

RUDOLF STEINER

LA FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ

TRATTI FONDAMENTALI
DI UNA CONCEZIONE MODERNA DEL MONDO

*Risultati d'osservazione animica
secondo il metodo delle scienze naturali.*

FRATELLI BOCCA EDITORI - MILANO

EDIZIONI BELLIA

1997

Traduzione dal tedesco di Ugo Tommasini

Terza edizione riveduta - Marzo 1946

INDICE

LA FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ

COMUNICAZIONI DI NICOLÒ GIUSEPPE BELLIA	4
PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)	5

LA SCIENZA DELLA LIBERTÀ

I - L'AZIONE UMANA COSCIENTE	9
II- L'IMPULSO FONDAMENTALE ALLA SCIENZA	12
III - IL PENSIERO AL SERVIZIO DELLA COMPrensIONE DEL MONDO.	15
AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)	19
IV - IL MONDO COME PERCEZIONE	21
V - LA CONOSCENZA DEL MONDO	27
AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)	32
VI - L'INDIVIDUALITÀ UMANA	33
VII - VI SONO LIMITI ALLA CONOSCENZA?	35
AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)	39

LA REALTÀ DELLA LIBERTÀ

VIII - I FATTORI DELLA VITA	43
AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)	44
IX - L'IDEA DELLA LIBERTÀ	45
X - FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ E MONISMO	53
I - AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)	54
II . AGGIUNTA ALLA NUOVA EDIZIONE (1918)	55
XI - SCOPO DEL MONDO E SCOPO DELLA VITA	56

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)	57
---------------------------------------	----

XII - LA FANTASIA MORALE	58
---------------------------------	-----------

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)	61
---------------------------------------	----

XIII - IL VALORE DELLA VITA	62
------------------------------------	-----------

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)	69
---------------------------------------	----

XIV - INDIVIDUO E SPECIE	69
---------------------------------	-----------

LE ULTIME QUESTIONI

LE CONSEGUENZE DEL MONISMO	74
-----------------------------------	-----------

I. AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)	76
--	----

II. AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)	76
---	----

PRIMA APPENDICE	78
------------------------	-----------

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE DEL (1918)	78
---	----

SECONDA APPENDICE	81
--------------------------	-----------

Spirito nel proprio cammino evolutivo umano, tenendo sempre presente l'ammonimento di Steiner: " Per ogni passo avanti che fai sulla via della conoscenza ne devi fare tre sul piano morale ".

Nicolò Giuseppe Bellia

COMUNICAZIONI DI NICOLÒ GIUSEPPE BELLIA

Ladispoli 5 agosto 1997

(LA FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ è stampata da vari Editori, italiani e stranieri.)

La FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ di Rudolf Steiner è il testo sul quale ho realizzato la mia esigenza di conoscenza dell'Archetipo dell'Essere Umano.

Tale esigenza deriva dalla necessità di avere un caposaldo sicuro nel mio lavoro di progettazione di una concezione capace di soddisfare tutte le esigenze sociali di ogni Essere Umano.

Ormai siamo arrivati al punto in cui non è più possibile lasciare inappagati i più profondi aneliti delle Coscienze Individuali, mortificate da strutture sociali disumane.

Ogni mio pensiero, espresso nei miei libri LA VIA D'USCITA, LA NEOSOCIETÀ e L'ANTROPOCRAZIA, nonché tutta mia attività di lavoro e di ricerca, hanno sullo sfondo tale visione archetipica.

Sento il dovere di esprimere la mia più profonda gratitudine al Genio di Rudolf Steiner che mi ha fornito lo specchio su cui ho potuto verificare e perfezionare quella che era la mia più profonda esigenza interiore.

È per tale motivo che offro a Coloro che, collegati all'Associazione Culturale PENSIERO E VITA, si impegnano nel realizzare le premesse per l'attuazione del Progetto LA FISCALITÀ MONETARIA e IL REDDITO VITALE, questa fondamentale opera del cammino dell'Umanità verso l'attuazione dei supremi intenti del Cristianesimo.

Essi, come altri prima di loro, potranno trovare in questo libro, in ogni frangente della vita, quella via sicura che li potrà mettere in condizione di ricevere quelle intuizioni capaci di portare la luce dello

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

Sono due questioni fondamentali della vita psichica umana, quelle secondo cui si dispone tutto ciò di cui questo libro dovrà trattare.

La prima questione è: se vi sia la possibilità di considerare l'entità umana in modo che questa visione di essa valga come base per tutto ciò che viene all'uomo per via di esperienza o di scienza e di cui egli ha tuttavia la sensazione, che non possa sorreggersi da sé; che anzi possa venire spinto dal dubbio o dal giudizio critico nella sfera dell'incertezza. L'altra questione è: può l'uomo, come essere volitivo, ritenersi libero, o è questa libertà un'illusione che gli proviene dalla circostanza, ch'egli non scorge i fili della necessità, ai quali la sua volontà è altrettanto legata quanto un qualunque fatto naturale? Questa domanda non è suscitata da una costruzione artificiosa di pensiero, perché anzi, in una determinata disposizione dell'anima, essa si pone naturalmente dinanzi a questa. E si può sentire che, in parte, l'anima verrebbe meno a quello che deve essere, se non si vedesse posta una volta, con la massima serietà, di fronte al problema delle due possibilità: libertà o necessità del volere. In questo scritto si dovrà mostrare come le esperienze dell'anima che l'uomo deve fare in seguito alla seconda delle sopra indicate questioni, dipendono dal punto di vista ch'egli è in grado di prendere nei riguardi della prima di esse. Si tenterà di dimostrare che esiste una concezione dell'entità umana ch'è in grado di sorreggere tutto il resto della conoscenza; e inoltre, d'indicare che con tale concezione si acquista la piena giustificazione dell'idea del libero arbitrio, purché si trovi prima la sfera dell'anima, nella quale il libero arbitrio possa esplicarsi.

La concezione, alla quale qui si allude nei riguardi di quelle due questioni, si pone come tale che, una volta acquisita, può diventare un organo della viva vita dell'anima stessa. Quella che si darà non sarà una risposta teoretica, da portare poi seco come un semplice convincimento conservato dalla memoria. Per il genere di rappresentazione che sta a base di questo libro, una tale risposta sarebbe solo una parvenza. Non si darà dunque una risposta siffatta, compiuta, finita, ma si indicherà un campo di esperienze dell'anima, nel quale, in qualsiasi momento, ogni qualvolta l'uomo ne abbia bisogno, la questione, per virtù dell'attività interiore dell'anima, tornerà ad avere una risposta viva. A chi ha trovato una volta questo campo dell'anima, nel quale quelle questioni si svolgono, la vera visione di esso dà ciò che gli occorre per i due sopra indicati enigmi dell'anima, affinché con quanto si è conquistato possa ulteriormente esplorare in latitudine e in profondità i misteri della vita, verso i quali lo portano il suo bisogno e il suo destino. - Con ciò, ci pare d'avere posto innanzi una conoscenza che dimostra la sua legittimità e il suo valore in base alla propria vita e all'affinità di questa vita sua propria con tutta la vita animica umana.

Questo io pensavo del contenuto di questo libro quando lo scrissi venticinque anni addietro. E oggi ancora, se voglio far conoscere i pen-

sieri che ne costituiscono il fine, devo ripetere le stesse frasi. Quando, a suo tempo, scrissi il libro, mi limitai a non dire più di quanto nel *sensu più stretto* abbia a che fare con le due questioni più sopra indicate. E se qualcuno dovesse stupirsi di non trovare ancora in questo libro alcun accenno al campo dell'esperienza spirituale che ho descritto in lavori miei più recenti, voglia considerare che, a quel tempo, non intendevo dare una descrizione dei risultati che si ottengono con investigazioni spirituali, ma soltanto costruire le fondamenta sulle quali tali risultati possano basarsi. Questa *Filosofia della Libertà* non contiene nessuno di questi speciali risultati, così come non ne contiene nessuno di quelli particolari delle scienze naturali; ma di ciò ch'essa contiene non potrà, a parer mio, fare a meno chi aspira alla certezza di questo genere di conoscenze. Quanto sta detto in questo libro può essere pure accettato da taluni che, per qualche loro speciale ragione, non vogliono aver a che fare coi risultati delle mie investigazioni di scienza dello spirito. Invece per colui che può considerare questi risultati della scienza dello spirito in modo da sentirsi attratto verso di essi, il tentativo qui fatto può riuscire importante. E questo tentativo è di mostrare come uno studio spassionato che si estenda solamente ai due problemi più sopra indicati, fondamentali per qualsiasi conoscenza, conduca alla concezione che l'uomo vive entro un vero e proprio mondo spirituale. Ci si prefigge in questo libro di giustificare una conoscenza della sfera spirituale prima di penetrare nel campo dell'esperienza spirituale. E questa giustificazione viene intrapresa in modo che, nel corso di questi ragionamenti, purché si possa e si voglia approfondire il modo come questi ragionamenti stessi vengono svolti, non occorre mai richiamarsi alle esperienze che più tardi ho fatto valere, per trovare accettabile ciò che qui sta detto.

Così, per un verso, mi pare che questo libro prenda una posizione completamente separata dai miei veri scritti di scienza dello spirito; e che, per un altro, sia tuttavia strettissimamente legato ad essi. Tutto questo mi ha indotto a tornare ora, dopo venticinque anni, a pubblicare il contenuto di questo scritto sostanzialmente quasi senza modificazioni. Ho soltanto fatto delle aggiunte piuttosto lunghe a molti capitoli. Le esperienze avute in fatto d'interpretazioni errate di quello che avevo detto, mi hanno dimostrato la necessità di tali esaurienti amplificazioni. Ho modificato solamente quei punti, dove oggi mi è parso che fosse stato detto inabilmente ciò che un quarto di secolo addietro avevo voluto dire. (Soltanto chi sia malevolmente disposto si sentirà autorizzato a dire, sulla base di ciò che *in questa guisa* ho modificato, che ho cambiato le mie convinzioni fondamentali).

Già da molti anni il libro è esaurito. E sebbene, come risulta dall'anzidetto, mi sembri che quanto dissi venticinque anni or sono sulle due questioni più sopra indicate debba ancor oggi essere espresso nel medesimo modo, ho tuttavia protratto a lungo il compimento di questa nuova edizione. Mi sono ripetutamente domandato, se in questo o in quel punto del libro non dovessi mettere in chiaro la mia posizione nei confronti delle numerose concezioni filosofiche, apparse dopo la pubblicazione della prima edizione. Dal far questo nel modo che più avrei desiderato, sono stato trattenuto dalle esigenze derivanti dalle mie in-

vestigazioni di pura scienza dello spirito di questi ultimi anni. Però, dopo avere guardato quanto più profondamente ho potuto tutto il lavoro filosofico contemporaneo, mi sono convinto che, per quanto una simile disamina possa di per sé essere seducente, essa non deve tuttavia andar accolta nel libro, ai fini che questo si propone. Ciò che mi è parso necessario di dire, dal punto di vista preso nella *Filosofia della Libertà*, sui più recenti indirizzi filosofici, si trova nel 2° volume dei miei *Enigmi della Filosofia*.

Aprile 1918.

RUDOLF STEINER

LA SCIENZA DELLA LIBERTÀ

I - L'AZIONE UMANA COSCIENTE

« È l'uomo, nel suo pensare e agire, un essere spiritualmente libero, o sta sotto la costrizione di una ferrea necessità determinata da leggi puramente naturali? ». Su poche questioni si è tanto aguzzato l'umano ingegno quanto su questa. L'idea della libertà ha trovato numerose falangi e di caldi sostenitori e di ostinati oppositori. Vi sono uomini che, nel loro pathos morale, chiamano addirittura spiriti ristretti tutti quelli che osano negare un fatto così palese come la libertà; di fronte a loro, altri considerano invece un colmo di spirito antiscientifico il credere che la necessità delle leggi della natura rimanga sospesa nel campo dell'agire e pensare umano. Ciò che agli uni appare come il più prezioso bene dell'umanità, appare agli altri come la peggiore illusione. Infinito acume è stato applicato allo scopo di spiegare come la libertà umana si possa conciliare col procedere della natura, alla quale pur l'uomo appartiene; con non minor fatica è stato dall'altra parte tentato di spiegare come l'illusione della libertà sia potuta sorgere. Chiunque non abbia per tratto distintivo del suo carattere la leggerezza, sente che qui si sta di fronte a uno dei più gravi problemi della vita, della religione, della prassi e della scienza. E fa parte dei tristi indizi della superficialità del pensiero odierno la circostanza che un libro, il quale vorrebbe coi risultati delle più recenti ricerche naturali coniare una « nuova fede » (Dav. Fried. Strauss *La vecchia e la nuova fede*), non contenga su questo problema altre parole che le seguenti: « Nel problema della libertà della volontà umana, non abbiamo qui a entrare. La supposta indifferente libertà di scelta è stata sempre riconosciuta come un vuoto fantasma da ogni filosofia che fosse degna di tal nome; la determinazione del valore morale delle intenzioni e delle azioni umane resta d'altronde indipendente da quel problema ». Non perché io creda che il libro dello Strauss abbia speciale importanza, ho citato questo passo; ma perché mi sembra rispecchiare il punto di vista fino al quale riesce ad innalzarsi, relativamente a questa opinione, la maggioranza pensante dei contemporanei. Oggigiorno ognuno che pretenda di possedere almeno i primi elementi della scienza par che sappia che la libertà non può consistere nella scelta affatto arbitraria - date due azioni ugualmente possibili - dell'una oppure dell'altra. Si ritiene che vi sia sempre una causa interamente determinata, per cui, fra più azioni possibili, una soltanto viene portata a compimento.

Ciò sembra evidente. Tuttavia i principali attacchi degli oppositori della libertà si rivolgono, ancor oggi, esclusivamente contro la libertà di scelta. Persino Herbert Spencer, le cui vedute guadagnano ogni giorno di estensione, dice nei *Principi della Psicologia*: « Che ciascuno di noi possa a proprio piacimento desiderare oppure non desiderare una cosa - il che è, in fondo, l'assioma principale del dogma del libero arbitrio - è negato tanto dall'analisi della coscienza quanto dal contenuto dei precedenti capitoli (*della Psicologia*) ». Dallo stesso punto di vista partono anche altri, nel combattere il concetto del libero arbitrio. In

germe, tutte le considerazioni al riguardo si trovano già in Spinoza. Ciò che questi aveva detto in modo semplice e chiaro contro l'idea della libertà, fu dopo di lui ripetuto innumerevoli volte, ma generalmente involupato in teorie estremamente sofisticate, sicché è divenuto difficile ritrovare il filo semplice e diretto del ragionamento, ch'è il solo che importa.

In una lettera dell'ottobre o novembre 1674, Spinoza scrive: « Io chiamo *libera* una cosa che esiste e agisce per semplice necessità della sua natura, e *forzata* quella che viene invece determinata all'esistenza e all'azione, in modo preciso e fisso, da qualche altra cosa. Così, ad esempio, l'esistenza di Dio, quantunque necessaria, è libera, perché deriva solo dalla necessità della Sua propria natura. Così pure è libera la conoscenza che Dio ha di Sé stesso e di tutto il resto, perché solo dalla necessità della Sua natura proviene ch'Egli tutto conosca. Voi vedete dunque ch'io faccio consistere la libertà, non in una libera decisione, ma in una libera necessità.

« Ma scendiamo alle cose create, che vengono tutte determinate all'esistenza e all'azione, in modo fisso e preciso, da cause esterne. Per comprenderci meglio prendiamo un caso semplicissimo. Per esempio, una pietra, cui venga comunicata da una spinta esterna una certa quantità di moto, continua necessariamente nel moto, dopo che la spinta della causa esterna è cessata. Questa persistenza della pietra nel suo moto è quindi forzata, e non necessaria, perché dev'essere definita dalla spinta di una causa esterna. Quel che qui si dice della pietra, vale di qualsiasi altra singola cosa, per quanto complessa possa essere, cioè ogni cosa viene necessariamente determinata a esistere e ad agire, in modo fisso e preciso, da una causa esterna.

« *Immaginate ora voi, di grazia, che la pietra, mentre si muove, pensi e conosca che sta sforzandosi, per quanto può, a continuare nel suo movimento. Questa pietra, in tal modo cosciente del suo sforzo in uno stato tutt'altro che di indifferenza, crederà d'essere completamente libera, e che per nessun'altra causa persiste nel suo movimento, se non perché così vuole. Questa è quella libertà della volontà umana che tutti credono di possedere, e che consiste solo in ciò: che gli uomini sono coscienti dei propri desideri, ma non conoscono le cause da cui vengono determinati.* Così il bambino crede di desiderare liberamente il latte, il ragazzo irato crede di desiderare liberamente la vendetta, il timido la fuga. Così l'ubriaco crede di dire di sua libera volontà quelle parole che, tornato in sé, vorrebbe non aver dette. Tale pregiudizio essendo innato in tutti gli uomini, riesce molto difficile lo sbarazzarsene: ché se anche l'esperienza sufficientemente insegna che niente gli uomini sanno dominare così poco come i propri desideri, e che, mossi da opposte passioni, essi vedono il meglio ma seguono il peggio, pur tuttavia si ritengono liberi; e invero per questo: ché vi sono cose ch'essi desiderano di meno, e che possono facilmente domare certi desideri per mezzo del ricordo di altri, a cui pensano spesso ».

Abbiamo qui dinanzi a noi una concezione chiara e chiaramente espressa; e quindi ci sarà anche facile di scoprire l'errore fondamentale che vi si nasconde. Come è necessario che in seguito a una spinta la pietra compia un determinato movimento così dovrebbe essere neces-

sario che l'uomo esegua una certa azione, quando vi è spinto da una qualche causa. E solo perché l'uomo ha coscienza della sua azione, egli si riterrebbe libero autore dell'azione stessa, trascurerebbe però di vedere che c'è una causa che lo spinge, a cui egli deve incondizionatamente assoggettarsi. L'errore di questo ragionamento è presto trovato. Spinoza, e tutti quelli che pensano come lui, dimenticano di notare che l'uomo, non solo ha coscienza della propria azione, ma può aver coscienza anche delle cause dalle quali è guidato alla azione. Nessuno contesta che il bambino non è libero nel desiderare il latte, come non lo è l'ubriaco quando dice cose di cui più tardi si pentirà. Entrambi ignorano completamente le cause che sono attive nel profondo dei loro organismi e sotto il cui tirannico imperio essi si trovano. Ma è giusto mettere in un fascio azioni di questo genere con azioni nelle quali l'uomo, non solo ha coscienza del proprio agire, ma anche delle cause che ve lo spingono? Sono forse le azioni degli uomini tutte di un genere? L'azione del capitano sul campo di battaglia, e quella dello studioso nel laboratorio scientifico, e quella dell'uomo di stato nelle più intricate circostanze diplomatiche, possono essere messe seriamente a pari con quella del bambino che cerca il latte? E ben vero che un problema si risolve tanto più facilmente quanto più semplice è il caso che uno si propone; ma è pur vero che già molte volte l'incapacità di discernimento ha portato ad una confusione senza fine. Ed è una differenza assai profonda, quella che corre fra il caso in cui so perché faccio una cosa, e il caso in cui non lo so. Ciò sembra essere una verità evidente. Eppure gli oppositori della libertà non domandano mai se un motivo della mia azione che sia da me riconosciuto e penetrato, rappresenti per me una coercizione, nello stesso senso in cui per il bambino è coercizione il processo organico che lo fa gridare per il latte.

Edoardo von Hartmann, nella sua *Fenomenologia della coscienza morale* (p. 451), afferma che la volontà umana dipende da due fattori principali: dalle *cause motrici* o *motivi* e dal *carattere*. Se si considerano gli uomini come tutti uguali o solo irrilevantemente *diversi* allora la loro volontà appare determinata *dal di fuori* cioè dalle circostanze. Se si considera invece che per uomini diversi una rappresentazione diventa *motivo* di azione solo quando il loro *carattere* è tale che la rappresentazione suscita in essi un desiderio, allora l'uomo appare determinato *dal di dentro* e non *dal di fuori*. E poiché una rappresentazione impostagli dall'esterno deve essere dall'uomo, in conformità del suo carattere, trasformata in causa motrice, egli si ritiene libero, cioè indipendente da cause motrici esterne. La verità però è - secondo Edoardo von Hartmann - che « se anche siamo noi stessi che eleviamo le rappresentazioni a motivi, non lo facciamo però arbitrariamente ma secondo la necessità della nostra disposizione caratterologica, quindi in modo *tutt'altro che libero* ». Anche qui si trascura di distinguere la differenza fra quei motivi che facciamo agire sopra di noi solo dopo che la nostra coscienza li ha penetrati, e quelli che invece seguiamo senza averne chiara conoscenza.

Questo ci porta immediatamente al punto di vista dal quale la questione vuol essere qui considerata. Può il problema della libertà del

nostro volere essere studiato a sé, isolatamente? E, in caso negativo, con quale altro deve essere necessariamente collegato?

Se vi è una differenza fra un motivo cosciente del mio agire ed una spinta incosciente, allora dal primo conseguirà un'azione che dovrà essere giudicata in altro modo che non un'azione ciecamente forzata. Il primo problema da trattare è dunque quello di questa differenza, e dal risultato cui arriveremo, dipenderà la posizione che dovremo prendere rispetto al vero e proprio problema della libertà.

Che cosa significa aver *conoscenza* dei motivi delle nostre azioni? Questa domanda è stata troppo poco considerata, perché disgraziatamente si è sempre scisso in due ciò che è un intero indivisibile: l'uomo. Si è distinto l'uomo agente dall'uomo cosciente, e si è trascurato quello che importa anzi tutto: l'uomo che agisce conoscendo.

Si dice: « L'uomo è libero quando è soltanto sotto il dominio della sua ragione e non sotto quello degli impulsi animali ». Oppure: « Libertà significa poter determinare se-condo scopi e propositi la propria vita e le proprie azioni ».

Ma con affermazioni di questo genere, nulla si guadagna. Ché è proprio questione di sapere se la ragione, se scopi e propositi non esercitino sull'uomo una costrizione analoga a quella che esercitano gli impulsi animali. Se, senza ch'io intervenga, un proposito ragionevole sorge in me con quella stessa necessità con cui sorgono in me la fame e la sete, allora io sono imprescindibilmente forzato a seguirlo, e la mia libertà è una illusione.

Un'altra definizione dice così: « Esser libero non significa poter volere ciò che si vuole, ma poter fare ciò che si vuole ». Questo pensiero fu nettamente e acutamente caratterizzato dal filosofo poeta Roberto Hamerling nella sua *Atomistica della volontà*: « L'uomo può fare ciò che vuole, ma non può volere ciò che vuole, perché la sua volontà è determinata da *motivi*! - Non può volere ciò che vuole?! Si guardi più da vicino a queste parole. Hanno forse un senso ragionevole? La libertà del volere dovrebbe consistere nel poter volere qualcosa senza ragione, senza motivo? Ma che altro significa volere se non *avere una ragione* per desiderare, o fare, una cosa piuttosto che un'altra? Volere qualcosa senza ragione, senza motivo, sarebbe volerla *senza volerla*. Col concetto del volere è inseparabilmente collegato il concetto del motivo. Senza un motivo determinante il volere è una vuota potenzialità: solo grazie al motivo diviene qualcosa di attivo e di reale. E perciò giustissimo che il volere umano in tanto non è libero, in quanto la sua direzione è sempre determinata dal più forte dei motivi in gioco. Ma, d'altra parte, bisogna riconoscere che è assurdo contrapporre questa *non libertà* a una *libertà* del volere concepita come facoltà di volere ciò che *non si vuole* » (*Atomistica della volontà*, p. 213 e segg.).

Anche qui si parla soltanto di motivi in generale, senza fare attenzione alla differenza fra quelli coscienti e quelli incoscienti. Se un motivo agisce su di me, ed io sono obbligato a seguirlo perché esso si dimostra « il più forte » fra tutti, allora certo l'idea di libertà perde ogni senso. Che portata potrebbe avere per me il potere o non poter fare una cosa, quando dal motivo io fossi obbligato a farla? Ciò che anzi tutto importa non è se io possa o no fare una cosa quando il motivo ha agito

su di me, ma se i motivi siano tutti tali da agire su di me con necessità costringente. Se io sono obbligato a volere una cosa, mi è in certi casi affatto indifferente ch'io possa poi farla o no. Quando, per il mio carattere e per circostanze esterne mi venisse imposto un motivo che il mio pensiero riconoscesse come irragionevole, dovrei anzi esser lieto di non poter fare quello che voglio.

Ciò che importa non è se io possa portare ad effetto una decisione presa, ma il modo come sorge in me la decisione.

Quel che distingue l'uomo da tutti gli altri esseri organici, è il suo pensiero razionale: l'agire, egli l'ha in comune con altri organismi. Per chiarire le nostre idee sulla libertà delle azioni umane, a nulla giova il cercare analogie nel regno animale. La scienza moderna ama simili analogie: e quando riesce a trovare fra gli animali qualche rassomiglianza con la maniera di comportarsi degli uomini, crede di aver colto i più importanti segreti della scienza dell'uomo. A quali equivoci un'opinione simile possa condurre, appare, per esempio, dal libro di P. Rée, *L'illusione del libero arbitrio* (1885), dove riguardo alla libertà si dice (p. 5): « E facilmente spiegabile che il moto della pietra appaia a noi necessario, e la volontà dell'asino no. Le cause che muovono la pietra sono infatti esteriori e visibili; mentre le cause che producono la volontà dell'asino sono interiori e invisibili: fra noi e la sede della sua attività si trova il cranio dell'asino... Il legame causale non si vede, e quindi si pensa che non esista. Si ritiene che il volere sia bensì la causa del rivoltarsi (dell'asino), ma che il volere in sé sia però incondizionato, sia un principio assoluto ». Anche qui dunque si passa sopra a quelle azioni umane nelle quali vi è coscienza delle cause motrici; ché, come Rée spiega, « fra noi e la sede della loro attività c'è il cranio dell'asino ». Le sue stesse parole fanno vedere come Rée non sospetti neppure che, se si considerano, anziché le azioni dell'asino, quelle dell'uomo, ve ne sono alcune in cui, fra noi e l'atto c'è il motivo *divenuto cosciente*. Infatti qualche pagina appresso, egli dice ancora: « Noi non scorgiamo le cause che determinano la nostra volontà, e per questo crediamo ch'essa non sia causalmente condizionata ».

Ma basti ora con gli esempi che mostrano come molti combattono la libertà senza neppur sapere che cosa sia.

Che un azione non possa esser *libera* se il suo autore non sa perché la compie, è evidente. Ma come stanno le cose per le azioni di cui si conoscono i motivi? Questo ci porta alla domanda: « Qual è l'origine e il valore del pensare? ». Perché, senza la conoscenza dell'attività *pensante* dell'anima, non è possibile farsi un concetto di ciò che sia conoscere, e quindi anche di ciò che sia conoscere un'azione. Quando sapessimo che cosa significa il *pensare* in generale, ci sarebbe anche facile comprendere l'ufficio ch'esso adempie nelle azioni umane. « Il pensare fa sì che l'anima, di cui anche l'animale è dotato, divenga spirito », dice Hegel a ragione: e perciò il pensare darà anche alle azioni umane la sua impronta caratteristica.

Con ciò non voglio affatto dire che tutte le nostre azioni discendano da calme riflessioni della nostra ragione: né intendo affatto definire come *umane* nel più alto senso solo quelle azioni che derivano da un giudizio astratto. Ma non appena le nostre azioni si sollevano al di so-

pra del soddisfacimento di desideri puramente animali, le relative ragioni determinanti sono sempre compenstrate da pensieri. L'amore, la compassione il patriottismo, sono molle motrici che non si possono risolvere in freddi concetti razionali. Si dice: qui reclama i suoi diritti il cuore, il sentimento. Senza dubbio. Ma il cuore e il sentimento non creano le ragioni determinanti dell'azione. Le presuppongono. Nel mio cuore entra la compassione quando nella mia coscienza si è già formata la rappresentazione di una persona che desta compassione. La via al cuore passa per la testa. A ciò non fa eccezione neppure l'amore. Quando non è la semplice estrinsecazione degli istinti sessuali, esso riposa sulle rappresentazioni che ci facciamo dell'essere amato; quanto più idealistiche sono queste rappresentazioni, tanto più beatificante è l'amore. Anche qui il pensiero è padre del sentimento. Si dice che l'amore rende ciechi per le debolezze dell'essere amato. Si potrebbe guardare la cosa anche al rovescio e dire che l'amore apre gli occhi per i suoi meriti. Molti passano distrattamente accanto a questi meriti, senza rilevarli. Uno li vede, e appunto per ciò si desta l'amore nell'anima sua! Che altro ha egli fatto, se non crearsi di una cosa una rappresentazione che cento altri non hanno? E poiché non hanno la rappresentazione, non hanno l'amore.

Possiamo guardar la questione da qualunque lato: ci apparirà sempre più chiaro che il problema dell'essenza dell'azione umana presuppone quello dell'origine del pensare. Mi rivolgerò, *dunque*, per prima cosa, alla ricerca di questa origine.

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 »

GOETHE, Faust, I.

In questi versi Goethe esprime una tendenza profondamente radicata nella natura umana. L'uomo è tutt'altro che un essere organizzato unitariamente. Egli chiede sempre più di quanto il mondo spontaneamente gli dà. La natura ci ha dato dei bisogni; tra questi alcuni la cui soddisfazione essa lascia a noi. Abbondanti sono i doni di cui fummo fatti partecipi, ma più abbondanti ancora sono i nostri desideri. Sembriamo nati all'incontentabilità. Il nostro bisogno di conoscenza non è che un caso particolare di tale incontentabilità. Se per es. guardiamo un albero due volte, e vediamo la prima volta i suoi rami in riposo e la seconda in movimento non ci contentiamo dell'osservazione in sé, ma ci domandiamo perché l'albero ci si presenti una volta in riposo e l'altra in movimento. Ad ogni sguardo che gettiamo attorno, sorgono in noi una quantità di domande. Ogni fenomeno che ci si presenta, porta con sé un problema. Ogni avvenimento è per noi un enigma. Se vediamo dall'uovo che la madre depone uscire un animale simile a lei, ci domandiamo la ragione della somiglianza. Se osserviamo la crescita e lo sviluppo di un essere vivente, fino a un determinato grado di perfezione, ricerchiamo subito le condizioni di questo processo. Non siamo mai soddisfatti di quanto la natura mette sotto i nostri sensi. Cerchiamo sempre ciò che chiamiamo la *spiegazione* dei fatti.

Quel soprappiù che noi cerchiamo nelle cose oltre a ciò ch'esse immediatamente ci offrono, scinde tutto l'essere nostro in due parti: si che diventiamo coscienti di un'opposizione fra noi e il mondo. Prendiamo, di fronte al mondo, posizione d'indipendenza. L'universo ci appare nei due contrapposti: *io e mondo*.

Questa specie di muro di divisione fra noi e il mondo, l'erigiamo appena spuntano in noi i primi bagliori della coscienza. Pur tuttavia non perdiamo mai il sentimento che apparteniamo al mondo, che esiste un legame che ad esso ci unisce, che siamo dentro e non fuori dell'universo.

Questo sentimento fa nascere in noi il bisogno di gettare un ponte fra le due rive contrapposte: e nel superamento di tale contrapposizione consiste, in ultima analisi, tutto lo sforzo spirituale dell'umanità. La storia della vita dello spirito è una continua ricerca dell'unità tra noi e il mondo. Religione, arte, scienza, perseguono del pari questo scopo. Il credente cerca nella rivelazione, che Dio gli concede, la soluzione degli enigmi che gli pone il suo io insoddisfatto del semplice mondo delle apparenze. L'artista cerca di imprimere nella materia le idee del suo

io, e di riconciliare così col mondo esteriore la vita del suo mondo interiore: anch'egli si sente insoddisfatto del solo mondo delle apparenze e dentro ad esso cerca di versare il *di più* che si cela nel suo *io*. Lo scienziato cerca le leggi del mondo fenomenico, e vuol così penetrare col pensiero ciò che osservando sperimenta. Soltanto quando siamo riusciti a fare del *contenuto del mondo il contenuto del nostro pensiero*, ritroviamo il nesso dal quale noi stessi ci eravamo sciolti. Vedremo più avanti che questo scopo non si può raggiungere se il compito dello scienziato non è inteso molto più profondamente di quel che spesso avvenga. Tutta la situazione qui esposta appare storicamente nel contrasto fra la concezione unitaria dell'universo o *monismo* e la teoria di due mondi o *dualismo*. Il *dualismo* non guarda che alla separazione compiuta dalla coscienza dell'uomo fra l'io e il mondo, e tutto il suo sforzo si riduce a una vana lotta per riconciliare questi opposti che ora chiama *spirito e materia*, ora *soggetto e oggetto* ora *pensiero e fenomeno*: ha il sentimento che deve esserci un ponte fra questi due mondi, ma non è in grado di trovarlo. In quanto sperimenta sé stesso come « io », l'uomo non può pensare questo « io » altrimenti che ponendolo dal lato dello spirito, e in quanto a questo contrappone il mondo, egli deve assegnare a quest'ultimo tutte le percezioni dategli dai sensi, cioè il mondo *materiale*. Con ciò l'uomo stesso s'inserisce nella contrapposizione fra *spirito e materia*, e tanto più, in quanto il suo corpo appartiene al mondo materiale. Così l'« io » appartiene allo *spirituale*, come una parte del medesimo, mentre le cose e i processi *materiali*, che vengono percepiti dai sensi, appartengono al « mondo ». Tutti gli enigmi che si riferiscono a spirito e materia, l'uomo deve trovarli nell'enigma fondamentale del suo proprio essere. Il *monismo* guarda invece soltanto alla unità e cerca di negare o confondere i contrasti che pur esistono. Nessuna delle due concezioni può soddisfare, perché nessuna delle due corrisponde interamente ai fatti. Il dualismo vede nello spirito (l'io) e nella materia (il mondo) due entità sostanzialmente distinte, e non può quindi concepire come l'una possa agire sull'altra. Come può mai lo spirito conoscere quello che avviene nella materia, se la natura propria a questa gli è affatto estranea? O come può, in tali condizioni, aver presa su di essa e tradurre le intenzioni in azioni? Si è ricorso alle più assurde ipotesi per rispondere a tali domande. Ma fino ad oggi neppure il monismo sta gran che meglio. Finora ha cercato in tre modi di cavarcela; o nega lo spirito, divenendo materialismo: o nega la materia, per cercare la sua salvezza nello spiritualismo: oppure dichiara che ovunque nel mondo, già fin nell'essere più semplice, materia e spirito sono indivisibilmente congiunti, e che quindi non deve far meraviglia se nell'uomo si ritrovano insieme questi due aspetti dell'esistenza, che non sono mai neppure altrove disgiunti.

Il *materialismo* non può mai fornire una spiegazione soddisfacente del mondo. Ché ogni tentativo di spiegazione deve cominciare colla formazione da parte nostra di *pensieri* riguardo a ciò che appare nel mondo. Il materialista principia perciò col *pensiero* della materia o dei processi materiali. E con ciò ha già dinanzi a sé due distinti gruppi di fatti: il mondo materiale e i pensieri su di esso. Esso cerca di comprendere i secondi, concependoli come processi puramente materiali. Im-

magina che il pensare si produca nel cervello press'a poco come la digestione negli organi animali. Attribuendo alla materia proprietà meccaniche e organiche, le attribuisce anche la capacità, in determinate condizioni, di pensare. Ma non vede che, così, non fa che spostare il problema. Invece che a se stesso, attribuisce la capacità di pensare alla materia. Ed eccolo ritornato al punto di partenza. Come avviene che la materia possa pensare sopra la sua propria natura? Perché non si contenta di accettare senz'altro la propria esistenza? Il materialismo ha distolto lo sguardo da un soggetto determinato, dal nostro proprio io, ed è arrivato ad un'immagine indefinita e nebulosa. E si ritrova di fronte allo stesso enigma. La concezione materialistica non può risolvere il problema, ma solo spostarlo.

E la concezione spiritualistica? Lo spiritualista puro nega la materia nella sua esistenza indipendente, e la considera solo come un prodotto dello spirito. Se egli volge questa concezione del mondo alla soluzione dell'enigma della propria entità umana, si trova messo alle strette. All'« io », che può venir posto dalla parte dello spirito, sta direttamente di fronte il mondo sensibile, a quest'ultimo non sembra aprirsi alcun accesso *spirituale*; esso deve essere percepito e sperimentato dall'io attraverso processi materiali, ma l'« io » non trova in sé tali processi se vuol farsi valere solamente come entità spirituale. In ciò che l'« io » si conquista spiritualmente non vi è mai il mondo dei sensi; pare che debba ammettere che il mondo gli rimane chiuso, se non si pone in relazione col medesimo per via non spirituale. Parimenti, quando passiamo nel campo dell'azione, dobbiamo trasformare i nostri propositi in realtà coll'aiuto di sostanze e di forze materiali.

Non possiamo dunque fare a meno del mondo esterno. Il più spinto spiritualista, o - se si vuole - il pensatore che per l'idealismo assoluto si presenta come il più spinto spiritualista, è Giovanni Gottlieb Fichte. Egli tentò di dedurre dall'« io » l'intero edificio del mondo. Ma è veramente arrivato soltanto ad una grandiosa *immagine mentale* del mondo, senza alcun contenuto sperimentale. Come non è possibile ai materialisti di abolire lo spirito, così non è possibile agli spiritualisti di abolire il mondo esterno materiale.

Per il fatto che l'uomo, quando volge la sua conoscenza sull'« io », percepisce a tutta prima l'azione di questo « io » nella formazione mentale del mondo delle idee, può avvenire che la concezione del mondo ispirata a un indirizzo spirituale sia tentata, nel considerare l'entità umana, a riconoscere dello spirito soltanto questo mondo di idee. In questo modo lo spiritualismo si riduce a un idealismo unilaterale, che non riesce a cercare un mondo *spirituale attraverso* il mondo delle idee, ma lo vede nel mondo stesso delle idee. E da ciò viene spinto e costretto a rimanere con la sua concezione del mondo come incatenato entro l'ambito dell'attività dello stesso « io ».

Una singolare degenerazione dell'idealismo è la concezione di F. A. Lange, esposta nel suo libro molto letto, *Storia del materialismo*. Egli sostiene che il materialismo ha completamente ragione nel ritenere che tutte le apparenze del mondo - incluso il nostro pensiero - siano un prodotto di processi puramente materiali; ma aggiunge poi che la materia e i relativi processi sono essi stessi a loro volta un prodotto del

nostro pensiero. I sensi « ci danno certi *effetti* delle cose su di noi, ma non ci danno né le cose in sé, né un'immagine fedele di esse. A questi semplici *effetti* appartengono però anche i sensi, insieme coi centri cerebrali e con le vibrazioni molecolari che in essi si suppongono ». Cioè, il nostro pensare è causato dai processi materiali, e i processi materiali sono causati dal pensare dell'« io ». La filosofia di Lange traduce così in concetti la favola del prode Munchhausen che si libra nell'aria reggendosi per il suo proprio codino.

La terza forma del monismo è quella che vede le due sostanze - materia e spirito - già riunite nell'essere più semplice, ossia nell'atomo. Ma anche in tal modo non si arriva che a trasportare in un'altra sede il problema che sorge propriamente nella nostra coscienza. Come avviene che l'essere più semplice si estrinseca in duplice modo, se è un'unità indivisa?

Contro tutti questi punti di vista, bisogna mettere in evidenza il fatto che il contrasto fondamentale e originario sorge soltanto entro la nostra coscienza. Siamo noi stessi che ci stacciamo dal grembo di madre natura e che ci contrapponiamo al *mondo* come io! Goethe esprime ciò in modo classico nel suo scritto sulla *Natura*, se pure in modo che può parere non scientifico: « Noi viviamo in mezzo a lei (alla natura) e le siamo estranei. Essa parla con noi ininterrottamente, e il suo segreto non ce lo confida ». Ma Goethe conosce anche l'altro lato: « Gli uomini sono tutti in lei, ed ella in tutti ».

Come è vero che ci siamo fatti estranei alla natura, così è che sentiamo d'essere in lei e di appartenerle. Non può essere altro che il suo soffio quello che vive anche in noi.

Dobbiamo ritrovare il cammino per tornare a lei: e una semplice riflessione ce lo indicherà. Ci siamo invero distaccati dalla natura, ma qualcosa di lei deve esser rimasto incorporato entro la nostra essenza. Dobbiamo scoprire questo qualcosa, e ristabilirlo allora anche la antica unione. Qui il dualismo viene meno; ritenere che la vita interiore spirituale degli uomini sia qualcosa di completamente diverso dalla natura, e cerca di saldargliela sopra: non deve meravigliare se non trova il mastice adatto. Noi possiamo trovare la natura fuori di noi, solo quando abbiamo imparato a conoscerla entro di noi. Gli elementi costituzionali ad essa, che sono in noi, ci serviranno di guida. E la nostra strada è così già tracciata. Noi non faremo discussioni sulla reciproca azione fra natura e spirito, ma scenderemo invece nel profondo del nostro proprio essere per trovarvi quegli elementi che, nella nostra fuga dalla natura, abbiamo potuto portare con noi.

L'analisi della nostra essenza ci deve dare la soluzione dell'enigma. Dobbiamo arrivare a un punto in cui potremo dire: « Qui noi non siamo solamente io, qui c'è qualcosa che è più che io ».

Sono convinto che qualcuno dei lettori che mi hanno seguito fin qui, troverà i miei ragionamenti poco all'unisono con lo « stato attuale della scienza ». Non posso rispondergli altro se non che fino ad ora non ho voluto aver a che fare affatto con risultati scientifici, ma semplicemente descrivere ciò che ciascuno sperimenta entro la propria coscienza: e se ho introdotto nel discorso alcuni periodi concernenti certi tentativi di conciliare la coscienza col mondo, l'ho fatto al solo

scopo di chiarire i fatti che mi premevano. È per questo che non mi sono neppure troppo curato di adoperare certe espressioni come *io*, *spirito*, *mondo*, *natura*, ecc. col preciso significato che è consueto in psicologia e in filosofia. La coscienza quotidiana non conosce le distinzioni nette della scienza, e fino ad ora si trattava soltanto di considerare fatti di quotidiana esperienza. Quel che m'importa non è il modo in cui la scienza ha finora interpretato la coscienza, bensì la vita che la coscienza vive d'ora in ora in sé.

III - IL PENSIERO AL SERVIZIO DELLA COMPrensIONE DEL MONDO.

Quand'osservo come una palla di biliardo trasmette ad un'altra la spinta che ha ricevuta, io resto senza alcuna influenza sullo svolgersi del fenomeno che osservo. La direzione e la velocità della seconda palla sono determinate dalla direzione e dalla velocità del moto della prima. Finché rimango semplice osservatore, non posso dir nulla sul moto della seconda palla se non quando tale moto è già avvenuto. Diverso è il caso, se comincio a riflettere sul contenuto della mia osservazione. La mia riflessione ha lo scopo di formare dei concetti di quel che avviene: mette in rapporto il concetto di una palla elastica con certi altri concetti della meccanica, tenendo conto delle speciali circostanze che accompagnano il fenomeno. Io cerco dunque di aggiungere al processo che ha luogo senza il mio intervento un secondo processo che si compie nella sfera concettuale. Quest'ultimo dipende da me: e ciò è mostrato dal fatto ch'io posso contentarmi della semplice osservazione e rinunciare a qualsiasi ricerca di concetti, se non ne sento il bisogno. Se però ne sento il bisogno, non mi acquieto fino a che non abbia trovato un nesso fra i concetti di palla, elasticità, moto, velocità, ecc. che stia in un determinato rapporto col processo osservato. Com'è sicuro che il processo oggettivo si svolge indipendentemente da me, così è sicuro che il processo concettuale non può svolgersi senza l'opera mia.

Se questa mia attività sia veramente emanazione della mia indipendente entità, o se - come i moderni fisiologi ritengono - io non possa pensare come voglio, ma debba pensare nel modo che viene determinato dagli stessi pensieri (e relative combinazioni) presenti nella mia coscienza (v. Ziehen, *Guida per la psicologia fisiologica*, Jena, 1893, p. 171), sarà oggetto di successiva indagine. Per ora, stabiliremo soltanto il fatto, che noi ci sentiamo continuamente obbligati a cercare concetti e combinazioni di concetti, che stiano in un determinato rapporto cogli oggetti e coi processi che avvengono senza il nostro intervento. Se il far questo sia veramente opera nostra, o sia opera di un'immuabile necessità, è questione che per il momento vogliamo lasciare impregiudicata. A prima vista, appare indiscutibilmente come opera nostra: noi sappiamo benissimo che insieme con gli oggetti non ci vengono dati senz'altro anche i relativi concetti: l'osservazione immediata ci dice che tale attività viene da noi; ma potrebbe anche trattarsi di una illusione. La questione per ora è questa: « Che cosa ci guadagniamo a scoprire per ogni processo un parallelo concettuale? ».

Vi è una differenza profondissima fra i mutui rapporti che hanno per me le varie parti di un processo prima ch'io abbia scoperto i corrispondenti concetti, e dopo. La semplice osservazione può seguire le parti di un dato processo nel suo svolgimento ma il loro nesso rimane oscuro finché non vengono in aiuto i concetti. Io vedo la prima palla di biliardo muoversi con una data velocità verso la seconda: per sapere quel che avverrà dopo seguito l'urto, devo aspettare che l'urto sia avvenuto e seguire di nuovo con gli occhi i fatti. Se, ad es., al momento

dell'urto qualcuno mi nasconde il campo su cui si svolge il processo, io - come semplice osservatore - resto completamente all'oscuro di quel che avviene dopo. Ben diverso è il caso, se io mi ero già formato prima che mi si coprisse il campo, dei concetti corrispondenti alle condizioni del fenomeno: allora posso predire quel che avviene, anche se mi si toglie la possibilità dell'osservazione. Un processo od oggetto semplicemente osservato non fornisce da sé alcun dato riguardo al suo nesso con altri processi od oggetti: questo nesso appare soltanto quando all'osservazione si congiunge il pensiero.

Osservare e pensare sono i due punti di partenza di tutta l'attività spirituale dell'uomo in quanto egli ne è cosciente: i giudizi quotidiani dell'ordinario intelletto e le più astruse ricerche scientifiche riposano su queste due pietre angolari del nostro spirito. I filosofi sono partiti da varie polarità originarie: idea e realtà, soggetto e oggetto, fenomeno e cosa in sé, io e non-io, idea e volontà, concetto e materia, energia e materia, cosciente e incosciente; ma è facile mostrare che a tutte queste polarità si deve far precedere quella di *osservazione e pensiero*, che è la più importante per l'uomo.

Per poter stabilire un principio qualsiasi, dobbiamo o indicarlo come da noi osservato in qualche luogo, o esprimerlo in forma di un pensiero chiaro che possa essere da ognuno egualmente pensato. Ogni filosofo che comincia a parlare attorno ai suoi primi principi, deve servirsi della forma concettuale, e quindi del pensare: egli ammette con ciò indirettamente, che la sua attività presuppone il pensare. Non è qui il momento di decidere se l'elemento principale dell'evoluzione del mondo è il pensare oppure qualche altra cosa; per ora ci basta di mettere in chiaro che il filosofo non può arrivare ad alcuna conoscenza senza il pensare. Nel concretarsi dei fenomeni del mondo il pensare può forse rappresentare una parte secondaria, ma nel concretarsi d'una conoscenza dei detti fenomeni esso rappresenta certo la parte principale.

Quanto all'osservazione, essa è un bisogno della nostra stessa costituzione. Il nostro pensare un cavallo e l'oggetto cavallo sono due cose che si presentano a noi separate: e l'oggetto cavallo non ci è accessibile che attraverso l'osservazione. Come nel semplice rimirare un cavallo non possiamo formarci un concetto del medesimo, così non possiamo per il semplice pensare attorno a un cavallo produrre l'oggetto corrispondente.

Cronologicamente l'osservazione precede addirittura il pensiero. Che anche il pensiero non possiamo imparare a conoscerlo se non attraverso l'osservazione. In fondo non abbiamo fatto che descrivere un'osservazione quando, al principio di questo capitolo, abbiamo visto come il pensare si accenda in presenza di un fenomeno e vada al di là di ciò che è dato senza suo intervento. Di tutto ciò che entra nella cerchia delle nostre esperienze diveniamo consapevoli solo attraverso l'osservazione. Il contenuto delle sensazioni e delle percezioni, i sentimenti, gli atti di volizione, le immagini del sogno e della fantasia, le rappresentazioni, i concetti, le idee, persino le illusioni e le allucinazioni, ci vengono date attraverso l'osservazione.

Però il pensare, come oggetto dell'osservazione, si differenzia essenzialmente da tutte le altre cose. L'osservazione di una tavola, di un

albero, ecc. comincia per me appena questi oggetti appaiono sull'orizzonte della mia esperienza; ma il pensare attorno a questi oggetti non lo osservo contemporaneamente. Io osservo la tavola; il pensare sulla tavola lo eseguisco, ma non l'osservo nello stesso momento. Bisogna prima ch'io mi collochi in un punto esterno alla mia propria attività, se, accanto alla tavola, voglio osservare anche il mio pensare sulla tavola. Mentre l'osservare oggetti e processi e il pensare attorno ad essi sono condizioni quotidiane che riempiono continuamente la mia vita, l'osservare il mio pensare è una specie di condizione eccezionale. Di questo fatto bisogna tenere adeguatamente conto, quando si tratta di stabilire il rapporto fra il pensare e tutti gli oggetti dell'osservazione. Bisogna che sia ben chiaro che, quando osserviamo il nostro pensare, applichiamo ad esso un procedimento che costituisce la condizione normale per l'osservazione di tutto il restante contenuto del mondo, ma che in questa condizione normale non avviene mai riguardo al nostro pensare stesso.

