

Le basi del “sabato per l’uomo” sono gli enigmi dell’anima dell’uomo finalmente risolti. Senza la risoluzione di questi enigmi è impossibile parlare correttamente del sabato, cioè dell’organismo sociale che dovrebbe conformarsi secondo l’organismo umano. Solo se nell’uomo la triarticolazione del pensare, del sentire e del volere ispirerà la triarticolazione dell’economia, del diritto e della cultura, si attuerà tale “sabato” sociale, secondo individualismo etico (o individuale epicheia).

Nereo Villa, Castell’Arquato 2/5/2015

Rudolf Steiner



ENIGMI DELL’ANIMA

Antropologia e antroposofia

Max Dessoir sull’antroposofia

Franz Brentano - In memoria

Ampliamenti relativi al contenuto di questo libro

2015 Edizione elettronica della prima edizione italiana
a cura di Nereo Villa

Titolo originale dell’opera: “Von Seelenrätseln”

Opera Omnia n. 21

INDICE

Prefazione [p. 2]

Antropologia e antroposofia [p. 4]

Max Dessoir sull’antroposofia [p. 13]

Franz Brentano - In memoria [p. 29]

Ampliamenti relativi al contenuto di questo libro [p. 48]

1 - La giustificazione filosofica dell’antroposofia [p. 48]

2 - Il comparire dei confini della conoscenza [p. 51]

3 - Dell’astrattezza dei concetti [p. 53]

4 - Un’importante caratteristica della percezione spirituale [p. 55]

5 - Sul reale fondamento del rapporto intenzionale [p. 56]

6 - Le connessioni fisiche e spirituali dell’entità umana [p. 59]

7 - La distinzione dell’animico dall’extra-animico ad opera di Franz Brentano [p. 65]

8 - Un’obiezione spesso sollevata nei confronti dell’antroposofia [p. 67]

9 - Nota conclusiva [p. 68]

Opere di Rudolf Steiner indicate in questo libro [p. 69]

Registro degli autori citati nel testo [p. 70]

Prefazione

I saggi raccolti in questo volume sono da me scritti per presentare qualcosa di ciò che credo di dover dire per una giustificazione della via di conoscenza antroposofica.

Nel primo, “Antropologia e antroposofia”, cerco di mostrare in una breve esposizione come una vera osservazione scientifico-naturale non solo non sia in alcuna contraddizione con quello che io intendo con “antroposofia”, ma anzi come la sua via scientifico-spirituale debba risultare un’esigenza necessaria per i mezzi di conoscenza della prima. Ci dev’essere una scienza spirituale antroposofica, se le conoscenze antropologiche della scienza naturale vogliono essere ciò che pretendono di essere. O i motivi per l’esistenza di un’antroposofia sono giustificati, o neppure si può attribuire alle concezioni scientifico-naturali alcun valore di verità. Questo mi sforzo di esprimere nel primo saggio, in una forma che, anche se già impostata, non si trova ancora nei miei scritti sino ad ora pubblicati.

Ammetto di non aver avuto alcun personale desiderio di scrivere il secondo saggio “Max Dessoir sull’antroposofia”. Ho dovuto farlo perché, tralasciandolo, in alcune cerchie sarebbe potuta sorgere l’errata opinione che il rappresentante dell’antroposofia non osi cimentarsi in una discussione scientifica con i rappresentanti di altri tipi di pensiero. Lascio senza risposta molti attacchi all’antroposofia non solo perché non considero mio compito la polemica in questo campo, ma perché la maggior parte di questi attacchi mancano in larga misura della serietà necessaria per una fruttuosa trattazione in questo ambito. Anche chi attacca credendo di dover combattere l’antroposofia per motivi scientifici spesso ignora quanto non siano scientifiche le sue obiezioni nei confronti del pensiero scientifico che l’antroposofia giudica per sé necessario. Mi duole enormemente che il saggio su Dessoir [Max Dessoir (1867-1947), fu professore di filosofia a Berlino e direttore della “Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunsthissenschaft” - ndc] non sia potuto essere come lo avrei volentieri fatto. Sarei volentieri entrato in discussione sul tipo di rappresentazione che professa il Dessoir da un lato, e su quella antroposofica dall’altro. Invece la “critica” dessoiriana mi ha costretto a mostrare come egli presenti al suo lettore una caricatura delle mie opinioni, per poi parlare non di queste, ma di ciò che lui ha presentato, e che con le mie opinioni non c’entrano. Ho dovuto mostrare come Max Dessoir “legge” i libri a cui da’ battaglia. Per questo il mio saggio è pieno di argomenti su cose che possono sembrare pignolerie. Ma come si può procedere diversamente, se le pignolerie sono necessarie per presentare la verità? Se Max Dessoir ha il diritto di screditare l’antroposofia da me rappresentata, inserendola in correnti di pensiero di cui dice che sono “un miscuglio di false spiegazioni di dati processi animici [cfr. M. Dessoir: “Vom Jenseits der Seele”, Stuttgart 1917, pag. VI] e di residui falsamente valutati di una scomparsa visione del mondo”, rimetto al giudizio dei lettori del mio scritto, che ne dedurranno quanto questo “critico” abbia potuto capire delle mie opinioni, dal modo in cui ha letto i miei libri (in merito ad altri scritti e articoli di avversari si veda la “Nota conclusiva” alla fine di questo libro. In sostanza trovo che non sia consono alla serietà del nostro tempo addentrarsi in polemiche del genere di quella a cui sono stato costretto nel caso di Max Dessoir. In questo caso non potuto esimermi dal rispondere alla provocazione contenuta in un simile attacco).

Del terzo saggio, “Franz Brentano - In memoria”, devo dire il contrario. Scriverlo è stato per me un profondissimo bisogno. Se mi dolgo di qualcosa al riguardo, è di non averlo potuto scrivere tanto tempo fa, e di non aver tentato di sottoporlo ancora al Brentano. Ma benché io sia un assiduo lettore degli scritti del Brentano da lungo tempo, solo ora l’opera di tutta la sua vita mi è apparsa davanti all’anima in modo da paterne rilevare il rapporto con l’antroposofia, così come avviene in questo scritto. La scomparsa dell’uomo venerato mi ha spinto a rivivere nel pensiero quest’opera di tutta una vita; le idee sulla stessa solo ora sono giunte alla preliminare formulazione che è alla base del mio saggio.

Ho aggiunto a questi tre saggi “Ampliamenti relativi al contenuto di questo scritto” che presentano risultati della ricerca antroposofica. Le circostanze del presente [allusione di R. Steiner ai disordini della prima guerra mondiale - ndr] fanno sì che in queste esposizioni accenni a risultati che effettivamente necessiterebbero di un esame molto più esteso di quanto sino ad ora non sia avvenuto, sia pure in parte, nelle mie conferenze. In queste esposizioni indico alcuni dei fili scientifici che devono essere tirati dall’antroposofia alla filosofia, alla psicologia ed alla fisiologia.

Potrebbe ben sembrare che oggi gli interessi dell’uomo debbano andare in una direzione diversa da quella in cui si muovono queste osservazioni. Credo comunque che esse non solo non distolgano dall’immediato presente, ma anzi che ciò che vi si trova serva proprio a **questo** presente, grazie ad impulsi che hanno nessi forse di minor risalto diretto, ma che in compenso sono tanto più forti per le esperienze odierne.

Rudolf Steiner
Berlino, 10 settembre 1917

I

ANTROPOLOGIA E ANTROPOSOFIA

Il libro di Max Dessoir (1867-1947) "Al di là dell'anima" contiene un breve capitolo in cui appare che la scienza spirituale orientata antroposoficamente, da me rappresentata, si definisca ingiustificatamente scientifica (cfr. le pagg. 254-263 di M. Dessoir, "Vom Jenseits der Seele - Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung", Stuttgart 1917). Ora potrebbe sembrare ad alcuni che una discussione con personalità che poggiano sulla prospettiva scientifica di Dessoir debba essere infruttuosa in ogni caso per il rappresentante dell'antroposofia scientifico-spirituale, poiché quest'ultimo deve sostenere un campo di esperienza puramente spirituale che il primo rifiuta per principio, e relega nel campo delle fantasticherie. Si potrebbe quindi parlare di conoscenze scientifico-spirituali da esaminare solo con chi crede di avere a priori dei motivi per cui il campo che si intende scientifico-spirituale sia una realtà.

Questa opinione sarebbe giusta se il rappresentante dell'antroposofia non esponesse altro che esperienze personali della propria vita interiore, e queste si collocassero semplicemente a fianco dei risultati della scienza fondata sull'osservazione sensibile, e sull'elaborazione scientifica di questa osservazione. Allora si potrebbe dire: il seguace della scienza così caratterizzata rifiuta di considerare realtà le esperienze dell'investigatore del campo spirituale, e quest'ultimo può far presa, con ciò che espone, solo su personalità che sin da principio si pongono dal suo punto di vista.

Ora però questo parere si fonda su un'interpretazione malintesa di ciò che io chiamo antroposofia. Vero è che l'antroposofia si fonda su esperienze animiche conquistabili indipendentemente da impressioni del mondo dei sensi e anche da giudizi scientifici i quali si basano soltanto sulle impressioni dei sensi. Quindi bisognerebbe ammettere che i due modi di esperienza appaiono a tutta prima divisi da un abisso incolmabile. Eppure questo non corrisponde alla verità. C'è un campo comune su cui le due impostazioni di ricerca si devono incontrare, e su cui è possibile una discussione circa quanto è esposto dall'uno e dall'altro. Questo campo comune si può caratterizzare nel modo seguente.

Il rappresentante dell'antroposofia crede di poter affermare, da esperienze che non sono solo sue vicende personali, che i processi umani di conoscenza possono essere sviluppati oltre il punto in cui si ferma il ricercatore che si vuole fondare solo sull'osservazione sensibile e sul giudizio razionale circa tale osservazione. Per evitare continue perifrasi prolisse in ciò che segue, vorrei chiamare antropologia l'impostazione scientifica basata sull'osservazione sensibile e sull'elaborazione razionale dell'osservazione sensibile, e vorrei pregare il lettore di permettermi l'uso insolito di quest'espressione, che sarà utilizzata nelle esposizioni seguenti solo per ciò che qui è stato caratterizzato. In tal senso l'antroposofia crede di poter cominciare con la propria ricerca là dove l'antropologia smette (sebbene ciò che è da me rappresentato come antroposofia si trovi nei suoi risultati su un terreno totalmente diverso dalle argomentazioni di Robert Zimmermann, 1824-1898, filosofo, nel suo libro "Anthroposophie" uscito nel 1881, credo tuttavia di poter utilizzare il concetto della differenza tra antroposofia ed antropologia, caratterizzato da Zimmermann. Zimmermann prende in considerazione per il contenuto della sua "antroposofia" solo i concetti offerti dall'antropologia in uno schema astratto. Per lui il guardare-che-conosce, su cui poggia l'antroposofia da me intesa, non si trova nel campo delle vie di ricerca scientifica; la sua antroposofia si differenzia dall'antropologia solo per il fatto che la prima sottopone i concetti ricavati dalla seconda a un procedimento simile al filosofare herbartiano, prima di farne contenuto del proprio schema puramente razionale d'idee).

Il rappresentante dell'antropologia si limita a riferire alle esperienze dei sensi i concetti razionali sperimentabili nell'anima. Il rappresentante dell'antroposofia fa l'esperienza che questi concetti, indipendentemente dal fatto che siano riferiti alle impressioni dei sensi, possono anche dispiegare nell'anima una vita a sé, e che in quanto svolgono questa vita all'interno dell'anima, vi attuano proprio uno sviluppo. Egli diventa consapevole di come l'anima, quando volga la necessaria attenzione a questo sviluppo, scopra entro il proprio essere il manifestarsi in lei di organi spirituali (un'esposizione particolareggiata e una giustificazione dell'uso dell'espressione "organì spirituali") si trova nel mio libro "Vom Menschenrätsel", Dornach 1957, alla pag. 146 e segg., e in tutti gli altri miei scritti relativi alla concezione goethiana del mondo [cfr. R. Steiner: "Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo" e "La concezione goethiana del mondo" - ndc]; uso l'espressione "organì spirituali" accogliendo ed estendendo il modo di dire che Goethe dedusse dalla sua visione del mondo, quando usò le espressioni "occhi dello spirito", "orecchi dello spirito") [Si veda un articolo di Goethe: "Wenige Bemerkungen" (a Kaspar Friedrik Wolff), a pag. 107 dell'edizione degli scritti scientifici di Goethe pubblicati con i commenti di Rudolf Steiner (nella ristampa fatta a Dornach nel 1975): "Per quanto buono sia questo metodo, grazie al quale egli (K. F. Wolff) ha ottenuto tanto, pure quest'uomo eccellente certo non pensava che ci fosse una differenza tra vedere e vedere, che gli occhi dello spirito agiscano in continuo e vivente legame con gli occhi del corpo, perché altrimenti si correrebbe il pericolo di vedere e in pari tempo di non vedere". Si veda anche nel "Faust II", atto primo, verso 4667: "Tönend wird für Geistes-Ohren / schon der neue Tag geboren" (Tuonando già nasce il nuovo giorno per le orecchie dello spirito) - ndc]. Tali organi spirituali rappresentano organizzazioni che per l'anima possono essere pensate simili a ciò che gli organi di senso sono per il corpo. Naturalmente possono essere pensati solo animicamente. Ogni tentativo di identificarli con ogni organizzazione corporea va respinto dall'antroposofia nel modo più deciso. Essa non deve rappresentarsi i propri organi spirituali in alcun modo come fuoriuscenti dal campo dell'anima, per prevaricare sulle strutture del corpo. L'antroposofia considera patologico un tale prevaricare, e lo esclude decisamente dal proprio campo. Il modo in cui si pensa nell'ambito antroposofico riguardo allo sviluppo degli organi spirituali dovrebbe dimostrare con sufficiente energia a chi davvero si informa su questo modo, che sulle anomalie esperienze dell'anima: illusioni, visioni, allucinazioni e così via non esistono per l'indagatore del vero campo spirituale rappresentazioni diverse da quelle accettate anche all'interno dell'antropologia (le esperienze interiori che l'anima può attraversare per giungere all'uso dei suoi organi spirituali sono descritte in numerosi miei scritti e specialmente nel mio libro "L'iniziazione" e nella seconda parte della mia "Scienza occulta"). Confondere i risultati antroposofici con le cosiddette esperienze anormali dell'anima dipende sempre da un malinteso, o da un'insufficiente conoscenza di ciò che si intende nell'antroposofia. Inoltre, chi segua con criterio la via che l'antroposofia indica per lo sviluppo degli organi spirituali, non può certo arrivare a credere che tale via possa condurre a sviluppi o stati patologici. Chi guarda con criterio dovrebbe piuttosto riconoscere che tutti i gradi dell'esperienza animica che l'uomo attraversa sulla via della visione spirituale nel senso dell'antroposofia si trovano in un campo che è esclusivamente animico, e accanto al quale l'esperienza dei sensi e il giudizio abituale si svolgono immutati, così come si erano svolti prima della formazione di questo campo. Che proprio in relazione a questo aspetto della conoscenza antroposofica regnino molti malintesi dipende dal fatto che il richiamare nel campo della propria attenzione un puro elemento animico comporta per alcuni delle difficoltà. Queste persone sono subito abbandonate dalla propria forza di rappresentazione, quando essa non sia sostenuta dal riferimento alle cose percepibili coi sensi. La loro forza di rappresentazione si smorza allora, diventando meno intensa di quella che domina nei sogni, sino a scendere al grado minimo che regna nel sonno senza sogni, quando il sogno non è più cosciente. Si può dire che in queste persone la coscienza è riempita dalle conseguenze o dagli effetti diretti delle impressioni dei sensi, e che a questo si accompagna un dormire per tutto ciò che sarebbe riconosciuto come animico, se potesse essere colto. Si può anche dire che la vita propria dell'anima è esposta da molte persone al malinteso più stridente, solo perché non riescono a destarsi di fronte ad essa come invece fanno di fronte al contenuto sensibile della