Qualcuno potrebbe obiettare che ciò che qui ho rilevato riguardo al pensare, vale anche per il sentire e per le altre attività spirituali: che, per es., quando ho il sentimento del piacere, il quale è anch'esso provocato sempre da un oggetto, io osservo quest'oggetto ma non il sentimento del piacere. Tale obiezione riposa però sopra un errore. Il piacere non ha affatto col suo oggetto lo stesso rapporto che con esso ha il concetto formato dal pensare. Io ho in modo nettissimo coscienza che al concetto di una cosa pervengo per attività mia, mentre invece il piacere è in me provocato da un oggetto in modo analogo a quello con cui da una pietra che cade si provoca una modificazione nella cosa su cui cade. Rispetto all'osservazione, il piacere è dato proprio nello stesso modo come il processo che lo produce. Ora ciò non vale per il concetto. Posso domandare perché un determinato processo produca in me il sentimento del piacere, ma non posso domandare perché un processo produca in me una determinata somma di concetti. Ciò non avrebbe alcun senso. Quando rifletto attorno ad un processo, non ho affatto in vista un'azione sopra di me. Non posso apprendere nulla riguardo a me stesso, quando, osservando il cambiamento che produce nel vetro di una finestra il lancio di una pietra, arrivo a conoscere i concetti corrispondenti. Ma apprendo davvero qualcosa riguardo alla mia personalità, quando conosco il sentimento che un determinato processo risveglia in me. Se, di fronte a un oggetto osservato, dico: « questa è una rosa », non dico proprio nulla riguardo a me stesso; ma quando del medesimo oggetto dico: « mi dà il sentimento del piacere », allora ho considerato non solo la rosa, ma anche me stesso in rapporto alla rosa.

Quindi non si può dire che il sentire si trovi rispetto all'osservazione nella stessa posizione in cui si trova il pensare. E lo stesso si potrebbe facilmente derivare anche per le altre attività dello spirito umano. Di fronte al pensare, esse appartengono tutte alla stessa categoria cui appartengono altri oggetti e processi osservati. E appunto caratteristico della speciale natura del pensare d'essere un'attività che si rivolge solo all'oggetto osservato e non alla personalità pensante. Ciò si rileva già nel modo in cui noi esprimiamo i nostri pensieri riguardo a una cosa, in contrapposto al modo con cui esprimiamo i nostri sentimenti o

i nostri atti di volizione. Quando vedo un oggetto e lo riconosco per una rosa, in generale non dirò «io penso attorno a una rosa» ma «questa è una rosa». Dirò però «mi dà piacere questa rosa». Nel primo caso non mi viene minimamente fatto di esprimere che ho un certo rapporto colla rosa, nel secondo caso è invece proprio questo rapporto che ho in vista. Coll'espressione « io penso attorno a una rosa » entro già in quello stato eccezionale sopra accennato, in cui diviene oggetto dell'osservazione qualcosa che è sempre contenuto nella nostra attività spirituale, ma non come oggetto osservato.

La speciale natura del pensare sta in ciò che il pensante dimentica il pensare intanto che lo esegue. Non è il pensare che occupa il pensante ma l'oggetto osservato su cui pensa.

La prima osservazione che facciamo attorno al pensare, è quindi questa: ch'esso è l'elemento inosservato della vita ordinaria del nostro spirito.

La ragione per cui, nella vita quotidiana dello spirito, non osserviamo il nostro pensare, sta nel suo essere un prodotto della nostra propria attività. Ciò che non produco io stesso, si presenta come qualcosa di oggettivo nel campo della mia osservazione. Io vedo me di fronte a qualcosa che è sorto senza il mio intervento, che viene verso di me, ch'io devo prendere come il presupposto del mio pensare. Nel tempo ch'io penso attorno a un oggetto, io ne sono assorbito, il mio sguardo è ad esso rivolto. In questa occupazione consiste la riflessione pensante. Non sulla mia attività, ma sull'oggetto di quest'attività è diretta la mia attenzione. In altre parole, mentre penso, non vedo il mio pensare ch'io stesso produco, ma l'oggetto del pensare, ch'io non produco.

Nell'identico caso mi trovo persino quando lascio avverarsi lo stato eccezionale nel quale penso attorno al mio stesso pensare. Non posso mai osservare il mio pensare presente; solo delle esperienze fatte riguardo al processo del mio pensare, posso poi fare oggetto del pensare. Dovrei scindermi in due personalità - in una che pensa e in una che si guarda pensare - se volessi osservare il mio pensare presente. Ma ciò non posso fare. Posso compierlo solo in due atti distinti. Il pensare che deve essere osservato, non è mai quello presentemente attivo, ma un altro. Se a questo scopo io osservi il mio stesso precedente pensare, o se segua il processo di pensiero di un'altra persona, o se finalmente io presupponga - come nel caso del moto delle palle di biliardo - un processo fittizio di pensiero, non ha importanza.

Due cose non sono conciliabili, una produzione attiva e una contrapposizione riflessiva. Questo appare già nel primo libro di Mosè. Nei primi sei giorni della creazione Dio fa sorgere il mondo, e soltanto quando questo esiste, sorge la possibilità di rimiarlo: « E Dio guardò tutto quel che aveva fatto: ed ecco, era molto buono ». Così è anche del nostro pensare. Deve esistere, prima che si possa osservarlo.

La ragione che ci rende impossibile l'osservare il nostro pensare nel suo svolgimento attuale di ogni istante, è la stessa che ce lo fa riconoscere come più immediato e intimo di ogni altro processo nel mondo. Appunto perché noi stessi lo produciamo, conosciamo ciò che è caratteristico del suo svolgimento e il modo in cui si compie. Ciò che negli altri campi dell'osservazione può essere scoperto solo per via

indiretta - cioè il nesso causale e il mutuo rapporto dei singoli oggetti -, per il pensare noi lo sappiamo in modo immediato e diretto. Dalla semplice osservazione io non so perché al lampo segua il tuono; ma perché il mio pensiero colleghi il concetto di tuono con quello di lampo, lo so immediatamente dal contenuto dei due concetti. Naturalmente non ha in ciò alcuna importanza che i miei concetti di lampo e tuono siano giusti: il nesso dei due concetti, quali li ho, mi è chiaro per sé stesso.

Questa trasparente chiarezza riguardo al processo del pensare è del tutto indipendente dalla nostra conoscenza delle sue basi fisiologiche. Io parlo qui del pensare quale ci si rivela dall'osservazione della nostra attività spirituale: e non considero affatto il modo in cui un procedimento materiale del mio cervello può produrne o influenzarne un altro nel tempo ch'io sto compiendo un'operazione di pensiero. Ciò ch'io osservo nel pensare non è: quale processo entro il mio cervello collega il concetto di lampo con quello di tuono, ma che cosa mi spinge a mettere i due concetti in un determinato rapporto fra loro. La mia osservazione mi dice che nel connettere i pensieri io mi baso sul loro contenuto, e non sui processi materiali che hanno luogo nel mio cervello. Per un'epoca meno materialistica della nostra, quest'osservazione sarebbe affatto superflua; ma al giorno d'oggi - in cui c'è chi crede che quando si sappia che cosa è la materia si sappia pure in qual modo la materia pensa - bisogna dire esplicitamente che si può ben parlare di pensiero senza invadere subito il campo della fisiologia del cervello. Per molti uomini d'oggi è difficile afferrare il concetto del pensare nella sua purezza. Chi alla rappresentazione del pensare quale l'ho qui svolta, contrappone subito la proposizione di Cabanis: « I pensieri sono la secrezione del cervello, come il fiele è la secrezione del fegato o la saliva quella delle glandole salivali, ecc. », non sa neppure di che cosa io parlo. Egli cerca d'afferrare il pensare attraverso un semplice processo di osservazione, come fa per altri oggetti del mondo. Ma per tal via non potrà mai afferrarlo, giacché - come ho dimostrato - il pensare si sottrae propriamente all'osservazione normale. A chi non può superare il materialismo, manca la facoltà di collocarsi in quello stato eccezionale sopra descritto, per cui diveniamo coscienti di ciò che rimane incosciente in ogni altra attività del nostro spirito. *Con chi non ha la buona volontà di collocarsi in quel punto di vista è impossibile discorrere del pensare, come è impossibile discorrere di colori con un cieco.* Un tale non creda però che noi scambiamo dei processi fisiologici col pensare. Egli non spiega il pensare, perché non lo vede.

Ma per chiunque abbia la capacità di osservare il pensare, - e con un po' di buona volontà questa capacità può averla ogni uomo normalmente organizzato - tale osservazione è di gran lunga la più importante di quante se ne possano fare. Poiché qui l'uomo osserva qualcosa ch'egli stesso produce: non si trova di fronte ad un oggetto a lui estraneo, ma alla sua stessa attività: egli sa come sorge quello che osserva: vede i nessi e i rapporti. S'impadronisce così di un punto fisso, dal quale può con fondata speranza muovere verso la spiegazione di tutti gli altri fenomeni del mondo.

Il sentimento di possedere questo punto fisso ha in dotto il fondatore della filosofia moderna, Renato Descartes, a basare tutta la conoscenza umana sulla proposizione: *Io penso, dunque sono.* Ogni altra cosa, ogni altro divenire, è là senza di me, non so se come verità, o se come illusione o sogno. Una sola cosa io so in modo affatto sicuro, in quanto io stesso la porto a sicura esistenza: il mio pensare. Abbia la sua esistenza anche un'altra origine, venga da Dio o da qualche altra parte, io sono sicuro ch'esso esiste nel senso in cui io stesso lo produco. Da prima, Descartes non era autorizzato a dare altro significato alla sua proposizione: egli poteva solo intendere ch'entro il contenuto del mondo io mi afferro nel mio pensare come nella mia primissima e più propria attività. È stato molto discusso sul significato che si deve dare alla seconda parte della proposizione: *dunque sono.* Non può aver senso che sotto un unico aspetto. La più semplice affermazione che posso fare riguardo a una cosa, è che essa è, che esiste. Come questa esistenza si debba poi specificare più esattamente, al primo momento non posso dirlo per nessuna delle cose che appaiono all'orizzonte della mia esperienza. Bisogna prima, per ogni oggetto, esaminare i rapporti ch'esso ha con altri, per poter determinare in che senso si può parlare della sua esistenza. Un processo vissuto può essere una somma di percezioni, ma può anche essere un sogno o una allucinazione. In breve, non posso dedurre dal processo medesimo il senso in cui esso esiste; posso aver qualche lume quando lo considero in rapporto ad altre cose, ma anche allora non posso in fondo sapere se non in qual rapporto esso sta con queste cose. Le mie ricerche arrivano su terreno solido soltanto quando riesco a trovare un oggetto tale, che il senso della mia esistenza io possa ricavarlo dall'oggetto medesimo. Ma tale sono io stesso quale essere pensante, in quanto do' alla mia esistenza il contenuto preciso e poggiante in sé dell'attività pensante. Prendendo questo come punto di partenza, posso allora domandare: « Esistono le altre cose nello stesso senso o in un altro? ».

Quando si fa del pensare l'oggetto dell'osservazione, si aggiunge al restante contenuto osservato del mondo qualcosa che altrimenti sfugge all'attenzione; ma non si altera il genere di rapporto che l'uomo ha con le altre cose. Si allarga il numero degli oggetti dell'osservazione, ma non il metodo dell'osservare. Quando osserviamo le altre cose, si mescola nel divenire del mondo - in cui ora includo anche l'osservare - un processo che vien trascurato; è qualcosa di diverso da ogni altro divenire, di cui non si tiene conto. Ma quando considero il mio pensare, non c'è più nessun elemento trascurato: ché quel che rimane nello sfondo, è a sua volta soltanto pensare. L'oggetto osservato è qualitativamente uguale all'attività che su lui si dirige. Questa è un'altra proprietà caratteristica del pensare. Quando ne facciamo l'oggetto dell'osservazione, non ci vediamo obbligati a ricorrere all'aiuto di qualcosa di qualitativamente diverso, ma possiamo rimanere nel medesimo elemento.

Quando un oggetto dato, indipendentemente da ogni mia attività, vien da me preso entro la trama del mio pensare, io vado al di là dell'osservazione, e vien fatto di domandare: « Che cosa mi autorizza a far ciò? perché non lascio l'oggetto agire semplicemente su di me? in che

modo è possibile che il mio pensare abbia un rapporto con l'oggetto? ». Queste sono domande che si deve porre chiunque rifletta sui processi del suo proprio pensiero, ma cadono quando si rifletta sul pensare stesso. Noi non aggiungiamo nulla di estraneo al pensare; quindi non c'è bisogno di giustificarsi di una simile aggiunta.

Schelling dice: « Conoscere la natura, significa creare la natura ». Chi prendesse alla lettera queste parole dell'ardito filosofo, dovrebbe rinunciare per tutta la vita a conoscere la natura. Ché la natura già esiste, e per poterla creare una seconda volta, bisognerebbe conoscere i principi secondo i quali è sorta la prima; bisognerebbe cioè cercare le condizioni d'esistenza della nuova natura in quella che già esiste. Questa ricerca, che dovrebbe precedere il rifacimento, sarebbe però la conoscenza della natura, persino nel caso che dopo la ricerca si rinunziasse completamente al rifacimento. Solo una natura non ancora esistente si potrebbe creare senza precedentemente conoscerla.

Quello che con la natura è impossibile - il creare prima di conoscere - per il pensare noi lo compiamo. *Se volessimo aspettare di conoscere il pensare prima di pensare, non arriveremmo mai a pensare.* Dobbiamo risolutamente pensare per poter poi, per mezzo dell'osservazione di ciò che noi stessi abbiamo fatto, arrivarne alla conoscenza. Per l'osservazione del pensare dobbiamo noi stessi fabbricare prima un oggetto: mentre per tutti gli altri oggetti è stato invece provveduto senza la nostra cooperazione.

A questa mia *proposizione* riguardante il pensare, si potrebbe facilmente contrapporre, come ugualmente giustificata, l'altra che « anche per digerire non si può aspettare d'aver osservato il processo della digestione ». Sarebbe però un'obiezione simile a quella che Pascal faceva a Cartesio contrapponendogli il detto: « Io vado a passeggio, quindi sono ». Senza dubbio, debbo ben digerire prima di studiare il processo fisiologico della digestione, ma il paragone col pensare reggerebbe soltanto se io poi volessi non considerare col pensiero la digestione, ma mangiarla e digerirla. E non è senza ragione il fatto che la digestione non può divenire oggetto del digerire mentre il pensare può benissimo divenire oggetto del pensare.

E dunque indubbio che col pensare noi teniamo il divenire del mondo per un lembo, dove senza la nostra partecipazione nulla si produce. E questo è proprio il punto importante. Questa è appunto la ragione per cui le cose si presentano dinanzi a me così enigmatiche: ché io non prendo nessuna parte al loro prodursi. Me le trovo semplicemente davanti. Del pensare invece io so come si produce. E perciò non si può risalire più indietro del pensare, come punto di partenza per la considerazione di tutto il divenire del mondo.

Voglio qui rilevare un errore riguardante il pensare, che è molto diffuso. Consiste in ciò, che si dice: « Il pensare, quale è in se stesso, non ci è dato in nessun luogo. Quel pensare che collega le osservazioni della nostra esperienza e vi innesta una rete di concetti, non è affatto uguale a quello che più tardi estraiamo dagli oggetti dell'osservazione ed eleviamo a oggetto della nostra considerazione. Quello che da prima intessiamo incoscientemente nelle cose, è tutt'altro di quello che poi coscientemente ne ritiriamo fuori ».

Chi così conclude, non capisce che non gli è mai possibile di sfuggire al pensare. *Non si può mai uscire fuori dal pensare, quando ci si mette a considerare il pensare.* Se si vuol distinguere un pensare precosciente da un successivo pensare cosciente, non si deve dimenticare che tale distinzione è completamente esteriore e col fatto in sé non ha nulla a vedere. Io non faccio di una cosa un'altra solo perché la considero col pensiero. Posso ben figurarmi che un essere dotato d'organi di senso del tutto diversi dai miei e di un'intelligenza funzionante pure in modo diverso, abbia di un cavallo una rappresentazione totalmente diversa dalla mia, ma non posso figurarmi che il mio proprio pensare divenga un altro solo perché l'osservo. Io stesso osservo ciò ch'io stesso produco. Qui non stiamo parlando di come possa apparire il mio pensare ad un'intelligenza diversa dalla mia, ma di come appare a me. In ogni modo però, l'immagine del mio pensare in un'altra intelligenza non può essere più vera di quella che ne ho io stesso. Solo quando non fossi io stesso l'essere pensante e il pensare venisse a me come attività di un altro essere a me estraneo, potrei dire che, pur risultando la mia immagine del pensare determinata in quel dato modo, io non posso sapere che cosa sia in sé stesso il pensare di quell'essere.

Ma per il momento io non ho il minimo motivo di guardare il mio proprio pensare da un altro punto di vista. Io studio tutto il resto del mondo per mezzo del pensare; come potrei fare un'eccezione per il mio pensare?

Con ciò considero come sufficientemente giustificato, se nella considerazione del mondo io parto dal pensare. Quando Archimede inventò la leva, credette di poter con essa sollevare dai cardini il cosmo intero pur che gli si desse un punto su cui appoggiare il suo strumento. Aveva bisogno di qualcosa che si reggesse su di sé e non su un'altra cosa. Nel pensare noi abbiamo un principio che esiste per sé stesso. Partiamo dunque di qui, per tentare di comprendere il mondo. Col pensare possiamo abbracciare il pensare. La questione è ora di vedere se per suo mezzo possiamo afferrare anche qualche altra cosa.

Finora ho parlato del pensare, senza tener conto del suo veicolo, cioè della coscienza umana. Quasi tutti i filosofi contemporanei mi obietteranno: « Prima che ci sia il pensare, deve esserci la coscienza; quindi bisogna partire dalla coscienza e non dal pensare; non vi è pensare senza coscienza ». Al che io replico: « Per riuscire a spiegarmi quale rapporto esista fra pensare e coscienza, devo cominciare col pensarvi su. Quindi metto il pensare prima ». A ciò si può rispondere: « Quando il filosofo vuol comprendere la coscienza, egli si serve del pensare; in questo senso dunque lo presuppone. Ma nel corso ordinario della vita il pensare sorge entro la coscienza, quindi presuppone questa ». Se questa risposta si desse al Creatore del mondo il quale volesse creare il pensare, sarebbe senza dubbio giustificata. Non si può naturalmente far sorgere il pensare, prima di aver fatto sorgere la coscienza. Ma per il filosofo non si tratta di creare il mondo, bensì di comprenderlo: quindi deve cercare i punti di partenza non per la creazione ma per la comprensione del mondo. Mi sembra molto strano che si rimproveri al filosofo di preoccuparsi anzi tutto della giustezza dei suoi principi, e non contemporaneamente degli oggetti ch'egli vuol com-

prendere Il Creatore del mondo doveva anzi tutto sapere come avrebbe trovato un veicolo per il pensare, ma il filosofo deve cercare un punto sicuro su cui appoggiarsi per comprendere ciò che esiste. A che ci giova partire dalla coscienza e sottoporla all'analisi pensante, se prima nulla sappiamo attorno alla possibilità di ottenere una spiegazione delle cose per mezzo di una tale analisi?

Dobbiamo da prima considerare il pensare in modo affatto neutrale, *non in relazione a un soggetto pensante o a un oggetto pensato*: che in soggetto ed oggetto abbiamo già dei concetti formati. Non si può negare che *prima di poter comprendere ogni altra cosa, bisogna comprendere il pensare*. Chi nega ciò non s'accorge che, come uomo, *egli non è il primo anello della catena della creazione, ma l'ultimo*. E che quindi, in vista di una spiegazione del mondo per mezzo di concetti, non si può partire dagli elementi cronologicamente primi dell'esistenza; ma si deve partire da quello che ci è dato come *il più prossimo ed intimo*. Non possiamo trasportarci d'un salto all'inizio del mondo per cominciare di lì la nostra considerazione, ma dobbiamo partire dal momento attuale e vedere di risalire dal più recente al più antico.

Fino a che la geologia ha parlato di immaginarie rivoluzioni per spiegare lo stato presente della terra, non faceva che brancolare nel buio: solo quando ha cominciato a prender per punto di partenza lo studio dei fenomeni che avvengono ancora al giorno d'oggi sulla terra e da essi è risalita a tirare conclusioni riguardo al passato, è entrata sopra un terreno solido. Fino a che la filosofia accetterà tutti i possibili principi - come atomo, moto, materia, volontà, incosciente, ecc. - resterà campata in aria. Solo quando il filosofo considererà l'assolutamente ultimo come suo primo, potrà arrivare alla meta. E l'assolutamente ultimo a cui è pervenuta l'evoluzione del mondo è il pensare. Vi è chi dice: « Noi non possiamo sapere con certezza se il nostro pensare in sé sia giusto o no: quindi il nostro punto di partenza rimane in ogni caso malsicuro ». Ma chi parla così non ha più ragione di chi sollevasse il dubbio, se un albero in sé sia giusto o no. Il pensare è un fatto; e non ha senso parlare della giustezza o della falsità di un fatto. Tutt'al più posso dubitare se il pensare venga giustamente adoperato, come posso dubitare se un certo albero dia o no un legname adatto per un determinato uso. *Mostrare in che senso l'applicazione del pensare al mondo sia giusta oppure falsa, sarà appunto compito di questo libro*. Posso comprendere che qualcuno dubiti che per mezzo del pensare si possa determinare qualcosa riguardo al mondo; ma non arrivo a concepire che qualcuno metta in dubbio la giustezza del pensare in sé.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

In quanto si è finora andato ragionando, si è indicata l'importante differenza che corre fra il pensare e tutte le altre attività dell'anima,

come un fatto che risulta a chi osservi realmente e spassionatamente. Chi non voglia osservare così, spassionatamente, sarà tentato di opporre ai nostri ragionamenti delle obiezioni come le seguenti: se io penso su di una rosa, esprimo con ciò unicamente un rapporto fra il mio « io » e la rosa, così come quando sento la bellezza di quella rosa. Nel pensare esiste un rapporto fra « io » e oggetto nello stesso modo come, per es. nel sentire o nel percepire. Chi solleva questa obiezione non tiene conto, che *solamente* nell'attività pensante l'« io » sa che, fin dentro in tutte le ramificazioni di quell'attività il suo essere è tutt'uno con l'elemento attivo. In nessun'altra attività dell'anima si verifica questo caso, senza residui. Quando, per es., si ha un sentimento di piacere, un'osservazione sottile permette di distinguere benissimo, fino a qual punto l'« io » si senta tutt'uno con un elemento attivo, e fino a qual punto vi sia in lui un elemento passivo, sicché per l'« io » il piacere semplicemente sorge di per sé. Similmente avviene per le altre attività dell'anima. Solamente non bisogna far confusione fra: « avere immagini mentali », ed elaborare pensieri mediante il pensare. Le immagini mentali possono sorgere nell'anima a mo' di sogni, come vaghi suggerimenti. Questo non è *pensare*. Certo, qualcuno potrebbe dire: se s'intende il pensare in questo modo, in questo pensare sta nascosto il volere, e non si ha allora a che fare soltanto col pensare, ma anche col volere il pensare. Questa osservazione tuttavia ci autorizzerebbe solo a dire, che il vero pensare deve sempre essere voluto. Se non che ciò nulla ha a che fare con la definizione del pensare, quale è stata data in queste nostre considerazioni. Comunque la natura del pensare renda sempre necessario che quest'ultimo sia *voluto*, quello che importa è che si voglia soltanto ciò che nell'atto di compiersi appaia all'« io », senza residuo, come attività sua propria, da esso controllabile. Bisogna anzi dire, che il pensare, proprio a *cagione* della sua natura che qui si è rilevata, appare, a chi l'osserva, intieramente *voluto*. Chi si dà la pena di esaminare veramente tutto quanto va preso in considerazione nel giudicare il pensare, non può fare a meno di osservare che a quest'attività dell'anima è propria la peculiarità di cui si è qui parlato.

Da una persona, di cui l'autore di questo libro ha grande stima come pensatore, gli è stato obiettato, non essere possibile parlare del pensare come qui si è fatto, perché ciò che si crede di osservare come pensare attivo non sarebbe che una parvenza. In realtà si osserverebbero solamente i risultati di un'attività non cosciente, che è a base del pensare. E solo per il fatto che quest'attività non cosciente non può per l'appunto venir osservata, sorgerebbe l'illusione che il pensare che si osserva sorge di per sé, allo stesso modo come quando si crede di veder del movimento nel rapido susseguirsi di luci date da scintille elettriche. Anche questa obiezione poggia solamente sopra una visione inesatta dello stato di fatto. Chi la muove non considera che è l'« io » stesso che stando nel pensare, osserva la *propria* attività. Per poter essere ingannato, come nel caso del rapido susseguirsi di luci date da scintille elettriche, l'« io » dovrebbe trovarsi fuori del pensare. Si potrebbe piuttosto dire: chi fa un paragone simile s'inganna potentemente come chi, vedendo una luce in movimento, volesse senz'altro dire che in ogni punto dove appare, essa viene riaccesa da mano ignota. - No, chi nel

pensare vuol vedere qualcosa di diverso da ciò che viene prodotto nell'« io » stesso come attività osservabile, deve chiudere gli occhi a tale semplice fatto evidente all'osservazione, per poter poi mettere a base del pensare un'attività ipotetica. Chi non chiude gli occhi in questo modo, deve riconoscere, che tutto ciò che così egli « aggiunge mentalmente » al pensiero, conduce lontano dalla vera natura di esso. L'osservazione passionata constatata, che non si può attribuire alla natura del pensare nulla che non si trovi nel pensare stesso. Non è possibile arrivare a qualcosa che *produca* il pensare se si esce dalla sfera del medesimo

IV - IL MONDO COME PERCEZIONE

Per opera del pensare sorgono concetti e idee. Che cosa sia un concetto non si può dire con parole: colle parole si può solo richiamare l'attenzione dell'uomo sul fatto ch'egli ha dei concetti. Quando qualcuno vede un albero, il suo pensare reagisce sulla sua osservazione. All'oggetto si aggiunge una controparte ideale, ed egli considera l'oggetto e la controparte ideale come appartenentisi l'un l'altro. Quando l'oggetto sparisce dal suo campo d'osservazione, sopravvive solo la controparte ideale. Quest'ultima è il concetto dell'oggetto. Quanto più si allarga la nostra esperienza, tanto più cresce la somma dei nostri concetti. I concetti non rimangono però isolati: si riuniscono a formare un insieme secondo un certo ordine. Ad es., il concetto « organismo » si unisce con quelli di « evoluzione, crescita, ecc. ». Altri concetti derivanti da cose singole si fondono completamente in uno: tutti i concetti ch'io mi formo di singoli leoni, si fondono, ad es., nel concetto generale di « leone ». Per tal modo i singoli concetti si collegano fra loro in un sistema chiuso, nel quale ciascuno ha il suo posto particolare. Qualitativamente, le idee non sono diverse dai concetti; sono concetti più ricchi di contenuto, più saturi, che abbracciano di più. A questo punto devo insistere in modo particolare sul fatto, ch'io ho preso come punto di partenza il *pensare*, non i *concetti* e le *idee*, a cui soltanto per mezzo del pensare si perviene. Essi presuppongono già il pensare. Quindi non si può applicare senz'altro ad essi quello che ho detto riguardo alla natura del pensare, il quale non poggia che su se stesso, non è determinato che da sé stesso. Faccio espressamente questa osservazione perché in ciò sta la mia differenza da Hegel. Egli pone infatti il concetto come elemento primo ed originario.

Il concetto non si ricava dalla semplice osservazione. Ciò si rileva già da questo, che l'uomo, durante la sua crescita, non si forma che lentamente e gradualmente i concetti degli oggetti che lo circondano. I concetti si aggiungono all'osservazione.

Un filosofo contemporaneo molto letto, Herbert Spencer, descrive così il processo spirituale che noi compiamo di fronte all'osservazione: « Se, camminando attraverso i campi in un giorno di settembre, udiamo un fruscio a qualche passo di distanza, e sulla sponda del fosso, da cui ci è sembrato che il fruscio provenisse, vediamo che l'erba si muove, noi probabilmente marciamo diritti su quel punto per vedere che cosa produceva e il fruscio e l'agitarsi dell'erba. Al nostro avvicinarsi, una pernice si alza a volo dal fosso. La nostra curiosità è allora appagata: noi abbiamo quel che chiamiamo una spiegazione dei fenomeni. A ben riflettere, tale spiegazione deriva da ciò che in vita nostra abbiamo già infinite volte notato come l'alterazione dello stato di riposo dei piccoli corpi è spesso accompagnata dal moto di altri corpi che vi si trovano in mezzo; e poiché abbiamo poi generalizzato i rapporti fra tali alterazioni e tali moti, noi riteniamo una particolare alterazione come spiegata non appena troviamo ch'essa costituisce un esempio di detti

rapporti ». Ma se uno guarda la cosa più da vicino, essa si presenta in un modo assolutamente diverso da quello qui descritto. Quando io sento un fruscio, cerco anzi tutto il concetto per questa osservazione. Questo concetto soltanto mi apre la strada al di là del fruscio. Chi non pensi oltre, sente il fruscio e se ne appaga. Ma chi pensa s'accorge che deve considerare il fruscio come *effetto*. Quindi soltanto quando ho congiunto il concetto di effetto con la percezione del fruscio, sono spinto ad andare al di là della singola osservazione e a cercare una *causa*. Il concetto di effetto chiama quello di causa, e io mi metto a cercare l'oggetto-causa, che scopro sotto l'aspetto di pernice. Ma questi concetti di causa ed effetto io non posso mai ottenerli dalla mera osservazione, per quanto estesa a numerosissimi casi. L'osservazione provoca il pensiero, e questo soltanto m'indica la via per collegare un'esperienza con l'altra.

Se si pretende che una scienza « rigorosamente oggettiva » derivi il suo contenuto soltanto dall'osservazione, si deve pure pretendere ch'essa rinunci affatto al pensare, che questo per sua natura va sempre al di là dell'osservato.

Ma ora è il momento di passare dal pensare all'essere pensante, perché mediante l'essere pensante il pensare viene collegato coll'osservazione. La coscienza umana è il teatro su cui concetto e osservazione s'incontrano e vengono insieme congiunti. Ciò caratterizza già questa coscienza (umana). Essa è l'intermediario fra pensiero e osservazione. In quanto l'uomo osserva una cosa, questa gli appare come data; in quanto egli pensa, appare a sé stesso come attivo. Considera la cosa come *oggetto*, sé stesso come *soggetto* pensante. In quanto dirige il suo pensare sull'osservazione, ha coscienza degli oggetti; in quanto dirige il pensare su sé medesimo, ha coscienza di sé stesso o autocoscienza. La coscienza umana deve necessariamente essere sempre anche *autocoscienza*, poi che è coscienza pensante. Ché quando il pensare rivolge lo sguardo sulla sua propria attività ha la sua prima e propria essenza, ha cioè il suo soggetto come oggetto.

Non si deve però dimenticare che soltanto coll'aiuto del pensare noi possiamo riconoscerci come soggetto e contrapporci agli oggetti. Quindi non si deve mai concepire il pensare come un'attività puramente soggettiva. Il pensare è al di là di soggetto e oggetto. Forma egli stesso questi due concetti, come tutti gli altri. Quando noi come soggetto pensante ci formiamo il concetto di un oggetto, non dobbiamo prendere il relativo processo come qualcosa di puramente soggettivo. Non è il soggetto che compie il processo, ma il pensare. Il soggetto non pensa perché è soggetto; ma appare a se stesso come soggetto perché ha la facoltà di pensare. L'attività che l'uomo svolge come entità *pensante*, lungi quindi dall'essere puramente soggettiva, 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 con ciò un elemento che mi porta al di là di me stesso e mi collega cogli oggetti. Ma allo stesso tempo mi separa da loro, in quanto mi contrappone a loro come soggetto.*

Su ciò riposa la doppia natura dell'uomo. Egli pensa, e così facendo abbraccia sé stesso e il resto del mondo; ma allo stesso tempo per

mezzo del pensare egli deve determinarsi come un individuo che sta di fronte alle cose.

Adesso però sorge la domanda: « In che modo l'altro elemento, che abbiamo finora indicato solo come oggetto d'osservazione, e che s'incontra col pensare nella coscienza, penetra in questa? ».

Per rispondere a tale domanda, dobbiamo togliere via dal nostro campo d'osservazione tutto ciò che vi abbiamo già portato col pensiero: ché il contenuto della nostra coscienza è sempre pervaso da concetti nei modi più vari.

Dobbiamo rappresentarci un essere che, sorgendo dal nulla con intelligenza umana pienamente sviluppata, si affacci al mondo.

Quello ch'egli scorgerebbe prima di mettere in attività il suo pensare, è il puro contenuto dell'osservazione. Il mondo non gli mostrerebbe che un aggregato sconnesso di *oggetti di sensazione*: colori, suoni, sensazioni di pressione, di calore, gustative, olfattive: e poi sentimenti di piacere e di dispiacere. Questo aggregato è il contenuto dell'osservazione pura, senza pensiero. Di fronte ad esso sta il pensare, pronto a svolgere la sua attività non appena trovi un punto di presa. L'esperienza presto insegna a trovarlo. Il pensare è in grado di tirare dei fili da un elemento di osservazione ad un altro: e congiungendo determinati concetti con questi elementi, stabilisce fra loro dei rapporti. Abbiamo visto più sopra come un improvviso fruscio venga collegato subito con un'altra osservazione mercé il riconoscimento che il primo è effetto della seconda.

Tenendo presente che l'attività del pensare non deve affatto concepirsi come soggettiva, eviteremo anche l'errore di credere che i rapporti stabiliti dal pensare fra gli elementi di osservazione abbiano un valore puramente soggettivo.

Si tratta ora di cercare, per mezzo del pensiero, qual genere di rapporto corra fra quel contenuto dell'osservazione datoci per via immediata, di cui abbiamo sopra parlato, e il nostro soggetto cosciente.

Data la elasticità di significato che certi vocaboli hanno nell'uso corrente, sarà bene che m'intenda col lettore riguardo ad una parola che adopererò spesso in seguito. Gli oggetti immediati di sensazioni che ho prima nominati, li chiamerò - in quanto il soggetto cosciente ne prende conoscenza per mezzo dell'osservazione - *percezioni*. Con tal nome indico dunque, non il processo dell'osservazione, ma l'*oggetto* dell'osservazione.

Non scelgo l'espressione *sensazione* perché questa ha in fisiologia un senso determinato che è più ristretto di quello del mio concetto di percezione. Un sentimento in me stesso posso ben qualificarlo come percezione, ma non come sensazione nel senso fisiologico. Se debbo acquistare conoscenza del mio sentimento, esso deve prima divenir per me percezione. E il modo in cui per mezzo dell'osservazione acquistiamo conoscenza del nostro pensare, è tale che anche questo, al suo primo rivelarsi alla nostra coscienza, possiamo chiamarlo una percezione.

L'uomo semplice considera le sue percezioni, nel senso in cui immediatamente gli appaiono, come cose che hanno un'esistenza completamente indipendente da lui. Quando vede un albero, pensa dapprinci-

pio ch'esso veramente abbia la forma e i colori ch'egli vede, e stia proprio li nel posto ove è diretto il suo sguardo. Quando lo stesso uomo vede, al mattino, apparire il sole all'orizzonte in forma di disco, e segue poi il cammino di questo disco sul cielo, egli ritiene che tutto ciò esista e si svolga veramente (in sé) a quel modo ch'egli osserva. Egli resta attaccato a tale opinione fino a che non s'imbatta in altre percezioni che ad essa contraddicano. Il bambino che ancora non ha esperienza di distanze, cerca di afferrare con le mani la luna e corregge ciò che a prima vista aveva ritenuto per reale solo quando una seconda percezione risulta in contraddizione con la prima. A mano a mano che si allarga la cerchia delle nostre percezioni, siamo obbligati a correggere la nostra immagine del mondo. Ciò si verifica sia nella vita quotidiana sia nell'evoluzione spirituale dell'umanità. L'immagine che gli antichi si facevano della relazione della terra col sole e cogli altri corpi celesti, dovette essere sostituita da Copernico con un'altra, perché non andava più d'accordo con certe percezioni che prima erano sconosciute. Un cieco-nato operato dal Dr. Franz dichiarò che prima dell'operazione, attraverso le percezioni del suo senso del tatto, s'era fatta tutt'altra immagine della grandezza degli oggetti: egli ebbe a correggere le sue percezioni tattili per mezzo delle sue percezioni visive.

Da che proviene, che noi siamo obbligati a queste continue rettificazioni delle nostre osservazioni?

Una semplice riflessione ci darà la risposta a questa domanda. Quando ci troviamo ad un'estremità di un viale, gli alberi all'altra estremità, lontana da noi, ci appaiono più piccoli e più ravvicinati fra loro che non quelli prossimi a noi. La nostra immagine percettiva diviene però un'altra, non appena cambiamo posto d'osservazione: quindi l'aspetto sotto cui essa ci si presenta dipende da una circostanza che non è connessa con l'oggetto, bensì con noi percipienti. Per il viale, è affatto indifferente il posto in cui stiamo, ma l'immagine che noi otteniamo ne dipende invece sostanzialmente. Parimenti per il sole e per il sistema planetario è affatto indifferente che gli uomini li guardino proprio dalla terra; ma l'immagine percettiva che si offre agli uomini è determinata da questa loro sede. La dipendenza della nostra immagine percettiva dal nostro posto d'osservazione, è la più facile a riconoscere; già più difficile è l'imparare a conoscere la dipendenza del mondo delle percezioni dalla nostra organizzazione corporea e spirituale. Il fisico ci insegna che dentro lo spazio in cui udiamo un suono hanno luogo delle vibrazioni dell'aria, e che anche il corpo, in cui cerchiamo l'origine del suono, presenta un movimento oscillatorio delle sue parti. Noi percepiamo tale movimento come suono solo se abbiamo un orecchio normalmente organizzato; senza di questo, il mondo ci rimarrebbe eternamente muto. La fisiologia ci dice che vi sono uomini i quali non percepiscono nulla della splendida festa di colori che ci circonda: la loro immagine percettiva consiste soltanto in gradazioni di chiaro e di oscuro. Ad altri manca solo la percezione di un determinato colore, ad es. del rosso; la loro immagine del mondo manca di questo tono, ed è quindi effettivamente diversa da quella dell'uomo comune. La dipendenza delle mie immagini percettive dal mio luogo d'osservazione, la chiamerei una dipendenza matematica, quella dalla mia organizzazione

una dipendenza qualitativa. Dalla prima sono determinati i rapporti di grandezza e le rispettive distanze delle mie percezioni, dalla seconda la qualità di tali percezioni. Ch'io veda rossa una superficie rossa, è una determinazione qualitativa che dipende dall'organizzazione del mio occhio.

Le mie immagini percettive sono quindi anzitutto soggettive. Il riconoscimento del carattere soggettivo delle nostre percezioni può facilmente far dubitare se a base di esse vi sia veramente qualcosa di oggettivo. Quando sappiamo che una percezione, ad es., quella del colore rosso o di una certa nota musicale, non è possibile senza una determinata conformazione del nostro organismo, possiamo facilmente esser portati a credere ch'essa, prescindendo dal nostro organismo soggettivo, non abbia consistenza alcuna, e che senza l'atto del percepire del quale è oggetto, essa non abbia alcun genere di esistenza. Quest'idea ha trovato un classico sostenitore in George Berkeley, il quale riteneva che l'uomo, dal momento in cui fosse divenuto cosciente del significato del soggetto per la percezione, non potesse più credere a un mondo esistente senza lo spirito cosciente. Egli dice: « Alcune verità sono così vicine a noi e così evidenti, che basta aprire gli occhi per vederle. Una di queste è, secondo me, l'importante principio che tutto il coro dei cieli e tutto ciò che appartiene alla terra, in una parola tutti i corpi che compongono il grande edificio del mondo, non hanno sussistenza alcuna al di fuori dello spirito: che il loro *essere* consiste nel loro *venir percepiti* o *venir conosciuti*: e che quindi, fino a che non vengono realmente percepiti da me o non esistono nella mia coscienza né in quella di un altro spirito creato, essi, o non esistono affatto, o esistono solo nella coscienza di uno spirito eterno ». Secondo questa maniera di vedere, della percezione non ci resta niente, se si toglie il *venir percepita*. Non ci sono colori quando non se ne vedono: non ci sono suoni, quando non se ne odono. Al pari dei colori e dei suoni non esistono né estensione né forma né movimento al di fuori dell'atto percettivo. In nessun caso noi vediamo soltanto estensione o soltanto forma; esse sono sempre congiunte col colore o con altre proprietà indiscutibilmente dipendenti dalla nostra soggettività. Se queste ultime scompaiono insieme con la nostra percezione, deve avvenire lo stesso delle prime, che sono loro legate.

All'obiezione che - se anche figura, colore, suono, ecc. non hanno esistenza se non entro l'atto percettivo - vi debbano pur essere cose che esistono senza la coscienza, e a cui le immagini percettive coscienti son simili, i seguaci di Berkeley rispondono: « Un colore può esser simile solo ad un colore, e una figura a una figura. Le nostre percezioni possono esser simili solo a nostre percezioni, e a nessuna altra cosa. Anche ciò che chiamiamo un oggetto, non è che un gruppo di percezioni, legate fra loro in un determinato modo. Se da una tavola tolgo via forma, colore, estensione, ecc., cioè tutto quel che è solo mia percezione, non ne resta nulla ». La conseguenza logica di un tal modo di vedere è l'affermazione che: « Gli oggetti delle mie percezioni esistono solo grazie a me, cioè in quanto e per quanto io li percepisco: scompaiono collo scomparire della percezione e non hanno senso senza di

essa. Al di fuori delle mie percezioni, io non so nulla e non posso saper nulla di nessun oggetto ».

Contro quest'affermazione non c'è niente da opporre, finché si considera solo in linea generale la circostanza che l'organizzazione del soggetto concorre a determinare le percezioni. Ma la cosa si presenterebbe essenzialmente diversa quando fossimo in grado di indicare qual è la funzione che il nostro percepire ha nella formazione di una percezione. Sapremmo allora che cosa avviene nella percezione durante il percepire, e potremmo anche determinare che cosa vi deve già essere prima che venga percepita.

Con ciò la nostra attenzione è trasportata dall'oggetto della percezione al soggetto della medesima. Io percepisco non solo le altre cose, ma anche me stesso. La percezione di me stesso ha anzitutto questo contenuto: ch'io sono ciò che permane di fronte al *continuo andirivieni* delle immagini percettive. La percezione dell'io può sempre sorgere nella mia coscienza mentre ho altre percezioni. Quando m'immergo nella percezione di un dato oggetto, ho dapprincipio coscienza solo di esso; a ciò può aggiungersi anche la percezione di me stesso: allora non rimango cosciente soltanto dell'oggetto, ma lo divengo anche della mia personalità, che si contrappone all'oggetto e lo osserva. Non vedo soltanto un albero, ma so anche che *sono io* che lo vedo. Riconosco inoltre che un processo avviene in me, mentre osservo l'albero. Quando l'albero scompare dal mio campo visivo, nella mia coscienza rimane una traccia del processo: un'immagine dell'albero. Quest'immagine, durante la mia osservazione, si è legata col mio sé. Il mio sé si è arricchito: il suo contenuto ha assorbito un nuovo elemento. Tale elemento, io lo chiamo la mia *rappresentazione* dell'albero. Non arriverei mai a parlare di *rappresentazioni*, se non le sperimentassi nella percezione di me stesso. Le percezioni andrebbero e verrebbero: io le lascerei passare. Solo per il fatto che percepisco me stesso e osservo che con ogni percezione si modifica anche il contenuto di *me stesso*, mi vedo obbligato a collegare l'osservazione dell'oggetto col mio proprio cambiamento di stato e a parlare di una mia rappresentazione.

La rappresentazione la percepisco nel mio sé allo stesso modo in cui percepisco colori, suoni; ecc. negli altri oggetti. Posso ora anche distinguere questi altri oggetti che stanno di fronte a me col nome di mondo *esteriore*, e il contenuto della percezione di me stesso col nome di *mondo interiore*. Il disconoscere i rapporti fra rappresentazione e oggetto ha portato i più grandi equivoci nella filosofia moderna. Si è messa in evidenza la modificazione che avviene in noi, e la percezione di tale modificazione, e si è perduto completamente di vista l'oggetto che era causa della modificazione. Si è detto: « Noi non percepiamo gli oggetti, ma solo le nostre rappresentazioni. Io non posso saper nulla della tavola in sé, che è oggetto della mia osservazione, ma solo del cambiamento che avviene in me mentre percepisco la tavola ». Questa concezione non si deve confondere con quella di Berkeley prima menzionata. Berkeley afferma la natura soggettiva del mio contenuto percettivo, ma non dice ch'io non possa conoscere altro che le mie rappresentazioni. La mia conoscenza rimane per lui limitata alle mie rappresentazioni, in quanto egli ritiene che non vi siano oggetti al di fuori

delle rappresentazioni. Ciò ch'io vedo come una tavola, non esiste più - nel senso di Berkeley - appena dirigo lo sguardo da un'altra parte. Perciò Berkeley fa derivare le mie percezioni direttamente dalla potenza di Dio. Io vedo una tavola, perché Dio risveglia in me tale percezione. Berkeley non conosce quindi altri esseri reali se non Dio e gli spiriti umani. Ciò che noi chiamiamo mondo, esiste solo dentro gli spiriti. Quel che l'uomo semplice chiama mondo esterno, natura corporea, non esiste per Berkeley. Contro questa concezione sta quella kantiana ora dominante, che limita la nostra conoscenza del mondo alle nostre rappresentazioni, non perché ritenga non vi possano essere altre cose al di fuori di dette rappresentazioni, ma perché ritiene che noi si sia organizzati in modo da poterci render conto soltanto delle modificazioni del nostro proprio sé, non però delle *cose in sé* che producono queste modificazioni. Dalla circostanza ch'io mi rendo conto soltanto delle mie rappresentazioni, i kantiani non deducono che nessun'altra esistenza sia possibile al di fuori di esse rappresentazioni, ma soltanto che il soggetto non può accogliere un'altra esistenza direttamente in sé ma « può soltanto per mezzo dei suoi pensieri soggettivi, immaginarla, fingerla, pensarla, conoscerla - forse neppure conoscerla! » (cfr. O. Liebmann, *Dell'analisi della realtà*, p. 28). Con ciò credono di dire qualcosa di assolutamente certo, ed immediatamente evidente, che non abbisogna di dimostrazioni. « il primo punto fondamentale che il filosofo deve riconoscere con chiarezza e profondità, è quello che la nostra conoscenza, il nostro sapere non si estende *da principio* al di là delle nostre rappresentazioni. Le nostre rappresentazioni sono l'unica cosa che noi direttamente apprendiamo e sperimentiamo; e appunto perché le apprendiamo direttamente, il dubbio più radicale non può strapparci la loro conoscenza. Invece la conoscenza che va al di là delle nostre rappresentazioni - prendo la parola *rappresentazioni* nel senso più lato, facendovi rientrare qualunque fatto psichico - non è protetta contro il dubbio. Perciò sul *principio del filosofare* bisogna porre esplicitamente come incerto ogni sapere che vada al di là delle rappresentazioni ». Così comincia Volkelt il suo libro sulla *Teoria kantiana della conoscenza*. Quel che ivi è esposto come verità immediata ed evidente, è però in realtà il risultato di un ragionamento che procede come segue: « L'uomo primitivo crede che gli oggetti, quali egli li percepisce, esistono anche al di fuori della sua coscienza. Ma la fisica, la fisiologia e la psicologia sembrano insegnare che per le nostre percezioni è necessario il nostro organismo, e che quindi delle cose non possiamo sapere se non quanto ci fornisce il nostro organismo. Le nostre percezioni sono perciò modificazioni del nostro organismo, non cose in sé ». Il ragionamento qui accennato è infatti quello che, secondo Edoardo von Hartmann, deve dimostrare come noi non possiamo avere una conoscenza diretta se non delle nostre rappresentazioni (cfr. l'opera sua *Problema fondamentale della teoria della conoscenza*, pp. 16-40). Poiché noi troviamo fuori del nostro organismo delle vibrazioni dei corpi e dell'aria che ci si presentano come suono, se ne deduce che ciò che chiamiamo suono non è altro che una reazione soggettiva del nostro organismo di fronte a quelle vibrazioni del mondo esteriore. Parimenti si deduce che colore e calore sono solo modificazioni del nostro

organismo; in particolare si è d'opinione che questi due generi di percezioni sono determinati in noi dall'azione di processi del mondo esteriore, completamente diversi da ciò che è esperienza di calore o di colore. Quando questi processi eccitano i nervi della mia pelle, ho la percezione soggettiva del calore; quando colpiscono il nervo visivo, percepisco luce e colore. Luce, colore e calore sono dunque il modo di reagire dei miei nervi sensori agli stimoli esterni. Anche il senso del tatto non mi trasmette gli oggetti del mondo esterno, ma soltanto le mie proprie reazioni. Secondo la fisica moderna, si potrebbe credere che i corpi siano composti di particelle infinitamente piccole chiamate molecole, e che queste molecole non siano immediatamente a contatto le une con le altre, ma abbiano certe distanze fra loro. Fra di esse vi è lo spazio vuoto, attraverso il quale agiscono le une sulle altre per mezzo di forze di attrazione e di repulsione. Quando io avvicino la mia mano ad un corpo, le molecole della mia mano non toccano affatto le molecole del corpo direttamente, ma rimane fra mano e corpo una certa distanza, e ciò ch'io sento come resistenza del corpo non è che l'effetto della forza repulsiva che le sue molecole esercitano sulla mia mano. Io rimango in tutto e per tutto al di fuori del corpo, percepisco solo la sua azione sul mio organismo.

A completamento di queste considerazioni, accenneremo alla teoria di *J. Müller* (1081-1858) sulle cosiddette energie specifiche dei sensi. Consiste in ciò, che ogni senso ha la particolarità di rispondere a qualsiasi stimolo esterno in una sola determinata maniera. Quando si esercita un'azione sul nervo ottico si ha sempre una percezione luminosa, tanto se l'eccitazione del nervo è prodotta da ciò che chiamiamo luce, quanto se è prodotta da una pressione meccanica o da una corrente elettrica. Viceversa uguali stimoli esterni risvegliano nei diversi sensi percezioni diverse. Da ciò sembra discendere che i nostri sensi ci possono fornire solo ciò che in essi medesimi si produce, ma nulla del mondo esterno: essi determinano le percezioni, ciascuno secondo la sua propria natura.

La fisiologia insegna che non si può però parlare neppure di una diretta conoscenza dell'azione che gli oggetti esercitano sui nostri organi di senso. Quando il fisiologo studia i processi nel nostro proprio corpo, trova che già negli organi di senso le azioni delle vibrazioni esterne vengono trasformate nel modo più vario. Ciò appare nel modo più evidente nell'occhio e nell'orecchio, organi entrambi assai complicati, che trasformano sostanzialmente lo stimolo esterno prima di trasmetterlo al nervo corrispondente. Dall'estremità periferica del nervo lo stimolo così trasformato vien poi inviato al cervello, del quale anzi tutto devono venir eccitati i centri sensori. Si vede dunque che il processo esterno, prima di arrivare alla coscienza, subisce una serie di trasformazioni. Quel che avviene nel cervello è collegato col processo esterno per mezzo di tanti processi intermedi, che non si può più parlare di similitudine fra punto di partenza e punto d'arrivo. Ciò che alla fine il cervello comunica all'anima, non è né il processo esterno né il processo negli organi di senso, ma soltanto il processo nell'interno del cervello. Anzi neppure quest'ultimo l'anima percepisce direttamente. Ciò che alla fine troviamo nella coscienza, non sono processi cerebrali,

ma *sensazioni*. La mia sensazione del *rosso* non ha alcuna similitudine col processo che avviene nel cervello quando io sento il rosso. A sua volta quest'ultimo si presenta nell'anima come effetto, e viene soltanto causato dal processo cerebrale. E per ciò che Hartmann dice (*Problema fondamentale della teoria della conoscenza* p. 37): « Quel che il soggetto percepisce, sono sempre solo modificazioni delle sue proprie condizioni psichiche, e null'altro ». Ma quando io ho le sensazioni, ci corre ancora molto prima che esse siano raggruppate in ciò ch'io percepisco come oggetto. Possono ad es. essermi comunicate dal cervello solo sensazioni isolate. Le sensazioni di durezza o di morbidezza mi vengono comunicate dal senso del tatto, quelle di colore e di luminosità dal senso della vista. Eppure esse si ritrovano riunite in un unico e medesimo oggetto. Questa riunione deve quindi essere effettuata per prima dall'anima stessa. Cioè l'anima è quella che riunisce insieme in corpi le sensazioni isolate trasmesse dal cervello. Il mio cervello mi fornisce isolatamente, per vie diverse, le sensazioni visive, tattili e uditive che poi l'anima riunisce nella rappresentazione « tromba ». Questo termine ultimo (rappresentazione della tromba) di un processo, è ciò che alla mia coscienza è dato come assolutamente primo. Non vi si può ritrovare più nulla di ciò ch'è fuori di me e che originariamente aveva fatto un'impressione sui miei sensi. L'oggetto esterno è andato completamente perduto, passando al cervello e dal cervello all'anima.

È difficile trovare nella storia dello spirito umano un altro edificio di pensiero messo insieme con maggiore acume, e che pure, sotto un'analisi più minuta, precipita nel nulla. Guardiamo un po' più da vicino come sorge. Si parte sulle prime da ciò che è dato alla coscienza ingenua, cioè dalla cosa percepita. Poi si fa vedere che quanto si trova in questa cosa, non esisterebbe per noi se non avessimo i sensi. Senza occhio, nessun colore. Quindi il colore non esiste ancora in ciò che agisce sul l'occhio: sorge soltanto dall'azione reciproca fra occhio oggetto e questo dunque è senza colore. Ma neppure nell'occhio esiste il colore; nell'occhio esiste un processo chimico o fisico, che poi dal nervo è comunicato al cervello, e ivi dà origine ad un altro processo. Ma neppure quest'altro processo è ancora il colore. Soltanto per mezzo del processo cerebrale il colore viene suscitato nell'anima. Ma non entra ancora nella coscienza, anzi per mezzo dell'anima viene trasportato verso l'esterno, sopra un corpo. In questo corpo finalmente io credo di percepirlo. Abbiamo percorso un circolo completo. Siamo divenuti coscienti di un corpo colorato. Questo è il primo punto. Ora comincia l'opera del pensiero. Se io non avessi occhi, il corpo sarebbe per me senza colore. Quindi non posso collocare il colore nel corpo. Andiamo a cercare dov'è. Lo cerco nell'occhio: invano. Nel nervo: invano. Nel cervello: ancora invano. Nell'anima: qui lo trovo invero, ma non congiunto col corpo. Il corpo colorato lo ritrovo soltanto lì, donde ero partito. Il circolo è chiuso. Io credo di riconoscere come un prodotto della mia anima ciò che l'uomo ingenuo pensa esistere fuori nello spazio.

Finché ci si ferma qui, tutto sembra in ordine. Ma invece è necessario ricominciare ancora una volta da principio. Infatti fino ad ora, ho trafficato con una cosa: la percezione esterna, di cui prima, come uomo

ingenuo, avevo avuto un'idea completamente falsa. Avevo prima creduto che esistesse oggettivamente così come la percepivo. Ora mi avvedo ch'essa scompare collo scomparire della mia rappresentazione, ch'essa è solo una modificazione dello stato della mia anima. Ho allora io ancora diritto di partire da essa, nelle mie considerazioni? Posso io dire ch'essa agisce sulla mia anima? D'ora in poi la tavola, che prima avevo creduto agisse su me e risvegliasse in me una rappresentazione, devo trattarla come rappresentazione a sua volta. Logicamente sono allora puramente soggettivi anche gli organi di senso e i relativi processi. Non ho diritto di parlare di un occhio reale, ma solo della mia rappresentazione dell'occhio. Lo stesso si dica dei processi nei nervi conduttori e nei centri cerebrali e persino del processo nell'anima, per mezzo del quale dal caos delle molteplici sensazioni si costruiscono le cose. Se, supposto giusto il primo circolo descritto dal mio pensiero, percorro ancora una volta i membri del mio atto conoscitivo, questo appare come una trama di rappresentazioni, che però come tali non possono agire le une sulle altre. Non posso dire: « La mia rappresentazione dell'oggetto agisce sulla mia rappresentazione dell'occhio, e da questa azione reciproca sorge la rappresentazione del colore ». Ma non ho neppure bisogno di dirlo: ché appena vedo chiaramente che i miei organi di senso e la loro attività, che i processi nei miei nervi e quelli nella mia anima non possono venirmi dati che per mezzo della percezione, risulta per me evidente anche l'assoluta absurdità di tutto il ragionamento precedente. E vero che per me non vi è percezione senza il corrispondente organo di senso ma non vi è neppure organo di senso senza percezione. Dalla mia percezione della tavola posso passare all'occhio che la vede e ai nervi tattili che la toccano; ma ciò che avviene nell'occhio e nei nervi tattili, io non lo posso a sua volta apprendere che dalla percezione. E qui mi accorgo subito che nel processo che si compie nell'occhio non vi è traccia di similitudine con ciò che percepisco come calore. Non posso distruggere la mia percezione del colore col mostrare il processo che avviene nell'occhio mentre vi si produce tale percezione. Né mi è possibile di ritrovare il colore nei processi dei miei nervi e del mio cervello. Non riesco che a collegare nuove percezioni nell'interno del mio organismo con le prime che l'uomo ingenuo colloca fuori del suo organismo: non faccio che passare da una percezione ad un'altra.

Inoltre, l'intera serie di deduzioni contiene un salto. Io sono in grado di seguire quel che avviene nel mio organismo fino ai processi nel cervello, pur divenendo i miei assunti sempre più ipotetici quanto più mi avvicino ai fenomeni centrali del cervello. Ma la strada dell'osservazione esteriore finisce col processo nel mio cervello, e precisamente con quello che io percepirei se, con metodi ed apparecchi fisici, chimici, ecc. potessi trattare il cervello. La strada dell'osservazione interiore comincia d'altra parte colla sensazione e arriva fino alla costruzione delle cose per mezzo del materiale delle sensazioni. Al passaggio dal processo cerebrale alla sensazione la strada dell'osservazione è interrotta.

La concezione esposta dianzi, che si qualifica come *idealismo critico*, in contrasto col punto di vista della coscienza primitiva, ch'essa

chiama *realismo primitivo*, commette l'errore di prendere *una* percezione come rappresentazione, e di prender le altre proprio nello stesso senso in cui le prende il realismo primitivo, ch'essa apparentemente combatte. Vuole dimostrare il carattere rappresentativo delle percezioni, assumendo allo stesso tempo, in modo ingenuo, le percezioni del proprio organismo come fatti di valore oggettivo; e in mezzo a tutto ciò non vede che confonde insieme due campi dell'osservazione, fra i quali non può trovare anello di congiunzione.

L'idealista critico può combattere il realismo primitivo, solo asserendo, alla maniera stessa del realismo primitivo, che il nostro proprio organismo ha un'esistenza oggettiva. Dall'istante in cui diviene cosciente della perfetta omogeneità delle percezioni del nostro organismo con quelle che vengono considerate dal realismo primitivo come esistenti obiettivamente, egli non può più appoggiarsi sulle prime come su terreno sicuro. Dovrebbe considerare anche il suo organismo soggettivo come un mero complesso di rappresentazioni. Ma con ciò perde la possibilità di concepire il contenuto del mondo percepito, come prodotto dell'organismo spirituale. Si dovrebbe supporre che la rappresentazione « colore » sia solo una modificazione della rappresentazione « occhio ». Il cosiddetto idealismo critico non si sostiene che chiedendo un prestito al realismo primitivo: e quest'ultimo non si combatte che mantenendo arbitrariamente validi in un altro campo i suoi propri presupposti.

Da ciò risulta chiaro che, per mezzo di ricerche entro il campo della percezione, l'idealismo critico non può venir dimostrato né la percezione può venire spogliata del suo carattere oggettivo.

Tanto meno si deve però considerare come evidente per sé, e non bisognevole di dimostrazione, l'asserto che « il mondo percepito è una mia rappresentazione ». Schopenhauer comincia l'opera sua principale, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, colle parole: « Il mondo è una mia rappresentazione. Questa è la verità, la quale è valida per qualsiasi essere vivente e conoscente, quantunque soltanto l'uomo possa portarla nella riflessa coscienza astratta. Se egli realmente fa ciò, è già entrato in lui il senno filosofico. Diviene allora per lui chiaro e sicuro ch'egli non conosce sole né terra, ma sempre soltanto un occhio che vede il sole e una mano che tocca la terra: che il mondo che lo circonda esiste solo come rappresentazione, cioè solo in rapporto a un altro che se lo rappresenta, che è egli stesso. Se mai si può stabilire a priori una verità, è proprio questa. Ché essa è la espressione di quella forma di ogni possibile e pensabile esperienza, che è più generale di tutte le altre, di tempo, spazio e causalità, perché tutte queste presuppongono quella... ». L'intero discorso naufraga contro lo scoglio da noi prima indicato, che l'occhio e la mano sono *percezioni* quanto il sole e la terra. Si potrebbe, nel senso di Schopenhauer, e servendosi del suo modo di esprimersi, opporgli: « Il mio occhio che vede il sole e la mia mano che tocca la terra, sono mie rappresentazioni proprio come il sole stesso e la terra stessa ». Ma che con ciò io annullò tutto il suo ragionamento, è evidente. Ché solo il mio occhio reale e la mia mano reale, non le mie rappresentazioni occhio e mano, potrebbero avere in sé le

rappresentazioni sole e terra come proprie modificazioni. Ma è soltanto delle seconde, che l'idealismo critico può parlare.

L'idealismo critico è affatto incapace di arrivare ad afferrare il rapporto fra percezione e rappresentazione: e non può intraprendere la separazione accennata più sopra fra ciò che avviene nella percezione durante il percepire e ciò che vi deve già essere prima che venga percepita. Occorre dunque battere un'altra strada.

V - LA CONOSCENZA DEL MONDO

Dalle considerazioni precedenti risulta che è impossibile, per mezzo dell'esame del contenuto della nostra osservazione, ottenere la dimostrazione che le nostre percezioni sono rappresentazioni. Per dare tale dimostrazione si fa vedere che se il processo della percezione avviene nel modo che ce lo rappresentiamo, secondo gli assunti del realismo primitivo riguardo alla costituzione psicologica e fisiologica dell'individuo, non abbiamo a fare con cose in sé, ma soltanto colle nostre rappresentazioni delle cose. Ma se il realismo primitivo, logicamente svolto, conduce a risultati che sono in diretto contrasto coi suoi presupposti, bisogna confessare che questi presupposti non possono servire di base a una concezione del mondo e bisogna abbandonarli. In ogni caso non è permesso di abbandonare i presupposti e di conservare le deduzioni, come fa l'idealista critico che pone il ragionamento sopra esposto a base della sua tesi, che il mondo è una nostra rappresentazione (Edoardo von Hartmann dà nel suo libro *Il problema fondamentale della teoria della conoscenza* un minuzioso svolgimento di tale argomentazione).

Una cosa è la giustezza dell'idealismo critico, e altra cosa è la forza persuasiva dei suoi argomenti. Quanto alla prima, vedremo più tardi cosa pensarne in rapporto alla nostra trattazione; ma quanto alla seconda, dobbiamo riconoscere fin d'ora ch'è uguale a zero. Quando si fabbrica una casa e il peso del primo piano fa cadere il pianterreno, precipita insieme anche il primo piano. Il realismo primitivo e l'idealismo critico si comportano proprio come tale pianterreno e tale primo piano.

Per chi ritiene che tutto il mondo percepito sia solo rappresentazione, cioè solo l'effetto sulla mia anima di cose a me sconosciute, il problema della conoscenza si concentra non nelle rappresentazioni esistenti solo nell'anima, ma bensì nelle cose situate al di là della nostra coscienza e indipendenti da noi. Egli domanda: « Quanto possiamo indirettamente conoscere di queste ultime, poi che non sono direttamente accessibili alla nostra osservazione? ». Chi si colloca da questo punto di vista si preoccupa non del legame interno fra le sue percezioni coscienti, ma delle loro cause, che restano fuori della sua coscienza e hanno un'esistenza indipendente da lui, mentre - giusta il suo modo di vedere - le percezioni scompaiono appena egli distoglie i propri sensi dalle cose. La nostra coscienza - da questo punto di vista - funziona proprio come uno specchio, nel quale le immagini di certi oggetti scompaiono appena la superficie riflettente non è più diretta verso di essi. Ma quando non si vedono le cose in sé, bensì solo le loro immagini riflesse, bisogna dedurre indirettamente dal comportamento di queste ultime le proprietà delle prime. Tale è la posizione presa dalla scienza naturale moderna, la quale utilizza le percezioni solo come ultimo mezzo, per arrivare a comprendere i processi veri della materia che stanno dietro alle percezioni. Se il filosofo come idealista critico può ancora ammettere una *esistenza*, il suo sforzo conoscitivo non può

che tendere, per mezzo della utilizzazione indiretta delle rappresentazioni, verso questa esistenza. Il suo interesse salta al di là del mondo soggettivo delle rappresentazioni e si getta su ciò che *provoca* tali rappresentazioni.

L'idealista critico può però arrivare anche a dire « Io rimango chiuso nel mio mondo di rappresentazioni; e non ne posso uscire. Se penso a una cosa dietro le mie rappresentazioni, anche questo pensiero non è altro che una mia rappresentazione ». Un tale idealista o negherà allora completamente la cosa in sé o per lo meno spiegherà ch'essa per noi uomini non ha alcuna importanza, ch'è come se non ci fosse, poiché non ne possiamo saper nulla.

A un simile idealista critico l'universo appare come un sogno, rispetto al quale sarebbe semplicemente assurdo ogni tentativo di conoscenza. Non possono esserci per lui che due specie di uomini: gli ingenui, che ritengono per cose reali i fantasmi dei propri sogni, e i saggi che vedono la nullità di questo mondo sognato e che devono quindi, via via, perdere ogni voglia d'occuparsene e preoccuparsene. Da questo punto di vista, anche la propria personalità diviene una mera immagine di sogno. Come nel sonno fra le immagini del sogno appare anche l'immagine nostra, così nella coscienza di veglia la rappresentazione del proprio io si aggiunge alla rappresentazione del mondo esterno. Allora non abbiamo nella coscienza il nostro vero io, ma solo la nostra rappresentazione dell'io. Chi nega che ci siano delle cose, o - per lo meno - che si possano conoscere, deve negare l'esistenza o - per lo meno - la conoscenza anche della propria personalità. L'idealista critico giunge allora all'asserzione che: « Tutta la realtà si riduce a un meraviglioso sogno, senza una vita di cui si sogni, e senza uno spirito che sogni: a un sogno che in sogno dipende da se stesso » (cfr. Fichte, *La destinazione umana*).

Per chi ritiene questa vita un sogno, sia che non supponga niente altro dietro a questo sogno, sia che riferisca le sue rappresentazioni a cose reali, la vita stessa deve perdere ogni interesse scientifico. Mentre, però, per colui che crede esaurito col sogno quanto è a noi accessibile, tutta la scienza è una chimera. Per chi si crede autorizzato di giudicare le cose dalle rappresentazioni, la scienza consiste proprio nella ricerca di queste cose in sé. La prima concezione può essere indicata col nome di *illusionismo* assoluto, la seconda è chiamata, dal suo più logico sostenitore - Edoardo von Hartmann - , *realismo trascendente* (1).

Entrambe queste concezioni hanno questo in comune col realismo primitivo, che cercano di prender piede nel mondo attraverso l'analisi delle percezioni. Ma in questo campo non possono trovare da nessuna parte un punto d'appoggio.

(1) Trascendente nel senso di questa concezione del mondo, si chiama una conoscenza, che crede di sapere che sulle cose in sé non si può dir nulla direttamente, ma che dal soggettivo noto tira delle conseguenze sull'ignoto che sta al di là del soggettivo (trascendente). La cosa in sé, secondo questo punto di vista, sta al di là del mondo direttamente conoscibile, cioè è trascendente. Ma il nostro mondo si può riferire trascendentalmente al trascendente. La concezione di Hartmann si chiama realismo, perché, partendo dal soggettivo, ideale, va al trascendente, reale.

Una delle questioni principali per il realista trascendente dovrebbe essere questa: « Come fa l'io a creare per forza propria il mondo delle rappresentazioni? ». A un mondo di rappresentazioni che scompare appena chiudiamo i nostri sensi al mondo esterno, un tentativo serio di conoscenza non si può interessare se non in quanto il mondo delle rappresentazioni è un mezzo per arrivare indirettamente al mondo dell'io in sé.

Se le cose della nostra esperienza fossero rappresentazioni, la nostra vita quotidiana assomiglierebbe ad un sogno e la conoscenza del reale stato di fatto al risveglio. Anche le nostre immagini di sogno ci interessano solo fintanto che sogniamo e, di conseguenza, non scorgiamo la loro natura di sogno.

Al momento del risveglio non ci interessiamo più al nesso interno fra le immagini del sogno, ma ai processi fisici, fisiologici e psicologici che ne formano la base. Altrettanto poco il filosofo, che giudica il mondo come una sua rappresentazione, può interessarsi al nesso interno fra i singoli particolari del mondo.

Nel caso ch'egli ammetta ancora l'esistenza d'un io, non si domanderà come una propria rappresentazione si connetta con un'altra, ma che cosa avvenga nell'anima, da lui indipendente, mentre la sua coscienza contiene una determinata serie di rappresentazioni. Quando io sogno di bere del vino che mi produce bruciore in gola e poi mi sveglio con stimolo a tossire (cfr. Weygandt, *Origine dei sogni*, 1893), al momento del risveglio l'azione del sogno cessa d'avere interesse per me. La mia attenzione resta rivolta solo ai processi fisiologici e psicologici, per mezzo dei quali lo stimolo a tossire si esprime simbolicamente nel sogno. In modo analogo, il filosofo che è persuaso della natura rappresentativa del mondo, deve saltare subito da questo all'anima reale che vi si nasconde dietro. Peggio si sta nel caso che l'illusionismo neghi completamente l'io in sé dietro le rappresentazioni, o lo ritenga - per lo meno - inconoscibile. A una simile idea si è facilmente condotti dalla considerazione che se di fronte al sogno c'è lo stato di veglia nel quale abbiamo occasione di accorgerci dei sogni e di riferirli a rapporti reali, non c'è nessuno stato che stia in analogo rapporto colla vita cosciente di veglia. Ma chi fa questa considerazione, non vede che di fatto vi è qualcosa che si comporta rispetto al puro percepire come l'apprendere allo stato di veglia si comporta rispetto al sognare: questo qualcosa è il pensare.

All'uomo ingenuo non si può fare lo stesso rimprovero: egli si abbandona alla vita e ritiene che le cose esistano realmente così come si presentano alla sua esperienza. Il primo passo però a intraprendersi per superare questo punto di vista, può solo consistere nella domanda: « Come si comporta il pensare rispetto alla percezione? ». È indifferente che, dopo la mia rappresentazione, la percezione continui a sussistere oppure no, nella forma a me data: se voglio asserire qualche cosa a suo riguardo non lo posso fare che coll'aiuto del pensare. Quando 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 questo risultato è errato. Fra la percezione, e qualsiasi asserzione riguardo alla medesima, si frappone il pensare.

La ragione per cui il pensare viene di solito trascurato nella considerazione delle cose, l'abbiamo esposta precedentemente. Sta nella circostanza che noi dirigiamo la nostra attenzione soltanto sull'oggetto intorno al quale pensiamo e non contemporaneamente anche sul nostro pensare. La coscienza primitiva tratta perciò il pensare come un quid che non ha nulla a che fare colle cose, ma ne rimane interamente in disparte e in disparte fa' le sue considerazioni sul mondo. L'immagine che il pensatore si forma dei fenomeni del mondo, non si considera come un *quid* che appartiene alle cose, ma come un *quid* che esiste solo nella testa dell'uomo; il mondo pare completo anche senza questa immagine; il mondo è lì bell'e fatto, con tutte le sue sostanze ed energie; di questo mondo completo in sé l'uomo si fa un'immagine. Ma a chi pensa così, bisogna domandare: « Con che diritto considerate voi il mondo come completo, senza il pensare? Non produce forse il mondo, colla stessa necessità, il pensare nella testa dell'uomo e i fiori sulla pianta? Piantate un seme nel terreno: getterà una radice e un fusto: svilupperà foglie e fiori. Ponete la pianta di fronte a voi stessi: essa si unisce nella vostra anima con un determinato concetto. Perché questo concetto apparterebbe all'intera pianta meno delle foglie e dei fiori? Voi dite che le foglie e i fiori esistono senza un soggetto percepente, mentre il concetto appare solo quando l'uomo si contrappone alla pianta. Verissimo. Ma anche le foglie e i fiori si formano sulla pianta solo quando vi sia della terra in cui collocare il seme, e vi siano luce ed aria in cui foglie e fiori possano svilupparsi. Proprio così si forma il concetto della pianta, quando una coscienza pensante s'accosta alla pianta ».

È affatto arbitrario considerare come una totalità, come un intero, la somma di tutto ciò che di una cosa apprendiamo dalla semplice percezione, e di considerare ciò che risulta dall'attività del pensare come qualcosa di aggiunto, che non abbia nulla a che fare colla cosa stessa. Se oggi ricevo un bocciolo di rosa, l'immagine che se ne presenta alla mia percezione è da principio (ma solo da principio) isolata. Se metto il bocciolo nell'acqua, avrò domani una tutt'altra immagine del mio oggetto. Se non distacco gli occhi dal bottone di rosa, vedrò lo stato odierno trasformarsi in quello di domani in modo continuo attraverso innumerevoli passaggi intermedi. L'immagine che mi si offre in un determinato momento, è solo un ritaglio casuale dell'oggetto concepito in un continuo divenire. Se non mettessi il bocciolo nell'acqua, non si svilupperebbero tutta una serie di stati che in potenza erano in esso: parimenti potrei domani essere impedito di continuare a osservare il fiore, e potrei averne quindi un'immagine incompleta.

Ma darei importanza a semplici casualità, e non comprenderei la realtà, se dicessi dell'immagine staccata che mi si offre in un dato istante: « Questa è la cosa ».

Ugualmente, non siamo autorizzati a prendere la somma dei vari elementi percepiti per la cosa in sé. Potrebbe benissimo darsi che uno spirito fosse in grado di ricevere il concetto, contemporaneamente e unitamente alla percezione. A un simile spirito non potrebbe neppure venire in mente di considerare il concetto come non appartenente alla cosa. Dovrebbe ascrivergli una esistenza connessa inseparabilmente colla cosa.

Ricorrerò ad un esempio per essere più chiaro. Quando getto nell'aria una pietra in direzione orizzontale, io la vedo successivamente passare per punti diversi. Collego questi punti con una linea. In matematica ho imparato a conoscere varie forme di linee, fra cui la parabola: e so secondo quali leggi un punto si deve muovere perché la linea che risulta sia una parabola. Quando studio le condizioni in cui si muove la pietra che ho gettata, trovo che la linea del suo moto è identica con quella che conosco sotto il nome di parabola. Che la pietra percorra una parabola, è conseguenza delle condizioni date, e segue da esse di necessità. La forma della parabola appartiene a tutto il fenomeno, come ogni altra cosa che in esso è da considerarsi. Per lo spirito di cui abbiamo sopra parlato, che non abbia bisogno di prendere la via del pensare, non sarebbe soltanto data una somma di sensazioni visive (della pietra nei suoi diversi punti di passaggio), ma unitamente ad essa sarebbe data anche la forma parabolica della traiettoria, che noi agiungiamo a ciò che appare soltanto più tardi per mezzo del pensare.

Non dipende dagli oggetti, ch'essi ci siano dati da principio senza i corrispondenti concetti, ma dalla nostra organizzazione spirituale. La nostra entità totale funziona in modo che - per ogni oggetto della realtà - i relativi elementi affluiscono a lei da due sorgenti: dalla parte della *percezione* e da quella del *pensare*.

Non ha nulla a che fare colla natura delle cose, il modo in cui io sono organizzato per afferrarle. La separazione fra percepire e pensare avviene solo nel momento in cui io, come osservatore, mi metto di fronte alle cose. Ma quali elementi appartengano alle cose e quali no, non può dipendere dal modo in cui io pervengo alla conoscenza di questi elementi.

L'uomo è un essere limitato. Anzi tutto è un essere fra altri esseri. La sua esistenza appartiene allo spazio e al tempo, e quindi non può essergli data via via che una porzione ristretta dell'intero universo. Questa porzione ristretta confina però tutt'all'intorno, sia nel tempo sia nello spazio, con altro. Se la nostra esistenza fosse così collegata colle cose, che ogni divenire del mondo fosse allo stesso tempo anche nostro divenire, non vi sarebbe distinzione fra noi e le cose. Ma allora non ci sarebbero neppure cose singole, per noi. Ogni divenire passerebbe continuamente d'uno in altro. Il cosmo sarebbe un'unità e una interezza chiusa in sé. La corrente del divenire non avrebbe mai interruzioni. A causa della nostra limitazione, ci appare come singolarità ciò che in verità non è singolarità. Mai, per es., la qualità singola del rosso esiste isolatamente per sé. E da ogni parte circondata da altre qualità, a cui appartiene, e senza le quali non potrebbe sussistere. Ma per noi è una necessità, di separare certi frammenti del mondo e di considerarli a se. Da un insieme complesso di colori il nostro occhio può solo afferrare singoli colori l'un dopo l'altro, da un sistema di concetti collegati fra loro il nostro intelletto può solo afferrare singoli concetti. Questa separazione è un atto soggettivo, derivante dalla circostanza che noi non siamo identici col processo del mondo, ma un essere fra altri esseri.

Quel che ora veramente importa è di determinare la posizione di quell'essere che siamo noi, rispetto agli altri esseri. Questa determinazione deve essere distinta dal semplice divenir coscienti del nostro sé,

che, al pari del divenir coscienti di ogni altro oggetto, riposa sulla percezione. La percezione di me stesso mi mostra una somma di proprietà ch'io riunisco nel tutto della mia personalità, come riunisco le proprietà. « giallo, metallo splendente, durezza, ecc. » nell'unità « oro ». La percezione di me stesso non mi porta fuori del campo di ciò che mi appartiene. Questa percezione di me stesso deve quindi esser tenuta distinta dalla determinazione di me stesso fatta dal pensare. Ché, come, per mezzo del pensare, io inserisco una singola percezione del mondo esterno nella compagine del mondo, così per mezzo del pensare inserisco anche la mia percezione riguardante me stesso entro il processo mondiale. La mia percezione di me stesso mi chiude dentro determinati confini: il mio pensare non ha invece 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 personalità; ma sono anche veicolo di un'attività che determina da una sfera più alta la mia esistenza limitata. Il nostro pensare non è individuale come la sensazione e il sentimento. *E universale*. Acquista un'impronta individuale nei singoli uomini, solo perché è in rapporto colle loro sensazioni e coi loro sentimenti individuali. Gli uomini si distinguono fra loro da queste particolari colorazioni del pensare universale. Un triangolo ha un unico concetto: e per il contenuto di questo concetto, è indifferente di esser compreso dalla coscienza umana *A* oppure da quella *B*. Ma da ciascuna delle due coscienze è compreso in modo individuale.

Contro quest'idea, sta un pregiudizio umano difficile a vincere. In generale non si arriva a riconoscere, che il concetto del triangolo, quale la mia testa l'afferra, è lo stesso di quello afferrato dalla testa del mio prossimo. L'uomo semplice si ritiene creatore dei suoi concetti: crede quindi che ogni persona abbia concetti suoi propri. E uno dei compiti fondamentali del pensare filosofico di vincere questo pregiudizio. Il concetto unitario del triangolo non diviene una pluralità perché è pensato da molti. Perché il pensare dei molti è esso stesso un'unità.

Nel pensare ci è dato l'elemento che riunisce la nostra particolare individualità col cosmo, a formare un tutto. In quanto abbiamo sensazioni e sentimenti (e anche percepiamo), siamo singoli, *in quanto pensiamo, siamo l'essere uno e universale che tutto pervade*. Questa è la profonda ragione della nostra doppia natura: noi vediamo che viene in noi ad esistere una forza assoluta, una forza universale; ma non impariamo a conoscerla al suo irradiare dal centro del mondo, bensì in un punto della periferia. Nel primo caso, al momento stesso in cui arrivassimo alla coscienza, ci sarebbe rivelato tutto il mistero del mondo. Ma poiché stiamo in un punto della periferia e troviamo la nostra propria esistenza racchiusa entro determinati confini, dobbiamo imparare a conoscere quanto giace al di fuori del nostro proprio essere, coll'aiuto del pensare che affiora in noi dalla generale esistenza del mondo.

Per il fatto che il pensare va in noi al di là della nostra esistenza particolare e si riconnette con l'esistenza generale del mondo, sorge in noi il desiderio della conoscenza. Esseri senza pensiero non hanno questo desiderio. Quando altre cose si pongono loro di fronte, non sorgono in essi domande. Queste altre cose rimangono esterne, per esseri simili. Invece presso gli esseri pensanti, di fronte alla cosa esterna sor-

ge il concetto. Esso è ciò che della cosa riceviamo non dal di fuori, ma dal di dentro. La compensazione, la riunione dei due elementi - interno ed esterno - deve dare la *conoscenza*.

La percezione dunque non è nulla di completo, di finito in sé, ma è uno dei lati della realtà totale. L'altro è il concetto. L'atto conoscitivo è la sintesi della percezione e del concetto. Percezione e concetto di una cosa formano la cosa completa.

Le considerazioni precedenti mostrano che è assurdo ricercare negli esseri singoli del mondo qualcos'altro di comune, al di fuori del contenuto ideale che il pensare ci fornisce. *Tutti i tentativi tendenti ad un'altra unità universale che non sia questo contenuto ideale, ottenuti per mezzo del pensare applicato alle nostre percezioni, devono fallire.* Né un Dio umanamente personale, né energia o materia, né la volontà, senza idee, di Schopenhauer, possono far da unità universale. Tutte queste entità appartengono solo ad una zona limitata della nostra osservazione. La personalità umana limitata la percepiamo soltanto in noi, energia e materia solo nelle cose esterne. Quanto alla volontà, essa non può prendersi che per l'estrinsecazione dell'attività della nostra limitata personalità. Schopenhauer vuole evitare di porre il pensiero « astratto » come veicolo dell'unità universale, e cerca in sua vece qualcosa che gli si presenti direttamente con carattere di realtà. Questo filosofo crede che noi non arriviamo mai e poi mai ad afferrare il mondo, se lo consideriamo come mondo esterno. « Invero, il ricercato significato del mondo, che mi sta di fronte unicamente come mia rappresentazione, oppure del passaggio da esso, come mera rappresentazione del soggetto conoscente, a quel ch'esso possa oltre a ciò ancora essere, non si potrebbe mai trovare se l'indagatore stesso non fosse altro che il puro soggetto conoscente - testa d'angelo alata, senza corpo -. Ma egli ha invece radici in quel mondo, si trova nel mondo come *individuo*: cioè, la sua conoscenza, che è il veicolo condizionatore di tutto il mondo come rappresentazione, ha per intermediario un corpo, le cui affezioni forniscono all'intelletto (come fu mostrato) il punto di partenza per l'esame di quel mondo. Questo corpo è per il puro soggetto conoscente, come tale, una rappresentazione uguale alle altre, un oggetto fra gli oggetti: i movimenti e gli atti del corpo gli divengono noti per le stesse vie per cui gli divengono note le modificazioni di ogni altro oggetto visibile, e gli resterebbero ugualmente estranei ed incomprensibili se il loro significato non gli venisse svelato da tutt'altra parte... Al soggetto della conoscenza, che per la sua identità col corpo si presenta come individuo, questo corpo è dato in due modi completamente distinti: una volta come rappresentazione dall'aspetto comprensibile, come oggetto fra oggetti, sottoposto alle leggi di questi; un'altra volta come ciò che a ciascuno è direttamente noto sotto la parola volontà. Ogni vero atto della sua volontà è subito e immancabilmente anche un movimento del suo corpo: non può veramente volere l'atto, senza contemporaneamente percepire ch'esso appare come movimento del corpo. L'atto volitivo e l'azione del corpo non sono due fatti obiettivamente distinti riuniti dal vincolo di causalità, non stanno fra loro in rapporto di causa ed effetto; ma sono una stessa e identica cosa, data in due modi completamente diversi: una volta in modo immediato e una volta nella visione

dell'intelletto ». Dopo queste delucidazioni, Schopenhauer si crede autorizzato a trovare nel corpo dell'uomo l'« oggettivazione » della volontà. Egli ritiene di sentire nelle azioni del corpo *direttamente* una realtà, la cosa in sé in concreto. Contro queste conclusioni si deve obiettare che per noi le azioni del nostro corpo arrivano alla coscienza solo come autopercezioni e come tali non presuppongono nulla di altre percezioni. Se noi vogliamo *conoscere* la loro essenza, non possiamo farlo che per mezzo del *pensiero*, cioè incorporandole nel sistema ideale dei nostri concetti.

Profondamente radicata nella coscienza dell'uomo ingenuo è l'idea che il pensare sia astratto, senza alcun contenuto concreto, e che possa tutt'al più fornire una contro-immagine « ideale » dell'unità universale, ma non questa stessa. Chi giudica così non ha mai compreso chiaramente che cosa sia la percezione senza il concetto. Guardiamo questo mondo della percezione: quale semplice posizione nello spazio e successione nel tempo, ci appare come un aggregato di singole cose senza nesso. Nessuna delle cose, che entrano od escono dalla scena, ha alcunché da fare coll'altra, il mondo è una molteplicità di oggetti di uguale valore. Nessuno ha una parte più importante dell'altro nel congegno del mondo. Per capire che questo o quel fatto ha maggiore importanza degli altri, dobbiamo interrogare il nostro pensare. Se questo non funziona, l'organo rudimentale del corpo di un animale, che non ha importanza per la sua vita, ci appare dello stesso valore dell'organo che ha la più grande importanza. I singoli fatti acquistano importanza per sé e per le altre parti del mondo, quando il pensare tira le sue fila da essere ad essere. Questa attività del pensare è un'attività *piena di contenuto*. Ché solo grazie a un contenuto ben determinato e concreto posso sapere perché la chiocciola si trovi sopra un gradino di organizzazione più basso del leone. La sola vista, la sola percezione non mi dà alcun contenuto che possa ammaestrarmi riguardo alla perfezione maggiore o minore di un organismo.

Questo contenuto è portato verso la percezione dal pensare, che lo attinge al mondo dei concetti e delle idee. In contrapposizione al contenuto della percezione che ci è dato dall'esterno, il contenuto del pensare appare nell'interno. La forma in cui da principio appare, la chiameremo *intuizione*. E, rispetto al contenuto del pensiero, ciò che *l'osservazione* è per la percezione. *Intuizione e osservazione sono le origini della nostra conoscenza*. Di fronte a una cosa del mondo osservata noi rimaniamo estranei fino a che nel nostro interno non abbiamo la corrispondente intuizione la quale completa la realtà fornendoci quella parte che manca nella percezione. Chi non ha la capacità di trovare le intuizioni corrispondenti alle cose, non ha accesso alla piena realtà. Come chi ha acromatopsia vede solo differenza di luminosità ma non qualità di colori, così chi ha mancanza d'intuizione può osservare solo frammenti sconnessi di percezione.

Spiegare una cosa, render comprensibile una cosa, non vuol dire altro se non ricollocarla in quel complesso da cui la suddescritta disposizione della nostra organizzazione l'aveva tolta. Cose staccate dal resto del mondo non ve ne sono. Ogni separazione ha solo 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, ecc. Ciò che nell'osservazione ci si presenta sotto forma di cose singole, si riconnette però, membro a membro, per mezzo del mondo coordinato e unitario delle nostre intuizioni; per mezzo del pensare noi riconnettiamo in uno ciò che avevamo separato per mezzo della percezione.

L'enigmaticità di un oggetto risiede nel suo isolamento. Ma questo è provocato da noi, e, dentro il mondo dei concetti, può esser da noi stessi revocato.

Tranne che per il pensare e per la percezione, niente ci è dato direttamente. Sorge ora la domanda: Qual è, sulla base di queste considerazioni, il significato della percezione? Abbiamo bensì riconosciuto che la dimostrazione, fornita dall'idealismo critico, della natura soggettiva delle percezioni, non sta in piedi; ma l'insufficienza della dimostrazione non autorizza a dire che la cosa in sé sia errata. L'idealismo critico nella sua dimostrazione non procede dalla natura assoluta del pensare, ma si fonda sulla contraddizione interna del realismo primitivo. Come si presenta la questione, quando è riconosciuto il carattere assoluto del pensare?

Supponiamo che sorga nella mia coscienza una determinata percezione, per es. quella del rosso. Questa percezione, se continuo ad osservare, mi si mostra connessa con altre percezioni, per es. con quella di una determinata figura, con certe percezioni calorifiche e tattili. Questo assieme io lo qualifico per un oggetto del mondo dei sensi. Posso ora domandarmi: « Oltre a quanto ho citato, che cosa si trova ancora in quella porzione di spazio nel quale mi appaiono le nominate percezioni? ». Troverò in quella porzione di spazio ancora processi meccanici chimici, ecc. Vado oltre, ed esamino i processi che trovo lungo la strada fra l'oggetto e il mio organo di senso. Troverò dei processi di moto in un mezzo elastico, che per loro essenza non hanno assolutamente nulla in comune colle percezioni originarie. Uguale risultato ottengo, se esamino le ulteriori trasmissioni dagli organi di senso al cervello. In ciascuno di questi campi, io faccio nuove percezioni - ma quel che s'intesse come mezzo di collegamento, entro tutte queste percezioni, separate spazialmente e cronologicamente, e le riunisce insieme, è il pensare. Le vibrazioni dell'aria che trasmettono il suono mi sono date come percezioni proprio come il suono stesso: soltanto il pensare raggruppa tutte queste percezioni e mostra i loro rispettivi rapporti. Non possiamo dire che, oltre a quanto è direttamente percepito, vi sia altra cosa, se non i nessi ideali (scopribili per mezzo del pensare) fra le percezioni. Quella, relazione fra oggetto della percezione e soggetto della percezione, che va al di là della percezione stessa, è dunque puramente ideale, cioè esprimibile solo per mezzo di concetti. Solo nel caso ch'io potessi percepire in qual modo l'oggetto della percezione afferra il soggetto della medesima (o viceversa, se potessi osservare l'edificazione che il soggetto fa della risultante delle percezioni), sarebbe possibile parlare come fanno la fisiologia moderna e l'idealismo critico che su essa si fonda. Nella loro concezione, si confonde un rapporto ideale (dell'oggetto col soggetto) con un processo del quale si potrebbe parlare solo se fosse percepibile. La proposizione « Niente

colori senza occhio capace di vedere i colori » non può significare che l'occhio produce i colori, ma semplicemente che esiste una connessione ideale, conoscibile per mezzo del pensare, fra la percezione « colore » e la percezione « occhio ». La scienza empirica dovrà stabilire come le proprietà dell'occhio e quelle dei colori si comportino fra loro, per quali dispositivi l'organo della vista trasmetta la percezione dei colori, ecc. Io posso seguire il modo in cui una percezione segue un'altra, vedere i rapporti spaziali che ha con altre, e dare poi a ciò un'espressione concettuale; ma non posso percepire come una percezione sorge dall'impercepibile. Tutti i tentativi per trovare fra le percezioni altri rapporti che non siano quelli del pensare, devono necessariamente fallire.

Che cosa è dunque la percezione? La domanda, posta così in generale, è assurda. La percezione sorge sempre perfettamente determinata, come un contenuto concreto. Questo contenuto è dato direttamente e si esaurisce nel dato. Riguardo a questo dato si può solo domandare che cosa esso è al di fuori della percezione, cioè per il pensare. La domanda « che cosa è la percezione? » può quindi solo riferirsi alla intuizione concettuale che le corrisponde. Da questo punto di vista, la questione della soggettività della percezione, nel senso dell'idealismo critico, non si può affatto porre. Soggettivo si può chiamare solo ciò che vien percepito come appartenente al soggetto. Il far da nesso fra il soggettivo e l'oggettivo non può spettare a nessun processo reale (reale in senso primitivo), cioè a nessun divenire percepibile, ma solo al pensare. Per noi è dunque oggettivo ciò che per la percezione appare posto al di fuori del soggetto della percezione. Il soggetto della mia percezione rimane per me percepibile quando la tavola, che in questo momento mi sta dinanzi, sarà sparita dal campo della mia osservazione. L'osservazione della tavola ha prodotto in me una modificazione, parimenti permanente. Io conservo la capacità di poter produrre più tardi un'immagine della tavola; questa capacità rimane unita a me. La psicologia chiama quest'immagine « rappresentazione mnemonica ». E però l'unica cosa che con diritto, si possa chiamare rappresentazione della tavola. Corrisponde infatti alla modificazione percepibile del mio proprio stato, causata dalla presenza della tavola nel mio campo visivo. Non è la modificazione di un « io in sé » posto dietro al soggetto della percezione, ma la modificazione dello stesso soggetto percepibile. *La rappresentazione è dunque una percezione soggettiva in contrapposto alla percezione oggettiva, in presenza di un oggetto sull'orizzonte della percezione.* La confusione fra la percezione soggettiva e quella oggettiva porta all'equivoco dell'idealismo, che il mondo sia una mia rappresentazione.

Bisognerà ora anzi tutto determinare meglio il concetto di rappresentazione. Ciò che finora abbiamo esposto riguardo ad essa non è il suo concetto; abbiamo soltanto mostrato la via per scoprire dove essa si trova nel campo della percezione. Il concetto preciso di rappresentazione ci renderà anche possibile d'acquistare una soddisfacente visione dei rapporti fra rappresentazione e oggetto. E questo ci porterà poi al di là dei confini ove il rapporto fra soggetto umano e oggetto appartenente al mondo passa, dal campo puramente concettuale della conoscenza,

giù nella vita concreta individuale. Quando sapremo che cosa dobbiamo pensare del mondo, ci sarà anche più facile prendere in esso una posizione giusta. Potremo svolgere in pieno la nostra attività, solo quando conosceremo l'oggetto posto nel mondo, al quale la dedichiamo.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

La concezione che qui si è indicata può essere considerata quella a cui l'uomo viene a tutta prima naturalmente portato, quando comincia a riflettere sui suoi rapporti col mondo. Egli si vede allora irretito in una tessitura mentale di pensieri, che gli si scioglie mentre la forma. Ed è una tessitura di pensieri per la quale non si è fatto tutto quanto è necessario fare nei suoi riguardi, quando la si è semplicemente confutata teoricamente. Occorre viverla, per trovare la via di uscita grazie al riconoscimento dell'errore a cui essa conduce. Essa deve trovare posto in una disamina dei rapporti fra l'uomo e il mondo non già perché si vogliono confutare altre concezioni che a parer nostro considerano questi rapporti in modo errato, ma perché occorre sapere a quale confusione può sempre condurre ogni prima riflessione su quei rapporti. Quel che bisogna arrivare a vedere, è come si giunga a confutare se stessi in ordine a questa prima riflessione. E da questo punto di vista che bisogna intendere le considerazioni fatte più sopra.

Chi vuole elaborarsi una concezione dei rapporti fra l'uomo e il mondo, acquista la coscienza ch'egli stabilisce per lo meno una parte di questi rapporti col farsi delle rappresentazioni delle cose e dei processi del mondo. Da ciò, il suo sguardo viene distolto da quanto sta fuori, nel mondo, e diretto verso il suo mondo interiore, verso la sua vita di rappresentazioni. Egli comincia a dirsi: io non posso aver rapporti con cosa o con processo alcuno, senza che sorga in me una rappresentazione. Dall'osservazione di questo fatto non è che un passo al convincimento: noi non sperimentiamo altro che le nostre rappresentazioni e sappiamo di un mondo esteriore solo in quanto esso è come rappresentazione in noi. Raggiunto questo convincimento, è abbandonato il punto di vista primitivo sulla realtà, che l'uomo ha prima di cominciare a riflettere sui suoi rapporti col mondo, e secondo il quale egli credeva di aver a che fare con le cose reali. Da questo punto di vista lo allontana la riflessione su se stesso: la quale non gli consente di guardare a una realtà, quale la coscienza crede di aver dinanzi a sé, ma gli permette soltanto di guardare alle sue rappresentazioni. Queste si insinuano fra il suo proprio essere e un mondo più o meno reale, quale il punto di vista primitivo crede di poter affermare. L'uomo non può più guardare attraverso l'ormai frappositosi mondo di rappresentazioni a una realtà siffatta, e deve riconoscere d'essere cieco ad essa. Così sorge l'idea di una « cosa in sé » irraggiungibile dalla conoscenza. Fintantoché si rimane fermi alla considerazione del rapporto, nel quale per via della sua vita di rappresentazioni l'uomo sembra essersi messo col mondo, non

si riesce a sfuggire a questa tessitura di pensiero. Non è possibile di rimanere al punto di vista primitivo sulla realtà, a meno di volersi artatamente chiudere all'impulso verso la conoscenza. L'esistenza di questo impulso verso la conoscenza dei rapporti tra l'uomo e il mondo mostra che il punto di vista primitivo vada abbandonato. Se quest'ultimo infatti fosse capace di darci qualcosa che si potesse accettare come verità, non si sentirebbe quell'impulso. Ma non si giunge a qualcos'altro che si possa accettare come verità, se, abbandonato il punto di vista primitivo, si conserva tuttavia inavvertitamente il modo di pensare che esso impone. Si cade in simile errore, quando si dice: io sperimento soltanto le mie rappresentazioni, e mentre credo di avere a che fare con cose reali, ho invece solamente coscienza delle mie rappresentazioni di cose reali; debbo perciò ritenere che solo fuori della sfera della mia coscienza esistono cose veramente reali, « cose in sé », delle quali non so proprio nulla per via immediata e che in qualche modo vengono a me ed esercitano su di me un'influenza, per cui sorge in me il mio mondo di rappresentazioni. Chi pensa a questo modo, non fa che aggiungere in pensieri un altro mondo a quello che gli sta dinanzi; ma di fronte a quest'altro mondo dovrebbe ricominciare da capo il lavoro del suo pensiero. Perché così, nei suoi rapporti con l'essere dell'uomo, la sconosciuta « cosa in sé » non viene pensata affatto diversamente dalla cosa conosciuta secondo il punto di vista primitivo della realtà. Alla confusione a cui si giunge, in ordine a questo punto di vista, con la riflessione critica, si sfugge soltanto se si osserva, che *entro* ciò, che si può sperimentare e percepire interiormente in se stessi ed esteriormente nel mondo, esiste qualcosa, che non può cadere nella fatalità che la rappresentazione si frapponga tra i processi esteriori e l'uomo che li contempla. E *questo è il pensare*. Di fronte al pensare l'uomo può rimanere nel punto di vista primitivo; e se non vi rimane, è soltanto perché ha rilevato che per tutto il resto deve abbandonarlo, senza accorgersi che il modo di vedere così acquisito non è applicabile al pensare. Se se ne accorge, si apre la via all'altra constatazione, che nel pensare e per *mezzo* del pensare, deve conoscersi ciò, a cui l'uomo sembra rendersi cieco, quando frapponne la vita delle rappresentazioni tra il mondo e sé.

All'autore di questo libro, da parte di persona da lui molto stimata, è stata fatta l'obiezione, che con questa considerazione sul pensare egli rimane fermo a un realismo primitivo del pensare, quale esso si presenta a chi reputa essere il mondo reale tutt'uno col mondo rappresentato. Ma l'autore di queste considerazioni crede di avere, proprio in esse, dimostrato, che il valore di questo realismo primitivo per il pensare risulta necessariamente alla spassionata osservazione di questo, mentre la conoscenza della vera natura del pensare porta a superare il realismo primitivo in tutti gli altri campi dove non può valere.