coscienza. Che le persone che dispongono solo di quel grado di attenzione che opera nella vita abituale si trovino in questa condizione non fa certo stupire chi sappia vedere in giusta luce per esempio quale insegnamento si possa trarre da un rimprovero che Franz Brentano [Franz Brentano (1838-1917), prima teologo cattolico, poi professore di filosofia e psicologia alle università di Würzburg e Vienna. Su Franz Brentano si veda ancora di Rudolf Steiner: "Franz Brentano. Über die Zukunft der Philosophie" in 0.0. n. 30, pag. 526 segg.; la conferenza del 12/12/1911 in "Antroposofia, psicosofia, pneumatosofia", 0.0. n. 115, Ed. Religio, Roma 1939; i due articoli ora in "Der Goetheanumgedanke inmitten der Kulturkrise der Gegenwart", 0.0. n. 36, Dornach 1961 "Die Lehre Jesu" von Franz Brentano" e "Das Verstehen der Menschen (Brentano und Nietzsche)" alle pagg. 153 e 158. Di tutte le opere di Franz Brentano citate nel testo risultano pubblicate anche in italiano soltanto: "La classificazione delle attività psichiche", Ed. Carabba, Lanciano 1913, e "Sull'origine della conoscenza morale", La Scuola, Brescia 1966 - ndc] deve fare al filosofo William James a questo proposito. Il Brentano scrive che si deve *"distinguere tra l'attività che sente e ciò verso cui essa si dirige, quindi tra il sentire e il sentito"* ("ed essi sono certamente diversi, come il mio attuale ricordarmi e l'evento che mi sta dinanzi come passato, o per usare un paragone ancora più drastico, come sono diversi il mio odio per il nemico e l'oggetto di quest'odio"); aggiunge poi l'osservazione che l'errore contro cui queste parole si rivolgono si vede "affiorare qua e là". Dice più avanti: "Tra gli altri William James [William James (1842-1910), psicologo e filosofo americano; di lui si veda di Rudolf Steiner: "Die Rätsel der Philosophie", 0.0. n. 18, Dornach 1968, a pagg. 552 e segg - ndc] l'ha fatto suo, e ha cercato di giustificarlo in un lungo discorso al congresso internazionale di psicologia, a Roma nel 1905. Poiché a me, quando guardo in una sala, appare insieme alla sala anche il mio vedere, poiché inoltre le immagini di fantasia degli oggetti sensibili si distinguono solo per grado dalle immagini obiettive degli stessi suscitate dai sensi, poiché infine i corpi sono da noi chiamati belli, ma la differenza tra bello e brutto sta in relazione con la differenza di emozioni, i fenomeni fisici e quelli psichici non dovrebbero quindi più essere considerati come due classi di fenomeni. Mi è difficile capire come l'oratore stesso non si sia accorto della debolezza di questo argomento. L'apparire insieme non significa l'apparire della medesima cosa, così come l'essere insieme non è essere la stessa cosa. E perciò Descartes poté consigliare, da principio almeno senza contraddizione, di negare che esista la sala che io vedo, e di attenersi solo all'esistere del mio vedere la sala, come a qualcosa di indubbiamente vero. Ma se la prima argomentazione è debole, lo è ancor più la seconda; infatti che importanza avrebbe distinguere un fantasticare da un vedere solo per il grado di intensità, quando, se anche fossero di pari grado, la piena uguaglianza del fantasticare e del vedere, proprio secondo quanto detto, avrebbe solo il significato di un'uguaglianza con un fenomeno psichico? Nella terza argomentazione si parla di bellezza... È certo una logica strana quella che dal fatto che (il piacere della bellezza) sia qualcosa di psichico vuol dedurre che anche ciò al cui apparire è collegato debba essere qualcosa di psichico. Se questo fosse giusto, anche ogni dispiacere sarebbe identico a ciò per cui ci si dispiace, e ci si dovrebbe ben guardare dal pentirsi di un errore commesso, poiché nel pentimento stesso l'errore si ripeterebbe. In tale stato di cose non c'è dubbio che l'autorità del James, che purtroppo si associa tra gli psicologi tedeschi a quella di un Mach, indurrà molti a misconoscere l'evidente differenza" (cfr. Franz Brentano "Untersuchungen zur Sinnespsychologie", Lipsia 1907, pag. 96 e segg.). In ogni caso questo "misconoscimento delle evidenti differenze" non è un fatto raro. Dipende dalla circostanza che la forza di rappresentazione può sviluppare l'attenzione necessaria solo per l'impressione sensibile, mentre il reale elemento animico, che si svolge accanto ad essa, non è presente alla coscienza in modo più forte di quanto si sperimenta nello stato di sonno. Si ha a che fare con due correnti di esperienze di cui una si coglie in stato di veglia, l'altra però, l'animica, parallela ed equivalente soltanto all'attenuata coscienza di sonno, è colta quindi con quasi nessuna attenzione. Non si può appunto assolutamente tralasciare di considerare che durante l'abituale stato di veglia la condizione animica del sonno non cessa semplicemente, ma anzi continua accanto alla veglia, e che il vero elemento animico entra nel campo della percezione solo quando l'uomo si sveglia non solo per il mondo dei sensi, come avviene nella coscienza

abituale, ma anche per l'esistere dell'anima, come è il caso per la coscienza veggente. Ora non fa quasi differenza per l'anima se essa è negata in senso grossolanamente materiale, a causa del sonno che persiste durante la veglia, o se, perché non vista, è confusa col fisico, come nel caso del James; i risultati sono quasi gli stessi: entrambi conducono a una fatale miopia di vedute. Non fa meraviglia che così spesso l'elemento animico rimanga non percepito, se neppure un filosofo come W. James riesce a separarlo nel modo giusto dal fisico (in merito al risveglio delle facoltà animiche che non sono desti nella vita abituale si veda alla pag. 156 e segg. del mio libro "Vom Menschenrätsel", Dornach 1984).

Con chi come W. James riesce così poco a distinguere l'elemento essenziale dell'anima dal contenuto che essa sperimenta attraverso i sensi, si può difficilmente parlare di quel campo della vita dell'anima all'interno del quale si dovrebbe osservare lo sviluppo degli organi spirituali, poiché tale sviluppo si svolge proprio là dove la sua attenzione non riesce a dirigersi. Porta dalla conoscenza razionale alla conoscenza veggente (un'ulteriore ragione di queste argomentazioni si trova nel primo ampliamento di questo scritto: "La giustificazione filosofica dell'antroposofia").

Ora però, attraverso la capacità di percepire l'elemento essenziale dell'anima, non è stato ancora raggiunto niente più che la primissima condizione che rende possibile guidare lo sguardo spirituale là dove l'antroposofia cerca lo sviluppo degli organi animici. Ciò che si offre da principio a questo sguardo è infatti in relazione con ciò di cui l'antroposofia parla come di un essere animico dotato di organi spirituali, così come una cellula vivente indifferenziata sta a un essere vivente fornito di organi di senso. I singoli organi spirituali diventano però per l'anima suo possesso cosciente solo nella misura in cui essa stessa riesca a utilizzarli. Questi organi non sono qualcosa di statico; sono in continuo movimento. E quando non sono usati si può anche non essere coscienti della loro esistenza. Per essi quindi coincidono il percepire e l'essere usati. Come lo sviluppo di questi organi venga alla luce e con ciò anche la loro percepibilità, si trova illustrato nei miei scritti antroposofici. Voglio qui solo accennare a qualcosa in questa direzione.

Chi si dedica alla riflessione su esperienze generate da fenomeni sensibili, incontra dovunque domande alla cui risposta tale riflessione gli sembra a tutta prima inadeguata. A seguito di tale riflessione i rappresentanti dell'antropologia arrivano a fissare dei confini alla conoscenza. Basta ricordare come ne parla il Du Bois-Reymond [Emil Du Bois-Reymond (1815-1896), fisiologo. Il citato alla lettera è: «In merito agli enigmi del mondo fisico lo scienziato è da molto tempo abituato a pronunciare con virile rinuncia il suo "ignoramus". Considerando il corso vittorioso della scienza, ha però in sé la muta consapevolezza che quel che ora non sa potrebbe saperlo in date circostanze, e forse in avvenire lo saprà. In merito però agli enigmi legati a materia e forza, per quanto vi si possa pensare, una volta per tutte deve decidersi a pronunciare un principio ben pesante: "ignorabimus"». In "Über die Grenzen des Naturerkennens", conferenza tenuta il 14 agosto 1872 a Lipsia durante il Convegno di scienziati e medici tedeschi. La prima edizione è del 1872, Leipzig - ndc] nel suo discorso sui confini della conoscenza della natura: non è cioè possibile conoscere l'essenza della materia e neppure quella del più semplice fenomeno di coscienza. Ora davanti a tali punti della riflessione ci si può fermare e abbandonarsi all'opinione: qui si trovano veramente per l'uomo delle barriere insormontabili. Ed in questo modo si può essere tranquilli che l'uomo può raggiungere un sapere solo all'interno del campo delimitato da queste barriere, e possono andare oltre solo un intuire, un sentire, uno sperare, un desiderare coi quali una "scienza" non può aver niente a che fare. Oppure si può cominciare a questo punto a formulare ipotesi su un campo che si trova al di là del percepibile-sensibile. Ci si serve in questo caso dell'intelletto, credendo che esso possa estendere i propri giudizi a un campo di cui i sensi non percepiscono nulla. Procedendo così, ci si espone al pericolo che chi è incredulo a questo riguardo risponda: l'intelletto non ha alcuna giustificazione per giudicare su una realtà per la quale gli è sottratta la base delle percezioni sensibili. Solo queste conferiscono infatti ai suoi giudizi un contenuto. Senza tale contenuto i suoi concetti restano vuoti.

La scienza spirituale orientata antroposoficamente non si comporta né nell'uno né nell'altro di questi due modi, riguardo ai "confini della conoscenza". Non nel secondo, perché deve stare con chi in qualche modo avverte che tutto il terreno del riflettere va perduto, se si lasciano le rappresentazioni ottenute mediante i sensi, volendole però usare al di là di questo campo.

Non nel primo modo, perché si accorge che ai cosiddetti confini del conoscere si può sperimentare un elemento animico che nulla c'entra con il contenuto di rappresentazione ricavato da percezione sensibile. Se l'anima ha presente solo questo contenuto, allora in buona coscienza deve dirsi: questo contenuto non può rivelare direttamente al conoscere nient'altro che un'imitazione di quanto sperimentato coi sensi. La cosa cambia se l'anima giunge a chiedersi: che cosa può sperimentare in se stessa, quando si riempie delle rappresentazioni, dalle quali è condotta agli abituali confini della conoscenza? Con un'adeguata riflessione può allora dirsi: con queste rappresentazioni non posso conoscere nulla, nel senso consueto; ma se mi rendo interiormente ben chiara **questa** impotenza del conoscere, mi accorgo di come queste rappresentazioni operino in me stessa. In quanto rappresentazioni consuete di conoscenza, esse restano mute; ma proprio nella misura in cui il loro essere mute si comunica sempre più alla coscienza, acquistano una propria vita interiore che diventa tutt'uno con la vita dell'anima. E l'anima osserva allora come con questa esperienza essa si trovi in una condizione che si può all'incirca paragonare a quella di un essere cieco che anche non abbia ancora sperimentato alcuna particolare educazione del proprio senso del tatto. Un essere siffatto urterebbe in un primo tempo dappertutto. Sentirebbe la resistenza delle realtà esterne. E da questa sensazione generica potrebbe svilupparsi una vita interiore, riempita di una coscienza primitiva che non ha più solo la sensazione generica di urtare contro le cose, ma che differenzia questa sensazione in sé, e distingue la durezza dalla morbidezza, la levigatezza dalla ruvidità, e così via. In questo modo l'anima può sperimentare e differenziare in sé ciò che vive quando forma rappresentazioni ai confini della conoscenza. Impara a sperimentare che quei confini non rappresentano altro che ciò che sorge quando essa viene toccata animicamente dal mondo spirituale. L'accorgersi di quei confini diventa un'esperienza per l'anima che si può paragonare con l'esperienza del tatto nel campo sensibile (i confini della conoscenza, come qui intesi, non compaiono solo nella misura limitata in cui giungono a coscienza a qualcuno; risultano in grande misura lungo le vie che la riflessione interiore deve percorrere per arrivare ad un nesso con la vera realtà. In proposito si veda anche il secondo ampliamento di questo libro: "Il comparire dei confini della conoscenza"). In ciò che prima denominava confini della conoscenza essa vede d'ora in poi l'essere toccata animicamente-spiritualmente da un mondo spirituale. E dall'esperienza sulla quale ha riflettuto, che può avere con le diverse rappresentazioni al confine, la sensazione generica di un mondo spirituale le si differenzia in un molteplice percepire dello stesso. In questo modo diventa esperienza il grado per così dire più basso di percettibilità del mondo spirituale. Con ciò si è caratterizzato solo il primo aprirsi dell'anima al mondo spirituale. Ma si è anche mostrato che nelle esperienze spirituali a cui tende l'antroposofia da me intesa non si indicano generiche esperienze dell'anima, nebulose e sentimentali, ma qualcosa che è sviluppato in modo conforme a leggi in una reale esperienza interiore. Questo non può essere il luogo per mostrare come la prima percezione originaria dello spirito venga intensificata da attività ulteriori dell'anima, così che si possa parlare di un tastare animico-spirituale anche per tipi di percezione per così dire più alti. Riguardo alla descrizione di queste attività dell'anima si deve rimandare ai miei libri e ai miei saggi antroposofici. Qui volevo accennare solo all'essenziale, riguardo alla percezione spirituale di cui parla l'antroposofia.