VI - L'INDIVIDUALITÀ UMANA

La principale difficoltà nella spiegazione delle rappresentazioni, si presenta per i filosofi nella circostanza, che non siamo noi stessi le cose esterne, e le nostre rappresentazioni devono tuttavia avere una forma corrispondente alle cose. Ma se uno guarda più a fondo, s'accorge che questa difficoltà non esiste. Noi non siamo certo le cose esterne, ma apparteniamo colle cose esterne ad uno stesso ed identico mondo. Il frammento di mondo che io percepisco come mio soggetto, è attraversato dalla corrente del grande divenire mondiale. Per la mia percezione io sono chiuso dentro i confini della mia pelle; ma ciò che sta dentro questa pelle appartiene al cosmo preso come intero. Affinché sussista un rapporto fra il mio organismo e l'oggetto fuori di me, non è quindi necessario che un qualcosa dell'oggetto passi dentro di me o faccia un'impressione nel mio spirito come un sigillo nella cera. La domanda: « Come acquisto io nozione dell'albero che sta dieci passi lontano da me? » è posta in modo completamente sbagliato. Origina dall'idea che i confini del mio corpo siano assolutamente pareti separatorie, attraverso le quali giungono a me le notizie delle cose. Ma le forze che agiscono entro la mia pelle sono le stesse di quelle esistenti al di fuori. Io sono dunque realmente le cose; certo non io in quanto sono soggetto della percezione, ma io in quanto sono una parte del divenire generale del mondo. La percezione dell'albero e il mio io stanno dentro uno stesso intero. Il divenire generale del mondo risveglia in uguale misura la percezione dell'albero, qui la percezione del mio io. Se invece che conoscitore del mondo fossi creatore del mondo, oggetto e soggetto (percezione ed io) sorgerebbero in uno stesso atto: che essi condizionano l'un l'altro mutuamente. Ma come conoscitore del mondo posso trovare quel che entrambi hanno in comune solo per mezzo del pensare, che collega insieme i due.

Le più difficili a sfatare 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; la stessa pressione posso percepirla coll'occhio come luce, coll'orecchio come suono. Una scarica elettrica la percepisco coll'occhio come luce, coll'orecchio come rumore, coi nervi della pelle come urto, coll'organo dell'olfatto come odore di fosforo. Che segue da questo fatto? solo ciò: ch'io percepisco una scarica elettrica (o una pressione) e con essa una qualità di luce, o un suono, o un certo odore, ecc. Se non ci fosse l'occhio, alla percezione della scossa meccanica nell'ambiente non s'accompagnerebbe alcuna qualità di luce, se non ci fosse l'orecchio non vi s'accompagnerebbe alcun suono, ecc. Ma con quale diritto si può dire che senza gli organi della percezione tutto il processo non esisterebbe? Chi, dal fatto che una scarica elettrica risveglia nell'occhio una sensazione luminosa, conclude che ciò che noi sentiamo come luce, fuori del nostro organismo è soltanto un processo meccanico o di movimento, dimentica ch'egli non fa che passare da una percezione all'altra, e

che non va mai al di fuori della percezione. Collo stesso diritto con cui si può dire che l'occhio percepisce come luce un processo meccanico di movimento nell'ambiente, si può dire che una regolare modificazione di un oggetto è da noi percepita come processo di movimento. Se sulla circonferenza di un disco io dipingo dodici volte un cavallo nelle successive posizioni che il suo corpo prende nel moto, e faccio poi ruotare il disco, posso produrre l'apparenza del moto. Basta ch'io guardi attraverso una apertura in modo che le successive posizioni del cavallo mi passino dinanzi agli occhi con l'opportuna rapidità: non vedo dodici immagini del cavallo ma l'immagine di un cavallo che cammina.

I fatti fisiologici citati non possono dunque gettare luce sul rapporto fra percezione e rappresentazione. Dobbiamo cercare altrove la buona strada.

Al momento in cui una percezione spunta sull'orizzonte della mia osservazione, entra in azione in me anche il pensare: un membro del mio sistema d'idee, una determinata intuizione, un concetto si unisce alla percezione. Che cosa rimane, quando la percezione sparisce dal campo visivo? La mia intuizione, collegata alla determinata percezione che si è formata al momento del percepire. La vivacità con cui potrò poi rievocare alla memoria questo rapporto, dipende dal modo di funzionare del mio organismo spirituale e corporeo. La *rappresentazione* non è altro che una intuizione riferita ad una determinata percezione, un concetto che è stato una volta congiunto con una percezione e al quale è rimasto un rapporto con questa percezione. Il mio concetto di un leone non è formato *dalla* mia percezione di leoni; ma la mia rappresentazione del leone è dovuta *alla* percezione. Io posso comunicare il concetto di un leone a chiunque non abbia mai visto un leone; ma non mi riuscirà di creare in lui una rappresentazione viva, senza una sua diretta percezione.

La rappresentazione non è quindi altro che un concetto individualizzato. Ed ora possiamo spiegarci perché le cose della realtà possono essere per noi rappresentate da rappresentazioni. La piena realtà di una cosa ci è data, nel momento dell'osservazione, dall'accoppiarsi di concetto e percezione. Il concetto acquista per mezzo di una percezione una forma individuale, un rapporto con questa data percezione. In questa forma individuale, caratterizzata dal rapporto acquistato colla percezione, continua a vivere in noi e forma la rappresentazione della cosa corrispondente. Se ci imbattiamo in una seconda cosa, colla quale si collega lo stesso concetto, la riconosciamo come appartenente alla stessa categoria della prima; se ci imbattiamo in essa una seconda volta, troviamo nel nostro sistema di concetti non soltanto un concetto corrispondente ma il concetto individualizzato, col suo caratteristico rapporto colla stessa cosa, e riconosciamo la cosa.

La rappresentazione sta dunque in mezzo fra percezione e concetto. E il concetto determinato, legato alla percezione.

La somma di quello di cui posso formarmi delle rappresentazioni posso chiamarla *la mia esperienza*. Quell'uomo avrà la più ricca esperienza, che avrà il più gran numero di concetti individualizzati. Un uomo, cui manchi ogni potere d'intuizione, non è atto ad acquistare

esperienza. Gli oggetti gli sfuggono continuamente dal campo visivo, perché gli mancano i concetti che devono metterlo in rapporto con essi. Parimenti un uomo con capacità di pensare bene sviluppata, ma con capacità di percepire funzionante male a causa di imperfetti apparecchi dei sensi, non potrà raccogliere molta esperienza: potrà in qualche modo procacciarsi i concetti, ma alle sue intuizioni mancherà il rapporto vivo con date cose. Il viaggiatore che non adopera il pensiero e il dotto che vive in sistemi astratti di concetti, sono ugualmente incapaci di acquistare una ricca esperienza.

Come percezione e concetto ci si presenta la realtà: come rappresentazione l'immagine soggettiva di questa realtà.

Se la nostra personalità si estrinsecasse soltanto nella conoscenza, l'intero mondo dell'oggettivo ci sarebbe dato in percezione, concetto e rappresentazione.

Ma noi non ci contentiamo di collegare, con l'aiuto del pensare, la percezione al concetto, ma la colleghiamo anche colla nostra particolare soggettività, col nostro io individuale. *L'espressione di questo collegamento individuale è il sentimento, che si esplica come piacere o dispiacere.*

Pensare e sentire corrispondono alla doppia natura dell'essere nostro, a cui già accennammo. Il *pensare* è l'elemento per mezzo del quale ci mescoliamo al divenire generale del cosmo; il *sentire* è quello per cui possiamo ritrarci entro i confini del nostro proprio essere.

Il nostro pensare ci unisce all'universo, il nostro sentire ci conduce in noi stessi e fa di noi degli individui. Se fossimo esseri dotati solo di pensiero e di percezione, tutta la nostra vita dovrebbe scorrere in un'inalterabile indifferenza. Se potessimo solo *conoscere* noi stessi, come dei sé, saremmo perfettamente indifferenti a noi stessi. Ma poiché colla conoscenza di noi stessi abbiamo anche il *sentimento* di noi stessi, e colla percezione delle cose proviamo piacere o dolore, viviamo come esseri individuali, la cui esistenza non è esaurita nel loro rapporto concettuale col resto del mondo, ma che hanno inoltre uno speciale valore in sé.

Si potrebbe esser tentati di vedere nella vita del sentimento un elemento più saturo di realtà che non sia la vita del pensare. Per l'individuo, la vita del sentimento ha effettivamente questa maggior importanza, ma solo per l'*individuo*. Per l'universo non ha valore che se il mio sentimento, come percezione fatta su me stesso vien collegato con un concetto e s'inserisce per tal via nel cosmo.

La nostra vita è una continua oscillazione alternante, come di un pendolo, fra la comunione col divenire universale e la nostra particolare esistenza. Quanto più in alto saliamo verso la natura universale del pensare, nella quale alla fine ciò che è individuale non ci interessa più che come esempio, come applicazione del concetto, tanto più si perde in noi il carattere di essere particolare, di singola determinata personalità. Quanto più discendiamo invece nelle profondità della vita propria e lasciamo che i nostri sentimenti si accordino con le esperienze del mondo esteriore, tanto più ci distacciamo dall'esistenza universale. *Una vera individualità sarà quella che più si solleva coi suoi sentimenti nella regione dell'ideale.* Vi sono uomini, in cui anche le idee

più generali di cui sono, capaci, portano ancora quella particolare colorazione che le mostra indiscutibilmente dipendenti dal loro veicolo. Ve ne sono altri, i cui concetti si presentano a noi così scevri di ogni traccia di personalità, che par quasi impossibile vengano da esseri fatti di carne ed ossa.

La rappresentazione dà già alla nostra vita concettuale una impronta individuale. Ciascuno ha infatti un proprio posto da cui guarda il mondo. I suoi concetti si riattaccano alle sue percezioni. Egli pensa i concetti generali nel suo modo particolare. Questa particolare determinazione è conseguenza del posto che abbiamo nel mondo e dell'insieme di percezioni fornitoci dalla scena su cui si svolge la nostra vita.

Di fronte a tale determinazione ve n'è però un'altra che dipende dal nostro particolare organismo. Il nostro organismo è una singolarità speciale completamente determinata. Ognuno di noi collega, più o meno intensamente, dei particolari sentimenti colle proprie percezioni. Ciò è l'elemento individuale della nostra propria personalità, e rimane come residuo, quando abbiamo levato di mezzo tutte le determinazioni dovute all'ambiente.

Una vita di sentimento, del tutto vuota di pensiero, dovrebbe pian piano perdere ogni connessione col mondo. La conoscenza delle cose andrà, per l'uomo che voglia mettersi in armonia con il tutto, di pari passo con la formazione e l'evoluzione della vita del sentimento.

Il sentimento è il mezzo per cui i concetti acquistano vita concreta.

VII - VI SONO LIMITI ALLA CONOSCENZA?

Abbiamo assodato che gli elementi per la comprensione della realtà derivano da due fonti: il percepire e il pensare. La nostra organizzazione richiede, come abbiamo veduto, che la piena e intera realtà (incluso il nostro proprio soggetto) ci appaia dapprima come dualità. La conoscenza supera questa dualità, in quanto dai due elementi della realtà, percezione e concetto conquistato dal pensare, compone insieme la cosa intera. La maniera in cui il mondo ci si presenta prima che per mezzo della conoscenza abbia acquistato il suo giusto aspetto, la chiameremo *mondo dell'apparenza*, in contrapposizione all'entità unitaria composta dalla percezione e dal concetto. Diremo allora che il mondo ci è dato come dualità (dualistico), e che la conoscenza lo trasforma in unità (monistico). Una filosofia che parta da questo principio fondamentale si può chiamare filosofia monistica o *monismo*. Le sta di fronte la teoria dei due mondi o *dualismo*. Quest'ultimo non considera i due aspetti della realtà unitaria come dovuti semplicemente alla nostra organizzazione, ma come due mondi assolutamente distinti l'uno dall'altro: e i principî esplicativi dell'un mondo li cerca nell'altro.

Il dualismo riposa sopra una falsa concezione di ciò che chiamiamo conoscenza. Divide tutta la sfera dell'essere in due campi, ciascuno con sue proprie leggi, e li pone uno di fronte all'altro esteriormente.

Da un simile dualismo ha origine la distinzione, introdotta da Kant nella scienza e fino ad oggi non ancora bandita, fra oggetto della percezione e cosa in sé. Giusta quanto abbiamo detto nei precedenti capitoli, dipende dalla natura della nostra organizzazione spirituale che una cosa particolare non ci possa esser data che come percezione. Il pensare supera poi la particolarità, indicando il posto che spetta a ciascuna percezione nell'universo. Fino a tanto che le parti singole dell'universo sono determinate come percezioni, noi seguiamo semplicemente nella scissione una legge della nostra soggettività. Ma se consideriamo la somma di tutte le percezioni come una delle parti, e gliene contrappo- niamo una seconda nelle *cose in sé* , facciamo una filosofia campata in aria, che si riduce a un semplice gioco di concetti. Costruiamo una contrapposizione artificiale, ma per il secondo membro della medesima non possiamo trovare alcun contenuto; ché per una cosa particolare questo può ricavarsi solo dalla percezione.

Ogni modo d'essere, che si voglia ammettere al di fuori del campo della percezione e del concetto, deve porsi fra le ipotesi ingiustificate. A tale categoria appartiene la « cosa in sé ». È naturale che il pensatore dualistico non possa trovare il nesso fra il principio universale assunto ipoteticamente e il dato fornito dall'esperienza. Al principio universale ipotetico si può dare un contenuto, solo se lo si prende a prestito dal mondo dell'esperienza e se non ci si accorge di far questo. Altrimenti rimane un concetto senza contenuto, un assurdo che ha soltanto la forma del concetto. Qualche pensatore dualistico cerca di cavarsela, dicendo: « Il contenuto di questo concetto è inaccessibile alla nostra co-

noscenza; possiamo sapere che esiste, ma non possiamo sapere quale sia ». Ma in ambo i casi riesce impossibile di superare il dualismo. Anche se si mettono un paio di elementi astratti del mondo dell'esperienza entro il concetto della cosa in sé, rimane sempre impossibile di ricondurre la pienezza della vita concreta dell'esperienza a un paio di proprietà tolte esse stesse da questa percezione. Du Bois-Reymond asserisce che gli atomi della materia, impercipienti, producono colla loro posizione o col loro moto sensazione e sentimento, per venire poi alla conclusione che noi non potremo mai spiegarci soddisfacentemente come questo avvenga (che materia e movimento producano sensazione e sentimento), perché «è e rimarrà sempre incomprendibile come ad un certo numero di atomi di carbonio, idrogeno, ossigeno, ecc. non sia indifferente la posizione reciproca e il movimento reciproco che hanno, che avevano e che avranno. Non si può concepire in alcun modo come dalla loro azione reciproca possa sorgere la coscienza ». Tale ragionamento è caratteristico di tutto questo indirizzo di pensiero. Dal ricco mondo delle percezioni, si separano *posizione* e *moto*; si trasportano nel mondo, che si è immaginato, degli atomi; e poi ci si meraviglia che da questo principio, fabbricato arbitrariamente e derivato dal mondo della percezione, non si riesca a cavare fuori la vita concreta.

Che il dualista, il quale lavora sopra un concetto dell'« in sé » completamente vuoto di contenuto, non possa arrivare ad alcuna spiegazione del mondo, segue già dalla definizione (data di sopra) del suo principio.

In ogni caso il dualista si vede obbligato a porre dei limiti insuperabili alla nostra capacità di conoscenza. Il sostenitore di una concezione monistica sa invece che tutto ciò che gli occorre per la spiegazione di un dato fenomeno del mondo, deve trovarsi nel campo del mondo stesso: e che se egli è impedito di arrivarci, sarà a causa di casuali limitazioni di tempo o di spazio o a causa di difetti della sua organizzazione: e precisamente non dell'organizzazione umana in generale, ma della sua particolare organizzazione individuale.

Segue dal concetto del conoscere, come noi l'abbiamo esposto, che non ha senso parlare di limiti della conoscenza. Il conoscere non è un interesse generale del mondo, ma un affare che l'uomo deve aggiustare con sé medesimo. Le cose non domandano spiegazioni. Esistono ed agiscono l'una sull'altra secondo certe leggi, che il pensare può scoprire. Esistono in una inseparabile unità con queste leggi. Quando il nostro io si pone loro di fronte, dapprincipio non afferra di loro che quel che abbiamo indicato come percezione. Ma nell'intimo di questo io, v'è la forza per trovare anche l'altra parte della realtà. Solo quando l'io ha ricongiunto anche per sé i due elementi della realtà che sono inseparabilmente congiunti nel mondo, la conoscenza rimane soddisfatta: l'io è di nuovo arrivato alla realtà.

I presupposti del sorgere della conoscenza sono dunque attraverso l'io e per l'io. L'io si pone esso stesso le questioni per arrivare alla conoscenza: e le prende dall'elemento, in sé perfettamente chiaro e trasparente, del pensare. Se ci poniamo domande a cui non possiamo rispondere, il loro contenuto non può essere in ogni sua parte chiaro ed

evidente. Non è il mondo che ci pone le domande, siamo noi che le poniamo a noi stessi.

Posso immaginare che mi mancherebbe qualsiasi possibilità di rispondere a una domanda ch'io trovassi scritta dinanzi a me, senza ch'io conoscessi la sfera da cui è preso il contenuto della domanda.

Ma per la nostra conoscenza si tratta di domande che sorgono per la circostanza che ad una sfera della percezione, dipendente da spazio, tempo e organizzazione soggettiva, sta di fronte una sfera del concetto, abbracciante la completezza del mondo: e il mio compito consiste nel conguaglio, di queste due sfere a me ben note. Qui non si può parlare di un limite della conoscenza. In una data epoca può rimanere per noi inesplorato questo o quel punto perché le circostanze ci impediscono di percepire le cose che sono in gioco. Ma quel che non si può scoprire oggi, si può scoprire domani. I limiti attuali sono casuali, e col progresso della percezione e del pensiero devono venir superati.

Il dualismo commette l'errore di trasportare la polarità oggetto-soggetto, che ha senso solo dentro il campo della percezione, al di fuori di questo campo, su entità unicamente pensate. Ma poiché le cose separate, entro l'orizzonte della percezione, sono separate solo fino a che il percipiente si astiene dal pensare, che abolisce ogni separazione e ne mostra l'origine puramente soggettiva, il dualista trasporta su entità dietro alle percezioni, determinazioni che anche per le percezioni non hanno valore assoluto ma solo relativo. Scinde così i due fattori che entrano nel processo della conoscenza, percezione e concetto, in quattro:

- 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 un rapporto *reale*, il soggetto è realmente (dinamicamente) influenzato dall'oggetto. Questo processo reale non arriva alla nostra coscienza. Ma provoca nel soggetto una reazione all'azione proveniente dall'oggetto. Il risultato di questa reazione è la percezione. Questa arriva alla coscienza. L'oggetto ha una realtà oggettiva (indipendente dal soggetto), la percezione ha una realtà soggettiva. Questa realtà soggettiva stabilisce un rapporto fra soggetto ed oggetto. Tale rapporto è *ideale*. Il dualismo scinde così il processo della conoscenza in due parti. Una, la produzione dell'oggetto della percezione dalla cosa in sé, la fa accadere *al di fuori della coscienza*, l'altra, la connessione della percezione col concetto e il riferimento del concetto all'oggetto, la fa accadere *dentro la coscienza*. Con questi presupposti, è naturale che il dualista creda di avere nei suoi concetti solo dei surrogati soggettivi di ciò che sta dinanzi alla sua coscienza. Il processo oggettivamente reale per cui nel soggetto sorge la percezione, e, anche più, i rapporti oggettivi tra le cose in sé, rimangono per il dualista inconoscibili direttamente; a suo avviso l'uomo può soltanto, fabbricarsi dei surrogati concettuali della realtà oggettiva. Il vincolo unita-

rio delle cose, che lega queste fra loro e obiettivamente col nostro spirito individuale (come cosa in sé), sta di là della coscienza, in un « Essere in sé » del quale nella nostra coscienza possiamo parimenti avere solo un surrogato concettuale.

Il dualismo teme di volatilizzare il mondo intero in uno schema concettuale astratto, se accanto ai nessi concettuali degli oggetti non stabilisce anche nessi reali. In altre parole, i principî ideali scopribili per mezzo del pensare appaiono al dualista troppo vaporosi, ed egli cerca anche dei principî reali sui quali appoggiare i primi.

Guardiamo un po' più da vicino questi principî reali. L'uomo ingenuo (il realista primitivo) considera gli oggetti dell'esperienza esteriore come realtà. Il fatto ch'egli può afferrare queste cose colla sua mano e vederle coi suoi occhi, gli vale come prova della loro realtà. « Non esiste nulla che non possa essere percepito », è proprio il primo assioma dell'uomo primitivo, che riconosce ugualmente valido anche l'inverso: « Tutto quel che può essere percepito, esiste ». La migliore prova di ciò è la credenza dell'uomo primitivo nell'immortalità e negli spiriti. Egli si rappresenta l'anima come una sottile materia sensibile che in determinate circostanze può divenir visibile anche per l'uomo ordinario (credenza negli spettri).

Di fronte a questo suo mondo reale, tutto il resto, cioè il mondo delle idee, è per il realista primitivo irreali, « puramente ideale ». Quel che noi pensando aggiungiamo agli oggetti è semplice pensiero *sopra* le cose. Il pensiero non aggiunge niente di reale alla percezione.

Ma non soltanto riguardo all'essere delle cose l'uomo ingenuo ritiene che la percezione dei sensi sia l'unica prova della realtà, ma anche riguardo al divenire. A suo avviso, una cosa può agire sopra un'altra, solo se una forza, esistente per la percezione dei sensi, può uscire dall'una ed afferrare l'altra. Le vecchia fisica credeva che dai corpi emanassero materie molto sottili che attraverso i nostri organi di senso penetrassero nell'anima: e che l'impossibilità di veder realmente queste materie derivasse dalla rozzezza dei nostri sensi rispetto alla sottigliezza loro. In linea di principio si ammetteva la realtà di queste materie per la stessa ragione per cui si ammetteva quella degli oggetti del mondo dei sensi, cioè per il loro modo di *essere*, che si immaginava analogo a quello della realtà sensibile.

L'essenza poggiante in sé stessa, di ciò che può sperimentarsi idealmente non ha per la coscienza primitiva lo stesso valore di realtà; di ciò che si può sperimentare coi sensi. Un oggetto concepito nella « pura idea » è semplicemente chimera, finché la percezione dei sensi non fornisca la prova della sua realtà. A dirla breve, l'uomo primitivo pretende, accanto alla testimonianza ideale fornita dal pensare, anche quella reale dei sensi. In questo bisogno dell'uomo primitivo sta la ragione del sorgere delle più elementari forme di una fede *rivelata*. Il Dio datoci per via del pensare, rimane per la coscienza ingenua soltanto un Dio *pensato*; questa coscienza primitiva richiede che la rivelazione le venga data con mezzi accessibili alla percezione dei sensi. Il Dio deve apparire corporeo; si dà poco valore alla testimonianza del pensare, ma si chiede che la divinità si dimostri per mezzo della trasmissione - constatabile dai sensi - dell'acqua in vino.

Anche la conoscenza stessa appare all'uomo primitivo come un processo analogo ai processi dei sensi. Le cose fanno un'impressione sull'anima, o danno immagini che *penetrano* per i sensi, ecc.

L'uomo primitivo ritiene reale ciò che può percepire coi sensi, e ciò di cui non ha tale percezione (Dio, anima, conoscenze, ecc.) se lo rappresenta come analogo a quel che percepisce.

Quando il realismo primitivo vuol fondare una scienza, non può farla consistere che in un'precisa descrizione del contenuto della percezione. I concetti sono per lui solo mezzi allo scopo: esistono per fornire contro-immagini ideali delle percezioni; rispetto alle cose in sé stesse non significano nulla. Per il realista primitivo valgono come reali solamente i singoli tulipani che si vedono che si possono vedere; l'idea unica di tulipano è per lui un'astrazione, un'immagine mentale irreali, che l'anima s'è composta dalle caratteristiche comuni a tutti i tulipani visti.

Contro al realismo primitivo, col suo principio fondamentale della realtà di quanto è percepito, sta l'esperienza: la quale insegna che il contenuto delle percezioni è di natura transitoria. Il tulipano ch'io vedo, è oggi reale: fra un anno sarà scomparso nel nulla. Quel che si mantiene, è la specie tulipano. Questa specie è però per il realismo primitivo *soltanto* un'idea, non una realtà. Così la concezione realista è obbligata a veder andare e venire le sue realtà, e a veder conservarsi di fronte al reale quel ch'essa ritiene irreali: deve cioè lasciare in piedi, accanto alle percezioni, anche qualche cosa d'ideale. Deve accettare delle entità che non può percepire coi sensi. Si mette allora d'accordo con sé stessa, pensando il loro modo d'essere analogo a quello degli oggetti dei sensi. Realtà di tal genere, assunte ipoteticamente, sono le forze invisibili per mezzo delle quali agiscono fra loro le cose percepibili. Una è *l'ereditarietà*, che si propaga al di là dell'individuo, ed è causa che da un individuo se ne sviluppi un altro somigliante, assicurando la conservazione della specie. Una seconda è l'anima, quel principio vitale che penetra tutto il corpo organico, e il cui concetto nella coscienza primitiva è sempre formato per analogia colle realtà sensibili. Una terza è finalmente l'essere divino dell'uomo primitivo, che si considera agire in modo esattamente corrispondente al modo d'agire *percepibile* dell'uomo: antropomorficamente.

La fisica moderna attribuisce le nostre sensazioni a processi delle particelle piccolissime dei corpi, e di quella materia infinitamente sottile che chiama etere. Ciò che noi sentiamo, ad es. come calore, è un movimento, entro lo spazio occupato dal corpo produttore di calore, delle sue particelle. Anche qui si immagina un'impercepibile per analogia col percepibile. L'analogo sensibile del concetto « corpo » è in questo senso l'interno di uno spazio chiuso da ogni parte, nel quale delle sfere elastiche si muovono in tutte le direzioni, s'urtano fra loro, rimbalzano contro le pareti, ecc.

Se il realismo primitivo non facesse ipotesi di questo genere, il mondo si ridurrebbe per esso ad un aggregato sconnesso di percezioni senza mutui rapporti, non formante unità. Ma quando fa simili ipotesi, è inconsequente. Se vuol rimanere fedele al suo principio fondamentale, che solo il percepito è reale, non deve supporre alcuna realtà dove

non percepisce nulla. Le forze impercipienti emananti dalle cose percepibili, sono ipotesi assolutamente ingiustificate, dal punto di vista del realismo primitivo. E poiché esso non conosce altre realtà, correda le sue forze ipotetiche di un contenuto percettivo. Adopera quindi un modo d'essere (il modo d'essere della percezione) in un campo ove è muta l'unica voce che deve far testimonianza sopra questo modo d'essere: quella della percezione dei sensi.

Questa concezione, piena di contraddizioni in sé, conduce al realismo metafisico. Il quale, accanto alla realtà percepibile, ne costruisce un'altra impercipienti, che ritiene analoga alla prima. Il realismo metafisico è quindi necessariamente dualismo.

Dove il realismo metafisico nota un rapporto fra cose percepibili (l'avvicinarsi per via di movimenti, acquistare coscienza di oggetti, ecc.), ivi suppone una realtà. Ma il rapporto che osserva, può solo esprimerlo per mezzo del pensare, non può percepirlo. Arbitrariamente fa di un tale rapporto ideale qualcosa di analogo al percepibile. Per tale indirizzo di pensiero, il mondo reale risulta pertanto composto dagli oggetti della percezione. - che sono in un continuo divenire, vengono e vanno - e dalle forze impercipienti - le quali producono gli oggetti della percezione - che sono ciò che permane.

Il realismo metafisico è quindi una mescolanza incoerente del realismo primitivo coll'idealismo. Le sue forze ipotetiche sono essenze impercipienti con qualità di percezione. Accanto al mondo dell'apparenza, per i cui modi d'essere ha un mezzo di conoscenza nella percezione, ammette un'altra sfera in cui questo mezzo viene meno, e che si può investigare solo per via del pensare. Ma non vuole allo stesso tempo riconoscere nel modo d'essere dovuto al pensare, nel concetto, nell'idea, un fattore che sta accanto alla percezione con pari autorità. Se si vuole evitare la contraddizione di una percezione impercipienti, bisogna pur confessare che i rapporti fra le percezioni, che riconosciamo col pensare, non hanno per noi altra forma d'esistenza che quella del concetto. Se si scarta allora dal realismo metafisico la parte ingiustificata, il mondo si presenta come somma di percezioni e di rapporti concettuali (ideali) fra le percezioni. Il realismo metafisico si converte cioè in una concezione che per la percezione esige il principio della percipienti, e per i rapporti fra le percezioni esige la pensabilità. Questa concezione non può far sussistere un terzo mondo, accanto a quelli della percezione e del concetto, per il quale entrambi i principi, i cosiddetti principio reale e principio ideale, abbiano valore contemporaneamente.

Quando il realismo metafisico afferma che, accanto al rapporto ideale fra l'oggetto della percezione e il soggetto della percezione, deve sussistere anche un rapporto reale fra la « cosa in sé » della percezione e la « cosa in sé » del soggetto percipienti (del cosiddetto spirito individuale), esso si basa sulla falsa supposizione che per l'essere si verifichi un processo, non percipienti, analogo ai processi del mondo dei sensi. Quando afferma che col mio mondo della percezione io entro in un rapporto coscientemente ideale ma che col mondo reale io posso entrare solo in un rapporto dinamico (rapporto di forze), commette di nuovo lo stesso errore. Di un rapporto di forze si può parlare solo den-

tro il mondo della percezione (dentro il campo del senso tattile), non al di fuori.

La concezione del mondo prima accennata, nella quale viene ad affluire il realismo metafisico quando si liberi dai suoi elementi contraddittori, la chiameremo *monismo*, perché riunisce il realismo unilaterale e l'idealismo in una unità più elevata.

Il realismo primitivo considera il mondo reale come una somma di oggetti di percezione; il realismo metafisico attribuisce realtà, oltre che alle percezioni, anche alle forze impercipienti; il monismo sostituisce a queste forze i nessi ideali che ottiene per mezzo del pensare. Tali nessi sono le *leggi della natura*. Una legge naturale non è altro che l'espressione concettuale della connessione fra determinate percezioni.

Il monismo non è mai spinto a cercare, al di fuori della percezione e del concetto, altri principi per la spiegazione della realtà. Sa che in tutto il campo della realtà non troverebbe *alcun motivo* a farlo. Vede nel mondo della percezione, quale si presenta direttamente al percipiente, una mezza realtà; nella riunione di tale mondo col mondo del concetto trova la realtà intera. Il realista metafisico potrebbe obiettare al monista: « Può darsi che per la tua organizzazione la tua conoscenza sia completa in sé e non le manchi nulla; ma tu non sai come si rispecchi il *mondo* in un'intelligenza che sia organizzata diversamente dalla tua ». La risposta del monista sarà: « Se vi sono altre intelligenze di quelle umane, se le loro percezioni sono d'altra forma delle nostre, per me ha importanza soltanto ciò che da esse mi giunge per la via della percezione e del concetto. Per via della mia percezione, e precisamente della specifica percezione umana, io sono posto come soggetto di contro all'oggetto. La connessione delle cose è con ciò interrotta. Ma il soggetto la ristabilisce per via del pensare. E per tal modo egli s'inserisce di nuovo nell'intero universale. Poiché solo attraverso il nostro soggetto questo intero appare diviso nel punto fra la nostra percezione e il nostro concetto, la riunione dei due dà una conoscenza completa. Per esseri con un mondo percettivo diverso (ad es., con un numero doppio di organi di senso) la interruzione apparirebbe in un punto diverso e la riunione dovrebbe anche avvenire in modo adeguato a questi esseri. Solo il realismo primitivo e il realismo metafisico, che vedono entrambi nel contenuto dell'anima soltanto un surrogato ideale del mondo, possono porsi il problema della limitazione della conoscenza. Per essi, ciò che si trova al di fuori del soggetto è un qualcosa di assoluto, di finito in sé, e il contenuto del soggetto ne è una immagine che ne sta completamente al di fuori. La maggiore o minore perfezione della conoscenza dipende quindi dalla maggiore o minore somiglianza dell'immagine, rispetto all'oggetto assoluto. Un essere, che avesse un numero di sensi minore dell'uomo, percepirebbe meno, del mondo, uno che ne avesse un numero maggiore percepirebbe di più: il primo avrebbe perciò una conoscenza meno completa del secondo.

Ma per il monismo la cosa sta altrimenti. L'organizzazione dell'essere percipiente è quella che determina il modo secondo cui il nesso universale appare scisso in soggetto e oggetto. L'oggetto non è un assoluto, ma solo un relativo, in rapporto al determinato soggetto. E la conciliazione dei due termini contrapposti non può avvenire che in modo

affatto specifico, precisamente nel modo proprio al soggetto umano. Appena l'io, che nell'atto di percepire si era scisso dal mondo, torna nell'atto di pensare ad inserirsi nell'insieme del mondo, scompaiono tutte le domande che erano solo conseguenze della scissione.

Un essere fatto altrimenti avrebbe una conoscenza fatta altrimenti. La nostra è sufficiente per rispondere alle domande poste dal nostro essere.

Il realismo metafisico deve domandarsi: per qual via ci è dato quel che ci è dato come percezione? in qual modo può essere affetto il soggetto?

Per il monismo la percezione è determinata dal soggetto; ma contemporaneamente il soggetto ha, nel pensare, il mezzo per annullare la determinatezza da lui stesso provocata.

Il realismo metafisico si trova davanti ad un'altra difficoltà, quando vuole spiegare la somiglianza delle immagini del mondo nei diversi individui umani. È obbligato a domandarsi: « Donde viene che l'immagine del mondo che io costruisco colla mia percezione determinata soggettivamente e coi miei concetti, risulta simile a quella che un altro individuo umano costruisce cogli stessi due fattori soggettivi? E anzitutto come posso io dalla mia immagine soggettiva del mondo concludere riguardo a quella d'un altro uomo? ». Il realista metafisico crede di poter ricavare la somiglianza fra le immagini soggettive dei vari uomini, dal fatto che essi praticamente si trovano d'accordo; e dalla somiglianza fra tali immagini crede di poter ulteriormente ricavare l'uguaglianza degli spiriti individuali o degli « io in sé », che stanno alla base dei singoli soggetti umani della percezione.

Questa conclusione è dunque del tipo che ricava da una somma di effetti il carattere delle cause che stanno alla loro base. Ammette cioè che da un numero sufficientemente grande di casi si possa conoscere il comportamento delle cause in modo da sapere come esse si comporteranno in altri casi. Una simile conclusione è del tipo che si chiama induttivo. I suoi risultati si dovranno modificare, se un'ulteriore osservazione darà qualche cosa d'inatteso, poiché il carattere dei risultati è determinato solo dall'aspetto individuale delle avvenute osservazioni. Il realista metafisico ritiene però che questa conoscenza condizionata delle cause sia più che sufficiente per la vita pratica.

Il metodo induttivo è fondamentale per il realismo metafisico moderno. Vi fu un tempo in cui si riteneva che dai concetti si potesse sviluppare qualcosa che non fosse più concetto, e si potesse ottenere la conoscenza di quegli esseri reali, metafisici, di cui il realismo metafisico ha proprio bisogno. Questo genere di filosofia appartiene oggi alle cose superate; in sua vece si ritiene che, da un numero sufficientemente grande di fatti percettivi, si possa ricavare il carattere della « cosa in sé » che sta alla base di essi. Come prima si cercava di sviluppare il metafisico dai concetti, così oggi si cerca di svilupparlo dalle percezioni. Poiché i concetti ci appaiono perfettamente chiari, si riteneva un tempo di poterne derivare con assoluta sicurezza anche il metafisico. Le percezioni a cui ora si ricorre non sono per noi ugualmente chiare. Ognuna che segue, si presenta un po' diversa dalle analoghe che l'avevano preceduta. Quindi quel che si era concluso dalle precedenti, viene

un po' modificato da ognuna delle successive. Il quadro che in tal maniera si ottiene per il metafisico, si può quindi ritenere solo *relativamente* esatto; è soggetto a correzioni per casi futuri. Caratterizzata da questo principio metodico è la metafisica di Edoardo von Hartmann, il quale ha posto come motto sul frontespizio della sua prima grande opera: « Risultati speculativi secondo il metodo induttivo delle scienze naturali ».

Il quadro che oggi il realista metafisico si fa delle sue « cose in sé », è un quadro ottenuto per induzione. Della esistenza di una connessione oggettivamente reale nel mondo, accanto a quella « soggettiva » conoscibile per mezzo di percezione e concetto, egli si persuade per via di considerazioni sul processo della conoscenza. Come si sia fatta questa realtà oggettiva, egli crede di poterlo determinare per mezzo di induzioni basate sulle sue percezioni.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

L'osservazione obiettiva dell'esperienza in percezione e in concetto, quale si è tentato di prospettare nella nostra esposizione, verrà sempre turbata da certe rappresentazioni derivate dalla considerazione della natura. Se ci si pone su questo terreno, ci si dice che per mezzo dell'occhio si percepiscono i colori nello spettro della luce, dal rosso al violetto. Oltre il violetto, però, si trovano, nel campo radiante dello spettro, forze alle quali non corrisponde alcuna percezione colorata da parte dell'occhio, bensì un'azione chimica; similmente, al di qua del limite di efficienza del rosso si trovano radiazioni, che producono soltanto calore. Le riflessioni su questi ed altri fenomeni analoghi conducono alla conclusione, che i limiti del mondo delle percezioni umane sono determinati dai limiti dei sensi dell'uomo; il quale avrebbe dinanzi a sé un mondo completamente diverso, se ai sensi di cui dispone potesse aggiungerne altri, o se addirittura possedesse dei sensi diversi. Chi si compiace delle stravaganti fantasie, alle quali, in questa direzione, sono di assai seducente giustificazione specialmente le brillanti scoperte delle recenti investigazioni delle scienze naturali, può bene arrivare alla persuasione, che solamente ciò che può agire sui sensi formati dall'organismo umano rientra nel campo dell'osservazione umana. Egli non ha nessun diritto di considerare che quel che ha percepito entro limiti postigli dal suo organismo, abbia valore per la realtà. Ogni nuovo senso dovrebbe parlo dinanzi a un quadro diverso dalla realtà. Tutto questo, pensato entro limiti adeguati, costituisce un convincimento perfettamente giustificato. Se però da questo convincimento ci si lascia traviare nell'osservazione obiettiva dei rapporti fra percezione e concetto che sono stati rilevati in queste nostre considerazioni, ci si chiude la via che conduce a una conoscenza, radicata nella realtà, del mondo e degli uomini. Sperimentare l'essere del pensare, ossia l'elaborazione attiva del mondo concettuale, è completamente differente dallo sperimentare ciò che si può percepire coi sensi. *Di qualunque*

sensu straordinario l'uomo possa essere dotato, non potrebbe mai avere da esso la realtà, se egli, pensando, non impregnasse di concetti quanto con esso senso percepisce; e qualsiasi senso, così impregnato, dà all'uomo la possibilità di vivere nella piena realtà. Le fantasie sull'aspetto completamente diverso che potrebbe avere il mondo delle percezioni, se l'uomo fosse dotato di altri sensi, non ha nulla a che fare con la questione della relazione fra l'uomo e il mondo reale. Bisogna per l'appunto intendere, che *qualunque* immagine data dalla percezione riceve la sua forma dall'organismo dell'essere percepente, mentre l'immagine percepita, impregnata dall'esperienza pensante che l'ha considerata, conduce alla realtà. Non una raffigurazione fantastica di come il mondo apparirebbe diverso a sensi che fossero diversi dai nostri, può spingere l'uomo a cercare di conoscere i suoi rapporti col mondo, bensì la comprensione che *qualsiasi* percezione dà solamente una parte della realtà che in essa si trova, e allontana quindi dalla *propria* realtà. A questa comprensione si aggiunge allora l'altra, che il pensare conduce a quella parte della realtà, che la percezione nasconde in sé stessa. Può disturbare l'osservazione obiettiva del rapporto, qui indicato, fra percezione e concetto elaborato pensando, il fatto che nel campo delle esperienze fisiche si presenta la necessità di non parlare affatto di elementi direttamente visibili e percepibili, ma di grandezze non visibili, come di linee-forza elettriche e magnetiche e così di seguito. Potrebbe *sembrare*, che gli elementi della realtà dei quali parla la fisica, non abbiano a che fare né con ciò che è percepibile, né coi concetti elaborati col pensare attivo. Questa sarebbe tuttavia un'opinione fondata sopra un'illusione. Importa innanzi tutto rilevare, che *tutto* quanto viene elaborato dalla fisica, purché non si tratti di ipotesi infondate, le quali debbono restare escluse, è acquistato attraverso percezione e concetto. Ciò che ne costituisce il contenuto apparentemente invisibile viene, da un retto istinto conoscitivo del fisico, trasposto nel campo delle percezioni, e pensato in concetti con i quali si opera in quel campo. I gradi di forza nel campo elettrico o magnetico, e simili, non si acquistano, nella loro essenza, con un processo cognitivo diverso da quello che si svolge fra percezione e concetto. Un maggior numero o una diversa formazione dei sensi umani ci darebbe immagini percepite diverse dalle attuali, e un arricchimento o una diversa formazione dell'esperienza umana; ma anche di fronte a tale esperienza, la vera conoscenza dovrebbe sempre acquistarsi per via dell'azione scambievole di concetto e percezione. *L'approfondimento* della conoscenza dipende dalle forze dell'intuizione che si esplicano nel pensare. Questa intuizione, nell'esperienza che si svolge nel pensare, può penetrare in substrati più o meno profondi della realtà, e così, per l'ampliarsi del quadro della percezione, ricevere nuovi stimoli e venire a questo modo indirettamente alimentata. Ma *in nessun caso* il penetrare nel profondo substrato della realtà o il raggiungere la realtà, deve essere scambiato con la più o meno ampia immagine che la percezione ci pone dinanzi, e che sempre ci presenta solamente una metà della realtà, essendo così condizionata dall'organismo del soggetto conoscente. Chi non si perde fra le *astrazioni* intende che per la conoscenza dell'essere umano va preso in considerazione pure il fatto, che per la fisica devono rivelarsi nel campo della perce-

zione elementi, per i quali non esiste un senso determinato, come per il colore e per il suono. Il concreto essere dell'uomo non è soltanto determinato da ciò ch'egli, a mezzo del suo organismo, si pone dinanzi come percezione immediata, ma anche dal fatto che c'è dell'altro ch'egli esclude da questa percezione immediata. Come per la vita è necessario lo stato incosciente di sonno accanto a quello cosciente di veglia, così per l'auto-esperienza dell'uomo è necessario che, accanto alla sfera della sua percezione sensibile, si trovi, nel medesimo campo dal quale provengono le percezioni sensibili, una sfera, assai più grande dell'altra, di elementi sensibilmente non percepibili. tutto ciò è stato indirettamente già detto nel testo originario di questo libro, il cui autore fa qui questa aggiunta, perché ha constatato per esperienza che vari lettori non lo hanno letto con sufficiente precisione. Occorre anche considerare, che l'idea di percezione, qual è svolta in questo libro, non va confusa con quella di percezione sensoria esteriore, che della prima costituisce soltanto un caso particolare. Già da quanto precede, ma più ancora da quel che si dirà appresso, si vedrà, che qui si considera percezione tutto ciò che viene incontro all'uomo, sensibilmente e *spiritualmente*, prima di venire afferrato dal concetto, attivamente elaborato. Per avere delle percezioni di natura psichica o spirituale, non servono dei sensi del genere che comunemente s'intende. Si potrebbe obiettare, essere inammissibile questo allargamento dell'uso comune del linguaggio, se non che esso è *assolutamente necessario*, se non si vuole che, in certi campi, proprio l'uso del linguaggio impedisca un ampliamento della conoscenza. Chi parla di percezione *soltanto* nel senso di percezione sensoria, non arriva a formarsi neppure su *questa* percezione sensoria un concetto che possa giovare alla conoscenza. *Occorre* talvolta ampliare un concetto, perché consegna in un campo più ristretto il significato adeguato. E alle volte è anche necessario aggiungere dell'altro a ciò che in un primo tempo è stato pensato in un concetto, affinché il così pensato trovi la sua giustificazione o il suo riassetamento. Si trova detto per esempio, in questo libro che « la rappresentazione è dunque un concetto individualizzato ». Mi si è fatto l'appunto, a proposito di questa espressione, di avere fatto un uso insolito di tale parola. Ma era necessario che facessi così, per arrivare a far vedere, che cosa veramente sia la rappresentazione. Che cosa ne sarebbe del progresso della conoscenza, se a ognuno che si trova nella necessità di riassetare dei concetti, si muovesse la obiezione, ch'egli usa le parole in senso insolito!

LA REALTÀ DELLA LIBERTÀ

VIII - I FATTORI DELLA VITA

Ricapitoliamo quanto abbiamo acquisito nei capitoli precedenti. Dinanzi all'uomo il mondo si presenta come una molteplicità, come una somma di singolarità. Una di queste singolarità, una cosa fra le cose, è egli stesso. Quest'aspetto del mondo lo designiamo semplicemente come *dato*, e, in quanto non lo sviluppiamo per via di attività cosciente, ma ce lo troviamo dinanzi, come *percezione*. Entro il mondo delle percezioni percepiamo noi stessi. Questa autopercezione rimarrebbe lì come una delle tante altre percezioni, se dal mezzo di questa autopercezione non emergesse qualcosa che si dimostra appropriato a collegare fra loro le percezioni in generale e quindi anche la somma di tutte le altre percezioni con quella del nostro sé. Questo qualcosa che emerge non è più mera percezione; non ce lo troviamo dinanzi come le percezioni; sorge per opera di un'attività. Sulle prime appare legato a ciò che noi percepiamo come nostro sé. Ma, per sua intima natura si estende al di là del sé. Aggiunge alle singole percezioni determinazioni di natura ideale che sono in rapporto le une colle altre e che hanno le loro radici in un intero. Determina idealmente, come fa per tutte le altre percezioni, anche quanto risulta dall'autopercezione, e lo contrappone agli oggetti come soggetto, come « io ». Questo qualcosa è il pensare, e le qualifiche ideali sono i concetti e le idee. Il pensare comincia dunque a manifestarsi nella percezione del sé, ma non è soltanto soggettivo; che solo con l'aiuto del pensare, il sé si qualifica come soggetto. Questo rapporto mentale col sé, è una determinazione vitale della nostra personalità. Per esso conduciamo un'esistenza puramente ideale: per esso ci sentiamo esseri pensanti. Questa determinazione vitale rimarrebbe puramente concettuale (logica) se non intervenisse alcun'altra qualificazione del nostro sé. Saremmo allora esseri la cui vita si ridurrebbe alla produzione di rapporti puramente ideali fra le varie percezioni e fra le percezioni e noi stessi. Se la produzione di un simile rapporto mentale, si chiama conoscenza, e se si chiama sapere lo stato del nostro sé, che si ottiene per mezzo di essa, noi dovremmo considerarci, nell'ipotesi fatta, come esseri puramente conoscenti e sapienti.

Ma l'ipotesi non regge. Noi riferiamo le percezioni a noi, non soltanto in modo ideale per mezzo del concetto, ma anche per mezzo del sentimento, come abbiamo veduto. Non siamo quindi esseri con un contenuto vitale puramente concettuale. Il realista primitivo vede anzi nella vita del sentimento una più reale vita della personalità che nell'elemento puramente ideale del sapere. E, dal suo punto di vista, egli ha tutte le ragioni se si prospetta la questione a questo modo. Il sentimento, dal lato soggettivo, è proprio quel che la percezione è dal lato oggettivo. Secondo il principio fondamentale del realismo primitivo, che è reale tutto ciò che può essere percepito, il sentimento è la garanzia della realtà della propria personalità. Ma il monismo qui inteso deve concedere al sentimento lo stesso completamento che stima necessario

per la percezione, se vuol rappresentarsela come realtà perfetta. Per questo 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. E per ciò che nella vita il sentimento appare, come la percezione, *prima* della conoscenza.

Da prima abbiamo il sentimento della nostra esistenza; e solo nel corso del graduale sviluppo ci apriamo il varco fino al punto in cui in mezzo all'oscuramente sentita nostra esistenza ci appare il concetto del nostro sé. Ciò che *per noi* sorge solo più tardi, è però originariamente congiunto in modo inseparabile col sentimento. Per questa circostanza l'uomo primitivo arriva all'opinione, che nel sentire l'esistenza si presenti a lui direttamente e nel sapere indirettamente. La formazione della vita del sentimento gli appare quindi più importante di ogni altra cosa. Egli riterrà di aver afferrato la connessione del mondo, quando l'ha accolta nel suo sentire. E, come mezzo alla conoscenza, egli cerca di adoperare non il sapere ma il sentire. Poiché il sentire è cosa affatto individuale, da mettere al pari colla percezione, il filosofo del sentimento eleva a principio universale un principio che ha valore solo dentro la sua personalità. Cerca di impregnare il mondo intero del suo proprio sé. Ciò che il monismo qui inteso vuole afferrare nel concetto, il filosofo del sentimento cerca di raggiungerlo col sentimento, e considera tale sua comunione cogli oggetti come la più diretta e immediata.

La tendenza qui accennata, la filosofia del sentimento, viene spesso indicata come *misticismo*. L'errore di questa maniera mistica di vedere, fondata solo sul sentimento, consiste in ciò che essa vuole *sperimentare* quel che deve *sapere*, e vuole elevare un elemento individuale, il sentimento, a un valore universale.

Il sentire è un atto puramente individuale, il riferimento del mondo esterno al nostro soggetto, in quanto tale riferimento trova espressione in una esperienza puramente soggettiva.

Vi è anche un'altra manifestazione della personalità umana. L'io vive, per mezzo del suo pensare, la vita generale dell'universo, e per mezzo del medesimo riferisce in modo puramente ideale (concettuale) le percezioni a sé e sé alle percezioni. Nel sentimento sperimenta un rapporto degli oggetti col suo soggetto. Nella *volontà* il caso è inverso. Nella volontà abbiamo ugualmente una percezione dinanzi a noi, precisamente quella del rapporto individuale del nostro sé cogli oggetti. Quel che nella volontà non è fattore puramente ideale, è ugualmente solo oggetto di percezione, come avviene per qualsiasi cosa del mondo esterno.