Vorrei ancora render chiaro, attraverso un paragone, come nella ricerca spirituale antroposofica tutto l'atteggiamento dell'anima sia diverso da quello dell'antropologia. Ci si immagini una quantità di grani di frumento. Si possono utilizzare come alimento. Ma si possono anche mettere nella terra, così che si sviluppino da questi altre piante di frumento. Si possono trattenere nella coscienza rappresentazioni, ottenute da esperienze dei sensi, in modo da sperimentare in esse la riproduzione

della realtà sensibile. E si possono anche sperimentare così da rendere attiva nell'anima la forza che esse esercitano nella stessa per mezzo di ciò che sono, indipendentemente dal fatto che esse riproducano un dato sensibile. Si può confrontare il primo tipo di effetto delle rappresentazioni nell'anima con ciò che deriva dai grani di frumento, quando essi siano assunti come alimento da un essere vivente. Il secondo col far nascere una nuova pianta di frumento da ogni chicco. Si può però pensare il paragone solo tenendo presente: dal chicco nasce una pianta simile a quella che l'ha preceduta; dalla rappresentazione attiva nell'anima nasce dentro l'anima una forza che serve alla costruzione degli organi spirituali. Si deve anche tener presente che la prima coscienza di tali forze interiori può essere accesa solo con rappresentazioni fortemente attive, come lo sono le caratterizzate rappresentazioni ai confini della conoscenza e che però, una volta che la coscienza per tali forze sia stata risvegliata, anche altre rappresentazioni le possono servire in misura certo minore per proseguire sulla via intrapresa.

Allo stesso tempo questo paragone indica qualcosa in merito all'essenza della vita di rappresentazione, quale risulta alla ricerca antroposofica. Così come il chicco elaborato come nutrimento è distolto dalla corrente di sviluppo della sua natura originaria e che porta alla formazione di una nuova pianta, allo stesso modo la rappresentazione è deviata dalla direzione di evoluzione della sua essenza se è impiegata dall'anima che pensa per la riproduzione di una percezione sensibile. L'evoluzione della rappresentazione, secondo la sua stessa essenza, è di operare come forza nell'evoluzione dell'anima. Come non si trovano le specifiche leggi di sviluppo della pianta esaminando i semi per stabilirne il valore nutritivo, altrettanto poco si trova l'essenza della rappresentazione esaminando fino a che punto essa faccia nascere come conoscenza la riproduzione della realtà da essa mediata. Con ciò non s'intende che quest'esame non possa essere fatto. Lo si può fare, come pure quello sul valore nutritivo dei semi delle piante. Ma come con quest'ultimo ci si chiarisce dell'altro dalle leggi di sviluppo della crescita delle piante, così con una teoria della conoscenza che indagini le rappresentazioni nel loro valore conoscitivo come riproduzioni, si chiarisce qualcos'altro, ma non l'essenza della vita di rappresentazione. Tanto poco il chicco ha predisposto nel suo essere il diventare alimento, altrettanto poco sta nell'essenza della rappresentazione il fornire una conoscenza con carattere di riproduzione. Sì, si può dire che come l'impiego per l'alimentazione è qualcosa di totalmente estraneo al chicco, così per le rappresentazioni lo è il riprodurre in funzione della conoscenza. In verità l'anima coglie nelle rappresentazioni il proprio essere nel suo sviluppo. E solo attraverso l'attività propria dell'anima avviene che le rappresentazioni divengano mediatici della conoscenza di una realtà (un'esauriente giustificazione di queste osservazioni si trova nell'ultimo capitolo della seconda parte del mio volume "Die Rätsel der Philosophie": "Skizzenhaft dargestellter Ausblick auf eine Anthroposophie" ("Breve sguardo d'insieme di un'antroposofia").

Al problema ora di come le rappresentazioni divengano mediatici di tale conoscenza, l'osservazione antroposofica, che si serve di organi spirituali, deve rispondere diversamente da quanto fanno le teorie della conoscenza che rifiutano quest'osservazione. All'osservazione antroposofica risulta ciò che segue.

Per come sono le rappresentazioni secondo la loro natura originaria, esse costituiscono sì una parte della vita dell'anima, ma non possono divenire coscienti nell'anima se l'anima non usa coscientemente i suoi organi spirituali. Finché detti organi sono viventi secondo la loro natura restano nell'anima incoscienti. L'anima vive tramite loro, ma di loro non può sapere niente. Per diventare coscienti esperienze animiche nella coscienza abituale, devono smorzare la loro vita. Questo smorzare avviene con ogni percezione sensibile. Così, quando l'anima riceve un'impressione sensoria, si effettua un indebolimento della vita di rappresentazione, e l'anima sperimenta coscientemente la rappresentazione indebolita come mediatrice di una conoscenza della realtà esterna (si confronti in proposito il terzo ampliamento alla fine di questo scritto):

“Dell’astrattezza dei concetti”). Tutte le rappresentazioni, che sono riferite dall’anima ad una realtà sensibile esterna, sono esperienze spirituali interiori la cui vita è stata smorzata. In tutto ciò che si pensa su un mondo sensibile esterno si ha a che fare con rappresentazioni morte. Ma la vita di rappresentazione non va perduta: conduce la sua esistenza nelle sfere non coscienti dell’anima, separata dal campo della coscienza. Lì viene ritrovata dagli organi spirituali. Come le rappresentazioni morte possono essere riferite dall’anima al mondo sensibile, così vanno riferite al mondo spirituale le rappresentazioni viventi, afferrate con gli organi spirituali.

Le rappresentazioni prima definite di confine sono quelle che per loro natura non si lasciano indebolire e quindi si oppongono ad un rapporto con la realtà sensibile. Proprio per questo divengono punti di partenza della percezione spirituale.

Nei miei scritti antroposofici ho chiamato rappresentazioni immaginative le rappresentazioni che sono colte dall’anima come viventi. Si disconosce ciò che qui si intende con “immaginativo” se lo si confonde con la **forma** espressiva dell’immagine da usarsi per indicare adeguatamente queste rappresentazioni. Si può cercare di spiegare nel modo seguente ciò che in realtà si intende con “immaginativo”. Quando qualcuno ha una percezione sensibile, nel momento in cui l’oggetto esterno lo impressiona, la percezione ha per lui una certa forza interiore. Quando si allontana dall’oggetto può allora richiamarlo alla memoria in una semplice rappresentazione interiore. Ma la rappresentazione ha ora una forza minore. Rispetto alla rappresentazione attiva in presenza dell’oggetto esterno è in certo modo sfumata. Quando l’uomo vuole ravvivare per la coscienza abituale rappresentazioni presenti nella sua anima in modo sfumato, le imbeve di echi dell’osservazione sensibile. Fa della rappresentazione un’immagine osservabile. Tali rappresentazioni in immagine non sono certamente altro che risultati della cooperazione del rappresentare e della vita dei sensi. Le rappresentazioni “immaginative” dell’antroposofia non nascono affatto in questo modo. L’anima, per riuscire a produrle, deve conoscere tanto bene il processo interiore del riunirsi della vita rappresentativa e dell’impressione sensoria, da potere tenere ben lontano l’infiltrarsi delle impressioni dei sensi, o meglio del loro riflesso nella vita di rappresentazione. Si riesce a tener lontano il riflesso dell’esperienza dei sensi solo quando si sia imparato a conoscere come il rappresentare ne venga afferrato. Solo allora si è nella condizione di collegare in modo vivente gli organi spirituali con l’essenza della rappresentazione, e quindi di ricevere le impressioni della realtà spirituale. Con ciò la vita di rappresentazione è compenetrata da un lato del tutto diverso che nel percepire dei sensi. Le esperienze che qui si hanno sono decisamente diverse da quelle sperimentabili con le percezioni dei sensi. Eppure vi è una possibilità di esprimersi su queste esperienze; può avvenire nel modo seguente.

Quando l’uomo percepisce il colore **giallo**, nella sua anima non ha solo l’esperienza degli occhi, ma insieme un’esperienza di sentimento. Questo può avere un’intensità diversa in uomini diversi, ma non mancherà mai del tutto. Goethe nel bel capitolo della sua teoria dei colori sull’“azione sensibile e morale dei colori” [cfr. di Goethe: “Il sistema della teoria dei colori” in R. Steiner, “Le opere scientifiche di Goethe”, XV, 3°, pag. 202, Ed. Bocca, Milano 1944 - ndc] descrive molto acutamente i sentimenti che accompagnano le esperienze del rosso, del giallo, del verde, e così via. Se l’anima percepisce qualcosa da una certa sfera dello spirito, può capitare che accompagni questa percezione spirituale con la stessa esperienza di sentimento che si presenta nella percezione sensibile del giallo. Si sa allora di avere questa o quell’esperienza spirituale. Naturalmente nella rappresentazione non si ha davanti a sé la stessa cosa che si ha nella percezione sensibile del colore giallo. Ma come effetto accompagnatore di sentimento si ha la stessa esperienza interiore che si ha quando il colore giallo sta davanti all’occhio. Si dice allora: si percepisce come “giallo” l’esperienza spirituale. Forse si potrebbe anche dire, per esprimersi più esattamente: si percepisce qualcosa che per l’anima è come “giallo”. Ma nessuno che abbia conosciuto dai testi antroposofici il processo che guida alla percezione spirituale dovrebbe aver bisogno di un discorso tanto

complicato. Questi testi richiamano a sufficienza l'attenzione sul fatto che nella percezione spirituale non sta davanti agli organi spirituali un oggetto o un processo sensibile rarefatto, o tale che possa essere reso con rappresentazioni sensibilmente evidenti nel senso consueto (un ulteriore chiarimento in merito si trova nel quarto ampliamento di questo libro: "Un'importante caratteristica della percezione spirituale").

*

Tramite i propri organi spirituali l'anima conosce l'essere spirituale dell'uomo, così come conosce il mondo spirituale che è fuori dell'uomo stesso. L'antroposofia vede questo essere spirituale, cittadino del mondo spirituale. Dall'osservazione di una parte del mondo spirituale essa giunge a farsi rappresentazioni dell'uomo che le rendono presente ciò che nel corpo si manifesta come uomo spirituale. Partendo dalla direzione opposta, l'antropologia giunge pure a rappresentazioni sull'essere umano. Quando l'antroposofia sviluppa i modi di osservazione caratterizzati nelle esposizioni precedenti, perviene a concezioni sull'essere spirituale dell'uomo, quale si manifesta nel mondo sensibile nel corpo. Il fiore di questa manifestazione è la coscienza; essa permette che le impressioni dei sensi continuino ad esistere nella vita di rappresentazione. L'antroposofia, procedendo dalle esperienze del mondo spirituale al di fuori dell'uomo sino all'uomo, trova alla fine quest'ultimo vivente nel corpo sensibile, che sviluppa in esso la coscienza della realtà sensibile. Ciò che dell'uomo trova per ultimo sul suo cammino è la vivente capacità di rappresentazione dell'anima che può esprimere in libere rappresentazioni immaginative. Poi, per così dire alla fine del suo cammino di ricerca spirituale, applicando lo sguardo più avanti può ancora vedere come la vita di rappresentazione nella sua essenza sia indebolita dalla percezione dei sensi. In questa vita di rappresentazione indebolita essa caratterizza l'uomo vivente nel mondo sensibile, illuminato dal lato spirituale, come capace di formarsi rappresentazioni. In questo modo giunge a una filosofia sull'uomo, ultimo risultato delle sue ricerche. Quel che sta prima sul suo cammino si trova solo nella sfera spirituale. Con ciò che risulta sul suo cammino spirituale giunge a una caratterizzazione dell'uomo vivente nel mondo sensibile.

L'antropologia indaga i regni del mondo sensibile. Avanzando sul suo cammino arriva pure sino all'uomo. Le si presenta come egli riassuma i fatti del mondo sensibile nella propria organizzazione corporea, così che da tale riassunto scaturisca la coscienza attraverso la quale la realtà esterna è richiamata in rappresentazioni. L'antropologo vede le rappresentazioni scaturire dall'organismo umano. Osservando tale processo deve in certo senso fermarsi. Con la semplice antropologia non può afferrare un nesso interno del rappresentare che segua una legge. Come l'antroposofia alla fine del suo cammino, che si svolge in esperienze spirituali, ancora considera l'essere spirituale dell'uomo nel suo manifestarsi attraverso le percezioni dei sensi, così l'antropologia, quando è alla fine del suo cammino che si svolge nella sfera sensibile, deve considerare il modo in cui l'uomo dei sensi, nel formare rappresentazioni, sia attivo nelle percezioni sensibili. E osservando questo, trova che tale attività è sostenuta non dalle leggi della vita del corpo, ma dalle leggi di pensiero della logica. Ma la logica non è un campo che possa essere battuto allo stesso modo degli altri campi dell'antropologia. Nel pensiero dominato dalla logica comandano leggi che non si possono più caratterizzare come quelle dell'organizzazione del corpo. Nella misura in cui l'uomo è attivo in esse, si manifesta in lui lo stesso essere che l'antroposofia incontra alla fine del proprio cammino. Solo che l'antropologo vede questo essere così come esso è illuminato dal lato sensibile. Vede le rappresentazioni indebolite e, ammettendo una logica, conviene anche che nelle rappresentazioni dominano leggi che provengono da un mondo che, pur fondendosi in un'unità con il sensibile, non coincide con esso. Nella vita di rappresentazione sostenuta dalla logica si manifesta all'antropologo l'uomo sensibile che si erge entro il mondo spirituale. L'antropologia giunge per questa via a una filosofia sull'uomo che è l'ultimo risultato delle sue ricerche. Ciò che nel suo cammino sta prima si trova completamente nel campo sensibile (anche queste argomentazioni sono illustrate verso una

certa direzione nel primo ampliamento alla fine di questo libro: “La giustificazione filosofica dell’antroposofia”).

Se entrambe le vie sono percorse in modo rigoroso, si incontrano in un punto. L’antroposofia porta con sé in questo incontro l’immagine dell’uomo spirituale vivente e mostra come attraverso l’essere dei sensi egli sviluppi la coscienza che esiste tra nascita e morte, in quanto la vita della coscienza soprannaturale viene indebolita. L’antropologia mostra in questo incontro l’immagine dell’uomo sensibile che coglie se stesso nella coscienza e che, innalzandosi all’esistenza spirituale, vive però nell’essere che si trova oltre nascita e morte. In questo incontro è possibile una comprensione veramente fruttuosa tra antroposofia e antropologia. Esso deve avvenire, se entrambe si perfezionano nella filosofia dell’uomo. La filosofia dell’uomo risultante dall’antroposofia fornirà sì un’immagine dello stesso dipinta con tutt’altri mezzi di quella che, trattando dell’uomo, da’ la filosofia risultante dall’antropologia; ma gli osservatori di entrambe le immagini potranno trovare nelle loro rappresentazioni una corrispondenza, così come l’immagine negativa della lastra del fotografo, dopo adeguato trattamento, corrisponde al positivo.

Con quanto esposto pare di aver mostrato in che senso, in modo del tutto particolare dal punto di vista antroposofico, debba essere data una risposta positiva alla domanda accennata all’inizio di questo scritto, sulla possibilità di una discussione fruttuosa tra antropologia e antroposofia.

II

Max Dessoir sull'Antroposofia

Da quanto esposto in precedenza, è ben chiaro come un oggettivo confronto con l'antropologo possa essere desiderabile per il rappresentante dell'antroposofia. Si potrebbe pensare di poter stabilire un confronto del genere con un libro che ha gli intenti del libro di Max Dessoir ("Vom Jenseits der Seele - Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung", Stuttgart 1917. Il capitolo citato più sotto è alle pagg. 254-263). Dal punto di vista dell'antroposofia questo libro è scritto nel senso della scienza antropologica. Poggia sui risultati dell'osservazione dei sensi, e vuole far valere il modo di pensare e i mezzi di ricerca che sono in uso nella corrente di conoscenza scientifico-naturale. Il libro, nel senso di quanto qui esposto, appartiene alla scienza antropologica.

Nel capitolo del suo libro intitolato "Antroposofia" Max Dessoir vuole offrire una critica delle idee antroposofiche esposte nei miei scritti. Cerca di riprodurre a suo modo diverse esposizioni di questi scritti e di collegarvi le sue osservazioni critiche. Questo potrebbe quindi portare a osservare ciò che può venir detto dalle due cerchie di idee per i diversi punti del processo conoscitivo.

Voglio quindi riportare le esposizioni di Max Dessoir, per presentarle e discuterne. Il Dessoir vuole far notare come sia da me sostenuta l'opinione che l'anima umana possa arrivare a servirsi dei propri organi spirituali attraverso uno sviluppo interiore, e con ciò mettersi in rapporto con un mondo spirituale in modo simile a come essa si mette in relazione con il sensibile attraverso i sensi fisici. Dalle esposizioni precedenti di questo mio scritto si può desumere come io pensi che cosa deve avvenire nell'anima, affinché essa giunga alla contemplazione della vita spirituale. Max Dessoir interpreta a suo modo ciò che io ho esposto nei miei scritti a questo proposito. Egli dice in merito: «*Attraverso questo lavoro interiore l'anima raggiunge quello a cui tende tutta la filosofia. Certo si deve proteggere la coscienza, libera dal corpo, dall'essere confusa con una chiaroveggenza sognante e con processi ipnotici. Se le forze dell'anima sono aumentate, l'io può sperimentarsi al di sopra della coscienza, quasi in una condensazione e in un'autonomia dello spirituale; già nella percezione di colori e di suoni esso può escludere dall'esperienza la mediazione del corpo.*Non vale la pena di confutare nei particolari queste affermazioni» (pag. 255 del libro di Max Dessoir). Il Dessoir mette insieme la mia concezione della percezione spirituale in modo da farmi affermare che nella percezione di colori e di suoni si possa escludere la mediazione del corpo. Il lettore consideri ciò che nelle esposizioni precedenti ho detto sulle esperienze che fa l'anima attraverso i propri organi spirituali, e come essa giunga ad esprimersi su queste esperienze in immagini di colori e di suoni. Vedrà allora che dal punto di vista dell'antroposofia non potrei affermare niente di più assurdo che l'anima possa «*escludere la mediazione del corpo nella percezione di colori e di suoni*». Se facessi una tale affermazione sarebbe certo giusto dire che «*non vale la pena di confutare nei particolari quest'affermazione*». Ci si trova di fronte a un fatto veramente strano. Max Dessoir sostiene che io dica qualcosa che secondo le mie stesse premesse dev'essere qualificato da me come assurdo. Con un'opposizione così ostile un confronto è ora certo impossibile. Si può solo constatare che caricatura venga presentata e messa in circolazione dell'idea di chi si vuole combattere.

Ora il Dessoir potrebbe forse obiettare che certo nei miei scritti anteriori non trova esposte le mie idee in relazione proprio al punto toccato in modo così chiaramente conseguente come nel capitolo precedente di questo scritto. Ammetterò senz'altro che in successive spiegazioni da me date si possa trovare un'esposizione più esatta di quanto presentato precedentemente in relazione a certi punti dell'antroposofia, e che il lettore dei miei scritti precedenti possa forse qui e là giungere ad erronee opinioni su quanto io stesso in un certo punto ritengo necessario per un coerente sviluppo delle mie

idee. Io credo che ogni persona di criterio debba ritenere questo ovvio. Infatti l'antroposofia è un ampio campo di lavoro, e le azioni possono sempre abbracciare solo singole zone parziali.

Ma in questo caso può Max Dessoir valersi del fatto che il punto sopra toccato non abbia trovato alcun chiarimento nei miei scritti precedenti? Il libro di Dessoir è uscito nel 1917. Nella quinta edizione del mio libro "L'iniziazione", che è uscito nel 1914, al punto che tratta della presentazione in colori di esperienze spirituali ho fatto la seguente osservazione: «In tutte le descrizioni che seguiranno bisogna tenere conto che, per esempio, quando è detto "vedere" un colore, si intende parlare di "vista spirituale" (vegenza). Quando il chiaroveggente dice: "Io vedo rosso", ciò significa: "Nel mondo animico-spirituale ho un'esperienza simile a quella che nell'esperienza fisica mi procura l'impressione del colore rosso". Perché alla conoscenza chiaroveggente, in tal caso, riesce naturale di dire "Io vedo rosso", si adopera questa espressione. Chi non riflette a questo può facilmente scambiare una visione di colori con una vera esperienza chiaroveggente» (si veda nel mio libro "L'iniziazione" la nota a pag. 96). Ho fatto questa osservazione non perché ritenga che qualcuno che legga le mie esposizioni precedenti con vera comprensione possa arrivare all'opinione che io sostenga che si possano vedere colori senza occhi, ma perché potevo immaginare che qui e là qualcuno con una lettura **superficiale** mi potesse attribuire, equivocando, una simile osservazione, se non avessi detto espressamente che la ritengo ingiustificata. Tre anni più tardi, dopo aver espressamente respinto questa attribuzione, arriva Max Dessoir, e racconta che io sostengo ciò che in realtà ritengo assurdo.

Ma non basta ancora. Nella sesta edizione del mio libro "Teosofia", che pure è uscita nel 1914, sull'argomento si trova quanto segue: «Ci si può figurare che questi "colori" stiano davanti all'anima come un colore fisico sta davanti all'occhio. Un tale "colore animico" non sarebbe però che un'allucinazione. Con impressioni di carattere "allucinatorio" la scienza dello spirito non ha nulla a che fare. Né a tali impressioni qui si allude. Si arriva ad una rappresentazione giusta quando si tenga presente che nello scorgere un colore fisico l'anima non ha soltanto un'impressione sensoria, ma anche un'esperienza sua propria, cioè animica. Quest'esperienza animica muta secondo che attraverso l'occhio l'anima percepisce una superficie gialla oppure azzurra. Quest'esperienza si può chiamare un "vivere nel giallo" o un "vivere nell'azzurro". Ora di fronte ad esperienze animiche attive di un altro essere, l'anima che percorra il "sentiero della conoscenza" sperimenta un analogo "vivere nel giallo", e di fronte a sentimenti di devozione sperimenta un "vivere nell'azzurro". L'essenziale non è che davanti alla rappresentazione di un'altra anima il chiaroveggente veda il colore azzurro come lo vede nel mondo fisico, ma che abbia un'esperienza tale da autorizzarlo a chiamare quella rappresentazione "azzurra" come l'uomo fisico può ad esempio chiamare azzurra una tenda. È inoltre essenziale che il chiaroveggente sia consci di fare questa sua esperienza in condizione extra-corporea, così da poter parlare del valore e del significato della vita animica in un mondo non percepibile attraverso il corpo» (si veda alla pag. 124 del mio libro "Teosofia"; analoghe considerazioni sono anche a pag. 340 della mia "Scienza occulta"; si da' il caso addirittura incredibile che Max Dessoir citi alla pag. 254 del suo libro proprio la quinta edizione del mio libro, che asserisce di aver consultato, ma affermando il contrario di quanto è detto nel mio libro).

Rinuncio a citare dai miei scritti ancora altro che possa presentare la mia reale idea sulla questione toccata. E rimetto ad ogni lettore che ancora voglia formarsi un giudizio oggettivo su **fatti**, se si parla di antroposofia, che cosa si debba pensare della "versione" di Max Dessoir della mia esposizione.

Ciò che Dessoir più avanti presenta sul rapporto della rappresentazione "immaginativa" con una realtà spirituale ad essa corrispondente, getta una luce infastidita sul grado di comprensione che egli porta incontro alla descrizione da me tentata della coscienza conseguita attraverso gli organi

spirituali. Egli ha appreso che l’antroposofia non spiega l’evoluzione dell’umanità sulla Terra solo con i mezzi che si usano nell’antropologia, ma che attraverso i propri mezzi essa vede tale evoluzione dipendente da esseri e forze spirituali. Nel mio libro “La scienza occulta” nelle sue linee generali ho cercato di rendere chiaro il decorso dell’evoluzione umana per mezzo di rappresentazioni “immaginative” (peraltro anche per mezzo di tipi di conoscenza che oltrepassano la visione immaginativa, cosa che però per ciò che si deve qui discutere ha poca importanza). Nel libro nominato ho accennato a come alla visione antroposofica risulti un’immagine degli stati che l’uomo ha vissuto in forme evolutive che sono vicine alle attuali, e ho anche richiamato l’attenzione su forme evolutive così antiche, in cui l’uomo compare in un modo molto diverso da quello attuale, che vengono da me descritte non attraverso le rappresentazioni dell’antropologia, prese a prestito dalla percezione dei sensi, ma attraverso rappresentazioni immaginative.

Dessoir informa i suoi lettori su quello che io ho esposto sull’evoluzione dell’umanità nel modo seguente. Sulla mia presentazione delle forme evolutive che stanno ancora vicino alla conformazione umana attuale, dichiara che per una determinata epoca del passato io ipotizzo una civiltà dell’umanità paleoindiana a cui poi faccio seguire altri periodi di civiltà. In Dessoir si legge: «L’antica India non è l’India attuale, e così poi in generale tutte le indicazioni geografiche, astronomiche, storiche sono da intendere allegoricamente. Alla civiltà indiana seguì quella dell’antica Persia, guidata da Zarathustra, che però visse molto prima della personalità che portò questo nome nella storia. Seguirono altri periodi di tempo. Noi ci troviamo nella sesta epoca» (a pag. 258 del citato libro di Max Dessoir).

Su quanto dico su un periodo molto più antico dell’evoluzione dell’umanità, in cui essa veniva alla luce in forme che sono molto diverse da quelle attuali, Dessoir così riferisce: «L’uomo si è formato in un passato remotissimo, che Steiner chiama l’epoca lemurica (perché poi?) e in una terra che allora si trovava tra l’Australia e l’India (che quindi è una precisa definizione di luogo, e non un simbolo)» (a pag. 261 del citato libro di Max Dessoir).

Voglio ora tralasciare il fatto che queste “versioni” di quanto da me esposto possa vederle sia pure in generale solo come caricature del tutto inadeguate a dare un’immagine ad un lettore qualunque di ciò che intendo. Voglio solo parlare di un punto di tali “versioni”. Dessoir fa credere al suo lettore che io dica che ciò che è osservato nello spirito sia da intendere allegoricamente (simbolicamente), che quindi l’antica India, in cui pongo un’antica civiltà dell’umanità, sia una “terra simbolica”. In seguito trova biasimevole che io trasferisca un antichissimo periodo dell’evoluzione umana nella Lemuria, tra l’Australia e l’India, e con questo contraddica me stesso terribilmente, visto che dalla mia esposizione si può ben notare che io considero la Lemuria una vera e propria indicazione di luogo, e non un simbolo.