Tuttavia il realismo primitivo crederà anche qui di aver a che fare con un'esistenza molto più reale di quella che si può raggiungere per via del pensiero. Vedrà nella volontà un elemento in cui si scopre *direttamente* un divenire, un cagionare, e la contrapporrà al pensare, che prende il divenire anzitutto in concetti. Ciò che l'io compie con la sua volontà, rappresenta, per questo modo di vedere, un processo direttamente vissuto. Il seguace di una tale filosofia crede di afferrare realmente nella volontà il segreto del divenire del mondo. Mentre può seguire gli altri avvenimenti solo dal di fuori per mezzo della percezione, nella sua volontà egli crede di poter sperimentare in modo assoluta-

mente immediato un divenire reale. La forma d'esistenza, nella quale la volontà gli appare entro il sé, diventa per lui un principio fondamentale della realtà. La sua propria volontà gli appare come un caso particolare del divenire generale del mondo: e il divenire del mondo come una volontà generale. La volontà si eleva a principio universale, come nel misticismo il sentimento si eleva a principio della conoscenza. Questo modo di vedere è *filosofia della volontà* (telismo). Ciò che si può sperimentare solo individualmente costituisce per essa il fattore essenziale del mondo.

Come non si può chiamare scienza il misticismo del sentimento, così non si può chiamare scienza la filosofia della volontà. Ché entrambe ritengono, insufficiente la penetrazione concettuale del mondo: entrambe richiedono, accanto al principio ideale dell'esistenza, anche un principio reale, e ciò con una certa ragione. Ma poiché questi cosiddetti principî reali noi non abbiamo modo di afferrarli ché per mezzo della percezione, l'opinione dei mistici del sentimento e dei telisti perviene a questo: «Ci sono due sorgenti di conoscenza: quella del pensare e quella del percepire, la quale ultima si presenta come esperienza individuale nel sentimento e nella volontà. Poiché le acque dell'una sorgente, le esperienze, non possono venir ricevute direttamente nei canali dell'altra, quella del pensare, i due modi di conoscenza, il percepire (l'esperienza) e il pensare continuano, senza mediazione superiore, a sussistere l'uno accanto all'altro. Accanto al principio ideale raggiungibile per via del sapere, c'è da sperimentare anche un principio reale del mondo, non raggiungibile per via del pensare ». In altre parole, il misticismo del sentimento e la filosofia della volontà sono realismo primitivo in quanto seguono la massima che è reale ciò che viene direttamente percepito. Rispetto all'originario realismo primitivo, commettono però l'inconsequenza di elevare una determinata forma della percezione (il sentimento o la volontà) a unico mezzo di conoscenza dell'esistenza, mentre dovrebbero inchinarsi in generale al principio, che il percepito è reale, e attribuire anche alla percezione esterna un eguale valore conoscitivo.

La filosofia della volontà diventa poi realismo metafisico, quando trasporta la volontà anche in quelle sfere dell'esistenza, in cui una diretta esperienza di essa volontà non è possibile come nel proprio soggetto, quando per via d'ipotesi applica al di fuori del soggetto un principio, pel quale l'esperienza soggettiva è l'unico criterio di realtà. E come realismo metafisico la filosofia della volontà incorre nelle critiche accennate nel capitolo precedente, che devono superare l'elemento contraddittorio di ogni realismo metafisico: e riconoscere che la volontà è un divenire universale solo in quanto si riferisce idealmente al resto del mondo.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

La difficoltà di comprendere con l'osservazione il pensare nel suo essere, consiste nel fatto, che per lo più questo essere è già sfuggito alla considerazione dell'anima, quando quest'ultima vuole portarlo sulla linea della propria attenzione. Non le rimane allora che l'astrazione morta, il cadavere del pensare vivente. Se si guarda soltanto a quest'astrazione, ci si troverà facilmente costretti, dinanzi ad essa, a entrare nell'elemento « pieno di vita » del misticismo del sentimento o della metafisica della volontà.

Si troverà strano che taluno voglia cogliere in « meri pensieri » l'essere della realtà. Ma chi giunge a vivere veramente *la vita nel pensare*, arriva a vedere, come alla ricchezza interiore, e all'*esperienza*, che riposa su di sé e nello stesso tempo si muove in sé stessa, entro l'ambito di quella vita, non possa essere neppure paragonato, e molto meno preferito, il vibrare in puri sentimenti o il guardare l'elemento della volontà. Dipende per l'appunto da questa ricchezza, da questa pienezza interiore dell'esperienza, che la corrispondente immagine nella comune impostazione dell'anima appare morta, astratta. Nessun'altra attività psichica dell'uomo è così facile a misconoscersi, quanto il pensare. Il volere, il sentire, seguitano a riscaldare l'anima umana anche quando riviviamo lo stato d'animo originale. Troppo facilmente, invece, il pensare ci lascia freddi, in questa rievocazione: esso sembra inaridire la vita dell'anima. Ma questo non è altro che l'ombra, che con forza si fa valere, della sua realtà, intessuta di luce e immergentesi con calore nelle manifestazioni del mondo.

Questo immergersi avviene con una forza fluente nella stessa attività pensante, la quale è forza d'amore di natura spirituale. Non è lecito dire, in via di obiezione, che chi così vede amore nel pensare attivo, immette in quest'ultimo un sentimento, cioè l'amore. Perché in verità questa obiezione è la conferma di quanto qui si è detto. Chi, cioè, si rivolge al pensare essenziale, trova in esso tanto il sentimento, quanto la volontà, e questi ultimi anche nel profondo della loro realtà. Chi si distoglie dal pensare e si volge al « puro » sentire e volere, perde anche in questi la vera realtà.

Chi vuole sperimentare *intuitivamente* nel pensare, renderà pure giustizia all'esperienza del sentire e volere; non potranno viceversa la mistica del sentimento e la metafisica della volontà rendere giustizia al modo di compenetrare l'esistenza col pensare intuitivo, perché verranno facilmente alla conclusione, che esse stanno nella realtà, mentre chi pensa intuitivamente, privo di sentimento ed estraneo alla realtà, si forma in « pensieri astratti » un quadro freddo e inconsistente del mondo.

IX - L'IDEA DELLA LIBERTÀ

Il concetto dell'albero è, per la conoscenza, condizionato dalla percezione dell'albero. Di fronte a una determinata percezione io posso estrarre dal sistema generale dei concetti solo un determinato concetto. Il nesso fra concetto e percezione vien determinato indirettamente e obiettivamente per mezzo del pensare applicato alla percezione. Il collegamento della percezione col suo concetto viene riconosciuto dopo l'atto percettivo ma la correlazione è già nella cosa stessa.

Il processo si presenta diverso, quando si considera la conoscenza, e il rapporto, che sorge con essa, fra l'uomo e il mondo. Nelle considerazioni fin qui svolte, si è tentato di mostrare che è possibile mettere in chiaro questo rapporto volgendo su di esso la nostra obiettiva osservazione.

Questa osservazione, rettamente compresa, conduce al convincimento, che il pensare può essere direttamente contemplato, come un'entità in sé compiuta. Chi, per spiegare il pensare come tale, sente la necessità di aggiungere ad esso altri elementi, come sarebbero processi cerebrali fisici, o processi spirituali incoscienti nascosti dietro il pensare cosciente che è oggetto dell'osservazione, mostra di misconoscere ciò che gli dà l'osservazione obiettiva del pensare. Chi osserva il pensare, vive, durante l'osservazione, direttamente in un contesto di essenza spirituale, che si sorregge da sé. Si può dire perfino che chi vuol cogliere l'entità dello spirituale nella forma, in cui *a tutta prima* essa si presenta all'uomo, può farlo nel pensare poggiante su sé stesso.

Nell'osservazione del pensare, il concetto e la percezione che altrimenti *debbono* presentarsi sempre scissi, coincidono. Chi non vede questo, potrà, nei concetti elaborati sulle percezioni, vedere soltanto delle riproduzioni inconsistenti di queste percezioni, e le percezioni gli rappresenteranno la vera realtà. Egli si costruirà pure un mondo metafisico sul modello del mondo da lui percepito, e lo chiamerà mondo atomico, mondo della volontà, mondo incosciente dello spirito e così di seguito, a secondo del suo modo di vedere. E gli sfuggirà, che con tutto questo egli non ha fatto che costruirsi un mondo metafisico per via d'ipotesi, sul modello del mondo datogli dalle *proprie* rappresentazioni. Chi invece vede e intende ciò che gli sta dinanzi nel pensare, riconoscerà che nella percezione non si trova che una parte della realtà, e che l'altra parte di questa, capace di farla apparire come realtà piena, viene *sperimentata* solo nella compenetrazione pensante della percezione. In ciò che sorge nella coscienza come pensare egli non vedrà la riproduzione inconsistente di una realtà, bensì un'essenzialità spirituale poggiata su sé stessa, della quale potrà dire, ch'essa gli diventa presente nella coscienza per virtù d'*intuizione*. Intuizione è l'esperienza cosciente e scorrente nel puro spirituale di un contenuto puramente spirituale. Soltanto per via d'intuizione si può cogliere l'entità del pensare.

Solamente quando per virtù di obiettiva osservazione ci si è portati a riconoscere questa verità sulla natura intuitiva del pensare, ci riesce possibile di trovare la via, alla visione dell'organismo corporeo-animico dell'uomo. Si riconosce, che questo organismo non può nulla sulla entità del pensiero. A ciò, in principio, lo stato manifesto, dei fatti sembra contraddire, poiché il pensare umano non sorge, per l'esperienza comune, altro che in e per il tramite di quell'organismo. E questo sorgere del pensare è un fatto che s'impone al punto, che solamente chi abbia riconosciuto come in nulla l'organismo umano influisca sulla natura essenziale del pensare, è in grado d'intenderne il vero significato. A costui però non può neppure più sfuggire, quanto sia peculiare il rapporto fra l'organismo umano e il pensare. Quello, infatti, non influisce per niente sull'essenza del pensare, ma anzi si ritrae, quando sorge l'attività del pensare; sospende la propria attività, lascia il campo libero e sul campo così reso libero sorge il pensare. L'essenzialità che opera nel pensare ha un duplice compito: in primo luogo respinge l'organismo umano nella sua attività, e in secondo luogo ne prende il posto. Perché anche la prima operazione, il respingimento dell'organismo corporeo, è conseguenza dell'attività del pensare, e precisamente di quella parte di essa, che prepara la comparsa del pensare. Da questo si vede, in qual senso il pensare trovi la propria controimmagine nell'organismo corporeo. E se si vede ciò, non si potrà scambiare più il significato di questa controimmagine per il pensare stesso. Le orme di chi cammina sopra un terreno soffice, si imprime su questo terreno, e nessuno sarà tentato di dire, che quelle forme siano state determinate da forze del terreno, operanti dal basso in alto; non si attribuirà a queste forze nessun concorso alla formazione delle orme. Altrettanto poco, chi abbia osservato obiettivamente l'entità del pensare, attribuirà alle orme lasciate sull'organismo fisico di aver avuto parte alla determinazione di quella; poiché quelle orme sono provenute dal fatto, che il pensare prepara la propria comparsa per il tramite del corpo (1).

Qui però sorge una domanda quanto mai significativa. Se l'organismo umano non ha parte alcuna nel determinare l'entità del pensare, quale significato ha quest'organismo entro il complesso dell'essere umano?

Orbene, quanto succede in quest'organismo per opera del pensare non ha certo nulla a che fare con l'entità del pensare stesso, bensì col sorgere della coscienza dell'io dal pensare. Nell'essere proprio del pensare risiede, sì, il vero « io », non però la coscienza dell'io. Questo vede, chi obiettivamente osserva il pensare.

(1) In vari scritti che hanno seguito questo libro, l'autore ha mostrato, in diverse direzioni, come questa concezione valga nell'ambito della psicologia, della fisiologia e così di seguito. Qui occorre indicare solamente ciò che risulta da una obiettiva osservazione del pensare.

L'« io » si trova entro il pensare; la « coscienza dell'io » affiora per il fatto, che nella coscienza generale s'imprimono nel senso sopraindicato le orme dell'attività del pensare. (La coscienza dell'io nasce dunque per virtù dell'organismo corporeo. Non si creda però, che la coscienza dell'io, dopo sorta, continui a dipendere dall'organismo fisico; dopo sorta, essa viene accolta dal pensare, di cui condivide da allora in poi l'essenza spirituale). La « coscienza dell'io » è costruita sull'organismo umano. Da questo defluiscono gli atti della volontà. Una visione, nel senso di quanto fin qui si è esposto, del rapporto fra pensare, io cosciente e attività della volontà, si potrà conseguire soltanto dopo che si sia osservato come l'atto volitivo proceda dall'organismo umano (1)

Per il singolo atto volitivo sono da considerarsi il *motivo* e la *molla spingente*. Il motivo è il fattore concettuale o rappresentativo; la molla spingente è il fattore del volere, direttamente condizionato all'organismo umano. Il fattore concettuale o motivo è la causa determinante momentanea del volere; la molla spingente è la causa determinante nell'individuo.

Motivo del volere può essere un *concetto puro* o un concetto in un determinato rapporto con la percezione, cioè una *rappresentazione*.

Concetti generali e individuali (rappresentazioni) divengono motivi del volere, in quanto agiscono sull'individuo umano e lo determinano all'azione in una certa direzione. Un medesimo concetto (o una medesima rappresentazione) agisce però diversamente su individui diversi. Muove uomini diversi ad azioni diverse. Il volere non è quindi un mero risultato del concetto (o della rappresentazione) ma anche dell'indole *individuale dell'uomo*.

Quest'indole individuale la chiameremo con Ed. von Hartmann, la *disposizione caratterologica*. Il modo in cui concetto e rappresentazione agiscono sulla disposizione caratterologica dell'uomo, dà alla sua vita una determinata impronta morale o etica.

La disposizione caratterologica vien formata dal contenuto intrinseco più o meno permanente del nostro soggetto, cioè dal contenuto delle nostre rappresentazioni e dei nostri sentimenti. Una rappresentazione, che in questo momento mi si presenta, mi incita o no ad un atto volitivo a seconda del rapporto ch'essa ha col restante mio contenuto rappresentativo e anche con le mie peculiarità di sentimento. Ma il mio contenuto rappresentativo è a sua volta condizionato dalla quantità di concetti che nel corso della mia vita individuale sono venuti a contatto con percezioni, sono cioè divenuti rappresentazioni. Ma tale quantità dipende a sua volta dalla mia maggiore o minore capacità d'intuizione e dall'ampiezza delle mie osservazioni, cioè dal fattore soggettivo e oggettivo delle esperienze, dalle condizioni interiori e dall'ambiente. In modo affatto particolare la mia disposizione caratterologica è determinata dalla mia vita di sentimento.

(1) Cfr. l'aggiunta anzi il rifacimento per la nuova edizione (1918), al capitolo precedente.

A seconda che una determinata rappresentazione o concetto mi farà sentire piacere o dolore, essa diventerà per me motivo di agire oppure no. Questi sono gli elementi da considerare in un atto volitivo. La rappresentazione immediatamente presente o il concetto, che divengono motivo determinano la mèta, lo scopo del mio volere; la mia disposizione caratterologica mi determina a dirigere la mia attività a tale mèta. La rappresentazione di fare una passeggiata nella prossima mezz'ora determina lo scopo del mio agire; ma questa rappresentazione diviene motivo del volere solo se coincide con un'appropriata disposizione caratterologica, cioè solo se, attraverso le esperienze della mia vita anteriore, si sono formate in me le rappresentazioni della convenienza del passeggiare e del valore della salute, e inoltre se alla rappresentazione del passeggiare si accoppia in me il sentimento del piacere.

Dobbiamo quindi distinguere: 1°) le possibili disposizioni soggettive che sono atte ad elevare a motivi certi concetti e rappresentazioni; 2°) i possibili concetti e rappresentazioni che sono capaci d'influenzare la mia disposizione caratterologica in modo da provocare un atto volitivo. Quelle costituiscono le *molle*, questi gli *scopi* della moralità.

Le *molle* della moralità possiamo ritrovarle cercando di quali elementi si compone la vita individuale.

Il primo gradino della vita individuale è il *percepire* e precisamente il percepire sensorio. Siamo qui in quella regione della nostra vita individuale in cui la percezione si trasforma immediatamente in volere, senza intervento dei sentimenti e di concetti. La molla dell'uomo, in questo caso, si può chiamare senz'altro *impulso*. La soddisfazione dei nostri bisogni inferiori puramente animali (fame, rapporti sessuali bruti, ecc.) si compie in tal guisa. La caratteristica della vita d'impulso consiste nell'immediatezza, con cui la percezione singola provoca l'atto volitivo. Questo modo di determinazione del volere che originariamente è proprio solo della vita dei sensi inferiori, può però venire esteso anche alle percezioni dei sensi superiori. Alla percezione di un qualche evento del mondo esterno, senza oltre pensare e senza che alla percezione si unisca in noi un particolare sentimento, facciamo seguire un'azione, così avviene ordinariamente nella pratica convenzionale con gli altri uomini. La molla di quest'azione si chiama *tatto* o *gusto morale*. Quanto più spesso si compirà questo immediato risolversi di una percezione in un atto volitivo, tanto più l'uomo si mostrerà capace di agire puramente sotto l'influsso del tatto, cioè il *tatto* diverrà sua disposizione caratterologica.

La seconda sfera della vita umana è il *sentire*. Alle percezioni del mondo esterno si connettono determinati sentimenti. Questi sentimenti possono divenire molle di azione. Quando vedo un uomo affamato, la compassione può divenir molla al mio agire. Tali sentimenti sono all'incirca: il dolore, l'orgoglio, il sentimento dell'onore, l'umiltà, il pentimento, la compassione, il sentimento della

vendetta e della gratitudine, il pietismo, la fedeltà, il sentimento dell'amore e del dovere (1).

Finalmente il terzo gradino della vita è quello del *pensare* e del *rappresentare*. Per mera riflessione può una rappresentazione o un concetto divenire motivo di azione.

Le rappresentazioni diventano motivi pel fatto che nel corso della vita noi connettiamo continuamente certi scopi del volere con percezioni che, in forma più o meno modificata, ritornano sempre.

Da ciò deriva che per uomini i quali non siano affatto privi di esperienza, con determinate percezioni si affacciano sempre alla coscienza anche le rappresentazioni delle azioni ch'essi hanno compiute o visto compiere in casi analoghi.

Queste rappresentazioni ondeggiano loro innanzi come modelli determinanti per tutte le successive risoluzioni; divengono parte della loro disposizione caratterologica. Questa molla del volere possiamo chiamarla *esperienza pratica*. L'esperienza pratica si trasforma gradualmente in un puro agire con tatto. Tale è il caso quando determinate immagini tipiche di azioni si sono così strettamente fuse nella nostra coscienza con rappresentazioni di determinate situazioni della vita, che, al presentarsi dell'occasione, noi passiamo immediatamente dalla percezione al volere saltando a piè pari sopra qualsiasi riflessione fondata sull'esperienza.

Il gradino più alto della vita individuale è il pensare puramente concettuale, senza riguardo a un determinato contenuto percettivo.

Noi determiniamo il contenuto di un concetto per pura intuizione, dalla sfera ideale. Un simile concetto non contiene nulla che si riferisca a determinate percezioni. Quando arriviamo al volere sotto l'influenza di un concetto che implica una percezione, cioè di una rappresentazione, allora è questa percezione che ci determina attraverso il pensare concettuale. Ma quando agiamo sotto l'influenza di intuizioni, la molla del nostro agire è il *pensare puro*. Poiché in filosofia si è abituati a chiamare ragione la facoltà del pensare puro, così è giustificato di chiamare *ragione pratica* la molla morale caratteristica di questo gradino. Più chiaramente di tutti ha trattato di questa molla del volere Kreyenbühl (*Philosophische Monatshefte*, vol. XVIII, fasc. 3). Io considero, il suo scritto su questo argomento come una delle più importanti produzioni della filosofia contemporanea, nel campo dell'etica. Kreyenbühl chiama la molla, di cui parliamo, *a priori pratico*, vale a dire una spinta all'azione derivante immediatamente dalla mia intuizione.

È chiaro che una simile spinta non si può più, nel senso stretto della parola, considerare come appartenente al campo delle disposizioni caratterologiche. Ché ciò che qui agisce come molla, non è più un alcunché di meramente individuale in me, ma è il contenuto ideale, e conseguentemente universale, della mia intuizione.

Appena io considero la legittimità di questo contenuto come base e punto di partenza di un'azione, entro nel campo del volere, e non importa se il concetto esistesse già da tempo in me o sia giunto alla mia coscienza solo immediatamente prima dell'azione, cioè non importa se fosse già presente in me come disposizione oppure no.

A un vero atto volitivo si viene soltanto quando una spinta momentanea all'azione, in forma di un concetto o di una rappresentazione, agisce sulla disposizione caratterologica. Una tale spinta diviene allora un motivo di volizione.

I motivi della moralità sono rappresentazioni e concetti. Vi sono etici che vedono anche nel sentimento un motivo della moralità, e, per es., ritengono che scopo dell'azione morale sia la produzione della massima quantità possibile di piacere nell'individuo agente. Il piacere in sé non può però diventare un motivo; lo può solo un piacere rappresentato. La *rappresentazione* di un futuro sentimento, non il sentimento stesso, può agire sulla mia disposizione caratterologica. Ché il sentimento, nel momento dell'azione, non esiste ancora, ma deve essere provocato appunto dall'azione.

La *rappresentazione* del proprio o dell'altrui bene si può però giustamente considerare come un motivo del volere. Il principio di ottenere con le proprie azioni la massima quantità possibile di piacere proprio, cioè di raggiungere la felicità individuale, si chiama *egoismo*. Questa felicità individuale si cerca di raggiungere o col pensare solo al proprio bene, senza riguardo alcuno, magari a prezzo della felicità di altri individui (egoismo puro), oppure col procacciare il bene altrui perché dalla felicità altrui si attende indirettamente un'influenza benefica sulla propria persona o perché dal danno altrui si teme vengano minacciati gli interessi propri (morale prudentiale). Il contenuto particolare dei principî morali egoistici dipenderà poi dalla rappresentazione che l'uomo si farà della felicità propria o dell'altrui. A seconda di quel ch'egli considererà come un bene della vita (agiatezza, speranza di felicità, liberazione da diversi mali, ecc.) egli determinerà il contenuto della sua aspirazione egoistica.

Un ulteriore motivo è da vedersi nel contenuto puramente concettuale di un'azione. Questo contenuto non riguarda (come la rappresentazione del proprio piacere) soltanto la singola azione, ma la giustificazione di una azione per mezzo di un sistema di principî morali. Questi principî possono regolare la vita morale in forma di concetti astratti, senza che il singolo si preoccupi della origine dei concetti. Allora noi sentiamo semplicemente la sottomissione al concetto morale, che ondeggia come comandamento, come necessità morale al di sopra delle nostre azioni. La giustificazione di tale necessità la lasciamo a chi richiede la sottomissione morale, cioè all'autorità morale che noi riconosciamo (capo di famiglia, stato, costume sociale, autorità ecclesiastica, rivelazione divina). Una speciale forma di questi principî morali è quella in cui il comandamento non vien proclamato da una autorità esterna, ma dal nostro proprio interno (autonomia morale). Sentiamo allora nel nostro proprio interno la voce, alla quale dobbiamo sottometterci. Il nome di questa voce è la coscienza.

(1) Una esposizione completa dei principî della moralità si trova (dal punto di vista del realismo metafisico) in Ed. von Hartmann, *Fenomenologia della coscienza morale*.

Si ha un progresso morale, quando l'uomo non eleva a motivo del suo agire semplicemente il comandamento di una autorità esterna o di quella interna, ma quando si sforza di riconoscere la ragione, per cui una certa massima deve valergli come motivo. Questo progresso è quello che distingue dalla morale autoritaria l'azione fondata sul giudizio morale. L'uomo giunto a questo gradino *studierà* la necessità della vita morale e dalla conoscenza di questa si lascerà determinare alle sue azioni. Tali necessità sono: 1°) il massimo bene possibile della collettività umana, puramente per esso medesimo bene; 2°) il progresso della civiltà ossia *l'evoluzione* morale dell'umanità verso una sempre maggior perfezione; 3°) la realizzazione di fini morali individuali concepiti per pura intuizione.

Il *massimo bene possibile della collettività umana* sarà naturalmente concepito in modo diverso da uomini diversi. Il principio suesposto non si riferisce a una determinata rappresentazione di questo bene, ma significa che ogni singolo uomo, il quale riconosce tale principio, si sforza di far quello che, secondo il suo giudizio, massimamente promuove il bene della collettività umana.

Il *progresso della civiltà* si presenta, per chi accoppia un sentimento di piacere ai beni della civiltà, come un caso speciale del principio morale precedente. Egli dovrà però tener conto della sparizione e della distruzione di molte cose che pure contribuiscono al bene dell'umanità. D'altra parte è possibile che qualcuno veda nel progresso della civiltà una necessità morale, indipendentemente dal sentimento di piacere ad esso legato. Per costui tale progresso è quindi un altro principio morale accanto al precedente.

Tanto la massima del bene collettivo, quanto quella del progresso della civiltà, riposano sulla rappresentazione, cioè sul rapporto in cui si pone il contenuto delle idee morali rispetto a determinate esperienze (percezioni). *Il più alto principio morale che si possa pensare è però quello che non contiene in precedenza alcun rapporto simile, ma che sgorga dalla sorgente della pura intuizione e ricerca solo in appresso il rapporto con la percezione (con la vita).* La determinazione di quello che si deve volere parte qui da un tribunale diverso di quello dei casi precedenti. Chi ubbidisce al principio morale del bene collettivo, in tutte le sue azioni si domanderà prima quale contribuzione i suoi ideali portino a questo bene collettivo. Chi segue il principio morale del progresso della civiltà, si comporterà analogamente. Ma c'è qualcosa di più alto, che non parte nel caso singolo da un determinato e singolo scopo morale, bensì dà un valore a tutte le massime morali, e domanda sempre se nel dato caso sia l'un principio morale, oppure l'altro, il più importante. Può avvenire che qualcuno, in date condizioni, consideri come giusto (ed elevi a motivo del la sua azione) il favorire il progresso della civiltà, in altre condizioni il favorire il bene collettivo, in altre ancora il favorire il bene proprio. Ma solo quando tutte le altre ragioni di determinazione passano in seconda linea, viene in prima linea *l'intuizione concettuale*. Tutti gli altri motivi allora spariscono, e solo il contenuto ideale dell'azione agisce come motivo di essa.

Fra i gradi della disposizione caratteriologica avevamo messo come il più alto quello che agisce come *pensare* puro, come *ragion*

pratica. Fra i motivi abbiamo ora messo come il più alto *l'intuizione concettuale*. Ma una più precisa riflessione ci fa subito vedere che, a questo grado della moralità, *molla e motivo coincidono*, che cioè né una disposizione caratteriologica predeterminata, né un principio morale esterno, assunto per norma, agiscono sulle nostre azioni. L'azione non è fatta su stampo o modello, non è eseguita secondo le regole di un codice morale, e neppure è compiuta dall'uomo automaticamente per una spinta esterna, ma è interamente determinata dal suo contenuto ideale.

Una simile azione presuppone la capacità delle intuizioni morali. A chi manca la capacità di crearsi per ogni singolo caso la sua speciale massima morale, non sarà neppure possibile di arrivare mai alla vera volontà individuale.

Questo principio morale è in assoluta opposizione a quello kantiano: « Opera in modo che le norme del tuo operare possano valere per tutti gli uomini ». Tale proposizione è la morte di ogni agire individuale. Non come *tutti* gli uomini agirebbero, ma come io ho da agire nel caso individuale, debbo considerare.

Una critica superficiale potrebbe a ciò obiettare: « Come può l'azione essere in modo individuale improntata al caso particolare e alla particolare situazione, e contemporaneamente essere determinata per via d'intuizione, in modo puramente ideale? ». Questa obiezione poggia sopra una confusione fra motivo morale e contenuto percettivo dell'azione. Quest'ultimo può essere motivo, e lo è, per es., nel progresso della civiltà, nelle azioni di origine egoistica, ecc., *ma non lo è nelle azioni fondate sulla pura intuizione morale*. Il mio io rivolge naturalmente lo sguardo su questo contenuto percettivo, ma non se ne lascia determinare. Tale contenuto è utilizzato solo per avere un *concetto conoscitivo*, ma il relativo *concetto morale* l'io non lo ricava dall'oggetto. Il concetto conoscitivo, quando io mi trovi dinanzi a una determinata situazione, coincide col concetto morale soltanto se io son collocato nel punto di vista di un determinato principio morale. Se sto sul terreno morale dell'evoluzione della civiltà, allora vado pel mondo con un itinerario obbligato. Da ogni divenire che percepisco e che mi può occupare, risulta subito un dovere morale per me: quello di contribuire a che quel divenire sia messo al servizio dell'evoluzione della civiltà. Oltre al concetto, che mi rivela le naturali connessioni di un divenire o di una cosa, il divenire e la cosa portano un'etichetta morale che per me, essere morale, contiene una indicazione etica di come mi devo comportare. Questa etichetta morale è giustificata nel suo campo, ma, quando si arriva a un punto di vista più alto, viene a coincidere con l'idea che sorge in me di fronte al caso concreto.

Gli uomini sono diversi fra loro in quanto al loro potere intuitivo. In uno le idee pullulano, un altro le acquista solo a fatica. Le situazioni in cui gli uomini vivono e che formano la scena delle loro azioni, non sono meno diverse. Il modo di operare di un uomo dipenderà quindi dal modo in cui il suo potere intuitivo reagirà di fronte a una determinata situazione. La quantità delle idee attive in noi, il contenuto reale delle nostre intuizioni, è costituito da ciò che di tutta l'universalità del mondo delle idee ha preso in ciascun uomo una

forma individuale. In quanto questo con- tenuto intuitivo agisce sulle azioni, esso costituisce la potenzialità morale dell'individuo. *Lasciare svolgere tale potenzialità è la molla morale più alta e nello stesso tempo il più alto motivo di coloro che intendono come tutti gli altri principî morali convergano alla fine in questa potenzialità.* Questo punto di vista può chiamarsi *indivi- dualismo etico.*

Ciò che importa di un'azione intuitivamente determina- ta, in ogni caso concreto, è il ritrovamento della intuizione corrispondente, affatto individuale. A questo gradino della moralità non si può più parlare di concetti morali generali (norme, leggi}, se non in quanto essi risultino da generalizzazioni di impulsi individuali. Norme generali presuppongono sempre fatti concreti, da cui esse si possono derivare. Ma dall'operare umano i fatti vengono anzi tutto *creati.*

Quando noi ricerchiamo la legge (il concetto, nell'agire degli individui, dei popoli, delle epoche) otteniamo l'etica, *non come scienza di norme morali, bensì come storia na- turale della moralità.* Le leggi per tal via ottenute si com- portano rispetto all'operare umano come le leggi naturali si comportano rispetto a un particolare fenomeno. Ma non so-no affatto identiche con gli impulsi che noi poniamo a base del nostro operare.

Se si vuol sapere in che modo l'azione di un uomo proceda dalla sua volontà morale, bisogna cominciare col guardare al rapporto fra questa volontà e quell'azione. Convieni da principio prendere in considerazione delle azioni, nelle quali questo rapporto sia la cosa determinante. Dalla riflessione postuma mia o di un altro sopra un'azione da me compiuta, possono saltar fuori le massime morali che vi entrano in giuoco. Ma mentre agisco, mi muove la mas- sima morale, in quanto può vivere intuitivamente in me; essa è congiunta con *l'amore* all'oggetto che voglio realizzare per mezzo della mia azione. Io non domando a nessun uomo e a nessun codice morale, se io debba compiere l'azione, ma la compio appena ne ho concepito l'idea. Solo per questo essa è un'azione mia. Se uno agisce soltanto perché rico- noscè determinate norme morali, la sua azione è il risultato dei principî che si trovano nel suo codice morale. Egli è semplicemente un esecutore, un automa di ordine supe- riore. Aprite nella sua coscienza la valvola di avviamento all'azione, e subito il meccanismo dei suoi principî morali si mette in moto e compie regolarmente il suo corso per produrre un'opera cristiana, umanitaria, altruistica, oppure un'opera di progresso della civiltà. Solo quando seguo il mio *amore per l'oggetto,* sono io stesso che agisco. Su questo gradino della moralità io non riconosco alcun signore al di sopra di me, non la autorità esterna, non una così detta voce interiore. Non riconosco alcun principio esterno, perché ho trovato in me stesso la causa dell'azione, l'amore verso l'azione. Non esamino col mio giudizio se la mia azione sia buona o cattiva: la compio perché *l'amo.*

Essa sarà « buona », se la mia intuizione immersa nell'amore si trova giustamente situata nel complesso mondiale da sperimentarsi intuitivamente; nel caso contrario sarà « cattiva ». E neppure mi domando come si com- porterebbe un altro uomo nel caso mio, ma agisco come voglio io, come vuole la mia particolare individualità.

Non è l'uso comune, il costume generale, la massima universale, la norma morale, che direttamente mi guida, ma è il mio *amore all'azione.* Non sento alcuna costrizione, né quella della natura (che mi guida nei miei impulsi), né quella del co- mandamento morale. Voglio semplicemente estrinsecare quello che è in me.

I difensori delle norme morali generali diranno, di fronte a questo discorso, che se ciascuno ha il diritto di vivere a suo modo e di far ciò che gli garba, non c'è più differenza fra una buona azione e un delitto: qualsiasi birboneria che sia in me ha lo stesso titolo a estrinsecarsi, che l'intenzione di servire al miglioramento universale. Per me, come uomo morale, non deve valer di norma all'azione il fatto che ne ho concepito l'idea, ma l'esame dal quale risulta se essa sia buona o cattiva. L'eseguirò soltanto nel primo caso.

A questa obiezione, ovvia, ma proveniente soltanto da incomprendimento di quanto qui si è detto, la mia risposta è la seguente: chi vuol conoscere la natura del volere umano, deve distinguere fra la via, che conduce questo volere fino a un determinato grado della sua evoluzione, e la peculiare forma ch'esso assume quando si avvicina a questa mèta. Sulla via verso questa mèta le norme fanno legittimamente la loro parte. La mèta consiste nella realizzazione di compiti morali concepiti per pura via intuitiva. L'uomo li consegue in quella misura, per cui ha la capacità di elevarsi, in genere, all'intuitivo contenuto ideale del mondo. Nelle singole vo- lontà, oltre il motivo e la molla, altro ancora si mescola a quei compiti. L'intuizione, però, nella volontà umana può lo stesso avere un valore determinante o concomitante alla determinazione. Quello che si *deve,* si fa; si diviene il campo sul quale il dovere diventa azione; ma azione propria è quella che si lascia scaturire come tale da noi stessi. Qui l'impulso può essere soltanto assolutamente individuale. E, in verità, solo un atto volitivo scaturente dall'intuizione può essere un atto individuale.

Che l'opera di un delinquente, che il male, venga chia- mato un'estrinsecazione dell'individualità nello stesso senso di un atto che prende corpo dall'intuizione pura, è possibile solo quando si considerano gli impulsi ciechi come facenti parte dell'individualità dell'uomo. *Ma l'impulso cieco che spinge al delitto non nasce dall'intuizione e non appartiene a ciò che è individuale nell'uomo, ma a ciò che è più generale in lui, a ciò che in tutti gli individui è ugualmente presente, e da cui l'uomo si trae fuori col lavoro del suo elemento, individuale.* L'individuale in me non è il mio organismo coi suoi impulsi e i suoi sentimenti, ma il mondo unitario delle idee, che risplende in questo organismo. I miei impulsi, i miei istinti, le mie passioni fanno soltanto che io appartenga alla specie generale *uomo,* la circostanza che in questi impulsi in queste passioni e sentimenti, si estrinseca un ideale in un modo particolare, crea la mia individualità. Per i miei istinti e impulsi io sono un uomo come se ne trovano dodici per dozzina; per la particolare forma dell'idea per la quale, entro la dozzina, mi designo come io, sono un individuo. Per le differenze della mia natura animale, solo un essere a me estraneo potrebbe distinguermi dagli altri, per il mio pensare, cioè per l'attivo riconoscimento dell'elemento ideale che vive nel mio organismo, mi

distinguo io stesso dagli altri. Dell'azione del delinquente, non si può quindi dire che derivi dall'idea. Anzi, è proprio la caratteristica delle azioni delittuose di derivare dagli elementi extraideali dell'uomo.

Un'azione, viene sentita come libera, in quanto la sua causa stia nella parte ideale del mio essere individuale; ogni altra parte di un'azione, che venga eseguita sia per forza di natura, sia per costrizione di una norma morale, viene sentita come *non libera*.

Libero è solo l'uomo che in ogni momento della sua vita è in grado di ubbidire a se stesso. Un'azione morale è un'azione *mia* solo se può, in questo senso, dirsi libera. Qui, per ora, si parla solamente delle condizioni nelle quali un'azione voluta viene sentita come libera; più tardi si vedrà, come questa idea di libertà concepita in modo puramente etico, si attivi nell'entità umana.

L'azione libera non esclude ma include le leggi morali: sta solo più in alto di quella che è dettata unicamente da tali leggi. Perché la mia azione dovrebbe servire meno al bene comune, se la compio per amore, che non se la compio soltanto perché il servire al bene comune è un dovere? Il mero concetto di dovere esclude la *libertà*, perché non vuole riconoscere l'individualità, ma ne reclama la sotto-missione a una norma generale. La libertà dell'azione è concepibile solo dal punto di vista dell'*individualismo etico*.

« Ma com'è possibile la convivenza degli uomini se ciascuno si sforza soltanto di affermare la sua individualità? ». Ecco un'altra obiezione del moralismo malinteso. Esso crede che una convivenza degli uomini sia possibile solo quando questi siano riuniti da un ordine morale fissato comune per tutti. Questo moralismo non comprende l'unicità del mondo delle idee. Non comprende che il mondo delle idee che è attivo in me, è quello medesimo che è attivo nel mio simile. Questa unicità è certamente *soltanto* un risultato dell'esperienza del mondo. Ma *deve* essere così. Perché se fosse possibile riconoscerla altrimenti che per via di osservazione, non prevalerebbe, nell'ambito suo, l'esperienza individuale, ma la norma generale. L'individualità è possibile soltanto là dove ogni essere individuale sa dell'altro, per osservazione individuale. La differenza fra me e il mio simile non consiste menomamente nel fatto di vivere in due mondi spirituali completamente diversi, ma nel fatto che, da un mondo di idee comune, egli riceve intuizioni diverse dalle mie. Egli vuole svolgere le *sue* intuizioni, io le *mie*. Se entrambi veramente attingiamo dall'idea, senza seguire alcun impulso esterno (fisico o spirituale), non possiamo non incontrarci negli stessi sforzi, nelle stesse intenzioni. Un malinteso morale, un urto è escluso fra uomini moralmente *liberi*. Solo l'uomo moralmente non libero, che segue l'impulso naturale o il comandamento del dovere, respinge il suo prossimo, quando questi 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 dell'uomo libero. Egli non conosce alcun *dovere* all'infuori di quello con cui il suo volere si mette in intuitivo accordo; quel che egli sarà per volere in un determinato caso, glielo dirà il suo patrimonio di idee.

Se non risiedesse nell'essere umano la causa prima della tolleranza, questa non vi si potrebbe inoculare per nessuna legge esterna! Solo perché gli individui umani sono di uno spirito, possono vivere anche gli uni vicini agli altri. Il libero vive nella fiducia che l'altro libero appartiene con lui ad uno stesso mondo spirituale e deve incontrarsi con lui nelle stesse intenzioni. Il libero non chiede al suo simile una concordanza, ma se l'attende, perché sa che è insita nella natura umana. Con questo, non si è inteso accennare alle necessità imposte da questo o quell'ordinamento esteriore, ma alla *mentalità*, alla *disposizione d'animo*, per cui l'uomo, nell'esperienza che fa di se stesso in mezzo ai suoi simili da lui stimati, s'adegua più di ogni altro alla dignità umana.

Molti osserveranno: « Il concetto dell'uomo libero che tu tracci, è una chimera che non si trova realizzata in nessun luogo; noi però abbiamo da fare con uomini reali, e sulla moralità di essi c'è da sperare solo se ubbidiscono ad un comandamento, se concepiscono la loro missione morale come un dovere, e non seguono liberamente le loro inclinazioni e il loro amore ». Non lo nego. Soltanto un cieco potrebbe negarlo. Ma allora, se questa dovesse essere l'estrema nostra concezione in proposito, via tutta l'ipocrisia della moralità! Dite semplicemente: « La natura umana deve essere costretta alle sue azioni, finché non è libera ». Se poi la non-libertà venga imposta con mezzi fisici o con leggi morali, se l'uomo sia non-libero perché segue senza misura l'impulso del sesso o perché è avviluppato dai legami della moralità convenzionale, da un certo punto di vista è del tutto indifferente. Ma non si affermi che un simile uomo possa a diritto chiamar *sua* una azione, a cui è spinto da una forza estranea! Però, dal mezzo di quest'ordine forzato si elevano gli spiriti liberi, che trovano *se stessi* in mezzo agli impacci del costume, dell'imposizione legale, della pratica religiosa, ecc.! Liberi sono in quanto seguono solo se stessi, *non liberi* in quanto si sottomettono. Chi di noi può dire d'essere in tutte le sue azioni veramente libero? Ma in ciascuno di noi alberga un'entità più profonda, in cui l'uomo libero trova espressione.

La nostra vita si compone di azioni libere e non libere. Ma non possiamo pensare fino in fondo il concetto dell'uomo, senza arrivare allo *spirito libero* come alla espressione più pura della natura umana. *Noi siamo veri uomini solo in quanto siamo liberi*.

« Questo è un ideale », diranno molti. Senza dubbio; ma un ideale che, come elemento reale, si fa strada verso la superficie della nostra entità. Non è un ideale pensato o sognato, ma un ideale che ha vita e che si annunzia chiaramente anche nelle sue forme d'esistenza più imperfette. Se l'uomo fosse unicamente un essere naturale, sarebbe assurdo andare alla ricerca di ideali, vale a dire di idee momentaneamente inattive, la cui realizzazione però è richiesta. Di fronte a una cosa del mondo esterno, l'idea è determinata dalla percezione: noi abbiamo fatto la nostra parte quando abbiamo riconosciuto il legame fra idea e percezione. Ma di fronte all'uomo non è così. Il contenuto della sua esistenza non è determinato senza lui stesso: il suo vero concetto come uomo morale (spirito libero) non è in precedenza unito obiettivamente con l'immagine percettiva « uomo », in modo che la conoscenza abbia poi solo a confermarlo. L'uomo deve

per sua propria attività riunire il suo concetto con la percezione « uomo ». *Concetto e percezione qui coincidono solo quando l'uomo stesso li fa coincidere.* Ma in ciò egli riesce solo quando ha trovato il concetto dello spirito libero, cioè il suo proprio concetto. Nel mondo obiettivo ci è segnata dalla nostra organizzazione una linea di separazione fra percezione e concetto, e la *conoscenza* ci fa superare il confine. Nella natura soggettiva tale confine esiste ugualmente; e l'uomo lo supera nel corso della sua evoluzione quando configura nella sua esistenza esterna il suo *concetto di se stesso*. Così, tanto la vita intellettuale quanto la vita morale dell'uomo ci riportano alla sua duplice natura: alla percezione (l'esperienza immediata) e al pensiero. La vita intellettuale supera la dualità naturale per mezzo della conoscenza, quella morale per mezzo della effettiva realizzazione dello spirito libero. Ogni essere ha il suo concetto innato (la legge del suo esistere e del suo agire); ma questo nelle cose esterne è inseparabilmente congiunto con la percezione e solo nell'intimo del nostro organismo spirituale ne è separato. Nell'uomo invece, concetto e percezione sono da prima *effettivamente* separati per venire poi altrettanto *effettivamente* da esso riuniti. Si può obiettare: « Alla nostra percezione dell'uomo, come ad ogni altra cosa, corrisponde in ogni momento della sua vita un determinato concetto. Io posso formarmi il concetto di un uomo dozzinale e posso averlo davanti a me anche come percezione; quando ad esso aggiungo anche il concetto dello spirito libero, vengo ad avere due concetti per uno stesso oggetto ».

Ma ciò è pensato in modo unilaterale. Come oggetto della percezione io sono sottoposto a una mutazione continua. Da bambino ero un altro, da giovinetto un altro, un altro da uomo. Anzi in ogni istante la mia immagine percettiva è diversa da quella dell'istante precedente. Queste modificazioni possono avvenire in modo che in esse si riveli sempre lo stesso uomo dozzinale, oppure che esse rappresentino l'estrinsecazione dello spirito libero. A tali modificazioni è sottoposto il mio agire come oggetto di percezione.

Nell'oggetto di percezione « uomo » è data la possibilità di trasformarsi, come nel seme vegetale è data la possibilità di divenir pianta sviluppata. La pianta si trasformerà per virtù delle leggi oggettive che in lei risiedono; l'uomo rimane nel suo stato incompiuto, se non afferra in se stesso la materia della trasformazione e se non si trasforma per forza propria. La natura fa dell'uomo soltanto un essere naturale; la società ne fa un essere che agisce secondo date leggi: ma essere *libero* può egli farsi solo da *se stesso*. La natura lascia sciolte le proprie catene d'attorno all'uomo, a un certo stadio del suo sviluppo; la società porta questo sviluppo fino ad un punto più avanzato; l'ultima finitura può però darsela l'uomo solo da se stesso.

Il punto di vista della moralità libera non afferma dunque che lo spirito, libero sia l'unica forma in cui l'uomo può esistere. Vede nella libera spiritualità solo l'ultimo grado dell'evoluzione dell'uomo. Con ciò non si nega che l'operare secondo norme abbia la sua giustificazione come grado d'evoluzione. Soltanto non può venir riconosciuto come punto di vista assoluto della moralità. Lo spirito libero supera le norme nel senso che non sente soltanto i

comandamenti come motivi, ma dirige il suo operare, secondo i propri impulsi (intuizioni).

Quando Kant dice del dovere: « Dovere! tu alto e gran nome che non contieni in te nulla di quel che di caro porta con sé la lusinga, ma reclami sottomissione, che stabilisci una legge... davanti alla quale tutte le inclinazioni tacciono, se pur in segreto ad essa si oppongono »; - lo spirito libero risponde: « O libertà! tu dolce e umano nome, che contieni in te tutto ciò che di moralmente caro massimamente mi lusinga come uomo, che non mi fai servo di alcuno, che non stabilisci alcuna legge, ma attendi ciò che il mio amore morale riconoscerà da sé come legge perché, di fronte a qualsiasi legge impostagli, esso non si sente libero! ».

Questo è il contrasto fra moralità legale e moralità libera.

L'uomo convenzionale, che vede la moralità personificata negli ordinamenti esteriori, vedrà forse nello spirito libero un uomo pericoloso. Ma ciò dipende dal fatto che il suo sguardo è ristretto a una determinata epoca. Se egli potesse guardare al di là, dovrebbe subito accorgersi che lo spirito libero ha, quanto lui, raramente necessità di uscir fuori dalle leggi del suo stato e mai necessità di mettersi in reale contraddizione con esse. *Ché le leggi degli stati sono tutte sorte da intuizioni di spiriti liberi, come le altre norme morali oggettive.* Non c'è legge che si esercita per autorità di famiglia, che non sia stata una volta concepita intuitivamente e stabilita come tale da un qualche antenato; anche le leggi convenzionali della moralità furono stabilite da principio da determinati uomini; e le leggi dello stato sorgono sempre nella mente di un uomo di stato. Questi spiriti hanno stabilito delle leggi sopra gli altri uomini, e non libero diviene solo colui che dimentica tale origine, e fa di esse sia dei comandamenti sovrumani, dei concetti di dovere morale oggettivo, indipendenti da ogni elemento umano, sia una voce imperativa della sua propria interiorità ritenuta costrittiva in un senso falsamente mistico. Ma chi non dimentica l'origine loro, e la cerca nell'uomo, le considererà come facenti parte di quello stesso mondo d'idee, dal quale egli pure prende le sue intuizioni morali. Se crederà di averne delle migliori, cercherà di sostituirle alle esistenti; ma quando troverà che queste sono giustificate, allora agirà conformemente ad esse come se fossero sue proprie. Non bisogna coniare la formula, che l'uomo esiste soltanto per fondare un ordinamento morale del mondo separato da lui. Chi pensasse così, starebbe, riguardo alla scienza dell'uomo, allo stesso punto a cui stava quella scienza naturale che diceva: « Il toro ha le corna per poter dar cornate ». Fortunatamente la scienza naturale ha abbandonato questi concetti di finalità oggettiva. L'etica riesce più difficilmente a sbarazzarsene, ma come non ci sono le corna allo scopo di poter dar cornate, ma ci sono le cornate per via delle corna, così non c'è l'uomo allo scopo di far della moralità, ma c'è la moralità per mezzo dell'uomo. L'uomo libero agisce moralmente perché ha una idea morale, ma non agisce allo scopo di generare moralità. Gli individui umani con le loro idee morali appartenenti al loro essere, sono il presupposto dell'ordinamento morale del mondo.

L'individuo umano è sorgente di tutta la moralità e centro di tutta la vita terrestre. Lo stato, la società, esistono solo perché risultano conseguenze necessarie della vita individuale. Che stato e società reagiscano poi a loro volta sulla vita individuale, è altrettanto concepibile, come il fatto che il colpire che avviene per via delle corna reagisce sull'ulteriore sviluppo delle corna del toro, le quali per lungo disuso si atrofizzerebbero. Anche l'individuo, si atrofizza quando conduce un'esistenza isolata, fuori della comunità umana. L'ordinamento sociale si forma appunto per questo, cioè per reagire favorevolmente sull'individuo.

X - FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ E MONISMO

L'uomo semplice, che non considera come reale se non quello che può vedere con gli occhi e toccar con le mani, anche per la sua vita morale richiede ragioni di azione che siano percepibili per via dei sensi. Richiede un essere che gli comunichi queste ragioni in un modo comprensibile ai suoi sensi. Lascerà dettarsele come comandamenti da un uomo che ritenga più savio e più forte di sé, o che per qualche altro motivo egli riconosca come una potenza posta al di sopra di lui. In questo modo sorgono come principî morali quelli già menzionati, dell'autorità familiare, statale, sociale, ecclesiastica e divina. L'uomo più al basso della scala crede ancora a un altro singolo uomo; quello un po' più progredito si lascia dettare le norme morali da una collettività (stato società). Sono sempre potenze percepibili, sulle quali entrambi si basano. Colui che finalmente arriva a vedere come in sostanza si tratti soltanto di altri uomini deboli come lui, si rivolge per spiegazioni a una potenza più alta, a un essere divino, al quale però attribuisce qualità percepibili dai sensi. Si fa comunicare da questo essere il contenuto contenuto della sua vita morale, e anche questo in un modo percepibile, sia che il Dio gli appaia in un rovelto ardente, sia che passi fra gli uomini in forma umana e dica con parole, afferrabili dagli orecchi, quel ch'essi debbono e non debbono fare.

Il grado più alto d'evoluzione del realismo primitivo nel campo della moralità è quello in cui il comandamento morale (l'idea morale) viene pensata come indipendente da ogni entità estranea e, ipoteticamente, come forza assoluta nel proprio interno. Ciò che l'uomo sentiva prima esteriormente come voce di Dio, lo sente ora come potenza a sé nel suo interno e parla di questa sua voce interna in modo da porla a riparo della coscienza.

Con ciò è già abbandonato lo stadio della coscienza primitiva, e si è già entrati nella regione in cui alle leggi morali quali norme, si dà un'esistenza a sé. Esse non hanno più alcun veicolo, ma divengono entità metafisiche che esistono per se stesse. Sono analoghe alle forze invisibilmente visibili del realismo metafisico, che non cerca la realtà per il tramite della parte che l'essere umano prende alla realtà quando pensa, ma che col pensiero la aggiunge come un'ipotesi al contenuto della esperienza. Le norme morali extraumane appaiono sempre come fenomeni accompagnatori del realismo metafisico. Il realismo metafisico deve infatti cercare anche l'origine della moralità nel campo di una realtà extra-umana. Si presentano qui varie possibilità. Se l'essere suddetto è non pensante e agisce per leggi puramente meccaniche, come il materialismo moderno se lo rappresenta, allora per pura necessità meccanica originerà da sé anche l'individuo umano, assieme a tutto ciò che gli è connesso. La coscienza della libertà non può allora essere che un'illusione. Perché mentre io mi considero come creatore delle mie azioni, opera in me la materia di cui sono costituito con i suoi processi di movimento. Mi credo libero: ma tutte le mie

azioni non sono effettivamente che risultati di quei processi materiali che stanno a base del mio organismo corporeo e spirituale. Abbiamo il senso della libertà soltanto perché ignoriamo le cause che ci costringono. « Dobbiamo rilevare che il senso di libertà poggia sull'assenza di cause esteriori coercitive ». « La nostra azione è necessitata come il nostro pensiero » (Ziehen, *Manuale di psicologia fisiologica*, p. 207) (1).

Altra possibilità è quella che qualcuno veda in un essere spirituale l'assoluto extra-umano che risiede dietro ai fenomeni. Cercherà allora anche lo stimolo all'azione in una tale forza spirituale. Quei principî morali che si trovano nella sua ragione saranno da lui considerati come emanazione di questo essere in sé, che realizza nell'uomo speciali finalità. Le leggi morali appaiono al dualista di questa tendenza come dettate dall'assoluto, e l'uomo per mezzo della sua ragione deve semplicemente ricercare e attuare i decreti dell'essere assoluto. L'ordine morale dell'universo appare al dualista un riflesso percepibile d'un ordine superiore che dietro a quello risiede. La morale terrena è la manifestazione dell'ordine extra-umano dell'universo. Quest'ordine morale non dipende dall'uomo, ma dall'Essere in sé, dall'essere extra-umano. L'uomo *deve* ciò che questo Essere *vuole*. Edoardo von Hartmann che rappresenta l'essere in sé come una divinità per la quale la propria esistenza è dolore, crede che questo essere divino abbia creato il mondo a fine di essere per suo mezzo redento dal proprio infinitamente grande dolore. Questo filosofo considera perciò l'evoluzione morale dell'uomo come un processo che esiste appunto per redimere la divinità. « Soltanto per mezzo di un ordinamento morale del mondo per parte di individui ragionevoli e auto-coscienti il processo del mondo potrà venir guidato alla sua meta. L'esistenza reale è l'incarnazione della divinità, il processo del mondo è la storia della passione del Dio divenuto carne, e insieme la via alla redenzione del crocifisso nella carne: e la morale è il contributo nostro all'abbreviamento di questa via di dolore e di redenzione » (Hartmann. *Fenomenologia della coscienza morale* par. 871). Qui l'uomo non agisce perché vuole, bensì *deve* agire perché Dio vuol essere redento. Come il dualista materialista fa dell'uomo un automa le cui azioni non sono che conseguenza di leggi puramente meccaniche così il dualista spiritualista (cioè colui che vede l'assoluto, l'essere in sé, come un essere spirituale, al quale l'uomo, con la sua esperienza cosciente non prende parte) ne fa uno schiavo della volontà di quell'assoluto. Dal materialismo come dallo spiritualismo unilaterale, e, in genere, da ogni forma di realismo metafisico che deduca il sovrumano quale vera realtà ma non la sperimenti, la libertà è esclusa.

Il realismo primitivo come quello metafisico debbono per una stessa e medesima ragione di coerenza negare la libertà: e ciò perché vedono nell'uomo soltanto l'esecutore o l'adempitore di principî necessariamente impostigli.

(1) Sul modo, come si parla qui di « materialismo », e sulle ragioni per cui a buon diritto così se ne parla, cfr., alla fine del presente capitolo, l'aggiunta fatta al medesimo.

56 Il realismo primitivo uccide la libertà sottomettendo l'uomo all'autorità di un essere percepibile o pensato in analogia alle cose percepibili, oppure alla voce astratta interiore ch'egli *interpreta* come « coscienza »; il metafisico, che riconosce solamente il sovrumano, non può ammettere la libertà in quanto considera l'uomo come determinato, meccanicamente o moralmente, da un « essere in sé ».

Il *monismo* dovrà ammettere una parziale giustificazione del realismo primitivo, poiché ammette l'importanza del mondo percettivo. Chi è incapace di produrre le idee morali per intuizione deve riceverle da altri. In quanto l'uomo riceve i suoi principi morali da fuori egli effettivamente non è libero. Ma il monismo attribuisce all'idea e alla percezione uguale importanza. L'idea può però manifestarsi nell'individuo umano. In quanto l'uomo segue gli impulsi che vengono da questa parte, egli si sente libero. Il monismo però nega ogni giustificazione alla metafisica logicizzante, di conseguenza anche agli impulsi all'azione provenienti dal cosiddetto « essere in sé ». L'uomo, secondo il concetto monistico, può agire non liberamente quando segue una coercizione esteriore percepibile; può agire liberamente quando ubbidisce soltanto a se stesso. Ma il monismo non può ammettere una coercizione incosciente che risieda dietro alla percezione e al concetto. Chi sostiene che un'azione di un suo simile è stata compiuta *non liberamente* deve indicare entro il mondo percepibile la cosa, o l'uomo, o la istituzione che ha provocato l'azione. Se indica cause dell'azione poste al di fuori del mondo reale delle percezioni e dei concetti, il monismo non può accogliere la sua asserzione.

Secondo il concetto monistico l'uomo nelle sue azioni è in parte libero e in parte non libero. Egli viene a trovarsi in condizione di non-libertà nel mondo delle percezioni, e realizza *in sé* lo spirito *libero*.

Le leggi morali, che il metafisico semplicemente logico deve considerare come emanazione di una potenza superiore, per il seguace del monismo sono *pensieri degli uomini*; l'ordine morale del mondo non è per lui l'immagine di un ordine puramente meccanico della natura o di un governo divino del mondo, ma libera opera di uomini. L'uomo non ha da compiere la volontà di un essere che esiste fuori di lui nel mondo, ma la sua propria; non attua i decreti e le intenzioni di un altro essere, ma i propri. Il monismo, dietro all'uomo agente, non vede il finalismo di una guida del mondo, a lui estranea, che determina gli uomini secondo la sua volontà. Gli uomini seguono soltanto, in quanto realizzano idee intuitive, i loro propri scopi *umani*. Anzi, ogni individuo segue i suoi scopi particolari. Perché il mondo delle idee non esplica la sua vita in una comunità di uomini, ma soltanto negli individui: ciò che risulta come meta comune di una comunità umana non è che il risultato delle volizioni dei singoli individui e, a dir vero, il più delle volte, di alcuni pochi eletti che gli altri seguono e riconoscono come autorità. *Ognuno di noi è chiamato allo spirito libero, come ogni germe di rosa è chiamato a divenire rosa.*

Il monismo dunque, nel campo dell'azione realmente morale, è *filosofia della libertà*. E perché è anche filosofia della realtà, respinge le limitazioni metafisiche (non reali) dello spirito libero, come

riconosce quelle fisiche e storiche (primitivamente reali) dell'uomo ingenuo. Non considera l'uomo come un prodotto finito, che ad ogni momento della sua vita svolga tutto il proprio essere, e quindi la discussione se l'uomo, come tale, *sia o non sia libero* gli sembra vana. Vede nell'uomo un essere che si sta evolvendo e chiede se su questa via evolutiva possa venire conseguito anche lo stadio dello spirito libero.

Il monismo sa che la natura non congela l'uomo dalle sue braccia bello e pronto come spirito libero, ma lo conduce fino a un determinato grado, dal quale egli continua a evolversi più oltre come essere non libero, finché raggiunge il punto in cui *trova se stesso*.

Il monismo si rende chiaramente conto che un essere che agisce sotto una pressione fisica o morale non può veramente essere morale. Considera lo stadio dell'azione automatica (secondo le passioni e gli istinti naturali) e quello dell'azione ubbidiente. (secondo norme morali) come necessari stadi, preparatori della moralità, ma vede la possibilità di superare entrambi questi stadi, per virtù dello spirito libero. Il monismo emancipa la vera concezione morale del mondo, in generale, sia dai vincoli, imposti dall'interno, delle massime morali primitive, sia dalle massime morali, imposte dall'esterno, del metafisico speculativo. Non può eliminare i primi dal mondo, in quanto non può eliminare la percezione. Respinge le seconde perché cerca tutti i principi di spiegazione dei fenomeni del mondo dentro al mondo stesso, e non al di fuori. Come il monismo respinge persino il pensiero di altri principi conoscitivi che non siano per l'uomo, così respinge pure decisamente l'idea di altre massime morali, che non siano tali per l'uomo. Conoscenza umana e morale umana sono ugualmente condizionate dalla natura umana. E come altri esseri intenderebbero la conoscenza come cosa affatto diversa da ciò che intendiamo noi, così esseri diversi avrebbero anche una diversa moralità. *Per il seguace del monismo la moralità è una proprietà specificamente umana e la libertà è il modo umano di essere morali.*

I - AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

Una difficoltà nel giudicare ciò ch'è stato esposto nei due capitoli precedenti, può sorgere dal fatto che noi crediamo di trovarci dinanzi a una contraddizione. Da un lato si parla di un sperimentare il pensare, a cui si attribuisce un'importanza generale, ugualmente valida per ogni coscienza umana; dall'altro lato si mostra che le idee che vengono realizzate nella vita morale e che sono congeneri con le idee elaborate nel pensare, si esplicano in modo individuale in ciascuna coscienza umana. Chi, di fronte a questa contrapposizione, si sente portato a fermarsi, come davanti a una « contraddizione », e non riconosce che appunto nella *vivente contemplazione di questo contrasto effettivamente esistente* si rivela una parte dell'essere dell'uomo, non potrà vedere nella giusta luce né l'idea della conoscenza, né l'idea della libertà. Per quel

modo di vedere, che pensa i suoi concetti solamente come astratti dal mondo dei sensi, e che non concede all'intuizione la parte che le spetta, il pensiero qui presupposto come realtà, rimane una « mera contraddizione ». Invece per un modo di vedere che intende che le idee vengono intuitivamente *sperimentate* come un'essenzialità poggiante su se stessa, diventa chiaro che l'uomo, nell'ambito del mondo delle idee, nel *conoscere*, penetra e vive in un elemento unitario per tutti gli uomini, ma che quando da quel mondo di idee prende le intuizioni per i suoi atti volitivi, egli individualizza un membro di quel mondo di idee per mezzo di quella stessa attività, che nel processo spirituale-ideale del conoscere sviluppa come attività universalmente umana. Ciò che appare una contraddizione logica fra la natura universale delle idee conoscitive, e la natura individuale delle idee morali, si trasforma appunto, quando viene contemplato nella sua realtà, in un concetto vivente. Una caratteristica dell'entità umana sta precisamente nel fatto, che ciò che può venir afferrato intuitivamente *nell'uomo*, si muove qua e là, come con moto pendolare vivente, fra la conoscenza avente valore universale e lo sperimentare individuale di quell'universale. Per chi non è in grado di contemplare nella sua realtà l'una di queste oscillazioni, il pensare rimane solo un'attività umana subbiettiva. A chi non è capace di afferrare l'altra, sembrerà che coll'attività pensante dell'uomo vada perduta ogni vita individuale. Per un pensatore della prima specie è un fatto impenetrabile la conoscenza, per l'altro, la vita morale. Entrambi addurranno per spiegare l'uno e l'altro dei due casi ogni sorta di ragionamenti, tutti inadeguati, perché sia dall'uno sia dall'altro la sperimentabilità del pensare o non è compresa affatto, o è disconosciuta perché ritenuta un'attività di mera astrazione.

si può accostare soltanto a cose materiali. Così si occulta attualmente il materialismo, mentre nella seconda metà del secolo XIX si palesava apertamente. Ma, verso una concezione che comprenda il mondo spiritualmente, il celato materialismo contemporaneo non è meno intollerante di quello, confessato, del secolo scorso. Solamente esso inganna molti, che credono di dover respingere una concezione del mondo che tende alla spiritualità, perché la concezione delle scienze naturali ha « ormai da lungo tempo abbandonato il materialismo ».

II . AGGIUNTA ALLA NUOVA EDIZIONE (1918)

Ho parlato qui di materialismo. Mi rendo ben conto che vi sono pensatori i quali, come il citato Th. Ziehen, non designano affatto se stessi come materialisti, ma che tuttavia, dal punto di vista adottato in questo libro, devono venir compresi in questo concetto. Non importa che uno affermi che il mondo per lui non finisce nell'esistenza puramente materiale, e che quindi egli non è un materialista. Si tratta di vedere, se egli svolge dei concetti che siano solamente applicabili a un'esistenza materiale. Chi dice: « la nostra azione è determinata da necessità, come il nostro pensare », ha con ciò posto innanzi un concetto che è applicabile solamente a processi materiali, ma che non si può applicare né all'azione né all'essere; e, se pensasse il suo concetto fino in fondo, dovrebbe pensare, per l'appunto, materialisticamente. Se non lo fa, è solo per quell'incongruenza che così spesso è il risultato di un pensare non portato alle sue ultime conseguenze. Spesso si sente ora dire, che il materialismo del XIX secolo è scientificamente superato. In verità non lo è affatto. Soltanto, al giorno d'oggi, assai spesso non ci si accorge che non abbiamo altre idee all'infuori di quelle, con le quali ci

XI - SCOPO DEL MONDO E SCOPO DELLA VITA

(Destinazione umana)

Fra le varie correnti nella vita spirituale dell'umanità, dobbiamo seguirne una, che si può chiamare il processo per superare il concetto di finalità in quei campi, dove esso non è al suo posto. Il finalismo è un determinato modo di successione dei fenomeni. Il finalismo è veramente reale solo quando, in opposizione al rapporto di causa ed effetto in cui l'avvenimento che precede determina il successivo, accade che l'avvenimento che segue eserciti un'azione determinante su quello che precede. *Questo caso però si verifica solo nelle azioni umane.* L'uomo compie un'azione, ch'egli si rappresenta *prima*, e da questa rappresentazione si lascia determinare all'azione. Ciò che vien dopo, l'azione, opera con l'aiuto della rappresentazione su ciò che precede, sull'uomo agente. Questo giro attraverso la rappresentazione è però indispensabile per stabilire un nesso che abbia carattere finalistico.

Nel processo che si divide in causa ed effetto bisogna distinguere la percezione dal concetto. La percezione della causa precede la percezione dell'effetto. Nella nostra coscienza causa ed effetto rimarrebbero semplicemente una accanto all'altro, se non li potessimo collegare per mezzo dei rispettivi concetti. La percezione dell'effetto non può che seguire la percezione della causa. *Se l'effetto deve esercitare un'influenza reale sulla causa, questo non può avvenire che per mezzo dell'elemento concettuale, poiché prima dell'elemento percettivo della causa l'elemento percettivo dell'effetto non esiste addirittura.* Chi afferma che il fiore sia lo scopo della radice, che cioè il primo abbia influenza sulla seconda, può trarre la sua affermazione soltanto da quel fattore del fiore che egli col *pensiero* constata nel fiore stesso. Il fattore percettivo del fiore al tempo della formazione della radice non ha ancora esistenza. Ma a determinare un nesso finalistico non soltanto è necessario il nesso ideale, secondo la legge, fra ciò che segue e ciò che precede, ma bisogna che il concetto (la legge) dell'effetto agisca realmente sulla causa, con un processo percettibile. *E però solamente nelle azioni umane che possiamo osservare un'influenza percettibile di un concetto sopra qualche cosa d'altro. Qui solo può dunque applicarsi l'idea di finalità.* La coscienza primitiva, che non dà peso ad altro che a ciò che si può percepire, cerca, come abbiamo ripetutamente osservato, di trovare un contenuto sensibile anche là dove si possano trovare in realtà solo cose ideali. Negli avvenimenti sensibili cerca dei nessi sensibili, o, quando non li trovi, ve li immagina. L'idea del fine, che ha valore nelle azioni subiettive, è un elemento che si presta a siffatti nessi immaginari. L'uomo primitivo sa come egli porti un avvenimento a effetto e ne deduce che la natura non procede diversamente. Nei nessi puramente ideali della natura, non vede solamente forze invisibili, ma anche impercipienti fini reali. L'uomo si fabbrica gli utensili adatti a uno scopo; in modo analogo il realista primitivo fa fabbricare gli orga-

nismi dal creatore. Solo gradatamente questo falso concetto della finalità sparisce dalle scienze. Nella filosofia l'assurdità sua imperversa abbastanza ancor oggi; infatti si discute dello scopo del mondo, del destino sovrumano (e conseguentemente anche dello scopo) dell'uomo, ecc.

Il monismo respinge l'idea della finalità in tutti i campi, con la sola eccezione delle azioni umane. Esso cerca leggi di natura, ma non fini della natura. I *fini della natura* sono presunzioni arbitrarie, come le forze impercipienti. *Ma anche gli scopi della vita, che l'uomo non si è prefissi da se, sono dal punto di vista del monismo delle presunzioni infondate.* Non ha finalità che ciò a cui l'uomo ne ha data una, poiché la finalità nasce soltanto dalla realizzazione di un'idea. E solo nell'uomo l'idea diventa operativa, in un senso reale. La vita umana perciò non ha altro scopo o destino, che quelli che le dà l'uomo. Alla domanda: «quale compito ha l'uomo nella vita?», il monismo può rispondere soltanto: «il compito ch'egli stesso si prefigge». La mia direttiva nella vita non è preordinata, ma è quella che di volta in volta mi prescelgo. Io non intraprendo il cammino della vita con un itinerario fisso.

Solo per opera degli uomini le idee possono essere realizzate finalisticamente. Non è dunque ammissibile parlare di idee che diventano realtà per opera della storia. Tutte le frasi, come: «La storia è l'evoluzione dell'uomo verso la libertà, oppure la realizzazione dell'ordinamento morale del mondo» e simili, non si possono sostenere dal punto di vista monistico.

I sostenitori del concetto di finalità credono che, abbandonando questo, devono abbandonare a un tempo ogni ordine e unità nel mondo. Si ascolti, per esempio, Robert Hamerling (*Atomistica della volontà*, vol. II, p. 201): «Fintantoché nella natura vi sono *impulsi*, è un assurdo negare in essa delle *finalità*.

«Come la struttura di un membro del corpo umano non è determinata e condizionata da un'idea di esso che sia sospesa per aria, ma dal nesso con il tutto più grande, col corpo, al quale quel membro appartiene, così la struttura di ogni essere della natura, sia pianta, animale o uomo, non è determinata e condizionata da una idea, sospesa per aria, di esso, ma dal principio formativo dell'assieme più grande della natura che conforma lo svolgimento della sua vita e della sua organizzazione a una finalità». E a p. 191 del medesimo volume: «La teoria della finalità afferma soltanto, che, non ostante le mille incongruità e miserie della vita delle creature, esiste evidentemente nelle creazioni e nelle esplicazioni della natura un'alta coordinazione verso un fine e un programma, una coordinazione però che si attua solamente nell'ambito delle leggi della natura, e che non tende alla produzione di un mondo fantastico, nel quale alla vita non stia di fronte la morte né al divenire il passato, con tutti gli stadi intermedi più o meno spiacevoli ma assolutamente inevitabili.

«Quando gli avversari del concetto di finalità oppongono alle meraviglie di finalismo che la natura manifesta in tutte le sue sfere, una spazzatura faticosamente raccolta di casi incompleti o completi, presunti o reali, di cattivo adattamento al fine, io trovo la cosa comica...».

Che cosa è che si chiama qui finalismo? Una concordanza di percezioni formanti un intero. Ma siccome a tutte le percezioni stanno a base delle leggi (idee), che noi troviamo per mezzo del nostro pensare, così l'armonica coordinazione delle membra di un intero percepito non è altro che l'ideale armonia delle membra dell'intero ideale che è contenuto in questo intero percepito. Dire che un animale o un uomo non è determinato da una idea sospesa per aria, è un modo inesatto di porre la cosa: correggendo l'espressione, la proposizione criticata perde da sé il suo carattere assurdo. Certo, non è un'idea sospesa per aria che determina l'animale, bensì un'idea innata in lui e formante la legge della sua natura. Proprio perché l'idea non sta al di fuori della cosa, ma opera in essa come sua vera essenza, non si può parlare di finalismo. Proprio chi nega, che gli esseri naturali siano determinati dal di fuori (è indifferente, sotto questo riguardo, che sia per opera di un'idea sospesa per aria o di un'idea esistente nello spirito di un creatore del mondo) deve ammettere, che questi esseri non sono determinati secondo un piano e un programma dal di fuori, ma da cause e leggi dal di dentro. Io costruisco una macchina secondo un piano, quando dispongo le sue parti in una connessione che per natura non hanno. Il finalismo della costruzione consiste in ciò, che ho incorporato entro la macchina la mia idea del suo modo di funzionare. Con ciò la macchina è divenuta un oggetto di percezione, con un'idea corrispondente. Esseri siffatti sono anche gli esseri della natura. Chi dice di una cosa, che è rispondente a un fine sol perché è formata secondo una legge, può chiamare rispondenti a un fine anche gli esseri della natura; ma non deve confondere questo conformarsi a una legge con quello dell'azione subbiettiva umana. Per un vero finalismo è assolutamente necessario che la causa operante sia un concetto e precisamente quello dell'effetto. Nella natura però non si trovano concetti che si dimostrino cause; il concetto si mostra sempre solamente come nesso ideale fra causa ed effetto. Nella natura non si trovano cause che sotto la forma di percezioni.

Il dualismo può parlare di fini cosmici e naturali. Dovunque si manifesta alla nostra percezione un accoppiamento di causa ed effetto secondo una legge, il dualista può supporre di veder soltanto l'immagine di un nesso nel quale l'assoluto Essere cosmico ha realizzato i suoi fini. Per il monismo, con l'Essere cosmico assoluto, non sperimentabile, ma conosciuto soltanto per via d'ipotesi, viene meno anche ogni base per la supposizione di fini cosmici e naturali.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

Se si riflette spregiudicatamente su quanto è stato qui esposto, non si potrà giungere alla conclusione che l'autore, negando il concetto finalistico per i fatti extraumani, si metta sullo stesso terreno di quei pensatori, che col respingere questo concetto si creano la possibilità d'intendere tutto ciò che sta fuori dell'azione umana, - e poi anche questa stessa, - come avvenimenti *puramente* naturali. Da questa interpre-

tazione dovrebbe già preservarci il fatto, che in questo libro il processo del pensare viene presentato come puramente spirituale. Se qui si scarta il concetto finalistico anche per il mondo spirituale, che sta al di là dell'azione umana, si è perché in quel mondo viene a manifestazione qualche cosa di più alto di un fine che si realizzi nell'umanità. E se si dice errato il pensiero di un destino finalistico del genere umano pensato secondo il modello del finalismo umano, quel che s'intende dire, è che il singolo individuo si pone delle finalità e queste costituiscono come risultato l'attività complessiva dell'umanità. Questo risultato è allora qualcosa di più alto delle sue parti, le finalità umane.

XII - LA FANTASIA MORALE

(Darwinismo e moralità)

Lo spirito libero agisce secondo i suoi impulsi, cioè intuizioni scelte per mezzo del pensare dal complesso del suo mondo d'idee. Per lo *spirito non libero*, la ragione per la quale egli trae una determinata intuizione dal suo mondo d'idee per porla a base di un'azione, sta nel mondo delle sue percezioni, cioè nelle sue esperienze passate. Prima di venire ad una decisione, egli si ricorda di ciò che altri ha fatto o ha approvato che si facesse, in caso analogo al suo, o di ciò che Dio ha comandato per quel caso, ecc., e si regola su quella stregua. Per lo spirito libero queste premesse non sono i soli incentivi all'azione; egli prende le sue decisioni semplicemente di *prima* mano. Gl'importa altrettanto poco di ciò che altri hanno fatto, come di ciò che hanno ordinato di fare in quel caso. Egli ha ragioni puramente ideali che lo determinano a scegliere dalla somma dei suoi concetti un dato concetto e a tradurlo in azione. Ma la sua azione apparterrà alla realtà percettibile. Ciò ch'egli compie coinciderà dunque con un determinato contenuto percettivo. Il concetto dovrà realizzarsi in un avvenimento particolare concreto; come concetto non potrà contenere questo caso particolare; si potrà riferire ad esso solo nel modo in cui, in genere, un concetto si riferisce ad una percezione, come, per esempio, il concetto del leone a un singolo leone. Il termine intermedio fra concetto e percezione è, come si è visto, la *rappresentazione*. Allo spirito non libero questo termine intermedio è dato *a priori*; nella sua coscienza i motivi si trovano fin da prima come rappresentazioni. Quando vuole eseguire qualcosa, si regola secondo ha veduto fare ad altri, o secondo gli è stato ordinato di fare in quel caso singolo. L'autorità è quindi massimamente efficace sotto forma di *esempi*, cioè trasmettendo alla coscienza dello spirito non libero certe determinate maniere di agire. Il cristiano agisce meno secondo le dottrine che secondo il *modello* del Redentore. Le regole valgono meno per l'azione positiva che non per l'astensione da determinate azioni. Le leggi prendono la forma generale di concetti sol quando vietano azioni, ma non quando prescrivono azioni. Le leggi su ciò che si deve fare, bisogna che siano date allo spirito non libero in forma completamente concreta: pulisci la strada davanti alla porta di casa! Paga le tue imposte in questa determinata misura nell'esattoria! E così di seguito. Hanno invece forma di concetto le leggi che impediscono certe azioni: *non rubare!* *Non commettere adulterio!* Ma anche queste agiscono sullo spirito non libero soltanto per via di richiami a rappresentazioni concrete, per esempio, di pene materiali, o del rimorso di coscienza o della dannazione eterna, ecc. Quando l'impulso a un'azione si ha nella forma di concetto universale (per esempio: fa il bene al prossimo tuo! Vivi in modo da favorire quanto puoi il tuo benessere!) bisogna anzi tutto trovare, in ogni singolo caso, la concreta rappresentazione dell'azione (il rapporto del concetto con un contenuto

percettivo). Per lo *spirito libero*, che non è mosso da esempi o da paura di pene ecc. questa traduzione del concetto in rappresentazione è sempre necessaria.

L'uomo produce rappresentazioni concrete dalla somma delle sue idee anzi tutto per mezzo della fantasia. Ciò che dunque occorre allo spirito libero per realizzare le sue idee, per affermarsi, è la *fantasia morale*. Essa è la fonte dell'azione dello spirito libero. Ed è per questo che soltanto gli uomini dotati di fantasia morale sono moralmente produttivi. I semplici predicatori di morale, cioè le persone che si fabbricano delle regole etiche, senza poterle condensare in rappresentazioni concrete, sono moralmente improduttivi. Somigliano ai critici che sanno spiegare con competenza come debba essere fatta un'opera d'arte, ma sono essi stessi incapaci di qualsiasi produzione artistica.

Per realizzare la sua rappresentazione, la fantasia morale deve penetrare in una determinata sfera di percezioni. L'azione umana non crea percezioni, ma trasforma quelle già esistenti dando loro un nuovo carattere. Per poter trasformare un determinato oggetto di percezione, o un complesso di tali oggetti, secondo una rappresentazione morale, bisogna aver compreso la legge dell'oggetto percettivo (cioè il suo modo di funzionare che si vuole trasformare o a cui si vuol dare una nuova direttiva). Occorre inoltre trovare il metodo per trasformare la data legge in un'altra. Questa parte dell'attività morale riposa sulla conoscenza del particolare mondo fenomenico col quale si ha da fare; si deve perciò ricercare in un ramo della conoscenza scientifica in genere. L'azione morale dunque, presuppone oltre alla facoltà di concetti morali (1) e alla fantasia morale, la capacità di trasformare il mondo delle percezioni senza violare le leggi naturali da cui esse sono connesse. Questa capacità è *tecnica morale*. La si può imparare nello stesso senso in cui in generale si può imparare la scienza. In generale infatti gli uomini sono più adatti a trovare i concetti corrispondenti al mondo quale è, che non a determinare col lavoro produttivo della fantasia azioni future, non ancora esistenti.

È pertanto possibilissimo che uomini privi di fantasia morale ricevano rappresentazioni morali da altri e incorporino queste abilmente nella realtà. Viceversa può verificarsi che uomini dotati di fantasia morale manchino di abilità tecnica e debbano valersi di altri uomini per realizzare le loro rappresentazioni.

In quanto per l'azione morale è necessaria la conoscenza degli oggetti su cui ci accingiamo ad agire, la nostra azione riposa su tale conoscenza.

Si tratta qui della conoscenza delle *leggi della natura*. Esse appartengono alla scienza naturale, e non all'etica.

La fantasia morale e la facoltà di concetti morali possono diventare oggetto del sapere solamente dopo che siano state prodotte dall'individuo.

(1) Solo un giudizio superficiale potrebbe vedere nell'uso della parola « facoltà » in questo e in altri luoghi del presente libro, una ricaduta nella dottrina della vecchia psicologia, delle facoltà dell'anima. Ciò che è detto nel cap. sulla conoscenza del mondo rende esattamente il significato della parola.

Ma, così considerate, esse non regolano più la vita, bensì l'hanno già regolata; e debbono essere intese come cause efficienti al pari di tutte le altre cause (solo per il soggetto sono finalità).

Divengono per noi una *scienza naturale delle rappresentazioni morali*. Accanto a tale scienza non può esistere un'etica come scienza normativa.

Alcuni hanno voluto conservare il carattere normativo delle leggi morali almeno nel senso, che l'etica sia da intendere come una specie di dietetica, che dalle condizioni di vita dell'organismo trae delle regole generali, in base alle quali può poi esercitare influenze particolari sul corpo (Paulsen, *Sistema di Etica*).

Questo confronto è errato, perché la nostra vita morale non si può paragonare con la vita dell'organismo.

L'attività dell'organismo c'è, senza che ci mettiamo nulla di nostro, le sue leggi sono lì già belle e fatte, noi possiamo scoprirle e, dopo scoperte, applicarle.

Ma le leggi morali devono da noi essere prima create.

Non le possiamo applicare, finché non siano state create.

L'errore nasce dal fatto, che il contenuto delle leggi morali non viene creato *ex novo* a ogni momento, ma si tramanda per eredità: e quindi le leggi ricevute dagli antenati ci appaiono date come le leggi naturali dell'organismo. Ma non ne consegue che una generazione posteriore abbia ragione di applicarle come si applicano le regole dietetiche, perché le leggi morali valgono per l'individuo e non, come le leggi naturali, per l'esemplare della specie.

Come organismo, io sono un siffatto esemplare della specie, e vivrò conforme alla mia natura se applicherò al mio caso particolare le leggi naturali della mia specie; come essere morale sono invece un individuo, e ho leggi mie proprie (1).

L'opinione qui sostenuta sembra stare in contraddizione con quella teoria fondamentale della moderna scienza naturale, che si chiama *teoria dell'evoluzione*. Però sembra soltanto. Per *evoluzione* intendiamo il *reale* svilupparsi, secondo le leggi naturali, di ciò che segue da ciò che precede. Nel mondo organico, per evoluzione s'intende il fatto, che le forme organiche ultime (più perfette) sono vere discendenti delle più antiche (imperfette) e che sono derivate da esse secondo le leggi naturali. I seguaci della teoria dell'evoluzione organica dovrebbero ritenere che ci sia stata una volta sulla terra un'era, in cui un essere avrebbe potuto seguire cogli occhi la graduale evoluzione dei rettili dai protoamnioti, supposto che avesse potuto esser presente come osservatore e che fosse stato dotato di sufficiente longevità.

(1) Quando Paulsen (p. 15 del libro citato) dice: « Diverse disposizioni naturali e diverse condizioni di vita, esigono sia una diversa dieta del corpo, sia una diversa dieta spirituale » egli si avvicina assai alla verità, ma non coglie il punto decisivo. In quanto sono individuo, non ho bisogno di alcuna dieta. La dietetica è l'arte di porre un determinato esemplare in accordo con le leggi generali delle specie. Ma come individuo non sono un esemplare della specie.

Parimenti, i sostenitori della teoria dell'evoluzione dovrebbero ritenere che un essere avrebbe potuto osservare lo sviluppo del sistema

solare dalla nebula primordiale di Kant-Laplace, se, durante quel periodo infinitamente lungo, avesse potuto occupare un posto conveniente nell'etere cosmico. (Non ha qui importanza il fatto, che in una simile concezione occorrerebbe pensare tanto la natura dei protoamnioti, quanto pure quella della nebula cosmica di Kant-Laplace, *diversa* da come la pensano i pensatori materialisti).

Ma a nessun sostenitore della teoria dell'evoluzione dovrebbe passare per la mente di dire, che dal suo concetto del protoamnioto egli potrebbe trarre quello del rettile con tutte le sue qualità, anche senza aver mai veduto un rettile. Altrettanto poco potrebbe derivarsi il sistema solare dal concetto della nebula di Kant-Laplace, se questo concetto di una nebula primordiale fosse stato formato soltanto di fronte alla percezione della nebula. In altre parole: chi professa la teoria dell'evoluzione, se pensa coerentemente, deve ritenere che da fasi di evoluzione precedenti si evolvono realmente le successive; e che una volta dati i concetti dell'imperfetto e del perfetto, noi possiamo comprenderne il nesso; ma non dovrebbe ammettere a nessun costo che il concetto ottenuto dalla fase precedente sia in se stesso sufficiente per dedurne le fasi successive. Da ciò consegue che in etica è bensì possibile di comprendere il nesso di concetti morali più recenti con quelli più antichi, ma non è possibile dedurre una sola idea morale nuova da quelle precedenti. L'individuo, come essere morale, produce il suo proprio contenuto. Questo contenuto così prodotto è, per l'etica, un dato, così come i rettili sono un dato per la scienza naturale. I rettili sono derivati dai protoamnioti, ma il naturalista non può trarre il concetto dei rettili da quello dei protoamnioti. Le idee morali più recenti si evolvono da quelle più antiche; ma l'etica non può fabbricare dai concetti morali di una coltura anteriore quelli di una coltura posteriore. La confusione nasce da questo, che, come naturalisti, partiamo dai fatti che sono già dinanzi a noi, mentre nell'azione morale dobbiamo creare noi stessi i fatti che in seguito conosciamo. Nel processo evolutivo dell'ordinamento morale del mondo facciamo noi ciò che sopra un gradino più basso fa la natura: modifichiamo una parte del mondo percettivo. La norma etica non può dunque essere direttamente *conosciuta* come una legge naturale, ma deve prima essere creata. Solo quando sia stata creata, può divenire oggetto della conoscenza.

Ma non possiamo misurare il nuovo sull'antico? Non sarà ogni uomo costretto a giudicare la produzione della sua fantasia morale alla stregua delle dottrine etiche tradizionali? Per ciò che deve manifestarsi come moralmente produttivo, il far questo sarebbe altrettanto assurdo come il voler misurare una nuova forma naturale sulle antiche, e dire che i rettili sono una forma illegittima (degenerata) perché non coincidono con i protoamnioti.

L'individualismo etico non solo non è dunque in contrasto con una bene intesa teoria dell'evoluzione, ma segue direttamente da essa. L'albero genealogico di Haeckel, che dai protozoi risale fino all'uomo considerato come essere organico, dovrebbe potersi seguire, senza violare le leggi naturali e senza infrangere l'unità dell'evoluzione, fino all'individuo, considerato come essere morale in senso determinato. In nessun caso, però, potrebbe dall'Essere di una specie antica derivarsi l'Essere

di una specie seguente. Ma mentre è vero che le idee morali dell'individuo sono derivate percettivamente da quelle dei suoi antenati, d'altra parte è pur vero che l'individuo è moralmente improduttivo se non possiede idee morali proprie.

L'individualismo etico, che ho svolto sulla base delle precedenti considerazioni, potrei derivarlo anche dalla teoria dell'evoluzione. La conclusione finale sarebbe la medesima; sarebbe soltanto diversa la via per raggiungerla.

Per la teoria dell'evoluzione è altrettanto poco miracoloso che idee etiche affatto nuove si sviluppino dalla fantasia morale, quanto che una nuova specie animale si sviluppi da un'altra. Soltanto, quella teoria, come concezione monistica del mondo, deve nella vita morale come in quella naturale respingere ogni influenza dell'al di là (metafisica), soltanto dedotta e non sperimentabile in idee. Con ciò essa segue il medesimo principio da cui è guidata nel ricercare la causa di nuove forme organiche in forme già esistenti, e non nell'intromissione di un Essere posto fuori del mondo, che produca per influenza soprannaturale ogni nuova specie secondo un nuovo pensiero creativo. Come il monismo non può valersi di alcun pensiero creativo soprannaturale per spiegare la vita organica, così gli è pure impossibile di dedurre l'ordinamento morale del mondo da cause che non risiedono dentro il mondo. Non può spiegare esaurientemente la natura morale di un atto volitivo, né ammettendo un'azione soprannaturale continuativa sulla vita morale (un governo divino del mondo dal di fuori), né una speciale rivelazione temporanea (imposizione dei dieci comandamenti), né la manifestazione di Dio sulla terra (Cristo). Tutto ciò che per queste vie accade all'uomo e nell'uomo, acquista valore morale sol quando, con l'esperienza umana, l'individuo lo abbia fatto proprio. I processi etici per il monismo sono prodotti del mondo, come tutto ciò che esiste, e le loro cause devono ricercarsi nel mondo, cioè nell'uomo, poiché l'uomo è il veicolo della moralità.

L'individualismo etico è con ciò il coronamento dell'edificio che Darwin e Haeckel hanno costruito per la scienza naturale. E la teoria dell'evoluzione spiritualizzata e trasportata nella vita morale.

Chi, grettamente, assegna a priori al concetto del naturale un campo arbitrariamente limitato, può riuscire facilmente a non trovarvi posto per la libera attività individuale. Ma l'evoluzionista conseguente non può incorrere in siffatta grettezza. Non può arrestare il processo naturale di evoluzione alla scimmia e ammettere per l'uomo un'origine « soprannaturale ». Egli deve, anche nel cercare gli antenati dell'uomo, cercare lo spirito già nella natura; e così non può considerare come naturali solo le funzioni organiche dell'uomo, ma deve considerare la vita morale libera come spirituale continuazione delle funzioni organiche.

Il cultore della teoria dell'evoluzione, alla stregua della sua concezione fondamentale, può reputare soltanto che l'azione morale attuale derivi da altre forme del divenire del mondo; ma deve lasciare la caratterizzazione dell'azione, cioè la sua determinazione come *libera*, alla *diretta osservazione* dell'azione. Egli sostiene infatti che gli uomini si siano sviluppati da progenitori non ancora umani; ma per conoscere

come siano fatti gli uomini deve portare l'osservazione sugli uomini stessi. I risultati di tale osservazione non possono riuscire in contraddizione con la storia dell'evoluzione giustamente intesa. Solamente l'affermazione che i risultati sono tali da escludere un ordinamento naturale del mondo, sarebbe in contraddizione con la tendenza più recente della scienza naturale (1).

Da una scienza naturale che comprenda sé stessa, l'individualismo etico non ha nulla da temere: l'osservazione rivela che la caratteristica della forma perfetta dell'attività umana è la *libertà*.

Questa libertà deve venire attribuita al valore umano, in quanto esso realizza intuizioni puramente ideali. Perché queste non sono risultati di una necessità agente su di esse dal di fuori, ma hanno radice in sé stesse. Se l'uomo trova che una azione rispecchia una siffatta intuizione ideale, egli la sente come *libera*. In questo contrassegno di un'azione sta' la libertà.

Ora, dal punto di vista citato, che cosa dobbiamo pensare della distinzione menzionata più sopra fra le due sentenze: « esser libero significa poter fare ciò che si vuole » e l'altra: « poter desiderare a piacimento e poter non desiderare costituiscono il vero significato del dogma del libero arbitrio »?

Hamerling fonda la sua concezione del libero arbitrio appunto su questa distinzione, in quanto dichiara giusta la prima sentenza, e chiama la seconda un'assurda tautologia. Egli dice: « Io posso *fare* ciò che voglio.

Ma dire: posso volere ciò che voglio, è mera tautologia «. Che io possa fare, vale a dire trasformare in realtà, ciò che io voglio, ciò che mi sono prefisso come idea della mia azione, è cosa che dipende da circostanze esterne e dalla mia capacità tecnica. Essere libero significa poter determinare da sé, con la fantasia morale, le rappresentazioni che stanno a base dell'azione (i motivi). E impossibile la libertà, se qualcosa al di fuori di me (un processo meccanico oppure un Dio, posto fuori del mondo e frutto di una illazione) determina le mie rappresentazioni morali. Io sono dunque libero solamente quando produco io stesso queste rappresentazioni, e non quando posso semplicemente dare esecuzione ai motivi che un altro essere ha posti in me. Un essere libero è quello che può volere ciò che egli stesso stima giusto. Chi fa cosa diversa da ciò che vuole, deve essere spinto a farla da motivi che non risiedono in lui; e non agisce liberamente. Poter volere a proprio talento ciò che si stima giusto o non giusto, significa dunque: poter a proprio talento essere libero o non libero.

(1) Noi siamo autorizzati a indicare i pensieri (idee etiche) come oggetti dell'osservazione. Poiché se pure i prodotti del pensiero non entrano durante l'azione del pensare a far parte del campo di osservazione, possono tuttavia diventare più tardi oggetto di osservazione. In questo modo noi siamo giunti alla nostra caratterizzazione dell'azione.

Questo è naturalmente altrettanto assurdo quanto il far consistere la libertà nella facoltà di poter fare ciò che si deve volere. Ma è proprio questo che Hamerling sostiene, quando dice: « E completamente vero,

che la volontà viene sempre determinata da motivi, ma è assurdo dire che essa perciò non sia libera; perché nessuna maggiore libertà può per essa desiderarsi e pensarsi, di quella di poter realizzare sé stessa secondo la propria forza e la propria decisione ». Sicuro, si può desiderare una libertà maggiore, e allora solo si ha quella vera: la libertà cioè di determinarsi da sé i motivi delle proprie volizioni.

In determinate condizioni l'uomo può essere indotto a tralasciare l'esecuzione di ciò che vuole. Ma a lasciarsi prescrivere ciò che deve fare, vale a dire voler ciò che altri, e non egli stesso, stima giusto, l'uomo si presta solamente in quanto non si sente *libero*.

Le forze esteriori possono impedirmi di fare ciò che voglio; e allora mi condannano semplicemente all'inazione o alla non-libertà. Soltanto quando asserviscano il mio spirito, e mi scaccino dalla testa i miei motivi e al loro posto vogliano mettere i propri, soltanto allora attentano alla mia libertà. Perciò la Chiesa si volge non solo contro l'*azione*, ma specialmente contro i pensieri *impuri*, cioè contro i motivi della mia attività. Essa mi rende non libero, quando tutti i motivi che essa non prescrive le appaiono impuri. Una Chiesa o un'altra comunità genera non-libertà, quando i suoi preti e i suoi maestri si fanno dominatori delle coscienze, vale a dire quando i credenti *devono* prendere da essi, dal confessionale, i motivi delle proprie azioni.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

In queste dissertazioni sull'umano volere è rappresentato ciò che l'uomo può sperimentare compiendo le azioni, per giungere, attraverso questa esperienza, alla coscienza. Il mio volere è libero. E di particolare importanza il fatto, che il diritto di designare un volere come libero viene raggiunto attraverso l'esperienza che, nel volere, si realizza un'intuizione ideale. Ciò può essere soltanto un risultato di osservazione, ma lo è nel senso in cui l'umano volere osserva sé stesso in una corrente di evoluzione, il cui fine sta nel raggiungere una siffatta possibilità di volere sostenuta da un'intuizione puramente ideale. Essa può venir raggiunta perché nell'intuizione ideale non agisce altro che la sua propria entità poggiata su sé stessa. Se una siffatta intuizione è presente nella coscienza umana, allora essa non è sviluppata e tratta dai processi dell'organismo; al contrario: l'attività organica si è ritirata per far posto a quella ideale.

Se io osservo una volontà che ritrae l'intuizione, anche da questo volere si è ritirata la necessaria attività organica. La volontà è libera. Non può però osservare questa libertà della volontà, chi non è in grado di vedere, che la libera volontà consiste in questo, che soltanto dall'elemento intuitivo la necessaria attività dell'organismo umano viene paralizzata, respinta, e sostituita dall'attività spirituale della volontà piena di idee. Solamente chi non può fare questa osservazione del duplice organamento di una libera volizione, crede alla non-libertà di ogni volontà. Chi invece è in grado di osservarlo, si apre un varco alla

comprensione del fatto, che in tanto l'uomo non è libero, in quanto non è capace di compiere fino in fondo il processo di repressione dell'attività organica; che però questa non-libertà anela alla libertà, la quale non è per nulla un ideale astratto, bensì una forza dirigente che risiede nell'essere umano.

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 della elaborazione di intuizioni puramente ideali (spirituali).

XIII - IL VALORE DELLA VITA

(Pessimismo e ottimismo)

Alla questione dello scopo e della finalità della vita fa riscontro l'altra questione, del valore suo. Troviamo al riguardo due opinioni nettamente opposte, e fra di esse tutti i possibili tentativi di conciliazione. Un'opinione dice: il mondo è il migliore che si possa concepire, e il vivere e agire in esso è un bene di valore inestimabile. Tutto si presenta come armonica cooperazione verso un fine e merita ammirazione. Anche ciò che pare cattivo, e male, deve da un punto di vista più alto riconoscersi per buono, perché forma un benefico contrasto al bene; noi possiamo apprezzare quest'ultimo tanto più, quanto più si distacca da quello. E inoltre il male non ha realtà vera; noi sentiamo soltanto come male un grado minore di bene. Il male è assenza del bene, ma nulla che abbia valore di per sé.

L'altra opinione è quella che ritiene che la vita è piena di dolore e miseria, che il dispiacere supera ovunque il piacere, il dolore la gioia. L'esistenza è un peso, e la non-esistenza sarebbe sotto ogni riguardo da preferirsi all'esistenza.

Principali rappresentanti della prima opinione, dell'ottimismo, dobbiamo considerare Shaftesbury e Leibnitz; della seconda, del pessimismo, Schopenhauer ed Edoardo von Hartmann.

Leibnitz dice: il mondo è il migliore che possa esserci. Uno migliore non è possibile. Perché Dio è buono e saggio. Un Dio buono vuole creare il migliore dei mondi, e un Dio saggio lo *conosce* e sa distinguerlo da tutti gli altri possibili mondi peggiori: solo un Dio cattivo e non saggio potrebbe voler creare un mondo peggiore del miglior mondo possibile.

Chi parte da questo punto di vista potrà facilmente tracciare all'attività umana la via, che deve battere per portare il suo contributo al bene del mondo. L'uomo avrà soltanto da scrutare i decreti di Dio e da comportarsi in conseguenza. Quando egli sa quali propositi abbia Dio in ordine al mondo e al genere umano, egli farà anche ciò che è giusto. E si sentirà felice di aggiungere all'altro bene anche il proprio contributo. Dal punto di vista ottimistico, dunque, la vita merita di essere vissuta e ci deve animare a un'attiva cooperazione.

Schopenhauer si rappresenta la questione diversamente. Egli non pensa la base del mondo come un essere tutto sapienza e tutto bontà, ma come spinta o volontà cieca. Eterno aspirare, incessante spasimare per una soddisfazione che non può tuttavia mai raggiungersi, è il tratto fondamentale di ogni volontà. Perché, se una meta agognata vien raggiunta, ecco sorgere un nuovo bisogno, e così di seguito. La soddisfazione non può essere mai che di inafferrabile brevità. Tutto il restante contenuto della nostra vita è un incalzare insoddisfatto, vale a dire scontentezza e sofferenza. E se finalmente questo incalzare cieco si attutisce, vi viene a mancare qualsiasi contenuto; una immensa noia riempie la nostra esistenza. Perciò quanto di meglio, relativamente,

possiamo fare è di soffocare desideri e bisogni, di uccidere la volontà. Il pessimismo di Schopenhauer conduce all'inerzia, la sua meta morale è l'*ozio universale*.