Si deve certo ammettere che un lettore del libro di Dessoir che non abbia letto niente di mio e semplicemente accetti la relazione di Dessoir, deve giungere all’opinione che la mia esposizione sia roba per niente approfondita, del tutto confusa e contradditoria in se stessa. Che cosa si trova però in realtà nel mio libro sulla regione della Terra da me indicata come antica India? Si rileggano le e posizioni che la riguardano, e si troverà che io esprimo con assoluta chiarezza come l’antica India non sia un simbolo, ma una regione della Terra che, anche se non del tutto esattamente, in sostanza coincide con quella che tutti chiamano India (si veda la mia “Scienza occulta”, pag. 224 dell’edizione italiana già citata). Dessoir riferisce quindi al suo lettore come mia opinione qualcosa che non mi sono mai sognato di esprimere. E poiché trova che nella mia descrizione dell’antica Lemuria parlo come se ciò concordasse con la mia reale opinione dell’antica India, non però con l’assurdo che mi fa dire, mi attribuisce la contraddizione (si veda la mia “Scienza occulta”, pag. 210 dell’edizione italiana già citata).

Ci si chiede come accada il fatto incredibile che Dessoir mi faccia sostenere che l'antica India sia da intendere "allegoricamente". Dall'intero contesto della sua esposizione mi risulta a proposito ciò che segue. Dessoir ha letto qualcosa dei processi della vita dell'anima che io caratterizzo come la via al vedere spirituale, il cui primo gradino è la conoscenza immaginativa. Descrivo come l'anima, attraverso calma dedizione a determinati pensieri, sviluppi dalle sue profondità la capacità di formare rappresentazioni immaginative. Dico che a questo fine è meglio che l'anima riposi in rappresentazioni simboliche. In base alla mia esposizione nessuno dovrebbe cadere nell'errore di credere che le rappresentazioni simboliche siano qualcosa di diverso da un **mezzo** per arrivare alla conoscenza immaginativa. Dessoir invece intende che, poiché tramite i simboli si arriva al rappresentare immaginativo, anche quest'ultimo consista solo di simboli, e mi attribuisce l'idea che chi si serve dei propri organi spirituali, mediante rappresentazioni immaginative non veda realtà, ma solo simboli.

Nei confronti della mia esposizione l'affermazione di Dessoir, che in casi come quello dell'antica India io indichi dei simboli e non delle realtà, si può paragonare al seguente esempio. Dallo stato del terreno qualcuno scopre che nella zona in cui si trova deve esser piovuto da poco. Lo comunica a un altro. Gli può ovviamente comunicare solo la sua **rappresentazione** del fatto che sia piovuto. Un terzo allora sostiene che il primo ha detto che lo stato del terreno non dipende da una pioggia reale, ma dalla rappresentazione della pioggia. Io non sostengo né che le rappresentazioni immaginative si esauriscano in semplici simboli, né che esse siano una realtà, ma che si riferiscono a una realtà, come sempre succede nelle rappresentazioni della coscienza abituale. E attribuirmi di far riferimento solo a realtà simboliche è come affermare che il naturalista non veda la realtà nell'essenza a cui le sue rappresentazioni si riferiscono, ma in esse stesse.

Quando si presentano idee che si vogliono combattere nel modo in cui lo fa il Dessoir, la lotta è ben facile. E Max Dessoir se la facilita davvero, sedendosi elegantemente sullo scanno del giudice critico; ma gli riesce di farlo solo perché prima deforma la mia esposizione in una caricatura, spesso anzi in una follia totale, e poi critica dal pulpito la propria creazione. Dice: «*È contradditorio che le circostanze della realtà si siano dovute sviluppare da fatti "visti" e solo "simbolicamente" intesi*» (pag. 263 del citato libro di Max Dessoir). Ma rappresentazioni tanto contradditorie non se ne trovano in me da nessuna parte. Che la mia esposizione le contenga è una supposizione del Dessoir. E quando arriva al punto di affermare: «*Infatti la questione non è se si considera o no lo spirituale attività del cervello, ma se lo spirituale sia da pensare nelle forme dei modi di rappresentazione infantile, oppure come un regno con un proprio sistema di leggi*» (pag. 263 del citato libro di Max Dessoir), gli si deve rispondere: sono del tutto d'accordo con lui che tutto ciò che scodella ai suoi lettori come mia opinione resta nelle forme dei modi di rappresentazione infantile, ma ciò che egli afferma non ha niente a che fare con le mie reali opinioni; si riferisce interamente alle rappresentazioni che, storpiando le mie, egli stesso ha costruito.

Com'è possibile che uno studioso proceda così? Per cercare di dare qualcosa per una risposta a questa domanda devo brevemente portare il lettore in un campo che forse non gli parrà divertente, ma che devo percorrere qui per mostrare **in che modo** Max Dessoir legga i libri su cui si arroga la competenza di critico. Di fronte alle esposizioni del Dessoir devo presentare al lettore un po' di filologia.

Il Dessoir, come ho già ricordato, descrive così la mia evoluzione dei periodi di civiltà umana: «*Alla civiltà indiana seguì la paleopersiana... Fecero seguito altri periodi. Ci troviamo nel sesto periodo*» (pag. 258 del citato libro di Max Dessoir). Ora potrebbe sembrare di ben poca importanza rimproverare a qualcuno che mi faccia dire: «*Ci troviamo nel sesto periodo*», mentre con tutta la chiarezza concepibile io specifico che ci troviamo nel **quinto** periodo. Ma in questo caso la cosa non è affatto insignificante. Infatti chi sia ben penetrato in tutto lo spirito della mia esposizione in

proposito, deve ammettere che qualcuno a cui solo venga in mente che io parli del sesto periodo di civiltà come dell'attuale ha frainteso nel modo più grossolano tutta la mia esposizione. Che io indichi il periodo presente come il quinto è del tutto intimamente connesso con la spiegazione relativa da me data. Come arriva il Dessoir al suo grossolano malinteso? Possiamo farcene un'idea confrontando la mia esposizione della cosa con la sua "versione", e procedendo con un'accurata indagine secondo il metodo filologico.

Là, dove nella mia descrizione dei periodi di civiltà arrivo al quarto, che faccio cominciare nell'ottavo secolo prima di Cristo e finire circa nel quattordicesimo o nel quindicesimo secolo dopo Cristo, io dico: «Durante il quarto, il quinto e il sesto secolo dopo Cristo andò preparandosi in Europa un nuovo periodo di civiltà che iniziò nel secolo quindicesimo e nel quale viviamo ancora attualmente; esso doveva prendere gradatamente il posto della quarta civiltà, cioè della greco-latina, e costituire il quinto periodo di civiltà post-atlantica» (si veda la mia "Scienza occulta", a pag. 239 dell'edizione italiana già citata). La mia opinione è quindi che attraverso gli avvenimenti nei secoli quarto, quinto e **sesto** si predisposero effetti che necessitavano ancora di qualche secolo per la loro maturazione, per poi passare nel quattordicesimo secolo al quinto periodo di civiltà, in cui viviamo ancora al presente. Pare che Max Dessoir leggendo superficialmente il brano riportato lo abbia portato nella sfera della sua attenzione così da **scambiare** la successione dei secoli quarto, **quinto** e **sesto** con la successione dei periodi di civiltà. Quando qualcuno legge superficialmente, e oltretutto non ha comprensione per quanto ha letto, può capitare qualcosa del genere.

Non esprimerei senz'altro qui quest'ipotesi della superficialità di Max Dessoir se non fosse sostenuta dalle altre scoperte che si possono fare leggendo le sue "versioni" delle mie idee. Per parlare delle cose di cui si tratta, devo accennare a rappresentazioni proprie delle conoscenze antroposofiche la cui comprensione è quasi impossibile, se non vengono considerate nel contesto delle esposizioni della mia "Scienza occulta". Io stesso non le presenterei mai a un lettore o ad un ascoltatore così estrapolate da tutto il contesto, come lo fa Max Dessoir. Già solo per il fatto che egli fondi la sua critica su "versioni" di idee da me invece esposte in un contesto molto vasto, devo discutere qui di quelle "versioni". Devo mostrare di che tipo siano tali "versioni". Prima devo premettere che l'esposizione di queste cose comporta grandi difficoltà perché il contenuto delle osservazioni spirituali può essere reso in un modo abbastanza chiaro solo se ci si sforza di esprimersi il più esattamente possibile. Perciò cerco sempre, quando espongo tali cose, di non risparmiarmi nessuna perdita di tempo per guadagnare in precisione di forma linguistica, per quanto mi è possibile. Chi penetri solo un po' nello spirito dell'antroposofia può avere comprensione per ciò che ho appena detto. D'altra parte voglio ora mostrare come Max Dessoir proceda con le sue "versioni" (si può forse qui accennare a qualcosa che non viene tenuto presente in quei circoli in cui spesso si vuole giudicare il valore filosofico-scientifico delle ricerche antroposofiche. Non vorrei tralasciare questo accenno anche solo per il motivo che qualcuno potrebbe essere portato facilmente a credere che ciò che ho esposto contro il Dessoir sia un magnificare il mio testo, in modo fin troppo pedante. Nell'antroposofia si ha a che fare con comunicazioni dello spirito. Per questo ci si deve servire delle parole, della sintassi della lingua abituale. In esse però non si possono sempre trovare termini del tutto adeguati per ciò a cui l'anima è rivolta, quando guarda lo spirituale. I nessi che regnano nello spirituale, la natura particolare di ciò che si può chiamare "essere" e "accadere" sono molto più complicati, sottili e multiformi di ciò che esprime l'uso comune della lingua. Si raggiunge lo scopo solo utilizzando le potenzialità della lingua, volgendo la frase, spostando le parole, sforzandosi di portare ad espressione ciò che una frase non può esprimere adeguatamente, per mezzo di una seconda frase aggiunta, **rispetto** alla prima. Per la comprensione dell'antroposofia è assolutamente necessario familiarizzarsi con queste cose. Può capitare per esempio il caso che un dato di fatto spirituale sia visto del tutto male, se non si considera la **forma d'espressione** come qualcosa di essenziale. Il Dessoir non è mai arrivato nemmeno lontanamente all'idea che si dovesse

prendere in considerazione qualcosa del genere. Pare presupporre dappertutto che ciò che gli risulta incomprensibile sia causato dal pensiero infantile, dal metodo primitivo dell’altro).

In relazione al cammino che fa l’anima per conseguire l’uso degli organi spirituali, egli presenta la mia concezione nel modo seguente: «*La disciplina per la costituzione di una coscienza superiore comincia (almeno per l'uomo del presente) con l'immergersi con tutta la forza in una rappresentazione che sia un fatto puramente animico. Una rappresentazione simbolica è la più indicata, per esempio quella di una croce nera (simbolo delle passioni e degli istinti inferiori distrutti), il cui punto d'incrocio sia circondato da sette rose rosse (simbolo delle passioni e degli istinti purificati)*le passioni e gli istinti inferiori distrutti» e «*gli istinti e le passioni purificati*». Dovrei proprio pensare: quell’uomo distruggerebbe i suoi istinti e passioni inferiori, e nel posto in cui è avvenuta la distruzione apparirebbero, come spuntati fuori dal nulla, le passioni e gli istinti purificati. Ma perché “purificati” se non c’era nulla da “purificare”, e anzi sul luogo della distruzione è sorto qualcosa di nuovo? Con il mio pensiero non verrei in nessun modo a capo di una frase del genere. Ma si legga la frase nel mio libro. Vi si trova: “Ci si rappresenti una croce nera. Questa deve essere il **simbolo** per i distrutti elementi inferiori di istinti e passioni, mentre là, dove le braccia della croce s’incrociano bisogna raffigurarsi sette rose rosse raggiante, ordinate a forma di circolo” (si veda la mia “Scienza occulta”, pag. 253 dell’edizione italiana già citata).

Si vede bene: io **non** dico che la croce è simbolo “delle passioni e degli istinti inferiori distrutti”, ma “per i distrutti elementi inferiori di istinti e passioni”. Quindi gli impulsi e le passioni inferiori non sono distrutti, ma “trasformati”, così che siano ripuliti dei loro elementi inferiori, e compaiano essi stessi purificati. Così Max Dessoir si prepara prima quello che vuole criticare. Poi lo può far passare per “un modo di rappresentare infantile”. È certamente pedante quando a un testo si fanno scolasticamente correzioni in questo modo, ma non sono certo io la causa di questa correzione scolastica. Ciò che la rende necessaria sono le storpiature del Dessoir, afferrabili solo per mezzo di tale scolasticità. Infatti esse equivalgono (per conto mio non coscienti, o prodotte da superficialità) a falsificazioni del mio testo. E solo di fronte a questo testo falsificato è possibile la critica del Dessoir.

Un altro caso delle “versioni” del Dessoir è il seguente. Di nuovo in un contesto che fa apparire la cosa completamente diversa da quando, nel modo dessoiriano, la si estrapola dal suo contesto, io parlo di determinati stadi evolutivi attraversati in precedenza dalla Terra, prima di diventare il pianeta che è abitabile per l’uomo nella sua attuale forma di evoluzione. Con rappresentazioni immaginative descrivo come era il primo di questi stadi di evoluzione. Per rendere chiare queste condizioni, mi è necessario parlare di esseri di natura spirituale che erano in relazione con la forma originaria della Terra di allora. Prescindendo dal fatto che Dessoir mi fa sostenere che sulla forma planetaria originaria della Terra per mezzo di questi esseri di natura spirituale si “sono sviluppati processi di nutrizione di secrezione”, più avanti dice: “Il chiaroveggente viene a conoscere queste condizioni ancora oggi tramite una percezione soprasensibile simile all’odorare, poiché tali condizioni sono in realtà sempre presenti” (pag. 258 del citato libro di Max Dessoir). Nel mio libro si legge che per i citati esseri di natura spirituale “si stabilisce una reciproca azione fra loro e le forze gustative che fluttuano nell’interno di Saturno. Per mezzo di ciò il loro corpo eterico o vitale raggiunge un grado di attività che si può chiamare una specie di ricambio organico” (si veda la mia “Scienza occulta”, pag. 135 dell’edizione italiana già citata). Dico poi che questi esseri portano vita all’interno della forma planetaria originale. “Si verificano perciò... dei processi di nutrizione e di secrezione” (sempre alla pagina citata della “Scienza occulta”). È ovvio che di fronte a una tale

descrizione sia possibile il rifiuto più secco da parte della scienza odierna. Altrettanto ovvio dovrebbe già essere che un critico non si comporti come il Dessoir. Facendo credere di riportare la mia esposizione, dice che per mezzo degli esseri citati si sviluppano dei processi di nutrizione e di secrezione. Così come la cosa è presentata nel mio libro, tra l'affermazione che gli esseri iniziano la loro attività e così via e che si verificano dei processi di nutrizione e di secrezione, si trova la frase incisa che spiega che si sviluppa un'azione reciproca, e che per mezzo di **essa** nel corpo eterico o vitale di questi esseri compare un'attività che a sua volta porta ora ai processi di nutrizione e di secrezione della forma planetaria originaria. Ciò che il Dessoir compie con la mia esposizione si può paragonare a quanto segue. Qualcuno dice: un uomo entra in una stanza in cui si trovano un bambino con suo padre. Il bambino si comporta nei confronti del sopravvenuto in modo tale che il padre lo deve punire. Ora questa frase è storpiata da un'altra, in cui si afferma che a causa del sopravvenire dell'estraneo avviene la punizione del bambino. Chi mai potrebbe riconoscere da quest'affermazione quello che la prima frase voleva dire veramente? Più avanti il Dessoir mi fa dire che il chiaroveggente, tramite "una percezione simile all'odorare" (pag. 258 del citato libro di Max Dessoir), viene a conoscere condizioni proprie della forma planetaria originaria. Nel mio libro si legge però che è proprio di quelle condizioni essere manifestazione di forze volitive le quali si annunciano "alla facoltà chiaroveggente... a mezzo di fenomeni paragonabili a degli odori" (si veda la mia "Scienza occulta", pag. 136 dell'edizione italiana già citata). Quindi nel mio libro l'affermazione che la percezione spirituale di cui si tratta è "simile all'odorare" non si trova per niente, anzi risulta chiaro che questa percezione **non** è simile all'odorare, ma che ciò che è percepito **si può paragonare** ad odori. Come si debba intendere in senso antroposofico tale paragone, è sufficientemente indicato in un altro punto del presente scritto. Eppure il Dessoir per mezzo della storpiatura del mio testo si procura la possibilità di presentare la seguente osservazione che probabilmente crede geniale: «*Mi meraviglio che non si faccia qui il collegamento con "l'odore di santità" e "il tanfo satanico"*».

Potrei citare più precisamente ancora altri esempi simili delle "versioni" dessoiriane delle mie esposizioni, per esempio come egli mi faccia spiegare "l'addormentarsi" di una gamba "come distacco del corpo eterico dal corpo fisico", mentre io con questo **non** spiego il fatto **oggettivo** del cosiddetto addormentarsi, ma dico che la soggettiva "sensazione particolare che ne riceviamo dipende dallo staccarsi del corpo eterico" (si veda la mia "Scienza occulta" a pag. 79 dell'edizione italiana già citata). Solo prendendo il testo della mia esposizione così come io l'ho data ci si può fare un'opinione sulla portata della mia affermazione, e di come essa non escluda assolutamente i fatti oggettivi verificabili dalla scienza naturale, così che non sia necessario che essa venga esclusa da chi rappresenta la concezione antropologica. Il Dessoir vuole però far credere quest'ultima cosa ai suoi lettori. Voglio comunque evitare di affaticare ulteriormente il lettore con simili correzioni. Quelle presentate dovevano solo mostrare con quale grado di superficialità Max Dessoir legga ciò su cui si arroga l'ufficio di giudice.

Voglio però mostrare dove possa portare la disposizione d'anima che giudica dall'alto di tale superficialità. Nel mio scritto "La direzione spirituale dell'uomo e dell'umanità" (pubblicato in tedesco nel 1911) cerco di spiegare come le forze della vita di rappresentazione, che non entrano nella coscienza del bambino subito alla nascita ma solo in un'età più avanzata, siano già attive prima di questo destarsi nella coscienza, e come queste forze nella loro attività incosciente operino per esempio nella costruzione del sistema nervoso e di altro in un modo pieno di saggezza al cui confronto il successivo operare cosciente appare meno saggio. Per ragioni che spiegare qui porterebbe troppo lontano, arrivo all'idea che la vita di rappresentazione cosciente fa sì progredire la saggezza già operante nella prima infanzia nella formazione degli organi, ma che questa vita di rappresentazione cosciente sta all'operare della saggezza incosciente come per esempio uno strumento costruito dall'uomo in cosciente umana saggezza sta alla meravigliosa costruzione del cervello umano (si veda il mio scritto "La direzione spirituale..." a pag. 18). Il lettore dello scritto

sopra menzionato potrebbe ben vedere da esso che io non faccio una tale affermazione come risultato di “qualcosa che venga in mente”, ma che essa è la conclusione di un precedente cammino di ricerca nel senso dell’antroposofia, anche se io, come è naturale, non posso presentare i particolari di questo cammino in ciascuno dei miei scritti. A questo proposito ho già rilevato che i miei scritti vanno presi come parti di un intero, parti che si sostengono e reggono l’una con l’altra. Comunque ciò che mi preme ora non è di spiegare la legittimità di questa mia affermazione sulla saggezza incosciente e cosciente, ma qualcos’altro che Dessoir si permette, quando nell’esporre il mio libro ai suoi lettori lo rabbercia nel modo seguente: «*Il rapporto più stretto, si dice, con i mondi superiori è nei primi tre anni di vita, da cui non ci giunge alcun ricordo. In particolare un uomo che insegnava saggezza, così dichiara il signor Rudolf Steiner, si dirà: "Quando ero bambino lavoravo su di me con forze che operavano dal mondo spirituale e ciò che posso ora dare come il meglio di me deve anche provenire dall’operare dei mondi superiori; non posso considerarlo appartenente alla mia coscienza abituale"*» (pag. 260 del citato libro di Max Dessoir).

Ci si può ben chiedere: che idee si farà un lettore a cui capiteranno sotto gli occhi queste frasi? Sarà difficile che non pensi che io in quello scritto che ha dato lo spunto per quelle frasi parli di un rapporto del mondo spirituale con l’uomo che conosce, e che io proponga me stesso come esempio. Naturalmente non è difficile mettere in ridicolo una persona, quando le si può rimproverare una tale mancanza di gusto. Come stanno però le cose in realtà? Nel mio scritto si trova (pag. 26):
“Supponiamo che qualcuno abbia trovato dei discepoli, alcune persone che lo seguono.
Fondandosi sopra una vera autoconoscenza costui si accorgerà facilmente che quanto egli ha da dire non proviene da lui stesso; che si tratta invece di forze spirituali di mondi superiori che vogliono comunicarsi ai suoi seguaci, trovando nel maestro lo strumento adatto per manifestarsi.

“Egli sarà indotto a pensare così: quand’ero bambino, lavoravo su me stesso grazie a forze che agivano dal mondo spirituale; ciò che adesso io posso offrire come il meglio di me stesso deve provenire esso pure da mondi superiori: io **non** ho il diritto di considerarlo come appartenente alla mia coscienza ordinaria. Anzi, un uomo siffatto può affermare che attraverso di lui agisca dal mondo spirituale qualcosa di demoniaco, una specie di demone, intendendo questa parola nel senso di una potenza spirituale buona. Questo sentiva anche Socrate, del quale Platone ci narra che si considerava guidato e diretto dal proprio *Il demone*”. È stato tentato in molti modi di interpretare il “demone” di Socrate [cfr. “Apologia di Socrate” di Platone: “Questa e la ragione per cui mi avete spesso sentito dire che in me vi è qualcosa di divino e di demoniaco, suscitando anche l’accusa e il dileggio di Meleto. Fin dalla fanciullezza mi è capitato di sentire una voce che, ogni volta che si fa sentire, mi trattiene dal fare qualcosa che volevo fare; mai però mi ha incoraggiato a farla” - ndc]. Ma si può comprenderlo soltanto accettando l’idea che Socrate avesse i sentimenti ora esposti». Come si vede, si tratta per me di un’interpretazione del demone socratico dal punto di vista dell’antroposofia. Su questo demone socratico ci sono molte interpretazioni. Ci si può oggettivamente volgere, così come contro altre, anche contro la mia. Ma cosa fa Max Dessoir? Dove io parlo di Socrate volge la cosa in modo tale come se io parlassi di me stesso, coniando la frase: “Così dichiara il signor **Rudolf Steiner**”, e mette persino in corsivo le ultime due parole. Con che cosa si ha a che fare qui? Con niente di più basso che con un’**oggettiva menzogna**. Rimetto al senso comune di ciascuno il farsi un giudizio su un critico che si serve di tali mezzi.

Ma con questo la cosa non è esaurita. Infatti Dessoir, dopo aver rivoltato la mia interpretazione del demone socratico nel modo accennato, scrive più oltre: “*Il fatto quindi che il singolo sia un portatore di verità sopraindividuali qui diventa grossolano al punto di rappresentarsi un mondo spirituale pensato materialmente unito all’individuo per così dire da tubi o fili metallici: lo spirito oggettivo di Hegel si trasforma in un gruppo di demoni, e rispuntano tutte le figure evanescenti di un pensiero religioso non purificato. La tendenza si caratterizza nel complesso come grossolana*

materializzazione di processi dell'anima, e di piatta personificazione di valori spirituali” (si veda a pag. 260 del citato libro di Max Dessoir).

Di fronte ad una “critica” del genere cessa davvero ogni possibilità di confrontarsi seriamente col critico. Si riflette su ciò che ci sta in effetti qui davanti. Io parlo del demone di Socrate, di cui pure lui stesso, secondo la tradizione storica, ha parlato. Max Dessoir mi fa dire che, quando si parla così del demonico, “*lo spirito oggettivo di Hegel si trasforma in un gruppo di demoni...*”. Dessoir utilizza quindi la sua bizzarra distorsione del pensiero concepito in verità per inculcare al suo lettore l’idea che qualcuno sia autorizzato a supporre di me che io veda nello spirito oggettivo di Hegel “*un gruppo di demoni*”. Si metta quest’affermazione dessoiriana a fianco di tutto ciò che io presento nel mio libro “Gli enigmi della filosofia”, per tener lontano dalla concezione dello “spirito oggettivo” di Hegel tutto ciò che gli potrebbe imprimere in qualche modo il carattere del demonico (nella prima parte del libro citato, pubblicato in italiano col titolo “L’evoluzione della filosofia dai presocratici ai postkantiani”, le pagine riguardanti Hegel nel capitolo: “I classici della concezione del mondo e della vita”). Chi di fronte a quanto da me presentato su Hegel dice: il rappresentante dell’antroposofia ha idee per cui lo “spirito oggettivo” di Hegel si trasforma in un gruppo di demoni, questi sostiene invero un’**oggettiva menzogna**. Infatti non si può trincerare dietro la scusa: sì, è vero che Steiner presenta la cosa diversamente, ma mi posso immaginare che le premesse antroposofiche steineriane portino alle conclusioni da me indicate. Con questo mostrerebbe solo appunto di non essere in grado di capire le mie esposizioni sullo “spirito oggettivo” di Hegel. Dopo aver fatto il suo salto da Socrate a Hegel, Max Dessoir sentenza più avanti: “Dall’incapacità di un’adeguata comprensione razionale nascono le fantasie che non sono tenute a freno da nessun scrupolo scientifico...” (si veda a pago 260 del citato libro di Max Dessoir). Chi legga i miei scritti e consideri poi l’esposizione del Dessoir delle mie idee potrebbe forse sentire di fronte a una frase simile che io ho pure un po’ il diritto di rigirarla così: in Max Dessoir dall’incapacità di un’adeguata comprensione razionale di quanto è detto nei miei scritti nascono le più superficiali fantasie, obiettivamente false, sulle idee dell’antroposofia.

Max Dessoir comunica ai suoi lettori di aver utilizzato, oltre alla mia “Scienza occulta”, anche “*una lunga serie di altri scritti*” (si veda a pag. 254 del citato libro di Max Dessoir). Col suo modo di “esprimersi” qui caratterizzato è ben difficile stabilire cosa egli intenda con il suo aver “utilizzato una lunga serie” di miei scritti. Sono andato a vedere nel capitolo “Antroposofia” del suo libro di quali dei miei scritti, oltre alla “Scienza occulta”, compaiono ancora tracce di utilizzazione. Posso solo svelare che questa “*lunga serie*” consiste in tre piccoli scritti: il libricino di 64 pagine “La direzione spirituale dell’uomo e dell’umanità”, la pubblicazione della mia conferenza “Il sangue è un succo molto peculiare”, di 48 pagine, e lo scritto “Reincarnazione e karma”, di 46 pagine. Inoltre menziona in una nota la mia “Filosofia della libertà”, uscita nel 1894 (si veda a pag. 254 del citato libro di Max Dessoir). Per quanto mi disturbi di dover io dire su queste sue osservazioni anche qualcosa di strettamente personale, devo farlo, perché anche in tale questione secondaria viene ad esprimersi il grado di esattezza scientifica propria di Max Dessoir. Dice: «*Nel “primogenito” di Steiner, la “Filosofia della libertà” (Berlino 1894), si trovano solo i primi accenni del vero e proprio insegnamento...*». Quindi Max Dessoir chiama la **“Filosofia della libertà”** il mio “primogenito”. La verità è che la mia attività di scrittore comincia con le mie introduzioni alle opere scientifiche di Goethe, di cui il primo volume uscì nel 1883, undici anni prima di quando Dessoir stabilisce il mio “primogenito”. Questo “primogenito” è preceduto dalle ampie introduzioni ai tre volumi di scritti scientifici di Goethe, il mio “Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo” (1886), il mio scritto “Goethe, padre di una nuova estetica” (1889), il mio scritto “Verità e scienza” (1892), fondamentale per tutta la mia concezione del mondo.

Non avrei menzionato questo fatto dello strano modo di conoscere del Dessoir di ciò su cui scrive, se le cose non stessero in modo tale che tutte le concezioni fondamentali presentate nella mia “Filosofia della libertà” erano già espresse nei miei scritti precedenti, e che nel libro nominato sono presentate solo come riepilogo e confronto con i punti di vista filosofico-gnoseologici del secolo diciannovesimo. Nella “**Filosofia della libertà**” volevo portare ad espressione in una esposizione organico-sistematica ciò che, nell’arco di quasi un intero decennio, avevo scritto nelle precedenti pubblicazioni in merito alle basi di una teoria della conoscenza e sulle conseguenze etico-filosofiche per una concezione mirante alla comprensione del mondo spirituale.