In modo sostanzialmente diverso Hartmann cerca di porre le basi del pessimismo e di utilizzarle per l'etica. Hartmann, seguendo una tendenza prediletta dei nostri tempi, cerca di poggiare la sua concezione del mondo sull'*esperienza*. Dall'osservazione della vita, egli vuol dedurre se nel mondo sia in prevalenza il piacere o il dispiacere. Egli fa passare in rassegna davanti alla ragione ciò che all'uomo appare come bene e felicità, allo scopo di dimostrare che, dinanzi ad un'indagine più attenta, ogni apparente soddisfazione si riduce ad un'*illusione*. È illusione credere di aver sorgenti di felicità e soddisfazione nella salute, nella gioventù, nella libertà, nell'agiatezza, nell'amore (godimento sessuale), nella compassione, nell'amicizia e nella vita domestica, nel sentimento dell'onore, nella reputazione, nella gloria, nel potere, nell'edificazione religiosa, nell'opera scientifica o artistica, nella speranza di un'altra vita, nella partecipazione al progresso della civiltà. Se si guarda spassionatamente, ogni godimento porta nel mondo più male e miseria che non piacere. *La spiacevolezza della sbornia è sempre superiore al benessere dell'ebbrezza*. Il dolore prevale di gran lunga nel mondo. Nessun uomo, anche quello relativamente più felice, vorrebbe, se chiesto, rivivere una seconda volta la misera vita. Ora, siccome Hartmann non nega la presenza di un fattore ideale (saggezza) nel mondo, anzi gli accorda gli stessi diritti che all'impulso cieco (volontà), egli può attribuire la creazione del mondo al suo essere primordiale solo a condizione che l'essere primordiale faccia servire il dolore del mondo a un fine cosmico saggio. Ma il dolore degli esseri creati non è altro che il dolore divino stesso, perché la vita della natura, come un tutto, è identica con la vita di Dio. Un essere tutto saggezza può veder la sua meta solamente nella liberazione dalla sofferenza, e poiché ogni esistenza è sofferenza, nella liberazione dall'esistenza. Quindi lo scopo della creazione del mondo di trasformare l'esistenza nell'assai preferibile non-esistenza. Il processo del mondo è una lotta continua contro il dolore divino, lotta che termina con l'annientamento di ogni esistenza. La vita morale dell'uomo consisterà dunque nel partecipare all'annientamento dell'esistenza. Dio ha prodotto il mondo, per liberarsi per mezzo di esso dal suo dolore infinito. Il mondo è « in certo qual modo da considerarsi come una eruzione epidemica dell'assoluto », per virtù della quale la forza risanatrice incosciente di quest'ultimo si libera da una malattia interna, « o anche come un vescicante doloroso, che l'essere omni-uno applica a sé stesso per tirare fuori un dolore interno e poi eliminarlo ». Gli uomini sono membra del mondo. In essi soffre Dio. Egli li ha creati per frantumare il suo dolore infinito. Il dolore che soffre ognuno di noi è soltanto una goccia nel mare sterminato del dolore divino (Hartmann, *Fenomenologia della coscienza morale*, pag. 866 e sgg.).

L'uomo deve compenetrarsi del convincimento che la caccia alla contentezza individuale (l'egoismo) è follia, e ch'egli deve essere guidato unicamente dall'idea di cooperare con disinteressata dedizione al processo cosmico della liberazione di Dio. All'opposto di quello di

Schopenhauer, il pessimismo di Hartmann ci porta così ad una attività piena d'abnegazione, per un compito elevato.

Ma dove è in ciò il fondamento sull'esperienza?

L'aspirare alla soddisfazione è il tendere dell'attività vitale verso qualche cosa posta al di là del contenuto attuale della vita. Un essere ha fame, cioè aspira alla sazietà, quando le sue funzioni organiche richiedono per il loro ulteriore andamento l'aggiunta di nuovo contenuto vitale sotto forma di mezzi di nutrizione. L'aspirare ad onori consiste in questo, che l'uomo attribuisce valore ai fatti suoi personali sol quando tale valore è confermato da un riconoscimento esteriore. L'aspirazione alla conoscenza sorge quando l'uomo trova insoddisfacente il mondo che egli può vedere, udire, ecc. fintantoché non l'abbia compreso. L'esaudimento dell'aspirazione genera, nell'individuo che aspirava, piacere; il non esaudimento dispiacere. E qui è importante di rilevare che piacere e dispiacere non dipendono che dall'esaudimento o meno, della mia aspirazione. L'aspirazione stessa non può in alcun modo considerarsi come dispiacere. Se avviene dunque che nell'istante stesso dell'esaudimento di un'aspirazione, se ne presenta una nuova, io non posso dire che il piacere ha generato dispiacere, perché il godimento crea sempre il desiderio della sua ripetizione o di un altro piacere. Sol quando questo desiderio urta contro l'impossibilità della sua realizzazione, posso parlare di dispiacere. E anche quando un godimento provato crea in me il desiderio di provare un piacere maggiore o più raffinato, non posso parlare di dispiacere generato dal primo piacere se non nell'istante nel quale mi vengono negati i mezzi di provare il piacere maggiore o più raffinato. Solamente quando sopravviene il dispiacere come naturale conseguenza del godimento (come in certo modo avviene per il godimento sessuale della donna, seguito dalle sofferenze del parto e dalle cure dell'allattamento) posso scorgere nel godimento il creatore del dolore. Se l'aspirare, come tale, importasse dispiacere, ogni eliminazione di aspirazioni dovrebbe essere accompagnata da piacere. Accade invece il contrario. La mancanza di aspirazioni nel contenuto della nostra vita genera noia, e questa è accompagnata sempre da dispiacere. Ora poiché per natura l'aspirazione può durare lungo tempo prima che ne venga l'esaudimento, e intanto si contenta di sperare nel medesimo, bisogna riconoscere che il dispiacere non ha nulla da vedere con l'aspirazione come tale, ma dipende unicamente dal non esaudimento di essa. Schopenhauer ha dunque torto in ogni caso, quando considera il desiderio o l'aspirazione (la volontà) per sé stessa come sorgente del dolore.

In verità, proprio il contrario è giusto. Aspirare (desiderare) di per sé dà gioia. Chi non conosce il godimento che dà la speranza di una meta lontana ma fortemente desiderata? Questa gioia è la compagna del lavoro, i cui frutti non si raccolgono che in avvenire. Questo piacere è affatto indipendente dal raggiungimento della meta. Quando poi la meta è raggiunta, al piacere dell'aspirazione si aggiunge quello del raggiungimento di essa come qualcosa di nuovo. A chi volesse sostenere che al dispiacere del non raggiungimento di una meta si aggiunge quello della speranza delusa, e che così, alla chiusa dei conti, il dispiacere del non esaudimento supera sempre qualsiasi piacere dell'esaudi-

mento, risponderemo che può anche darsi il contrario: che cioè il ricordo del godimento passato, durante il tempo del desiderio insoddisfatto, esercita altrettanto spesso un'azione lenitiva sul dispiacere dovuto all'inesaudimento. Chiunque al momento in cui le sue speranze naufragano, esclami: « io ho fatto la mia parte », conferma quest'ultima asserzione. Il sentimento confortante di avere voluto il meglio secondo le proprie forze, è trascurato da coloro i quali per ogni desiderio insoddisfatto asseriscono che non soltanto è mancata la gioia dell'esaudimento, ma è rimasto distrutto anche il godimento del desiderio stesso.

L'esaudimento di un desiderio provoca piacere, l'inesaudimento dispiacere. Da questo non si è autorizzati a concludere che il piacere sia la soddisfazione di un desiderio, il dispiacere il suo insoddisfamento. Sia il piacere sia il dispiacere possono presentarsi in un essere anche senza che siano conseguenza di un desiderio. La malattia è un dispiacere che nessun desiderio precede. Chi volesse affermare che la malattia è un desiderio insoddisfatto di salute commetterebbe l'errore di scambiare per un desiderio positivo l'augurio sottinteso di non ammalarsi. Se qualcuno eredita da un parente ricco della cui esistenza non aveva il minimo sentore, il fatto lo riempie di piacere senza che vi sia stato un precedente desiderio.

Chi dunque vuol indagare se l'eccedenza si trovi dalla parte del piacere o del dispiacere, deve tenere conto del piacere di desiderare, di quello dell'esaudimento del desiderio, e di quello che è indipendente da ogni desiderio. Sull'altra pagina del bilancio si troveranno: dispiacere per noia, dispiacere per desiderio insoddisfatto, e finalmente dispiacere che viene a noi senza nostri desideri. A quest'ultima specie appartiene anche il dispiacere che ci viene dall'imposizione di un lavoro non di nostra scelta.

Ora sorge la domanda: qual è il mezzo giusto per stabilire un bilancio fra questi conti di *dare e avere*? Edoardo von Hartmann asserisce che sia l'indagine ponderatrice della ragione. Egli dice bensì che: (*Filosofia dell'incosciente*, 7^a ed., vol. II, p. 290): « Dolore e piacere non esistono se non in quanto sono sentiti ». Ne consegue che per il piacere non c'è altra misura che quella soggettiva del sentimento. Io devo *sentire* se la somma dei miei sentimenti di dispiacere paragonata coi miei sentimenti di piacere, dà in me un'eccedenza di gioia o di dolore. Ciò non ostante, Hartmann afferma: « Se pure il valore della vita di ogni essere può essere stimato solamente secondo la misura subbiettiva sua propria, non è detto tuttavia con ciò che ogni essere sia in grado di calcolare l'*esatta* somma algebrica di tutte le affezioni della sua vita, o in altri termini che il suo *giudizio complessivo* sulla propria vita sia un giudizio giusto nei riguardi delle sue vicende subbiettive ».

Con questo, si restituisce al *giudizio razionale* la valutazione dei sentimenti (1).

(1) Chi vuol calcolare se sia maggiore la somma complessiva del piacere o quella del dolore, non si accorge ch'egli dispone un calcolo su qualcosa che non viene mai sperimentata. Il sentimento non tiene conti, e per la vera valutazione della vita quello che conta è la reale esperienza, non il risultata di un computo fantastico.

Chi segue più o meno fedelmente l'indirizzo di pensatori come E. von Hartmann crede, per giungere a una esatta stima della vita, di dovere eliminare i fattori che falsano il nostro giudizio sul bilancio dei piaceri e dei dispiaceri.

A questo cerca di arrivare per due vie: *in primo luogo* dimostrando che il nostro desiderio (impulso, volontà) esercita un'azione disturbatrice sulla nostra giusta estimazione del valore dei sentimenti. Mentre ci dovremmo dire, per es., che il godimento sessuale è una sorgente di male, noi siamo ingannati dalla circostanza che la passione sessuale è forte in noi e siamo portati a vedervi un piacere che non si verifica affatto nella pretesa intensità. Vogliamo godere; e perciò non ci confessiamo che sotto il godimento soffriamo. *In secondo luogo*, sottoponendo a critica i sentimenti, per provare che gli oggetti, a cui i nostri sentimenti si attaccano, si rivelano come illusioni dinanzi alla conoscenza razionale e che *nell'istante in cui la nostra sempre crescente intelligenza s'accorge delle illusioni, i sentimenti restano distrutti.*

Egli dunque la pensa nel modo seguente. Un ambizioso che voglia conoscere se, fino all'istante in cui fa l'inchiesta, sia stato il piacere o il dispiacere ad aver prevalenza nella sua vita, deve eliminare dal suo giudizio due sorgenti di errore.

Poiché è ambizioso, questo tratto fondamentale del suo carattere gli mostrerà il pubblico riconoscimento dell'opera sua attraverso una lente di ingrandimento, mentre le mortificazioni sofferte per il pubblico spregio gli appariranno attraverso una lente di rimpicciolimento. Al tempo in cui fu spregiato egli sentì le mortificazioni, appunto perché è ambizioso; ma nel ricordo esse gli appaiono mitigate, mentre le soddisfazioni del pubblico riconoscimento dei suoi meriti, alle quali è tanto accessibile, s'imprimono molto più profondamente in lui. E veramente per l'uomo ambizioso è proprio un bene che sia così. Nel momento in cui egli analizza sé stesso, l'illusione diminuisce infatti il suo dispiacere. Tuttavia il suo giudizio è falso. Le sofferenze ch'egli ora rivede come attraverso un velo, furono da lui sentite in tutta la loro intensità. E con una falsa valutazione ch'egli le riporta quindi nel libro mastro della sua vita. Per giungere a un giudizio giusto, l'ambizioso dovrebbe, nel momento in cui fa l'inchiesta, liberarsi della sua ambizione. Dovrebbe guardare la vita finora trascorsa, senza avere alcuna lente davanti agli occhi del suo spirito. Altrimenti somiglia al commerciante che nel chiudere i conti mette all'attivo il suo zelo negli affari.

Ma il seguace di Hartmann va anche oltre. Egli può dire: l'ambizioso deve anche rendersi ragione che gli elogi ai quali dà la caccia, sono cose senza valore. Egli deve giungere da sé, o essere da altri portato, a vedere, che all'uomo ragionevole non può importare nulla del riconoscimento da parte degli altri uomini; poiché « in tutte le cose, che non sono questioni vitali di evoluzione, o che non sono già state definitivamente risolte dalla scienza », si può sempre giurare « che le maggioranze hanno torto e le minoranze ragione ». « A un giudizio siffatto affida la felicità della sua vita chi fa dell'ambizione la stella che lo guida » (Filosofia dell'incoscienza, vol. II, p. 332). Se l'ambizioso riconosce tutto questo, deve qualificare per illusione quanto la sua ambizione gli ha presentato come realtà, e perciò anche i sentimenti che

sono attaccati alle rispettive illusioni della sua ambizione. Per questa ragione, Hartmann dice che dal bilancio dei valori della vita bisogna cancellare anche tutto ciò che nei nostri sentimenti di piacere deriva da illusioni: quel che rimane rappresenta la somma reale del piacere della vita; e questa, di fronte alla somma del dispiacere è tanto piccola, che la vita non è godimento, e la non esistenza è da preferirsi all'esistenza.

Ma mentre appare assolutamente evidente che nel bilancio del piacere l'intervento dell'illusione prodotta dall'impulso ambizioso produce un risultato inesatto, va tuttavia contestato quanto è detto circa il carattere illusorio degli oggetti del piacere. Un'eliminazione dal bilancio del piacere di tutti i sentimenti piacevoli che si collegano a vere o a presunte illusioni, falserebbe addirittura il bilancio stesso. Perché l'ambizioso ha realmente goduto delle acclamazioni della massa, indipendentemente dal fatto che più tardi egli stesso o altri riconosca quelle acclamazioni come illusione. La sensazione piacevole goduta non ne rimane menomamente diminuita. La eliminazione dal bilancio della vita di siffatti sentimenti « illusori » non solo non rende più corretto il nostro giudizio sui sentimenti ma cancella addirittura dal bilancio della vita sentimenti che sono realmente esistiti.

E perché debbono eliminarsi questi sentimenti? Per chi li ha, essi apprestano piacere; chi li ha superati, sente un piacere certamente spiritualizzato, ma non per questo meno notevole, per virtù dell'esperienza del loro superamento (non già per il senso di compiacimento: « che grand'uomo sono io dunque! », ma per le fonti oggettive di piacere, che risiedono nel superamento). Se dal bilancio del piacere si eliminano certi sentimenti, perché si attaccano a cose che si rivelano illusioni, si fa dipendere il valore della vita non dalla quantità del piacere, ma dalla qualità del piacere, e questa dal valore delle cose che causano il piacere. Ma se io debbo determinare il valore della vita solamente dalla quantità di piacere o di dispiacere che porta, non mi è lecito presupporre altre cose per mezzo delle quali, a loro volta, io determini il valore o il non valore del piacere. Se dico: voglio paragonare la quantità del piacere con la quantità del dispiacere e vedere quale sia maggiore, debbo mettere nel conto tutto il piacere e il dispiacere nelle loro vere misure, senza considerare se abbiano per base una illusione o meno. Chi dà a un piacere che poggia sull'illusione un valore per la vita minore di un piacere che si possa giustificare dinanzi alla ragione, fa dipendere il valore della vita da altri fattori che non sono il piacere.

Chi valuta meno un piacere perché si connette a un oggetto vano, somiglia a un commerciante il quale segni nei suoi conti il rilevante introito di una fabbrica di giocattoli per un quarto solo dell'importo, perché la fabbrica produce solo oggetti per il trastullo dei bambini.

Quando si tratta semplicemente di mettere a confronto la quantità del piacere e quella del dispiacere, bisogna lasciare completamente fuori di conto il carattere illusorio degli oggetti di certi piaceri.

La via quindi raccomandata da Hartmann, di un esame razionale delle quantità di piacere e dispiacere prodotte dalla vita, ci ha fino ad ora condotti al punto di sapere come dobbiamo impostare le partite, e che cosa dobbiamo segnare su di una e che cosa sull'altra pagina del

libro mastro. Ma come deve esser fatto il conto? È la ragione atta a stabilire il bilancio?

Il commerciante ha commesso un errore di calcolo, se il guadagno *calcolato* non corrisponde ai profitti reali di cui risulta che l'azienda ha goduto o deve ancora godere. Anche il filosofo avrà indubbiamente commesso un errore di giudizio, se l'escogitata eccedenza di piacere oppure di dispiacere non risulta effettivamente nel sentimento.

Non voglio per ora controllare il calcolo di quei pessimisti che si basano sopra una valutazione razionale del mondo, ma chi deve decidersi se continuare o meno l'azienda della vita, chiederà prima che gli si dimostri dove si trova l'eccedenza calcolata del dispiacere.

Qui tocchiamo il punto dove la ragione non è in grado di determinare da sé sola l'eccedenza di piacere o dispiacere, ma dove è obbligata a mostrare questa eccedenza nella vita come percezione. Non è nel solo concetto, ma nella compenetrazione di concetto e percezione (e il sentimento è percezione) per mezzo del pensare, che all'uomo è dato di raggiungere la realtà. Il commerciante non abbandonerà gli affari che quando le perdite calcolate dal suo contabile siano confermate dai fatti. Se questo non si verifica, dirà al suo contabile di rifare i conti. Nell'identico modo si condurrà l'uomo nella vita. Se il filosofo gli vuole dimostrare che il dispiacere è di gran lunga superiore al piacere, ed egli stesso tuttavia non lo senta, egli dirà: nell'almanaccare che hai fatto, ti sei sbagliato; ristudiatli la questione. Ma se in un negozio, in un determinato momento, vi sono realmente perdite tali, che il credito non sia più sufficiente a soddisfare i creditori, si avrà il fallimento anche se il negoziante eviti di mettere in chiaro il vero stato dei suoi affari con la tenuta dei libri. Similmente, se in un determinato momento, la quantità di dispiacere diventa per un uomo così grande, che nessuna speranza (credito) di piacere avvenire possa fargli superare il dolore, si avrà il fallimento dell'azienda della vita.

Con tutto ciò, il numero dei suicidi è relativamente scarso in confronto al numero di coloro che continuano coraggiosamente a vivere. Pochissimi chiudono l'azienda della vita a cagione del dolore ch'essa arreca. Che cosa ne consegue? O che non è giusto dire che la quantità del dispiacere è maggiore di quella del piacere, o che noi non facciamo affatto dipendere il nostro continuare a vivere dalla quantità di piacere o di dispiacere che sentiamo.

Il pessimismo di Eduard von Hartmann giunge in modo affatto singolare a dichiarare la vita priva di valore perché in essa prevale il dolore, e ad affermare tuttavia la necessità di viverla. Questa necessità consiste nel fatto, che lo scopo del mondo già indicato può essere raggiunto soltanto col lavoro indefesso e disinteressato dell'uomo. Ma finché gli uomini obbediscono ancora alle loro voglie egoistiche, non sono idonei a questo lavoro disinteressato. Sol quando con l'esperienza e con la ragione si sono convinti che i godimenti della vita agognati dall'egoismo non possono conseguirsi, si dedicano al vero compito loro. In questo modo la convinzione pessimistica deve essere la fonte del disinteresse. Un'educazione basata sul pessimismo deve sterminare l'egoismo col convincerlo della sua inanità.

Secondo questa opinione, dunque, l'aspirazione al piacere, è originariamente radicata nella natura dell'uomo. E soltanto riconoscendo l'impossibilità dell'esaudimento, questa aspirazione abdica in favore di compiti più elevati dell'umanità.

Non si può dire tuttavia che questa teoria morale, che dal riconoscimento del pessimismo attende una dedizione a fini non egoistici, arrivi a superare l'egoismo nel vero senso della parola. Gli ideali morali possono divenire abbastanza forti per impadronirsi della volontà dell'uomo, sol quando egli abbia riconosciuto che l'aspirazione egoistica al piacere non può condurre ad alcuna soddisfazione! L'uomo, il cui egoismo desidera l'uva del piacere, la trova acerba perché non la può cogliere: si allontana allora da essa e si dedica a una vita disinteressata! Dunque gli ideali morali, secondo il parere dei pessimisti, non sono abbastanza forti per superare l'egoismo, ma stabiliscono il loro dominio sul territorio che il riconoscimento dell'inermità dell'egoismo ha preventivamente reso libero.

Se gli uomini, secondo la disposizione della loro natura, aspirano al piacere ma sono nell'impossibilità di conseguirlo, allora l'annientamento dell'esistenza e la liberazione per la via della non-esistenza costituiscono l'unica meta ragionevole. E se si è del parere che il vero portatore del dolore del mondo è Dio, gli uomini debbono prefiggersi il compito di determinare la liberazione di Dio. Il raggiungimento di questa meta non viene facilitato ma anzi pregiudicato dal suicidio del singolo. Ragionevolmente, Dio può aver creato gli uomini solo affinché coll'opera loro determinino la sua liberazione. Altrimenti la creazione non avrebbe scopo. E questa dottrina guarda a mete extra-umane. Ognuno di noi deve fare il suo determinato lavoro nell'opera generale di liberazione. Se si sottrae ad esso col suicidio, il lavoro a lui destinato deve essere fatto da un altro. Un altro deve sopportare il tormento dell'esistenza in sua vece. E siccome in ogni essere risiede Dio, come vero latore del dolore, così il suicida non ha menomamente scemato la quantità del dolore divino, ma ha piuttosto imposto a Dio la nuova difficoltà di creargli un sostituto.

Tutto questo parte dalla premessa che il piacere sia la misura del valore della vita. Ora la vita si manifesta attraverso una somma di istinti (bisogni). Se il valore della vita dipendesse dal maggior piacere o dispiacere che reca, si dovrebbe qualificare come privo di valore un istinto che rechi una eccedenza di dispiacere. Esaminiamo ora un po' istinto e piacere, per vedere se il primo possa esser misurato dal secondo. Per non destare il sospetto di voler fare cominciare la vita con la sfera dell'« aristocrazia dello spirito », cominciamo con un bisogno « prettamente animale », con la fame.

La fame sorge quando i nostri organi non possono più funzionare senza la somministrazione di nuove sostanze. La prima aspirazione di chi ha fame è quella di saziarsi. Appena la somministrazione dell'alimento sia avvenuta in misura da far cessare la fame, tutto ciò cui aspira l'istinto della nutrizione è raggiunto. Il godimento che si collega con l'esser sazio consiste anzi tutto nell'eliminazione del dolore che la fame procura. Ma al semplice istinto di nutrizione si aggiunge un altro bisogno. L'uomo, prendendo l'alimento, non vuole solamente rimettere in

ordine le disturbate funzioni dei suoi organi, cioè superare il dolore della fame; egli cerca di ottenere questo risultato con l'accompagnamento di gradevoli sensazioni di sapore. Quando ha fame, e sa che fra mezz'ora lo attende un pasto gustoso, egli evita di guastarsi il piacere del buon cibo prendendo un cibo inferiore che potrebbe soddisfare subito la sua fame. Egli ha bisogno della fame per trarre il pieno godimento dal suo pasto. Così la fame diventa per lui anche una sorgente di piacere. Se dunque tutta la fame esistente nel mondo, potesse soddisfarsi, si avrebbe la quantità totale di godimento da attribuirsi all'esistenza del bisogno di nutrizione, ma ad essa bisognerebbe aggiungere ancora lo speciale godimento, che i golosi ottengono coltivando i nervi del gusto oltre l'ordinario.

Questa quantità di piacere raggiungerebbe il valore massimo, se non rimanesse insoddisfatto alcuno dei bisogni connessi con questo genere di godimento, e se unitamente al godimento non ci si dovesse sobbarcare anche a una certa quantità di dispiacere.

La scienza naturale moderna è del parere che la natura produca più vita di quella che possa mantenere, cioè che produca anche più fame di quella che sia in grado di saziare. L'eccedenza di vita prodotta deve soffrire e perire nella lotta per l'esistenza. Ammettiamo che i bisogni della vita siano in ogni momento dell'esistenza del mondo maggiori dei rispettivi mezzi di soddisfazione disponibili, e che il godimento della vita sia da tal fatto pregiudicato. Ma il singolo godimento della vita, che è realmente esistente, non rimane per ciò menomamente scemato. Dove avviene la soddisfazione del desiderio, esiste la corrispondente quantità di godimento, anche se vi sia nell'essere stesso che nutre il desiderio, o in altri esseri a lui vicini, un buon numero di istinti insoddisfatti. Ciò che rimane diminuito è il *valore* del godimento della vita. Quando un essere vivente ottiene la soddisfazione solo di una parte dei suoi bisogni, ha sempre il godimento corrispondente; ma questo godimento ha un valore tanto minore, quanto più esso è piccolo in confronto alla complessiva richiesta della vita nel campo dei desideri in questione. Ci si può immaginare questo valore come rappresentato da una frazione, il cui numeratore sia il godimento realmente presente e il denominatore la somma totale dei bisogni. La frazione ha il valore uno quando numeratore e denominatore sono uguali, cioè quando tutti i bisogni vengono soddisfatti. Diventa maggiore di uno, quando un essere vivente prova più piacere di quei che richiedano i suoi desideri; ed è minore di uno quando la quantità del piacere è inferiore alla somma totale dei desideri. La frazione però non può mai diventare *zero*, finché il numeratore abbia un sia pur minimo valore. Se, prima della sua morte, un uomo facesse la chiusura dei conti e pensasse ripartire su tutta la vita la quantità di godimento dovuta a un dato istinto (p. es. la fame) con tutte le esigenze relative ad esso, il piacere provato risulterebbe forse di scarso valore; ma non mai di valore nullo. Restando uguale la quantità di piacere, il valore del piacere della vita diminuisce col crescere dei bisogni di un essere vivente. Lo stesso vale per la totalità della vita, nella natura. Quanto maggiore è il numero degli esseri viventi in confronto al numero di quelli che possono trovare il pieno soddisfacimento dei loro istinti, tanto minore è il valore medio del pia-

cere della vita. Le cambiali sul godimento della vita, che vengono emesse dai nostri istinti, valgono tanto di meno quanto minore è la speranza di poterne incassare l'intero importo. Se ho abbastanza da mangiare per tre giorni, e poi devo patire la fame per altri tre giorni, il godimento dei tre giorni di pasto non diventa per ciò minore; ma in tal caso devo immaginarlo ripartito su sei giorni, e da ciò il suo *valore* per il mio bisogno di nutrizione si riduce a metà. Lo stesso si verifica per la quantità del piacere in confronto al *grado* del mio bisogno. Se ho fame per due panini e ne posso avere uno solo, il godimento tratto da quest'uno ha soltanto metà del valore che avrebbe, se dopo il pasto fossi sazio. Questo è il modo in cui vien determinato il *valore* di un piacere nella vita; esso viene misurato sui bisogni della vita. I nostri desideri sono la *misura*, il piacere è ciò che viene misurato. Il godimento di calmare la fame ha un valore soltanto per il fatto che c'è la fame; e ottiene un valore di determinata grandezza dalla proporzione in cui si trova con la grandezza della fame.

Le richieste inesaudite della nostra vita gettano la loro ombra anche sui desideri soddisfatti e pregiudicano il *valore* delle ore piacevoli. Ma si può parlare anche del valore presente di un sentimento di piacere. Questo valore è tanto minore, quanto minore è il piacere in confronto alla durata e alla intensità del nostro desiderio.

Per noi ha pieno valore una quantità di piacere che corrisponde esattamente, per durata e per grado, col nostro desiderio. Una quantità di piacere più piccola del nostro desiderio diminuisce il valore del piacere; una più grande produce un'eccedenza non richiesta, che vien sentita come piacere solamente fino a quando abbiamo durante il godimento la possibilità di accrescere il desiderio. Se non siamo in grado di far andare di pari passo l'accrescimento della nostra richiesta con l'aumento del piacere, questo si trasforma in dispiacere. L'oggetto, che altrimenti ci renderebbe soddisfatti, si sopraffà senza che lo vogliamo, e noi ne soffriamo. *Ciò dimostra, che il piacere ha per noi valore solo fino a che lo possiamo commisurare al nostro desiderio.* Un eccesso di sentimento piacevole si risolve in dolore. Possiamo osservarlo specialmente negli uomini, nei quali sia esigua la domanda per un certo genere di piacere. Alle persone, in cui l'istinto della nutrizione è attutito, il mangiare dà facilmente disgusto. Dal che risulta ancora come il desiderio sia il misuratore del piacere.

Ora il pessimismo può dire che l'istinto, insoddisfatto di nutrizione non soltanto provoca il dispiacere del mancato godimento, ma porta nel mondo dolori positivi, tormento e miseria. E può, per questo, appellarsi all'indicibile miseria degli uomini provati dalle preoccupazioni per il pane quotidiano, a tutti i dispiaceri che indirettamente sorgono per questi uomini dalla mancanza di cibo. E se vuole estendere la sua affermazione anche alla natura extra-umana, può addurre i tormenti degli animali che in certe stagioni muoiono per mancanza di cibo. Circa questi mali, il pessimista afferma, ch'essi superano di gran lunga quantità di godimento portata nel mondo dall'istinto di nutrizione.

E certamente fuori dubbio che sia possibile confrontare tra loro piacere e dispiacere e determinare l'eccedenza dell'uno o dell'altro, così come si fa per i *profitti* e le *perdite*. Quando però il pessimismo crede

di poter concludere che la vita non ha valore dalla circostanza che risulta un'eccedenza dal lato del dispiacere, cade in errore, in quanto fa un conto che nella vita reale non viene mai fatto.

In ogni singolo caso, il nostro desiderio si rivolge a un determinato oggetto. Il valore del piacere della soddisfazione, come abbiamo veduto, sarà tanto maggiore, quanto più grande è la quantità del piacere in confronto alla grandezza del nostro desiderio (1).

Ma dalla grandezza del nostro desiderio dipende pure la quantità di dispiacere, che siamo disposti a sopportare per conseguire il piacere. Noi non confrontiamo la quantità del dispiacere con quella del piacere, ma con la grandezza del nostro desiderio. Chi prova gran piacere a mangiare, saprà, per i godimenti provati in tempi migliori, superare un periodo di fame meglio di un altro cui manca questa gioia nella soddisfazione dell'istinto di nutrizione.

La donna che vuol avere un bambino non confronta il piacere che le viene dal possesso di esso con le quantità di dispiacere dovute a gravidanza, parto, allattamento, ecc., ma col suo desiderio di possedere il bambino.

Non aspiriamo mai a un piacere astratto di una determinata grandezza, ma alla soddisfazione concreta in un modo ben specificato. Se aspiriamo a un determinato oggetto o a una determinata sensazione, non può contentarci affatto il ricevere un altro oggetto o un'altra sensazione anche se ci procuri altrettanta quantità di piacere. Chi aspira a mangiare non può surrogare il piacere del mangiare con un altro piacere ugualmente grande, dovuto ad es. ad una passeggiata. Solamente nel caso che aspirasse genericamente a una determinata quantità di piacere, il nostro desiderio dovrebbe sparire quando il piacere non potesse raggiungersi senza una quantità maggiore di dispiacere.

Ma poiché si aspira sempre a una soddisfazione di un genere determinato, così il piacere della soddisfazione si prova anche quando si debba in compenso sopportare una quantità anche maggiore di dispiacere. Per il fatto che gli istinti degli esseri viventi si muovono in una determinata direzione e mirano a una meta concreta, vien meno la possibilità di calcolare come fattore di compensazione la quantità di dispiacere che si incontra sulla via verso quella meta. Purché il desiderio sia abbastanza forte da esistere ancora a un grado qualsiasi dopo aver superato il dispiacere - per quanto grande questo sia in valore assoluto - rimane la possibilità di godere pienamente il piacere della soddisfazione.

(1) Qui facciamo astrazione dal caso nel quale per eccessivo accrescimento il piacere si trasforma in dispiacere.

Il desiderio non pone dunque il dispiacere direttamente in relazione col piacere raggiunto, ma indirettamente, in quanto pone la sua propria grandezza in relazione (proporzionale) col dispiacere. La questione dunque non è già se sia maggiore il piacere da raggiungere o il dispiacere da superare, ma se sia maggiore il desiderio di una determinata meta o l'ostacolo del dispiacere che s'incontra. Se questo ostacolo è

maggiore del desiderio, quest'ultimo cede all'inevitabile, resta paralizzato e cessa di spingere.

Ma per il fatto che si chiede il soddisfacimento del desiderio in una determinata forma, il piacere che al soddisfacimento è connesso acquista una importanza che permette, a soddisfazione raggiunta, di mettere in conto la necessaria quantità di dispiacere solamente nella misura di cui ha scemato il nostro desiderio. Se sono appassionato per i panorami, non calcolo mai quanto piacere mi dia la vista che si gode dalla vetta di una montagna in confronto diretto col dispiacere della penosa salita e discesa; ma rifletto, se, dopo aver superato le difficoltà, il mio desiderio della veduta sarà ancora abbastanza vivo. Solo indirettamente, per il medio termine della grandezza del desiderio, piacere e dispiacere possono essere commisurati. Non è dunque questione se vi sia in prevalenza piacere o dispiacere sebbene se la volontà di conseguire il piacere sia forte abbastanza da superare il dispiacere.

Una prova della giustezza di quest'affermazione sta nel fatto, che il piacere è valutato di più quando sia acquisito a prezzo di molto dispiacere, che non quando ci cada in grembo come un dono del cielo. Quando pene e tormenti hanno attenuato il nostro desiderio, ma la meta viene poi tuttavia raggiunta, il piacere è di tanto maggiore in proporzione alla quantità residuale di desiderio. Ora è proprio questa proporzione, come ho mostrato più sopra, che rappresenta il valore del piacere. Un'altra prova è data dal fatto che gli esseri viventi (gli uomini compresi) svolgono i loro impulsi fino a che siano in grado di sopportare l'ostacolo dei dolori e dei tormenti. La lotta per l'esistenza è soltanto la conseguenza di questo fatto. La vita esistente tende a svolgersi, e di essa abbandona la lotta quella sola parte, i cui desideri rimangono soffocati dalla forza delle difficoltà che si ergono contro. Ogni essere vivente cerca nutrimento fino a quando la mancanza di nutrimento non distrugga la sua vita. E anche l'uomo si uccide soltanto quando (a torto o a ragione) crede di non poter raggiungere gli scopi della vita da lui ambiti. Ma finché crede ancora alla possibilità di conseguire ciò che secondo lui merita di essere ambito, egli lotterà contro tutti i tormenti e i dolori. La filosofia dovrebbe anzitutto persuadere l'uomo che il volere ha un senso sol quando il piacere sia maggiore del dispiacere; perché secondo la sua natura, l'uomo vuol raggiungere gli oggetti del suo desiderio fintantoché può sopportare il dispiacere all'uopo inevitabile, per grande che esso sia. Ma una tale filosofia sarebbe errata, perché farebbe dipendere il volere umano da una circostanza (eccedenza del piacere sul dispiacere) che originariamente è estranea all'uomo. L'originaria misura della volontà è il desiderio, e questo s'impone finché può. Il conto che fa la *vita*, non già una filosofia razionale, ogni qualvolta si tratta di incontrare dispiacere o piacere nel soddisfare un desiderio, si può paragonare a quanto segue. Se nell'acquistare una determinata quantità di mele, sono costretto a prendermi due parti di mele cattive per una di buone, perché il venditore vuol liberarsene, non esiterò un istante a prendere anche le mele cattive, ove la quantità minore di mele buone possa avere per me un valore tale, che mi torni conto di aggiungere al prezzo di acquisto anche le spese occorrenti per l'eliminazione di quelle cattive. Questo esempio illustra il rapporto fra le quantità di

piacere e dispiacere procurate da un impulso. Io non determino il valore delle mele buone sottraendo la loro somma da quella delle cattive, ma considerando se le prime, non ostante la presenza delle seconde, conservino ancora valore. E come nel godimento delle mele buone non tengo conto di quelle cattive, così mi godo la soddisfazione di un desiderio dopo essermi liberato dei tormenti che vi sono connessi.

Se anche il pessimismo avesse ragione nell'affermare che nel mondo c'è più dispiacere che piacere, la cosa non influirebbe sulla volontà, poiché gli esseri viventi aspirano tuttavia al residuo di piacere. La dimostrazione empirica che il dolore prevale sulla gioia, sarebbe atta, sì, quando vi riuscisse, a rivelare l'inanità di quella tendenza filosofica che vede il valore della vita nell'eccedenza del piacere (eudemonismo), ma non mai a stabilire che la volontà è irragionevole: giacché la volontà non si basa sull'eccedenza del piacere, ma su quella qualsiasi quantità di piacere che resta dopo la detrazione del dispiacere. Questo residuo appare pur sempre una meta degna di essere perseguita.

Si è tentato di confutare il pessimismo sostenendo che è impossibile calcolare l'eccedenza di piacere o dispiacere nel mondo. La possibilità di qualsiasi calcolo dipende dalla possibilità di un confronto di grandezza fra le cose in questione. Ora ogni dispiacere e ogni piacere hanno una determinata grandezza (intensità e durata). Ed è possibile confrontare tra loro, almeno approssimativamente, anche la grandezza di piaceri di genere diverso. Noi sappiamo, se ci dia maggior piacere un buon sigaro o un buon motto di spirito. Nulla si può dunque obiettare alla possibilità di confrontare fra loro, riguardo alla loro grandezza, specie diverse di piaceri e dispiaceri. Il filosofo che si prefigge il compito di determinare l'eccedenza di piacere o di dispiacere nel mondo, parte da premesse assolutamente giustificate. Si può affermare l'errore dei risultati pessimistici; ma non si può porre in dubbio la possibilità di una valutazione scientifica delle quantità di piacere e di dispiacere, e quindi di una determinazione del bilancio del piacere. Però è un errore affermare che dal risultato di questo conto si possa trarre qualche conseguenza circa il volere umano. I casi nei quali facciamo davvero dipendere il valore della nostra attività dall'eccedenza di piacere o di dispiacere, sono quelli nei quali gli oggetti sui quali si esplica la nostra azione ci sono indifferenti. Quando, dopo il lavoro, voglio procurarmi un divertimento o con un giuoco o con una conversazione leggera, e mi è completamente indifferente che cosa fare pur di raggiungere lo scopo, mi chiederò che cosa mi rechi la massima eccedenza di piacere: e tralascierò l'azione, se la bilancia pende dalla parte del dispiacere. Così, nello scegliere un balocco per un bambino, noi riflettiamo quale potrà dargli maggior piacere. In tutti gli altri casi, però, non ci determiniamo esclusivamente secondo il bilancio del piacere.

Se dunque i fautori dell'etica pessimistica sono del parere di potere, con la dimostrazione della esistenza di maggior quantità di dispiacere che non di piacere, preparare all'uomo il terreno per dedicarsi disinteressatamente alle opere della coltura, non pensano che la volontà umana per sua natura non si lascia punto influenzare da tale conoscenza. Lo sforzo degli uomini si regola sulla misura della soddisfazione che rimane possibile dopo che si è trionfato di tutte le difficoltà. *La*

speranza di questa soddisfazione è la base dell'attività umana. Il lavoro di ogni singolo, e il lavoro di tutta la coltura, scaturiscono da questa speranza. L'etica pessimistica crede, di dover presentare all'uomo il raggiungimento della felicità come impossibile, affinché egli si dedichi ai suoi veri compiti morali. Ma questi compiti morali non sono altro che gli istinti naturali e spirituali concreti, e alla soddisfazione loro egli aspira, nonostante il dispiacere che incontra per via. La caccia alla felicità, che il pessimismo vuole estirpare, non esiste dunque affatto. E l'uomo adempie i compiti che deve adempiere, perché per la sua stessa natura, quando abbia veramente riconosciuta la loro natura, egli vuole adempierli. L'etica pessimistica ritiene che l'uomo possa dedicarsi a quello che egli riconosce per compito della sua vita solo allorché abbia rinunciato ad aspirare al piacere. Ma nessuna etica potrà mai ideare altri compiti della vita diversi dalla realizzazione delle soddisfazioni create dai desideri dell'uomo e dell'esaudimento dei suoi ideali morali. Nessuna etica può togliergli il piacere, che egli prova nell'esaudimento di tale suo desiderio. Se il pessimista dice: « Non aspirare al piacere, perché non lo puoi mai raggiungere; aspira a ciò che tu conosci per compito tuo », si può rispondere: « E nella natura degli uomini di aspirare al proprio compito ed è invenzione di una filosofia che procede per vie sbagliate il credere che l'uomo aspiri soltanto alla felicità. Egli aspira alla soddisfazione di ciò che la sua natura desidera avendo presenti gli oggetti concreti di questa sua aspirazione, non una felicità astratta: e l'esaudimento è per lui piacere ». Quando l'etica pessimistica chiede, che non si aspiri al piacere, ma al raggiungimento di ciò che si riconosce per compito della propria vita essa coglie proprio quello che l'uomo per natura sua *vuole*. Non occorre che questi sia prima sconvolto dalla filosofia e rinneghi la sua natura, per essere morale. Moralità significa aspirare a una meta riconosciuta giusta; il seguirlo è insito nell'uomo finché un dispiacere concomitante non paralizzi il desiderio. E questa è l'essenza di ogni vero volere. L'etica non poggia sull'estirpazione di ogni aspirazione al piacere, affinché anemiche idee astratte possano stabilire la loro signoria là dove non si opponga loro più alcuna forte bramosia di godimento, ma poggia su una *forte volontà* portata da intuizioni ideali, che raggiunge la meta anche quando la via è spinosa.

Gli ideali morali scaturiscono dalla fantasia morale dell'uomo. La loro realizzazione dipende dal fatto che l'uomo li desideri tanto fortemente da superare dolori e tormenti per raggiungerli. Essi sono le *sue* intuizioni, le molle che il suo spirito tende; egli li *vuole*, perché la loro realizzazione è il suo maggior piacere. Egli non ha bisogno che l'etica cominci col proibirgli di aspirare al piacere, per comandargli poi a che cosa debba aspirare. Egli aspirerà a ideali morali, quando la sua fantasia morale sarà abbastanza attiva per ispirargli intuizioni, che conferiscano alla sua volontà la forza di superare le resistenze oppostegli dal suo organismo e il relativo dispiacere che ne consegue. Chi aspira a ideali di altezza sublime, lo fa perché essi sono il contenuto della sua natura, e la loro realizzazione sarà per lui un godimento di contro al quale è un nonnulla il piacere che gli animi meschini traggono dalla soddisfazione degli istinti comuni. Per gli idealisti la trasformazione dei

loro ideali in realtà è incomparabile festa spirituale. Chi vuole estirpare il piacere della soddisfazione del desiderio umano, deve prima fare dell'uomo uno schiavo, che agisce non perché vuole ma perché deve. Infatti *il conseguimento di ciò che si vuole dà piacere*. Ciò che si chiama il *bene* non è ciò che l'uomo *deve*, ma ciò che *egli vuole* allorché esplica la vera e piena natura umana. Chi non riconosce ciò, deve prima espellere dall'uomo ciò che l'uomo vuole, per fargli poi prescrivere da fuori quel che deve essere il contenuto della sua volontà. All'esaudivimento di un desiderio l'uomo attribuisce valore, perché il desiderio scaturisce dal suo proprio essere. Ciò che viene conseguito ha valore, perché è stato voluto. Se si nega valore ai fini della volontà umana come tali, bisogna trarre i fini aventi valore da qualcosa che l'uomo non vuole.

L'etica che si edifica sul pessimismo sorge dal non tenere in conto la fantasia morale. Soltanto chi non ritiene lo spirito umano individuale capace di darsi da sé il contenuto della propria aspirazione, può cercare la somma del volere nella bramosia del piacere. L'uomo privo di fantasia non produce idee morali; bisogna dargliela. La natura fisica provvede a farlo aspirare alla soddisfazione dei suoi desideri inferiori. Ma all'esplicazione dell'intero uomo, sono pertinenti anche i desideri che hanno origine nello spirito. Soltanto, quando si sia del parere che di questi ultimi l'uomo sia affatto privo, può credersi che egli li debba ricevere dal di fuori: e allora si è anche autorizzati a dire che egli è obbligato a fare ciò che non vuole. Però qualsiasi etica, che chieda all'uomo di reprimere la propria volontà per adempiere compiti che egli non voglia, non considera l'uomo completo, ma un uomo cui manchi la capacità di desideri spirituali. Per l'uomo armonicamente evoluto le cosiddette idee del bene non sono *fuori*, ma *dentro* la sfera del suo essere. Non nell'estirpazione della volontà individuale unilaterale sta l'attività morale, ma nello sviluppo pieno della natura umana. Chi ritiene potersi gli ideali morali raggiungere solo se l'uomo uccide la sua volontà individuale, non sa che questi ideali sono voluti dall'uomo, proprio altrettanto quanto la soddisfazione dei cosiddetti istinti animali.

Non si può negare che queste vedute si prestino facilmente a venir malintese. Uomini immaturi senza fantasia morale prendono volentieri gli istinti della loro natura incompletamente sviluppata per intero contenuto dell'umanità, e ricusano tutte le idee morali non prodotte da loro, per potere indisturbati « vivere la vita ». E evidente che ciò che è giusto per l'uomo completo non possa valere per una natura umana semi-sviluppata. Quello che si può pretendere da un uomo maturo, non lo si può pretendere da chi debba, con l'educazione, essere ancora portato al punto in cui la sua natura morale esca dal guscio delle passioni inferiori. Qui però non voglio considerare ciò che si deve imprimere nell'uomo non sviluppato, ma ciò che è insito nella natura dell'uomo giunto a maturità. Perché si voleva indicare la possibilità della libertà; e questa non compare nelle azioni fatte per necessità fisica o psichica, ma in quelle che vengono portate da intuizioni spirituali.

Ogni uomo giunto a maturità dà a sé stesso il proprio valore. Non aspira al piacere che gli venga porto come una grazia dalla natura o dal

creatore; e neppure compie il dovere astratto che riconosce come tale dopo aver superato l'aspirazione al piacere. Egli agisce come vuole, cioè secondo le sue intuizioni etiche; e vede il vero godimento della sua vita nel conseguimento di ciò che vuole. Egli determina il valore della vita dal rapporto fra ciò che ha conseguito e ciò a cui ha aspirato. L'etica che pone il mero dovere al posto del volere, il mero obbligo al posto dell'inclinazione, è coerente nel determinare il valore dell'uomo dal rapporto fra ciò che il dovere pretende e ciò che egli compie; essa misura l'uomo con un metro che è al di fuori del suo essere. - L'ordine di idee qui esposto rivolge l'uomo verso sé stesso. Riconosce come vero valore della vita soltanto quello che il singolo considera tale secondo la misura della propria volontà. Ignora altrettanto un valore della vita che non sia riconosciuto dall'individuo, quanto una finalità della vita che non provenga da lui. Vede nell'individuo stesso, considerato da tutti i punti di vista, il signore di sé stesso e il giudice del proprio valore.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

Si può malintendere ciò che in questo capitolo è esposto, se ci si irrigidisce nell'apparente obiezione che la volontà dell'uomo come tale sia appunto l'irragionevole, e che, dimostrandogli questa irragionevolezza, egli riconoscerà che la meta dell'aspirazione etica deve consistere nella liberazione finale dalla volontà. Da parte competente infatti mi è stata mossa quest'apparente obiezione, col dirmi che spetta appunto al filosofo di riparare a ciò che la spensieratezza degli animali e della maggior parte degli uomini omette di fare, di redigere cioè un vero bilancio della vita. Ma chi muove questa obiezione, non vede appunto l'elemento più importante: se la libertà ha da realizzarsi, bisogna che nella natura umana la volontà sia sorretta dal pensiero intuitivo; al tempo stesso però risulta che la volizione può venir determinata anche da altro che non sia l'intuizione, e *solamente* dalla libera realizzazione dell'intuizione da parte dell'entità umana risulta la moralità e il suo valore. L'individualismo etico è atto a rappresentare la moralità in tutta la sua dignità poiché esso non reputa veramente morale ciò che produce in maniera esteriore un accordo fra una volizione e una norma bensì ciò che sorge dall'uomo, quando questi sviluppa in sé la volontà morale come un organo del suo pieno essere sicché il fare ciò che è immorale gli appaia una deformazione e una mutilazione del proprio essere.

XIV - INDIVIDUO E SPECIE

All'opinione che l'uomo sia una individualità completamente chiusa in sé e libera, sembrano opporsi due fatti, cioè che egli appare come un membro entro un tutto naturale (razza, stirpe, popolo, famiglia, ses-

so maschile e femminile) e che egli opera entro un tutto (Stato, Chiesa, ecc.). Egli porta le caratteristiche generali della comunità alla quale appartiene, e dà alla sua azione un contenuto che è determinato dal posto che egli occupa in seno a una collettività.

In queste condizioni è più possibile una individualità? Si può considerare l'uomo come un tutto in sé, se egli nasce da un tutto e s'incorpora in un tutto?

Il membro di un tutto viene determinato nelle sue qualità e funzioni dal tutto stesso. La stirpe è un tutto, e gli uomini che ad essa appartengono, portano in sé le peculiarità che sono proprie della natura della stirpe. È il carattere della stirpe che determina come ogni singolo membro è fatto e come opera, per questo la fisionomia e gli atti dei singoli ricevono una certa impronta comune. Se ci chiediamo la ragione, perché questa o quell'altra particolarità di un uomo è così o così, veniamo, dall'essere singolo, rimandati alla specie. E questa che ci spiega perché nell'individuo appare qualcosa nella forma da noi osservata.

Ma da questa conformità alla specie l'uomo si libera. Giacché questa conformità dell'uomo alla specie, se vien da lui giustamente sperimentata, non ha nulla di restrittivo per la sua libertà, e neppure deve diventarlo per opera di disposizioni artificiose. Egli sviluppa qualità e funzioni proprie, la ragione determinatrice delle quali non possiamo cercare che in lui stesso. Ciò che ha di conforme alla specie non gli serve che come mezzo per esplicitare la sua particolare entità. Egli adopera le peculiarità che la natura gli ha date, come materia a cui dare una forma che esprima il suo proprio essere. Cerchiamo invano nelle leggi della specie la ragione dell'espressione del suo essere. Abbiamo a che fare con un individuo, che non può essere spiegato che da sé stesso. Se un uomo è riuscito a liberarsi dalla conformità alla specie, e ciò non di meno ci ostiniamo a volere spiegare tutto ciò che è in lui con i caratteri della specie, è segno che non abbiamo alcun organo per comprendere ciò che in lui è individualità.

È impossibile comprendere interamente un uomo, se si pone il concetto della specie a base del nostro giudizio. La maggiore ostinazione nel giudicare secondo la specie si riscontra là dove si tratta del sesso; quasi sempre l'uomo vede nella donna, e la donna nell'uomo, troppo del carattere generale dell'altro sesso, e troppo poco di quello individuale. Nella vita pratica, ciò nuoce meno agli uomini che alle donne. La posizione sociale della donna è solitamente poco dignitosa, perché in molti punti in cui dovrebbe esserlo, non è determinata dalle particolarità individuali delle singole donne, ma dalle rappresentazioni generali correnti circa le funzioni naturali e i bisogni della donna. L'attività dell'uomo nella vita si regola secondo le sue individuali attitudini e inclinazioni; quella della donna si vuole invece determinata unicamente dal fatto che appunto essa è donna. La donna deve essere schiava del principio della specie, dei caratteri generici della femminilità. Fintantoché gli uomini discuteranno, se la donna « per la sua costituzione naturale » sia atta a questa o a quella professione, la cosiddetta questione del femminismo non potrà uscire dal suo stadio più elementare. Si lasci giudicare alla donna stessa ciò che secondo la sua natura

essa può volere. Se è vero che le donne non sono buone che per il compito che oggi viene loro assegnato, difficilmente potranno conseguirne un altro per forza propria; ma devono poter decidere da sé, che cosa sia conforme alla loro natura. A chi nutra il timore che il considerare le donne, non come prodotti della specie, ma come individui, possa scuotere la nostra struttura sociale, si può opporre che una struttura sociale, entro la quale una metà dell'umanità mena un'esistenza indegna di esseri umani, ha proprio grande bisogno di essere migliorata (1).

Chi giudica gli uomini secondo i caratteri della specie, si arresta proprio al limite, oltre il quale essi cominciano ad essere individui la cui attività si basa su libera autodeterminazione. Ciò che sta al di sotto di questo limite può naturalmente formare l'oggetto di un'investigazione scientifica. Le particolarità di razza, tribù, popolo e sesso costituiscono il contenuto di scienze speciali. Ma nel quadro generale che risulta da siffatte investigazioni scientifiche, non potrebbero entrare altro che uomini, i quali

vivessero unicamente come esemplari della specie. Tutte queste scienze non possono spingersi fino al contenuto particolare del singolo individuo. Dove comincia la sfera della libertà (di pensare e d'agire) cessa la possibilità di determinare l'individuo secondo le leggi della specie.

Nessuno può stabilire una volta per sempre e lasciare bello e preparato all'umanità il contenuto concettuale che l'uomo deve per via del pensare mettere in relazione con le percezioni per potersi impadronire dell'intera realtà. L'individuo deve guadagnarsi i concetti per mezzo della propria intuizione. Da nessun concetto di specie può dedursi come debba pensare il singolo: lo può determinare, unico e solo, l'individuo.

Altrettanto impossibile è il determinare dalle caratteristiche umane generali, quali finalità concrete l'individuo prefiggerà alla sua volontà.

(1) Fin da quando comparve questo libro (1894) mi si è fatta a questo proposito l'obiezione, che, entro l'ambito di quanto è *specie* la donna può già adesso vivere liberamente la sua vita con tutta l'individualità che vuole, anzi più liberamente ancora dell'uomo, il quale viene disindividualizzato già dalla scuola e più tardi anche dalla guerra e dalla professione. Io so che oggi questa obiezione verrà forse sollevata con forza ancora maggiore. Eppure devo lasciare le mie affermazioni come sono, sperando che vi siano lettori, i quali comprendano quanto una siffatta obiezione urti contro il concetto di libertà che è stato svolto in questo scritto, e che giudichino le mie affermazioni con criteri diversi da quello della disindividualizzazione dell'uomo per opera della scuola o della professione.

Chi vuol capire l'individuo singolo deve penetrare nella sua particolare entità, e non fermarsi alle qualità comuni della specie. In questo senso ogni singolo uomo rappresenta un problema. E ogni scienza che si occupa di pensieri astratti e di concetti generici non è che una preparazione a quella conoscenza che acquistiamo quando un'individualità umana ci comunica il suo modo di considerare il mondo, e a quell'altra conoscenza che deriviamo dal contenuto della sua volontà. Dove sen-

tiamo di aver da fare con quegli elementi di un uomo che sono liberi dai modi di pensare e di volere generici tipici della specie, e vogliamo capire l'essere di quest'uomo, dobbiamo rinunciare a valerci di concetti tratti dal nostro proprio spirito. La conoscenza consiste nel collegamento del concetto con la percezione per mezzo del pensare. Per tutti gli altri oggetti, chi osserva deve acquistarsi i concetti per mezzo della sua intuizione; nella comprensione di una individualità libera si tratta unicamente di questo: di accogliere nel nostro spirito, nella loro purezza (senza mescolanze col nostro contenuto concettuale) quei concetti, secondo i quali l'individualità stessa si determina. Chi mescola subito in ogni giudizio su un altro i concetti propri non può giungere mai a comprendere una individualità. Come l'individualità libera si emancipa dalle caratteristiche della specie, così la conoscenza deve emanciparsi dal metodo con cui si comprendono quelle caratteristiche.

L'uomo va considerato come spirito libero nel seno di una collettività umana solo secondo il grado in cui egli si è, nel modo sopra esposto, reso libero dalla specie. Nessun uomo è completamente specie, nessuno interamente individualità. Ma ogni uomo va gradatamente emancipando una sfera maggiore o minore dell'essere suo, sia dalle caratteristiche generali della vita animale sia dalle leggi dispotiche delle autorità umane che lo dominano.

Ma per quella parte per la quale l'uomo non può conquistarsi tale libertà, egli costituisce un membro nell'organismo della natura e dello spirito. Sotto questo riguardo egli vive a imitazione o in obbedienza di altri. Un valore etico ha però soltanto quella parte della sua attività che scaturisce dalle sue intuizioni. E quanto egli ha in sé in fatto d'istinti morali per virtù di istinti sociali ereditati, acquista un valore etico soltanto quando venga accolto fra le sue intuizioni. Dalle intuizioni etiche individuali, in quanto vengono accolte nelle comunità umane, scaturisce ogni attività morale dell'umanità. *Si può anche dire, che la vita morale dell'umanità è la somma complessiva dei prodotti della fantasia morale degli individui umani liberi.* Questa è la conclusione del monismo.

LE ULTIME QUESTIONI

LE CONSEGUENZE DEL MONISMO

La spiegazione unitaria del mondo, o monismo, come qui è inteso, prende dall'esperienza umana i principi di cui ha bisogno per spiegare il mondo. E cerca parimenti le fonti dell'azione nel mondo dell'osservazione, cioè nella natura umana accessibile alla nostra autoconoscenza e precisamente nella fantasia morale. Si ricusa di ricercare con illazioni astratte le ultime basi del mondo che si rivela alla percezione e al pensare, al *di fuori* di esso mondo. Per il monismo, l'unità che l'osservazione pensante sperimentabile porta in mezzo alla svariata molteplicità delle percezioni, è quella stessa che il bisogno umano di conoscenza richiede e per il cui mezzo cerca l'accesso alle sfere del mondo fisico e di quello spirituale. Chi cerca dietro a questa un'altra unità, dimostra soltanto di non riconoscere la concordanza fra ciò che si raggiunge pensando e ciò che l'impulso alla conoscenza esige. L'individuo umano singolo non è di fatto separato dal mondo; è una parte del mondo, e il suo nesso con l'universo non è spezzato in realtà, ma solamente per la nostra percezione. Noi vediamo da prima questa parte umana dell'universo come un essere esistente a sé, perché non vediamo le cinghie e le corde con le quali le forze fondamentali del cosmo mettono in moto la ruota della nostra vita. Chi si ferma su questo punto di vista, prende una parte del tutto per un essere che ha realmente esistenza autonoma, per una monade che in qualche modo riceve notizia del resto del mondo dal di fuori. Il monismo, quale qui s'intende, ha mostrato, che si può credere a tale indipendenza soltanto fino a quando le percezioni non vengano dal pensiero intessute nella trama del mondo dei concetti. Quando questo accade, ogni esistenza parziale si rivela come una mera *parvenza della percezione*. Soltanto con l'esperienza del suo pensare intuitivo, l'uomo può trovare nell'universo l'interezza della sua esistenza in sé completa. Il pensare distrugge la parvenza della percezione, e incorpora la nostra esistenza individuale nella vita del cosmo. L'unità del mondo dei concetti, che contiene le percezioni obiettive, accoglie in sé anche il contenuto della nostra personalità subbiettiva. Il pensare ci dà il vero aspetto della realtà, come unità in sé completa, mentre la molteplicità delle percezioni non è che una parvenza determinata dalla nostra costituzione. Il riconoscimento della realtà di fronte alla parvenza del percepibile ha costituito in ogni tempo la meta del pensare umano. La scienza ha cercato di riconoscere per realtà le percezioni, scoprendo le leggi naturali che regolano i loro mutui rapporti. Ma da coloro, che ritengono che i nessi scoperti dal pensare umano non abbiano che un valore subbiettivo, si è cercata la vera base dell'unità in qualche oggetto posto al di là del mondo dell'esperienza (Dio rivelato, volontà, spirito assoluto, ecc.). - E partendo da quest'idea, si è mirato ad acquistare, oltre la conoscenza dei nessi conoscibili entro il campo dell'esperienza, un'altra conoscenza che andasse oltre l'esperienza e svelasse il nesso fra quest'ultima e le entità che sfuggono all'esperienza (metafisica acquistata non per via di esperien-

za, ma di logica). La ragione per cui, adoperando logicamente il pensare, arriviamo a comprendere il nesso mondiale, si credeva, secondo il medesimo punto di vista, risiedere nel fatto che un essere primordiale aveva edificato il mondo su leggi logiche, e similmente si credeva che i motivi delle nostre azioni risiedessero nella volontà dell'essere primordiale. Non si riconosceva che il pensare abbraccia a un tempo il subbiettivo e l'obiettivo e che l'intera realtà si ottiene dall'unione della percezione con concetto. In linea di fatto, siamo nel mero subbiettivo solo fintantoché consideriamo le leggi che pervadono e determinano le percezioni, nella forma astratta del concetto. Ma subbiettivo non è il contenuto del concetto che con l'aiuto del pensare viene acquistato in aggiunta alla percezione. Questo contenuto non è tratto dal soggetto, ma dalla realtà; è la parte della realtà che la percezione non può raggiungere; è esperienza, ma non esperienza ottenuta con la percezione. Chi non può immaginare che il concetto sia una realtà, non pensa che alla forma astratta in cui egli isola e fissa il concetto nel suo spirito. Ma in questo isolamento, il concetto, non meno della percezione, esiste solo in conseguenza della nostra costituzione. Anche l'albero ch'io percepisco, non ha, isolato di per sé, alcuna esistenza; esiste soltanto come un membro del grande ingranaggio della natura, e non è possibile che in reale collegamento con essa. Un concetto astratto, preso da per sé, è altrettanto poco reale quanto una percezione, presa da per sé. La percezione è quella parte della realtà che è data oggettivamente, il concetto quella che è data subbiettivamente (per intuizione). La nostra costituzione spirituale scinde la realtà in questi due elementi. Uno di essi appare alla percezione, l'altro all'intuizione. Solamente la unione dei due, cioè la percezione che s'incorpora nell'universo secondo leggi, è piena realtà. Se consideriamo la mera percezione per sé, non abbiamo una realtà ma un caos sconnesso; se consideriamo in sé le leggi che determinano le percezioni, ci troviamo solamente di fronte a concetti astratti. Non il concetto astratto contiene la realtà, ma l'osservazione pensante, che non guarda unilateralmente né il concetto, né la percezione in sé, bensì l'unione di entrambi.

Neppure l'idealista più ortodosso negherà che noi viviamo nella realtà (cioè siamo con la nostra stessa esistenza radicati in essa). Negherà soltanto che con la nostra conoscenza si possa anche arrivare idealmente alla realtà che viviamo. Di fronte a ciò il monismo mostra che il pensare non è né subbiettivo né obiettivo, ma è un principio che abbraccia entrambi i lati della realtà. Quando osserviamo pensando, compiamo un processo che appartiene esso stesso alla serie degli avvenimenti reali. Pensando noi superiamo, in seno all'esperienza stessa, l'unilateralità della mera percezione. Con ipotesi astratte, concettuali (con riflessioni puramente concettuali) non possiamo escogitare l'essenza della realtà, ma *viviamo* nella realtà in quanto troviamo le idee per le nostre percezioni. Il monismo non cerca oltre l'esperienza nulla di non sperimentabile (nulla che sia al di là), ma vede la realtà nell'unione di concetto e percezione. Non fabbrica una metafisica, ricavandola da meri concetti astratti, perché nel concetto in sé vede un solo lato della realtà, quello che rimane celato alla percezione, e che non ha senso se non in unione con la percezione. Nell'uomo però crea il con-

vincimento, ch'egli vive nel mondo della realtà e che non ha da cercare fuori del suo mondo una realtà più alta non sperimentabile. Trattiene dal cercare una realtà assoluta altrove che nell'esperienza, perché riconosce per realtà il contenuto della esperienza stessa. E da questa realtà rimane soddisfatto, perché sa che il pensare ha la forza di garantirla. Ciò che il dualismo cerca solo dietro il mondo dell'osservazione, il monismo lo trova in questo mondo stesso. Il monismo mostra che col nostro conoscere afferriamo la realtà nel suo vero aspetto, e non in un'immagine subbiettiva, che s'insinui fra l'uomo e la realtà. Per il monismo, il contenuto concettuale del mondo è il medesimo per tutti gli individui umani. Secondo i principî monistici un individuo umano considera ogni altro come suo simile, perché un medesimo contenuto del mondo si esplica in tutti. Nel mondo unico dei concetti non vi sono altrettanti concetti del leone quanti sono gli individui che pensano un leone, ma ve n'è *uno solo*. E il concetto che *A* aggiunge alla percezione del leone è il medesimo di quello di *B*, solo afferrato da un altro soggetto percepente. Il pensare riconduce tutti i soggetti percepenti alla comune unità ideale della molteplicità. Il mondo unico delle idee vive in essi come in una pluralità d'individui. Finché l'uomo non afferra se medesimo che per via dell'autopercezione, egli si vede come un individuo particolare, ma appena guarda il mondo delle idee, che splende in lui e comprende ogni particolarità, vede vivere in sé l'assoluta realtà. Il dualismo definisce l'essere divino primordiale come ciò che pervade tutti gli uomini e vive in tutti. Il monismo trova questa vita divina comune, nella realtà stessa. Il contenuto ideale di un altro uomo è pure il mio, e io lo riguardo come diverso soltanto finché percepisco, ma non più quando penso. Ogni uomo abbraccia col suo pensare solo una parte dell'intero mondo delle idee, e in questo gli individui si distinguono l'uno dall'altro anche per il contenuto effettivo del loro pensare. Ma questi contenuti appartengono a un intero chiuso in sé stesso, che comprende i contenuti del pensare di tutti gli uomini. L'uomo afferra quindi nel suo pensare l'essere primordiale comune, che pervade tutti gli uomini. La vita nella realtà, riempita dal contenuto del pensare, è insieme la vita in Dio. L'« al di là » solo logicamente dedotto, che sfugge all'esperienza, si fonda sopra un malinteso di coloro, i quali credono che l'« al di qua » non abbia in sé stesso il fondamento della propria esistenza. Essi non comprendono che per mezzo del pensare scoprono proprio quel che chiedono per la spiegazione della percezione. E per questo che nessuna speculazione ha ancora mai rivelato un contenuto che non fosse tolto a prestito dalla realtà dataci. Il Dio accettato per virtù di astratte deduzioni non è che un essere umano trapiantato nell'« al di là »: la volontà di Schopenhauer è soltanto la volontà umana assolutizzata, l'incosciente Essere primordiale di Hartmann, composto di idea e volontà, è soltanto il miscuglio di due astrazioni tratte dall'esperienza. E precisamente lo stesso deve dirsi di ogni altro principio posto « al di là », e non fondato sul pensare sperimentato.

Lo spirito umano, in verità, non va mai oltre la realtà nella quale viviamo, né ha bisogno di andare oltre, poiché in questo mondo si trova tutto ciò che occorre per la spiegazione del medesimo. Se i filosofi finiscono col dichiararsi soddisfatti quando derivano il mondo da prin-

cipî che prendono a prestito dall'esperienza e trasportano in un ipotetico « al di là », la stessa soddisfazione dev'essere possibile anche quando quei principî vengono lasciati nell'« al di qua » a cui appartengono per il pensiero sperimentabile. Ogni trascendere il mondo è soltanto illusorio, e i principî trasportati fuori del mondo non spiegano il mondo meglio dei principî che stanno in esso. Il pensare che comprende sé stesso non richiede neppure un simile trascendere, poiché un contenuto di pensiero non può che trovare dentro il mondo, e non fuori di esso, un contenuto di percezione assieme al quale formare una realtà. Anche gli oggetti della fantasia sono soltanto contenuti che non hanno giustificazione, se non quando diventano rappresentazioni che si riferiscono a un contenuto percettivo. Per mezzo di questo contenuto percettivo si incorporano nella realtà. Un concetto pieno di un contenuto che dovesse trovarsi al di fuori del nostro mondo, sarebbe un'astrazione alla quale non corrisponderebbe alcuna realtà. Soltanto i *concetti* della realtà noi possiamo trovare col pensare; ma, per trovare la realtà stessa, occorre ancora il percepire. Un essere primordiale del mondo, per il quale si debba inventare un contenuto, è una ipotesi inaccettabile per un pensare che comprenda sé stesso. Il monismo non nega ciò che è ideale, anzi non considera neppure piena realtà un contenuto di percezione cui manchi il riscontro ideale; ma non trova nulla, in tutta la sfera del pensiero, che possa esigere che si neghi l'obiettiva realtà spirituale del pensare, e che si esca dal campo dell'esperienza del pensare stesso. In una scienza che si limiti a descrivere le percezioni senza spingersi alle integrazioni ideali delle medesime, il monismo vede un che di parziale. Ma considera ugualmente come parziali tutti i concetti astratti che non trovano la loro integrazione nella percezione, e che non s'inseriscono nella rete di concetti che abbraccia il mondo osservabile. Non conosce perciò idee che si riferiscano a un'oggettività al di là della nostra esperienza, e che debbano formare il contenuto di una metafisica meramente ipotetica. Tutte le idee del genere che la natura umana ha prodotte, non sono per il monismo altro che astrazioni tratte dall'esperienza, la cui origine nell'esperienza è però sfuggita agli autori.

Alfrettanto poco, secondo i principî fondamentali del monismo, possono gli scopi delle nostre azioni essere presi da un « al di là » extra-umano. In quanto sono pensati, essi devono discendere dalla intuizione umana. L'uomo non fa sue, individuali, le finalità di un essere originario obiettivo (trascendente), ma segue le finalità proprie dategli dalla sua fantasia morale. L'idea che in un'azione diventa realtà, l'uomo la sceglie dal mondo unico delle idee, e la pone a base del suo volere. Nel suo agire non si esplicano dunque gli ordini imposti all'« al di qua » dall'« al di là », ma le intuizioni umane appartenenti al mondo di qua. Il monismo non conosce alcun ministro del mondo, che dia meta e direzione alle nostre azioni, stando al di fuori di noi stessi. L'uomo, non trova nell'« al di là » alcuna causa prima dell'esistenza, di cui possa scrutare i decreti per imparare verso quali mete deve dirigere le proprie azioni. Egli non poggia che su sé stesso. Deve dare da sé un contenuto alla sua attività. Se cerca i motivi determinanti del suo volere fuori del mondo nel quale vive, egli cerca invano. Quando va oltre la soddisfazione degli istinti naturali, ai quali ha provveduto madre natura, egli

deve cercare i motivi nella sua propria fantasia morale, se ragioni di comodità non gli fanno preferire di lasciarsi determinare dalla fantasia morale di altri; vale a dire, egli deve o tralasciare qualsiasi attività, o agire secondo motivi determinanti ch'egli stesso si prende dal mondo delle proprie idee, o che altri trae per lui dal medesimo mondo. Se riesce a superare gli impulsi della vita dei sensi e l'esecuzione dei comandi di altri uomini, egli non è determinato da nulla tranne che da sé stesso. Deve agire per motivi scelti da lui stesso, e non determinati da niente fuori di lui. Idealmente, questi motivi sono certamente determinati nel mondo unico delle idee; ma praticamente è soltanto per mezzo dell'uomo che possono essere tratti da quel mondo e tradotti in realtà. Per la effettiva traduzione di un'idea in realtà a mezzo dell'uomo, il monismo può trovare la ragione soltanto nell'uomo stesso. Prima che un'idea possa diventare azione, bisogna che l'uomo così *voglia*. Un tale volere ha dunque la sua ragione solamente nell'uomo stesso. L'uomo allora è l'ultimo determinante della sua azione. È *libero*.

I. AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

Nella seconda parte di questo libro, si è tentato di dare la giustificazione del fatto, che la libertà deve trovarsi nella realtà dell'agire umano. All'uopo fu necessario di scindere dal complesso della sfera dell'attività umana quelle parti, di fronte alle quali, osservando sé stessi senza prevenzioni, è possibile parlare di libertà. Sono quelle azioni, che si presentano come realizzazioni d'intuizioni ideali. Altre azioni al di fuori di queste, una considerazione obiettiva non dichiarerà mai libere. L'uomo però, osservando sé stesso in modo spregiudicato, dovrà reputarsi atto, a progredire per la via delle intuizioni etiche e delle loro realizzazioni. Ma *questa* osservazione obiettiva della natura etica dell'uomo non può recare di per sé le ultime decisioni sulla libertà; perché se il pensare intuitivo stesso derivasse da un'altra entità qualunque, se la sua entità non poggiasse su sé medesima, la coscienza della libertà fluente dall'etica si rivelerebbe come una semplice parvenza. La seconda parte del libro trova però la sua base naturale nella prima. Questa pone il pensare intuitivo come sperimentata attività spirituale interiore dell'uomo. Comprendere, *sperimentandola*, questa entità del pensare equivale però a conoscere la *libertà* del pensare intuitivo. E se si sa che questo pensare è libero, si vede pure qual è l'ambito del volere al quale deve assegnarsi la libertà. Considererà l'uomo *libero* nelle sue azioni, colui che può, per interiore esperienza, attribuire all'esperienza del pensare intuitivo un'entità poggiante su sé stessa. Chi non è da tanto, non può trovare alcuna via che sia fuori contestazione e lo conduca ad accettare l'idea di libertà. L'esperienza qui rilevata, trova *nella coscienza* il pensare intuitivo, il quale tuttavia non ha realtà soltanto nella coscienza, e con ciò trova la libertà come segno distintivo delle azioni che promanano dalle intuizioni della coscienza.

II. AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

L'esposizione fatta in questo libro è costruita sul pensare intuitivo, sperimentabile solo spiritualmente, per virtù del quale, nel conoscere, ogni percezione viene inserita nella realtà. Nel libro non si doveva dire di più di quanto si potesse abbracciare con l'esperienza del pensare intuitivo. Ma occorreva pure rilevare quale struttura di pensieri richiede questo pensare sperimentato. Esso richiede che, nel processo cognitivo, non venga rinnegato come esperienza poggiata su sé medesima, e che non gli si ricusi la facoltà di sperimentare, assieme alla percezione, la realtà, ma anzi di cercare quest'ultima in un mondo giacente al di fuori di questa esperienza e di fronte al quale, quando esso si schiude all'uomo, l'attività pensante di questi abbia un valore puramente subbiiettivo.

Con ciò si è indicato nel pensare l'elemento per mezzo del quale l'uomo s'immette spiritualmente a vivere nella realtà. (Nessuno dovrebbe veramente confondere con un mero razionalismo questa concezione del mondo costruita sull'esperienza del pensare). D'altra parte, però, da tutto lo spirito di queste esposizioni segue pure, che l'elemento percettivo, per la conoscenza umana, consegue un valore determinativo di realtà sol quando viene afferrato nel pensare. *Fuori* del pensare non c'è possibilità di riconoscere alcunché come realtà. Non si può dunque sostenere, che il modo sensibile di percepire ci sia garanzia dell'unica realtà esistente. Ciò che sorge come percezione, l'uomo, nel cammino della sua vita, deve assolutamente *aspettarlo*. Ci sarebbe soltanto da domandarsi, se, partendo dal punto di vista che risulta unicamente dall'esperienza del pensare intuitivo, si sia giustificati nell'*aspettare* pure, che l'uomo possa percepire oltre ciò che è sensibile anche lo spirituale. Sì, questa aspettativa è giustificata. Perché, se pure l'esperienza del pensare intuitivo, è, *per un verso*, un processo attivo che si svolge nello spirito umano, *per un altro* è allo stesso tempo una percezione spirituale, ottenuta senza l'aiuto, di alcun organo fisico. E una percezione, nella quale è attivo lo stesso percepente, ed è allo stesso tempo un'auto-attività che viene percepita. Nel pensare intuitivamente sperimentato l'uomo viene trasferito in un mondo spirituale anche come essere percepente. E ciò che entro quel mondo gli viene incontro come percezione, come il mondo spirituale del suo proprio pensare, è dall'uomo riconosciuto come un mondo di percezioni spirituali. Questo mondo percettivo starebbe al pensare nel medesimo rapporto come, dal lato dei sensi, il mondo delle percezioni sensorie. Il mondo di percezioni spirituali, non appena l'uomo lo sperimenta, non può riuscirgli in alcun modo estraneo, perché nel pensare intuitivo egli ha già un'esperienza di carattere puramente spirituale. Di questo mondo di percezioni spirituali parlano vari scritti miei, che sono stati pubblicati dopo il presente libro *La filosofia della libertà* che è la base filosofica degli altri miei scritti posteriori. Perché in questo libro si è tentato di mostrare, che l'esperienza del pensare, giustamente compresa, è già un'esperienza spiritua-

le. Pare perciò all'autore, che non si tratterà dal penetrare nel mondo della percezione spirituale chi può con tutta serietà accogliere il punto di vista dell'autore di questa *Filosofia della libertà*. Certo, quanto è esposto nei libri posteriori del medesimo autore non può dedursi logicamente, per via d'illazioni, dal contenuto del presente lavoro. Ma dalla comprensione vivente del pensare intuitivo qui esposto, risulterà naturalmente l'ulteriore vivente ingresso nel mondo della percezione spirituale.

PRIMA APPENDICE

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE DEL (1918)

Obiezioni, che mi sono state mosse da fonte filosofica subito dopo la comparsa di questo libro, mi danno occasione di aggiungere alla seconda edizione la seguente breve considerazione. Posso ben figurarmi, che vi sono lettori, che trovano interesse in tutto il resto del contenuto di questo libro, ma che considerano quanto segue come una costruzione concettuale astratta, per loro superflua e lontana. Essi possono omettere la lettura di questa breve esposizione. Se non che nell'ambito della considerazione filosofica del mondo affiorano problemi, che hanno la loro scaturigine più in certi pregiudizi dei pensatori che non nel corso naturale dello stesso pensare umano in generale. Tutto quanto è stato finora trattato in questo libro, mi pare essere un compito che concerne ogni uomo che cerca la luce sull'essere dell'uomo e sulle sue relazioni col mondo. Quel che segue è però più un problema, del quale certi filosofi esigono che venga trattato, quando si parla delle cose qui esposte, perché questi filosofi, col loro modo di rappresentarsi le cose, si sono creati difficoltà che generalmente non esistono. Se si passa dinanzi a questi problemi senza rilevarli, certe persone sono pronte a tacciarvi di diletantismo o di colpe simili, così da far sorgere la convinzione che l'autore di una esposizione, come quella che vien fatta in questo libro, non abbia studiato le concezioni delle quali non fa parola nel libro stesso.

Il problema, al quale alludo, è il seguente. Vi sono pensatori, a giudizio dei quali sorgerebbe una particolare difficoltà, quando si volesse comprendere come un'altra vita psichica umana possa agire sulla propria (di chi considera la questione). Essi dicono: il mio mondo cosciente è completo in me; parimenti un altro mondo cosciente è isolato in sé; il mondo cosciente di un altro. Io non posso guardare nella coscienza di un altro. Come arrivo a sapere d'essere con lui in un mondo comune ad entrambi? Quella concezione del mondo, che reputa possibile, partendo da un mondo cosciente, di dedurre un altro, che non potrà mai divenire cosciente, tenta di risolvere la difficoltà nel modo seguente. Essa dice: il mondo che ho nella mia coscienza è una rappresentazione, in me, di un mondo della realtà che coscientemente non potrò mai raggiungere. In quest'ultimo si trovano gli autori, a me ignoti, del mondo della mia coscienza; e si trova pure la mia vera entità, della quale parimenti ho soltanto un rappresentante nella mia coscienza; ma vi si trova pure l'entità dell'altro uomo, che mi sta dinanzi. Ora, ciò che viene sperimentato nella coscienza di quest'altro uomo ha nella entità di quest'ultimo la sua corrispondente realtà, indipendente dalla detta coscienza. E questa entità, nella sfera che non può divenir cosciente, agisce sulla mia entità ugualmente incosciente, creando così nella mia coscienza una rappresentazione di ciò, che effettivamente esiste in uno stato di coscienza del tutto indipendente dalla mia esperienza coscien-

te. Si vede che qui, al mondo raggiungibile della mia coscienza si pensa di aggiungerne un altro ipotetico che la mia coscienza non arriverà mai a sperimentare, perché altrimenti ci si crede costretti ad affermare che tutto il mondo esteriore, che io ritengo di avere dinanzi a me, sia soltanto il mondo della mia coscienza, ciò che determinerebbe l'assurdo, solipsistico, che anche tutte le altre persone vivano soltanto nell'ambito della mia coscienza.

Ci si possono chiarire le idee su questa questione, posta innanzi da talune recenti correnti gnoseologiche, se si procura di considerare la cosa dal punto di vista dell'osservazione spirituale, preso nell'esposizione di questo libro. Che cos'è che ho innanzi tutto davanti a me, quando mi trovo di fronte a un'altra persona? Guardo a quel che mi si presenta prima di tutto: è l'apparizione sensibile del corpo dell'altra persona, che mi vien data come percezione; poi ancora la percezione uditiva di quel che essa dice e così di seguito. Tutto questo, ch'io non mi fermo semplicemente a fissare, mette in moto la mia attività pensante. In quanto io sto, pensando, di fronte all'altra persona, la percezione mi si qualifica in certo modo come psichicamente trasparente. Nel cogliere col pensare la percezione, sono costretto a dire a me stesso, ch'essa non è affatto ciò che appare ai sensi esteriori. In ciò che essa è direttamente, l'apparizione sensibile manifesta qualcos'altro, che essa è indirettamente. Il porsi, che essa fa, dinanzi a me, è allo stesso tempo il suo estinguersi come pura apparizione sensibile. Ma ciò che, in questo suo estinguersi, essa porta a manifestazione, costringe me, come essere pensante, a estinguere a mia volta il mio pensare finché duri la sua azione, e a sostituire al medesimo il pensiero di essa. Questo pensare suo, però, nell'esperienza del mio pensare, io lo colgo come il pensare mio. Io ho realmente percepito il pensare dell'altro. Perché la percezione diretta che si estingue come apparizione sensibile, viene colta dal mio pensiero; ed è, questo, un processo che si svolge completamente nella mia coscienza, e che consiste nella sostituzione del pensare dell'altro nel posto del pensare mio. Con l'estinguersi dell'apparizione sensibile, viene effettivamente sospesa la separazione tra le due sfere di coscienza. Questo, nella mia coscienza, si rappresenta nel fatto che, nello sperimentare il contenuto della coscienza dell'altro, io sperimento la mia propria coscienza altrettanto poco quanto nel sonno senza sogni. Come in quest'ultimo, la coscienza diurna è completamente eliminata, così è eliminata la mia coscienza, nella percezione del contenuto dell'altrui coscienza. L'illusione che ciò non sia dipende esclusivamente, in primo luogo, dal fatto, che nell'atto di percepire l'altra persona, estinguendosi il contenuto della propria coscienza non subentra, come nel sonno, uno stato d'incoscienza, ma il contenuto della coscienza dell'altro; e in secondo luogo perché l'alternarsi degli stati di estinzione e di riaccensione della coscienza mia, è talmente rapido da sfuggire all'ordinaria osservazione. Tutto questo problema che ci sta qui dinanzi non si scioglie con artificiose costruzioni concettuali che, partendo dal cosciente, arguiscono ciò che non potrà divenire mai cosciente, ma con la vera esperienza di quanto risulta dalla congiunzione di pensare e percezione. Questo è spesso il caso di moltissimi problemi, che sorgono nella letteratura filosofica. I pensatori do-

vrebbero cercare la via a una spassionata osservazione spirituale, mentre invece nascondono la realtà con una costruzione concettuale artificiale.

In una dissertazione di Edoardo von Hartmann: « Gli ultimi problemi della teoria della conoscenza e della metafisica » (*nella Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 108, p. 55 e sgg.) la mia *Filosofia della libertà* viene classificata nell'indirizzo filosofico, che vuole appoggiarsi a un « monismo gnoseologico ». Questo punto di vista, Hartmann lo respinge come impossibile. E ciò per la seguente ragione. Secondo la rappresentazione che trova la sua espressione nel saggio succitato, non esistono che tre punti di vista possibili per una teoria della conoscenza. O ci si ferma al punto di vista ingenuo, che prende le manifestazioni percepite per cose reali al di fuori della coscienza umana; e in questo caso fa difetto ogni conoscenza critica; e non ci si avvede che col contenuto della propria coscienza si è pur sempre solo entro la propria coscienza stessa; non si intende che non si ha a che fare con una « tavola in sé », ma solamente con un oggetto della propria coscienza. Chi rimane fermo in questo punto di vista, o per qualsiasi considerazione ritorna ad esso, è un realista primitivo. Se non che questo punto di vista è per l'appunto impossibile, perché disconosce che la coscienza non ha contenuto all'infuori del proprio. Oppure si comprende a fondo tutto questo e lo si ammette pienamente. Allora si diventa anzitutto idealisti trascendentali; ma in tal caso bisognerà negare, che di una « cosa in sé » alcuna parte possa mai sorgere nella coscienza umana. Con questo però, sol che si sia sufficientemente coerenti, non si sfugge all'illusionismo assoluto. Perché il mondo, di fronte al quale ci troviamo, si trasforma allora per noi in una mera somma di oggetti della coscienza, e precisamente di soli oggetti della nostra propria coscienza. E anche della coscienza degli altri uomini, siamo allora, assurdamente, costretti a pensare, che esista soltanto nel contenuto della nostra coscienza. Unico punto di vista possibile sarebbe dunque il terzo, quello del realismo trascendentale. Questo ammette che vi siano le « cose in sé », ma in nessun modo può la coscienza, nella esperienza diretta, avere a che fare con esse. Esse, al di là della coscienza umana, e in un modo che non rientra nella coscienza, fanno sì che in quest'ultima sorgano gli oggetti della coscienza. A queste « cose in sé » si può giungere soltanto per via d'illazioni, partendo dal contenuto solamente sperimentato, ma per l'appunto esclusivamente rappresentato, della coscienza. Ora nella dissertazione succitata, Edoardo von Hartmann afferma che un « monismo gnoseologico », quale egli interpreta il punto di vista mio, deve in realtà rientrare in uno dei tre punti di vista sopra indicati, e se non lo fa, è unicamente perché non trae le conseguenze effettive delle proprie premesse. Hartmann dice poi: « Se si vuole scoprire, a quale punto di vista gnoseologico appartenga un sedicente monista gnoseologico, basta proporgli alcune domande e costringerlo a rispondervi. Giacché mai egli si presta spontaneamente a manifestare il proprio pensiero su quei punti, e cercherà in tutti i modi di evitare di rispondere a domande precise, perché ogni risposta solleva la pretesa a far del monismo gnoseologico un punto di vista diverso dagli altri tre. Queste domande sono le seguenti:

1° Le cose nella loro sussistenza sono *continuative o intermittenti*? Se la risposta è che sono continuative, si ha a che fare con una forma qualunque del realismo primitivo. Se è invece che sono intermittenti, si è dinanzi a un idealismo trascendentale. Se però 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 da un altro (come contenuti della coscienza limitata) sono intermittenti, si constata il caso del realismo trascendentale. 2° Se tre persone siedono a una tavola, *quanti esemplari della tavola* esistono? Chi risponde: uno, è un realista primitivo; chi risponde: tre, è un idealista trascendentale, e chi risponde: quattro, è un realista trascendentale. Naturalmente così dicendo, si presuppone, che cose così eterogenee quali la tavola come cosa in sé, e le tre tavole come oggetti di percezione, possano nelle tre coscienze andar compendiate sotto la comune denominazione di « esemplari della tavola ». Colui, al quale questa sembrasse eccessiva libertà, dovrà dare la risposta: « uno e tre », invece che « quattro ». 3° Se due persone si trovano sole in una camera, *quanti esemplari di queste persone* si trovano presenti? Chi risponde due, è un realista primitivo, chi risponde: quattro (cioè un « io » e un altro, per ciascuna delle due coscienze), è un idealista trascendentale; chi però risponde: sei (cioè due persone come « cose in sé », e quattro persone come oggetti di rappresentazione, due per ciascuna coscienza), è un realista trascendentale. Chi volesse dimostrare essere il monismo gnoseologico qualcosa di diverso da uno di questi tre indirizzi, dovrebbe per ciascuna di quelle tre domande trovare una risposta diversa dalle precedenti. Non saprei però quali potrebbero essere tali risposte ». Le risposte della *Filosofia della libertà* dovrebbero suonare così: 1° Chi delle cose coglie soltanto, i contenuti percettivi e li prende per realtà, è un realista primitivo, e non si rende conto ch'egli potrebbe veramente ritenere questi contenuti di percezione come sussistenti solamente fintantoché egli guarda le cose, e che dovrebbe perciò pensare ciò che gli sta dinanzi come intermittente. Ma non appena si rende conto, che la realtà si trova soltanto nel percepibile compenetrato di pensiero, egli giunge a vedere, come il contenuto della percezione, che si presenta come intermittente, quando viene compenetrato dal frutto della elaborazione del pensiero, si manifesta di natura continuativa. Deve dunque valere come continuativo il contenuto della percezione afferrata dal pensare sperimentato, del quale contenuto ciò che viene solamente percepito dovrebbe reputarsi intermittente, se - il che non è - fosse realtà. 2° Se tre persone siedono a una tavola, quanti esemplari esistono della tavola? Non vi è che una tavola; ma *fintantoché* le tre persone vogliono tener fermo alle loro immagini percettive, dovrebbero dire: queste immagini percettive non sono affatto la realtà. Appena però passano alla tavola, compresa dal loro pensiero, si rivela loro la realtà una della tavola; con i tre contenuti delle loro coscienze, essi sono riuniti in questa realtà. 3° Se due persone si trovano sole in una camera, quanti esemplari di queste persone si trovano presenti? Certamente non sei, neppure secondo i realisti trascendentali, ma solamente due. Se non che, ciascuna delle due persone ha da prima, tanto di sé medesima quanto dell'altra, solo la irreali immagine percepita. Di que-

ste immagini ve ne sono quattro, con la presenza delle quali nell'attività pensante delle due persone, si effettua il processo di cogliere la realtà. In questa attività pensante, ciascuna delle due persone esorbita dalla sfera della sua coscienza, e in essa sorge sia la sfera dell'altra che la propria. Nei momenti in cui questo avviene, le due persone sono altrettanto poco chiuse nella loro coscienza, quanto durante il sonno; solo che negli altri momenti la coscienza di questa unione con l'altra risorge, sicché la coscienza di ciascuna delle due persone nell'esperienza del pensiero afferra sé e l'altra. Io so che il realista trascendentale considera ciò come una ricaduta nel realismo primitivo, ma in questo libro ho già indicato, che per l'esperienza del pensiero il realismo primitivo ha la sua giustificazione. Il realista trascendentale non penetra affatto nella vera condizione di cose che si determina nel processo cognitivo; egli se ne esclude con un tessuto di pensieri, nel quale s'irretisce. Infatti, il monismo nella *Filosofia della libertà* non dovrebbe chiamarsi « gnoseologico », bensì, se gli si vuol dare un qualificativo, « monismo del pensare ». Tutto questo, Edoardo von Hartmann l'ha disconosciuto. Egli non è penetrato nella specificazione della dottrina esposta nella *Filosofia della libertà*, ma ha ritenuto che io abbia voluto tentare la congiunzione del panlogismo universalistico di Hegel col fenomenalismo individualistico di Hume (p. 71 della *Zeitschrift für Philosophie*, vol. 108, Nota), mentre in realtà la *Filosofia della libertà*, come tale, non ha nulla a che fare con quei due indirizzi, che si pretende essa voglia congiungere. (Questa è anche la ragione, per la quale non mi è venuto fatto di discutere, per es., il « monismo gnoseologico » di Giovanni Rehmke, perché per l'appunto l'indirizzo della *Filosofia della libertà* è completamente diverso da quello che E. von Hartmann e altri chiamano monismo gnoseologico).

SECONDA APPENDICE

Quel che segue riproduce, in sostanza, quella che era una specie di « prefazione » alla prima edizione di questo libro. Siccome, più che aver a che fare direttamente col contenuto del libro, essa rende l'atteggiamento mentale, col quale io scrissi quest'ultimo venticinque anni addietro, l'ho messa qui come « appendice ». Non voglio eliminarlo completamente, per il motivo che torna sempre ad affacciarsi in molti l'idea, che, a causa dei miei successivi scritti di scienza dello spirito, io debba sopprimere qualche parte dei miei scritti precedenti.

L'era nostra non può voler trarre la verità se non dalle profondità dell'essere umano. Qui non sono completamente saltate che le prime frasi introduttive (della prima edizione) di queste considerazioni, che oggi mi sembrano prive di qualsiasi importanza. Ma quanto al resto che poi vien detto, non ostante il modo di pensare scientifico positivista dei nostri contemporanei, anzi appunto per via di esso, mi pare ancor oggi necessario a dirsi. Delle note due vie di Schiller,

« Cerchiamo la verità entrambi. Tu fuori nella vita, io dentro nel cuore. E così la troveremo ambedue certamente. Se l'occhio è sano incontra nel mondo il Creatore, se è sano il cuore rispecchia in sé stesso il mondo ».

i contemporanei preferiscono la seconda. Una verità che ci venga dal di fuori, porta sempre in sé il marchio dell'incertezza. Crediamo volentieri solo a ciò che appare come verità a ciascuno di noi, entro il nostro foro interiore.

Unicamente la verità può farci sentir sicuri nello sviluppo delle nostre forze individuali. Colui che è tormentato dai dubbi, ha le forze paralizzate: in un mondo che gli è incomprensibile, egli non può trovare uno scopo all'opera sua. Noi non vogliamo più *credere*, vogliamo *conoscere*. La fede esige il riconoscimento di verità che non possiamo del tutto penetrare; e ciò che non penetriamo, ripugna al nostro individuo che vuol vivere ogni cosa come esperienza interiore profonda. Ci soddisfa solo quel sapere che non si sottomette ad alcuna norma esteriore, ma sorge dall'intima vita della personalità.

Non vogliamo neppure quel sapere che si è racchiuso una volta per sempre dentro cristallizzate regole scolastiche e che vien conservato entro manuali buoni per tutti i tempi. Ciascuno di noi si ritiene autorizzato a prender come punto di partenza le sue esperienze vive, le sue immediate vicende, e di lì risalire alla conoscenza intero universo. Aneliamo a una conoscenza sicura, ma ciascuno alla sua propria maniera.

Anche le nostre dottrine scientifiche debbono ormai evitare di presentarsi in tal veste, da rivelare la pretesa ad una accettazione incondi-

zionatamente obbligatoria. Nessuno di noi potrebbe più dare a uno scritto scientifico un titolo come quello che gli diede una volta Fichte: « Luminosa relazione al gran pubblico sulla vera essenza della nuovissima filosofia. *Tentativo di obbligare il lettore a comprendere* ». Oggi nessuno deve essere *obbligato* a comprendere. Se un intimo particolare impulso non spinge l'individuo verso un certo ordine d'idee, nessuna adesione viene a lui richiesta. Persino all'uomo ancora immaturo, al bambino, non vogliamo più al giorno d'oggi inculcare delle cognizioni: cerchiamo invece di sviluppare le sue facoltà, così che non abbia ad essere *obbligato* a comprendere, ma *voglia* comprendere.

Non crediate ch'io mi illuda, quando parlo di questa caratteristica dell'epoca mia, e ch'io non sappia quanto convenzionalismo, privo di ogni individualità, viva tuttora e si estenda. Ma so altrettanto bene che molti dei miei contemporanei cercano d'indirizzare la loro vita verso la meta di cui ho parlato. Ad essi io dedico questo libro: il quale non vuol rappresentare l'« unica via possibile » alla verità, ma vuol semplicemente *descrivere* il cammino percorso da uno cui la verità sta a cuore.

Dovremo da principio attraversare campi piuttosto astratti, dove il pensiero deve assumere contorni netti, per arrivare a punti sicuri. Ma, uscendo fuor degli aridi concetti, il lettore sarà poi condotto anche in mezzo alla vita concreta. Fermamente ritengo che bisogna sollevarsi anche nel regno etero dei concetti, se si vuol far propria l'esistenza in tutte le direzioni. Chi non comprende altri godimenti che quelli che vengono dai sensi, non conosce i cibi prelibati della vita. I saggi dell'Oriente fanno trascorrere ai loro allievi vari anni di vita di rinunzia e di ascetismo, prima di comunicare loro ciò ch'essi stessi sanno. L'Occidente non esige più per la scienza esercizi di pietà ed ascetismo, ma in cambio richiede la buona volontà di sottrarsi temporaneamente alle impressioni immediate della vita e di penetrare nel campo del pensiero *puro*.

I campi della vita sono molti, e per ciascuno si sviluppano scienze speciali. Ma la vita stessa è un'unità, e quanto più le scienze si sforzano di approfondire i singoli campi tanto più si allontanano dalla visione dell'assieme cosmico vivente. Deve pur esservi una conoscenza che cerchi, nelle singole scienze, gli elementi per ricondurre l'uomo alla vita piena. Lo scienziato specialista vuole acquistare attraverso i suoi studi una coscienza del mondo e delle sue attività; filosofico è invece lo scopo di questo libro: la stessa scienza deve divenire un organismo vivente. Le scienze speciali non sono che gradi preparatori della scienza cui qui si tende. Qualche cosa di simile si riscontra anche nelle arti. Il musicista compositore si basa sulla dottrina della composizione, la quale è una somma di conoscenze il cui possesso è necessario presupposto del comporre. Nel comporre, l'artista fa servire le leggi teoriche della composizione alla vita, alla verità reale. In questo medesimo senso, la filosofia è arte. Tutti i veri filosofi furono artisti dei concetti. Per essi le idee degli uomini divennero materiale artistico, e il metodo scientifico tecnica artistica. Il pensare astratto acquista così vita concreta e individuale. Le idee divengono forze di vita. E non si ha più una sola conoscenza delle cose, ma si ha il sapere come organismo

reale e padrone di sé. La nostra coscienza, fattasi viva ed attiva, ha così superato la semplice ricettività passiva del vero.

Come si comporti la filosofia, considerata quale arte, nei riguardi della *libertà* umana: che cosa sia quest'ultima: se noi ne siamo o ne potremo divenire partecipi - ecco i problemi principali del mio libro. Dissertazioni scientifiche non ne faremo se non gioveranno a chiarire la questione che, a mio avviso, è la più importante per l'umanità. In queste pagine si vuol dare una *Filosofia della libertà*.

La scienza non sarebbe che soddisfazione di oziosa curiosità, se non tendesse a innalzare il *valore della personalità umana*. Le scienze acquistano vero valore solo dalla rappresentazione dell'importanza che i loro risultati hanno per l'uomo. Scopo finale dell'individuo non può essere la nobilitazione di un'unica proprietà dell'anima sua, ma lo sviluppo di tutte le attitudini che dormono in lui: e la conoscenza ha valore solo perché costituisce un aiuto per lo svolgimento completo di *tutta* la natura umana.

Questo libro non concepisce quindi il rapporto fra scienza e vita nel senso che l'uomo debba piegarsi all'idea e mettere ai suoi servizi le proprie forze, ma nel senso che egli debba impadronirsi del mondo delle idee per adoprarlo per i propri scopi *umani*, i quali vanno al di là di quelli puramente scientifici.

Dobbiamo saperci collocare di fronte all'idea con la nostra esperienza, se no, si cade sotto la sua tirannia.