Max Dessoir, dopo aver parlato nel modo descritto del mio “primogenito”, prosegue in merito allo stesso: “*Vi si dice che l'uomo ha portato in sé qualcosa dalla natura, e perciò attraverso la conoscenza del proprio essere può risolvere l'enigma della natura; che nel pensare un'attività creatrice precede il conoscere, mentre non siamo partecipi al realizzarsi della natura e siamo destinati a un conoscere postumo. L'intuizione vale qui semplicemente come la forma in cui un contenuto di pensiero si presenta da principio*”. Si veda se nella mia “Filosofia della libertà” si trova qualcosa che sia riassumibile in queste frasi di mostruosa banalità. Nel mio libro feci il tentativo di mostrare, dopo un ampio confronto con altre correnti filosofiche, che nell’osservazione sensoriale **non** ci sta davanti la realtà intera, che quindi l’immagine del mondo data dai sensi è una realtà incompleta. Mi sforzai di spiegare che l’organizzazione umana rende necessaria questa incompletezza. Non la natura **nasconde** all’uomo ciò che manca del di lei essere all’immagine dei sensi, ma l’**uomo** è fatto in modo da nascondersi l’aspetto spirituale dell’immagine del mondo, al gradino della conoscenza solo basata sull’osservazione. Nel pensare attivo comincia poi a chiudersi quest’aspetto spirituale. Nel pensare attivo, secondo la mia concezione del mondo, è **direttamente presente** una realtà (spirituale) che nel semplice osservare non può ancora essere data. È proprio caratteristico di questa mia base teorico-conoscitiva di una scienza spirituale che nell’intuizione, nella misura in cui l’intuizione si esprime nel pensare, io **non** veda “semplicemente la forma in cui un contenuto di pensiero si presenta da principio”. Max Dessoir quindi si compiace di offrire ai suoi lettori il contrario di ciò che in realtà è presentato nella mia “Filosofia della libertà”. Si considerino, per notarlo, i seguenti miei pensieri: “*Nel pensare ci è dato l'elemento che riunisce in un tutto la nostra particolare individualità con il cosmo. In quanto abbiamo sensazioni e sentimenti (ed anche percezioni), siamo esseri singoli; in quanto pensiamo siamo l'essere uno e universale che tutto pervade...*”. “*La percezione non è quindi nulla di finito, di chiuso, ma un lato della realtà totale. L'altro lato è il concetto. L'atto conoscitivo è la sintesi di percezione e concetto...*” (si vedano questi pensieri nella mia “Filosofia della libertà” alle pagg. 68 e 69). “*In contrapposizione al contenuto della percezione, che ci è dato dall'esterno, il contenuto del pensiero appare nell'interno. Vogliamo chiamare intuizione la forma in cui esso appare in un primo tempo. Per il pensare essa è ciò che per la percezione è l'osservazione. Intuizione e osservazione sono le fonti della nostra conoscenza*” (ibid. a pag. 71). Cioè dico: voglio usare la parola intuizione come **espressione** della forma in cui la realtà spirituale fissata nel contenuto di pensiero compare **da principio** nell’anima umana, prima che essa abbia riconosciuto che questa esperienza interiore di pensiero contiene l’aspetto della realtà non ancora dato nella percezione. Perciò dico: l’intuizione “è per il pensare ciò che la percezione è per l’**osservazione**”. Quindi Max Dessoir, anche quando **in apparenza** cita letteralmente il pensiero di un altro, è in grado di stravolgere nel suo contrario ciò che quest’altro intende. Dessoir mi fa dire: “L’intuizione vale qui **semplicemente** come la forma in cui un contenuto di pensiero si presenta da principio” (a pag. 254 del citato libro di Max Dessoir). Il seguito delle mie frasi, attraverso cui il “semplicemente” da lui utilizzato diventa un assurdo, lo lascia via. Per me appunto l’intuizione non vale “semplicemente” come la “forma in cui un contenuto di pensiero si presenta da principio”, ma come manifestazione di una realtà spirituale, così come lo è la percezione per la realtà materiale. Se dico: l’orologio compare da principio come contenuto della tasca del mio panciotto, esso resta per me il misuratore del tempo, un altro non può

affermare che io abbia detto: l'orologio è “semplicemente” il contenuto della tasca del mio panciotto.

Nel contesto delle opere da me pubblicate la mia “Filosofia della libertà” è la base teorico-conoscitiva per la scienza dello spirito orientata antroposoficamente da me rappresentata. Lo esposi in un capitolo particolare del mio libro “Gli enigmi della filosofia”. In quel capitolo mostrai come, secondo il mio punto di vista, dal mio scritto “Verità e scienza” e dal mio libro “Filosofia della libertà” una via diritta conduca all’antroposofia (si veda l’ultimo capitolo del mio “Die Rätsel der Philosophie”). Eppure Max Dessoir, non utilizzando il mio libro in due volumi “Gli enigmi della filosofia”, riesce a raccontare ai suoi lettori ogni specie di cose facilmente equivocabili sulla “lunga serie” dei miei tre brevi scritti “La direzione spirituale...”, “Il sangue è un succo molto peculiare” e “Reincarnazione e karma”. Nel primo di essi cerco di riconoscere, come operanti, forze concrete di esseri spirituali nel corso dell’evoluzione spirituale dell’umanità. Chiarisco ai lettori, secondo le mie idee, come sia ben cosciente che proprio il contenuto di quello scritto possa facilmente essere malinteso. Nella prefazione dico esplicitamente che qualcuno, a cui capiti per le mani quello scritto senza conoscerne le premesse, dovrebbe “considerarlo emanazione curiosa di pura e semplice fantasia”. In quella prefazione segnalo comunque soltanto ciò che di quelle premesse è contenuto nei miei due libri “Teosofia” e “Scienza occulta”. Questo avveniva nel 1911. Nel 1914 fu pubblicato il mio libro “Gli enigmi della filosofia”, come seconda edizione del precedente “Concezioni del mondo e della vita nel secolo diciannovesimo”, uscito nel 1900 e nel 1901. Ne “Gli enigmi della filosofia” esposi come era nata la teoria atomistica, come, secondo le mie idee, ricercatori come Galilei si inseriscano nel corso dell’evoluzione dell’umanità, senza riferirmi in questa esposizione a nient’altro che a quello che, in relazione alla nascita della teoria atomistica, o alla posizione di Galilei nella storia della scienza, “è evidente agli occhi di ciascuno” (si veda la mia esposizione sulla teoria atomistica nel suo sviluppo, per esempio a pag. 47 segg. ne “L’evoluzione della filosofia dai presocratici ai postkantiani”, primo volume de “Gli enigmi della filosofia”; parlo di Galileo nello stesso volume a pag. 81 segg. e anche a pag. 79 de “Le opere scientifiche di Goethe”). La mia esposizione è, sì, fatta nel mio modo, ma in **quella** esposizione non mi riferisco a nient’altro che a ciò che è consueto per chiunque presenti un sommario della storia della filosofia. Nel mio scritto “La direzione spirituale...” è fatto il tentativo di presentare ciò che io stesso in un altro libro cercavo di presentare come qualcosa di “evidente agli occhi di ciascuno” quale risultato di forze concrete di esseri spirituali operanti nel corso dell’evoluzione umana. Il pensiero a questo proposito, tolto dal contesto in cui quest’esposizione compare nel mio scritto “La direzione spirituale...”, secondo la mia opinione può essere ridato solo nel modo seguente: nella storia spirituale dell’umanità, oltre alle forze che per il metodo storico usuale risultano “evidenti agli occhi di ciascuno”, operano anche altre forze soprassensibili, accessibili solo alla ricerca scientifico-spirituale. E tali forze operano secondo determinate leggi riconoscibili. Nel modo in cui operano le forze di conoscenza in quel periodo evolutivo dell’umanità che io chiamo egizio-caldaico (dal quarto millennio al primo a.C.), sono riconoscibili le forze di quegli esseri che nell’epoca in cui sorge la teoria atomistica compaiono ancora, ma in un’altra forma di attività. Nella nascita e nel perfezionamento dell’atomismo vedo attive le forze di tali esseri spirituali, che già furono attive in altro modo nel tipo di pensiero del periodo egizio-caldaico (“La direzione spirituale...”, a pag. 50 e segg.). Chi si familiarizzi, anche del tutto di fuggita, con le mie esposizioni, può trovare che il far valere l’esistenza di operanti forze spirituali nel corso dell’evoluzione dell’umanità non è da me portato, attraverso i miei punti di vista antroposofici, fino ad annebbiare il puro dato storico osservabile con ogni sorta di antropomorfismi, o analogie, oppure fino a rifugiarsi nell’oscurità crepuscolare di una falsa mistica. Max Dessoir, a proposito di ciò di cui qui si tratta, trova possibile presentare ai suoi lettori: “*No, qui il relatore più paziente non può mantenere la sua calma più oltre. È evidente agli occhi di ciascuno come sia sorta la teoria atomistica, e come si sia sviluppata in modo conseguente dall’antichità, ed ecco che arriva uno a chiamare in aiuto il misterioso grande sconosciuto!*” (a pag. 259 del citato libro di Max Dessoir). Chi legge “Gli enigmi della

filosofia” vede che quanto è evidente agli occhi di ciascuno è presentato anche da me appunto com’è evidente agli occhi di ciascuno e che, per le persone che lo possono capire, io richiamo l’attenzione su quanto è accessibile allo sguardo spirituale: il non evidente che l’evidente-agli-occhi-di-ciascuno nasconde. E il mio richiamo non è su un “misterioso sconosciuto”, ma appunto su qualcosa che attraverso il punto di vista antroposofico **può essere conosciuto**” (mi si scusi se qui uso un paragone preso dalla matematica per illustrare il procedimento impiegato dal Dessoir. Se qualcuno, in base al calcolo logaritmico, dice che avendo due numeri da moltiplicare si possono invece sommare i loro logaritmi, non gli si può obiettare che non è lecito parlare di somme quando si tratta di moltiplicazioni. Nel punto in questione la critica di Max Dessoir è proprio di questo tipo).

Ho dimostrato come sia inammissibile che Dessoir manipoli ciò che in un esempio sopra riportato io dico su Socrate, così che pare che io parli di me stesso. Che però l’osservazione che fa Dessoir alla pagina 34 del suo libro non sia da riferire a nessun altro che a lui stesso, risulta chiaro dal contesto. Per capire questa osservazione si deve prendere in considerazione che Dessoir distingue due sfere nell’attimo della coscienza: un campo di mezzo e una zona limite. I contenuti di coscienza si muovono di continuo, così espone, da una sfera nell’altra. Ora questi contenuti acquistano un aspetto particolare, quando entrano nella zona limite. Perdoni di acutezza, hanno meno caratteristiche del solito, diventano imprecisi. La zona limite conduce un’esistenza secondaria. Eppure ci sono due vie, per cui essa giunge a un’attività autonoma. La prima di tali vie non ha importanza per ciò che va qui riportato. Sulla seconda il Dessoir si esprime nel modo seguente: *“L’altra via della conquista dell’autonomia si svolge in modo che la zona limite continua sì ad essere la coscienza secondaria, accanto alla coscienza principale, ma s’innalza a una maggiore precisione e connessione dei propri contenuti, e con ciò entra in un rapporto del tutto nuovo con l’attività dell’anima pienamente cosciente ad essa contemporanea. Per usare ancora un’immagine facilmente comprensibile: un complesso scivola dal centro di un cerchio alla periferia, ma lì non sprofonda nel nebuloso: conserva anzi in parte la sua precisione e la sua coesione”* (pag. 32 segg. del citato libro di Max Dessoir). Di seguito a questa esposizione egli poi dice: «*Un esempio: nell’esporre in una conferenza ragionamenti a me molto familiari i miei concetti e le mie parole cadono a volte in quella regione, e l’attenzione si occupa di altre cose. Malgrado ciò continuo a parlare, in un certo modo senza la partecipazione della coscienza. Già mi è successo che io sia tato sorpreso da un silenzio subentrato improvvisamente nella sala, e soltanto allora mi sono dovuto rendere conto che era la conseguenza del mio ammutolire. Connessioni usuali di idee e giudizi possono quindi essere eseguiti anche in modo “subcosciente”, principalmente quelli che si muovono nel non vedibile; i movimenti del linguaggio ad essi connessi percorrono parimenti senza difficoltà le vie usuali.*» Tuttavia, se prendessi questo passo nella sua piena portata, preferirei non supporre che esso rimandi a un’esperienza personale del Dessoir, ma piuttosto che egli parli di qualcosa che ha notato in altri oratori trasognati, e che abbia usato i «*miei*» e gli «*io*» come si fa quando ci si esprime stilisticamente mettendosi al posto dell’altro. Comunque il contesto in cui si trovano queste frasi rende questa spiegazione difficile, e possibile solo supponendo che al Dessoir sia stilisticamente sfuggito qualcosa, cosa che capita a molti scrittori nella nostra epoca frettolosa. Ad ogni modo, l’essenziale nella cosa è che una disposizione d’animo in cui il «subcosciente» giochi un ruolo simile, come nel caso caratterizzato dal Dessoir per un oratore, è innanzitutto quanto vada superato nell’anima, se si vuole penetrare nella comprensione della conoscenza antroposofica. Il perfetto contrario: è necessaria la completa compenetrazione dei concetti con la coscienza, se i concetti devono avere un rapporto col reale mondo spirituale. Nel campo dell’antroposofia è impossibile che un oratore continui a parlare, se «l’attenzione» si occupa «di altre cose». Infatti chi vuole comprendere l’antroposofia deve essersi abituato a non separare la direzione della sua attenzione dalla direzione di un ragionamento da lui prodotto. Non continuerà a parlare di cose da cui la sua attenzione si distoglie, in quanto non continuerà a **pensare** su tali cose.

A giudicare da come Max Dessoir informa i suoi lettori sul mio piccolo scritto “Il sangue è un succo molto peculiare”, mi s’impone il pensiero che non solo egli continui a parlare quando la sua attenzione si rivolge “*ad altre cose*”. ma che in una condizione simile **continui** persino a **scrivere**. In questa relazione si trova ciò che segue. È citata la mia frase: “*Il sangue accoglie le immagini del mondo esterno interiorizzate dal cervello*” (a pag. 22 dello scritto citato), e su di essa Dessoir fa l’osservazione: “*Un simile dispregio mostruoso di tutta la realtà si associa all’affermazione tanto indimostrabile quanto incomprensibile che l’uomo preistorico abbia ricordato nelle “immagini che il suo sangue riceveva” anche le esperienze dei suoi antenati*” (pag. 261 del citato libro di Max Dessoir). Si rileggano però le frasi che Dessoir cita nel contesto in cui sono nel mio scritto, e i si aggiunga la mia osservazione a pagina 22 dello stesso scritto: “*È necessario parlare a mezzo di analogie, se si vogliono esprimere i complicati processi che qui occorre considerare*”. Si comprenderà forse allora che cosa significhi quando qualcuno riferisce nel modo dessoiriano.

Ci si immagini solo che cosa vorrebbe dire se io scrivessi sull’“Al di là dell’anima” di Dessoir e raccontassi ai miei lettori: ecco che arriva qualcuno che afferma che il sangue che scorre “nelle nostre vene” è “il sangue di molti millenni”. È un’affermazione tanto indimostrabile quanto incomprensibile, che sta in rapporto con l’altra dello stesso valore: “*Eppure non c’è nessun dubbio che sotto la superficie della coscienza ci sia uno spazio sicuro, ben riempito, dai cui cambiamenti è modificata anche la sinuosità della superficie*”. Entrambe le frasi si trovano nel libro di Dessoir, l’ultima a pagina 1, la prima, quella del “*sangue dei millenni*”, a pagina 12. Entrambe sono naturalmente giustificate, perché Max Dessoir si esprime “*per analogie*”. Dove io **devo** fare lo stesso, e lo dico esplicitamente, Dessoir per confutarmi si forgia un’arma critica ottusa. Dessoir dice che il mio richiamo all’essenza spirituale si “*caratterizza nell’insieme come imbarbarimento materialistico di processi dell’anima, e appiattimento personificante di valori spirituali*” (pag. 260 del citato libro di Max Dessoir). Questa affermazione nei confronti delle esposizioni dei miei scritti è insensata; è come se dicesse: immaginiamo un pensatore che arrivi a dire: “Si può, con un paragone certo molto imperfetto, chiamare l’attimo della coscienza un cerchio, la cui periferia è nera, il cui centro è bianco, e le cui parti di mezzo sono grigio sfumato”, asserendo che tale opinione si caratterizza “*nel complesso... come un imbarbarimento materialistico di processi dell’anima*”. Il pensatore, che fa una cosa così grottesca, che paragona l’attimo della coscienza a un cerchio, che parla di bianco, grigio, nero, è Max Dessoir (pag. 32 del citato libro di Max Dessoir). È ovvio che non mi può venire in mente di dire cose del genere, poiché io so che in questo caso Max Dessoir non attua un imbarbarimento materialistico dei processi dell’anima. Ciò che però egli fa nei miei confronti **ha proprio la stessa caratteristica**.

Si troverà comprensibile che sia del tutto impossibile confrontarsi sul significato delle leggi del destino in una prospettiva antroposofica con una critica che poggi su premesse come le dessoiriane; dovrei trascrivere qui interi capitoli dei miei scritti, se volessi mostrare come siano manipolate le idee che sostengo sul destino umano così da far rizzare i capelli da questa affermazione dessoiriana: “*Con ciò a quanto pare è svelato un rapporto tra causa ed effetto nel mondo spirituale (la causalità di conseguenza non vale solo nel mondo dell’esperienza compreso razionalmente). L’uomo, che si perfeziona attraverso una serie di vite, sottostà alla legge del karma, secondo cui ogni azione attira infallibilmente verso di sé le proprie conseguenze, quindi per esempio il travaglio attuale è frutto di una colpa nella preesistenza*” (pag. 261 del citato libro di Max Dessoir). Nel 1887, nella mia introduzione al secondo volume degli “Scritti scientifici di Goethe”, misi per iscritto le frasi: “*Lo spiegare un processo della natura è un risalire alle condizioni che lo determinano; una ricerca dell’elemento produttore di fronte al prodotto dato. Se io percepisco un effetto e poi ne cerco la causa, tali due percezioni non bastano affatto al mio bisogno di spiegazione. Devo risalire alle leggi secondo le quali questa causa produce questo effetto. Per l’azione umana il caso è diverso. Qui è la stessa legge che determina un fenomeno, che entra in azione: ciò che costituisce un prodotto si presenta esso stesso sulla scena dell’azione. Abbiamo a che fare col manifestarsi di*

un'esistenza di fronte alla quale non occorre andare in cerca di condizioni determinanti nascoste più in fondo" (pagg. 139 e 140 del libro citato). È pur chiaro ciò che intendo: il ricercare le condizioni di un atto umano non può avvenire nello stesso modo che nei confronti di un accadimento naturale. Deve quindi essere diverso. Le mie idee sulle concatenazioni di destino, strettamente imparentate con le fonti della volontà umana, non possono quindi presentare il rapporto di causa ed effetto di cui si parla nelle scienze naturali. Ho perciò cercato in tutti i modi nel mio libro Teosofia di rendere comprensibile che sono ben lontano dal pensare di estendere le esperienze di una vita umana nelle successive nel senso del rapporto causale naturale. Max Dessoir svisa la mia idea del destino nel modo più grossolano, enunciando nella sua comunicazione della mia idea la frase: "*La causalità di conseguenza non vale solo nel mondo dell'esperienza compreso razionalmente*". Si procura una possibilità di presentare tale osservazione solo perché prende dal mio breve scritto "Reincarnazione e karma" una frase che, lì, abbraccia un'esposizione più lunga. E solo con questa esposizione la frase riceve il suo giusto significato. Invece così come Dessoir la mette, isolata, può esercitarvi la sua critica cavandosela davvero a buon mercato. La frase dice: "*Tutto quanto io so fare e faccio nella vita presente non sta a sé isolatamente, come un miracolo, ma si connette come effetto con le precedenti forme di esistenza della mia anima, e come causa con quelle future*" (pag. 25 dello scritto citato e pag. 261 del citato libro di Max Dessoir). Chi si impegna a leggere la frase nel contesto delle esposizioni che egli riassume troverà che io intendo estendere **una** forma di vita nell'**altra** in modo tale che la categoria della causalità consueta nella semplice osservazione della natura non sia utilizzabile per essa. Quando appunto si può dare la definizione più esatta, o quando la si può presupporre come nota al lettore, si può parlare della causalità anche solo in forma abbreviata. Nella mia frase riassuntiva però ciò che la precede non permette affatto che la si intenda in altro modo che nel seguente: tutto ciò che so fare e faccio nella mia vita presente è in rapporto come effetto con le forme d'esistenza precedenti della mia anima, in quanto le cause del mio saper fare e del mio agire, che si trovano **nella vita presente**, sono in una relazione che non è quella della consueta causalità con altre forme di vita, e tutto ciò che so fare e faccio è in rapporto con forme d'esistenza future della mia anima, in quanto questo aver saputo fare e questo aver fatto è causa di effetti nella mia vita presente che sono ora a loro volta in una relazione con il contenuto di future forme di vita che, di nuovo, non è quella della consueta causalità.

Chi segue i miei scritti scoprirà che non ho mai sostenuto un concetto di karma che non sia conciliabile con l'idea del libero essere umano. Dessoir l'avrebbe potuto notare, anche se non avesse "utilizzato" nient'altro da me scritto che ciò che si trova nella mia "Scienza occulta": "*Chi pensa che la libertà umana non sia compatibile... con la predeterminazione dell'assetto avvenire delle cose, dovrebbe riflettere che la libertà di azione dell'uomo nel futuro è altrettanto poco dipendente dal predeterminato assetto delle cose, quanto la sarebbe oggi, se egli si proponesse di dimorare fra un anno in una casa di cui attualmente sta tracciando la pianta*" (pag. 335 del libro citato). Anche se queste frasi non si riferiscono direttamente ai nessi della vita umana sulla Terra, tuttavia non potrebbe scriverle nessuno che sia dell'opinione che i destini di questa vita sulla Terra siano connessi in conformità alla legge di causalità scientifica.

Dessoir non fa notare da nessuna parte di essersi preso la briga di esaminare in che modo io fondi l'antroposofia da me rappresentata su basi teorico-conoscitive e in generale filosofiche, e anche in conformità alle idee scientifiche. In compenso enuncia affermazioni per le quali non si trova nei miei scritti neppure un lontano punto d'appoggio. Così alla pagina 296 del suo libro: "*Apprendiamo che la medicina del medioevo, che si trova ancora completamente sotto questo potere magico, classificava l'uomo secondo lo zodiaco, e vedeva nella mano con le sue dita suddivisioni della sfera celeste, oppure leggiamo in Rudolf Steiner che la pianta prima della fecondazione è in una situazione simile a quella della Terra intera prima della separazione del Sole; abbiamo così esempi del principio che vede nel piccolo l'immagine di grandi processi cosmici*" (Max Dessoir scrive

questo in relazione alle esposizioni della mia “Scienza occulta” a pag. 288 e segg. Non si è mai neppure avvicinato alla comprensione di quanto da me detto, altrimenti non gli sarebbe venuto in mente che questa cosa possa avere in qualche modo qualcosa a che fare con il metodo dilettantesco da lui presentato, di ricercare “analogie” tra fatti ben lontani tra di loro. Una persona imparziale deve vedere che ciò che dico da un lato sulla Terra e sulla separazione del Sole, e dall’altro sulla fecondazione delle piante, è trovato in modo del tutto autonomo, senza partire dall’intenzione di scoprire un “analogia”. Per la stessa ragione si potrebbe dire che il fisico cerca “analogie”, quando unisce nell’esperimento realtà che sono reciprocamente polari, e che si manifestano all’anodo e al catodo. Ma Dessoir è appunto ben lontano dal capire che il metodo da me utilizzato non ha niente a che fare con ciò che lui vuole colpire, che anzi esso è pienamente il modo di pensare scientifico-naturale rivolto alla sfera spirituale).

Se ciò che Max Dessoir intende con questa frase fosse altrettanto giusto quanto è sbagliato, basterebbe per mettere il mio punto di vista antroposofico in un unico fascio con tutto il possibile affaccendarsi dilettantesco che al presente si fa valere come mistica, teosofia e simili. In realtà quest’affermazione del Dessoir è già di per sé una piena dimostrazione del fatto che questo critico sta di fronte alla mia antroposofia senza alcuna comprensione, neppure per quanto concerne il suo fondamento filosofico, il suo metodo, sì, perfino la **forma con cui espone** i suoi risultati. In fondo, la critica di Dessoir non è altro che un succedersi di “obiezioni” a cui è esposta l’antroposofia da me rappresentata. Un confronto con tali obiezioni è sterile, perché queste non criticano ciò che pretendono giudicare, ma una caricatura dalle stesse arbitrariamente plasmata, di fronte a cui la critica diventa allora davvero facile. Mi pare del tutto impossibile che qualcuno che riconosca ciò che conta nell’antroposofia metta insieme questo, come fa Dessoir, con una rozza farsa letteraria come i libri sul “Faust” di J. A. Louvier, [Ferdinand August Louvier: «Sphinx locuta est. Goethes “Faust” und die Resultate erner rationellen Methode der Forschung», in 2 vol. Berlin 1887 - ndc], con la bizzarra mistica razziale di Guido List, [Guido von List, ad es., “Die Namen der Völkerstämme Germaniens und deren Deutung” (1909); “Das Geheimnis der Runen” (1907); “Die Bilderschrifit der Ario-Germanen” (1910) - ndc], con la Christian Science, persino con tutto ciò che Dessoir definisce come “nuovo buddismo”. Se sia giustificato che Max Dessoir dica delle mie esposizioni: «*Rivela una semplicità di pensiero il solo pretendere che quanto è presentato sia riconosciuto come non contradditorio (nel senso più ampio sono infatti possibili molte cose che restano inverosimili e infruttuose); quando nulla è indagato ed esaminato, dubitato e sospeso, ma stabilito dall’alto: “La scienza occulta dice questo e quello”*» (pag. 263 del citato libro di Max Dessoir). Rimetto il giudicarlo a chi voglia veramente conoscere i miei scritti. Proprio una frase come questa: “*Ingenui lettori si lasciano forse sedurre dagli esempi inseriti e dalle presunte spiegazioni di certe esperienze...*” mi può al massimo spingere a pensare a come gli “ingenui lettori” del libro dessoiriano si facciano forse banalmente sedurre dalle citazioni dai miei scritti, inserite, ma interpretate insensatamente, e dai compiacenti cambiamenti dei miei pensieri. Se presento ora un confronto con questo critico, sebbene lo abbia giudicato **a priori** sterile, questo avviene perché **dovevo** mostrare ancora una volta con un esempio che tipo di critiche incontra ciò che io chiamo antroposofia, e perché ci sono fin troppi “*ingenui lettori*” che si formano un giudizio su una corrente spirituale con libri come quello dessoiriano, senza prendere conoscenza di ciò che è criticato, e senza neppure solo intuire come si presenti in realtà ciò di cui è posta una caricatura davanti ai loro occhi.

Se abbia un significato che qualcuno, come Max Dessoir, che è così lontano dalla comprensione di ciò a cui tendo, che legge in questo modo gli scritti che giudica, affermi “*dall’alto*” che io mi “*attribuisco determinati rapporti con la scienza*”, senza possedere però “*alcun intimo rapporto con lo spirito della scienza*” (pag. 254 del citato libro di Max Dessoir), su questo non giudico nemmeno io stesso, ma rimetto il giudizio ai lettori dei miei libri.

Sarebbe quasi un prodigo se l'intero atteggiamento spirituale di Max Dessoir non aggiungesse a tutto il resto anche la frase: “*Tutta la massa dei suoi seguaci rinuncia completamente a un proprio sforzo di pensiero*” (pag. 254 del citato libro di Max Dessoir). Quanto spesso se lo dovrebbe lasciar dire chi si compiace di definire il mio seguace! Certo, “seguaci” di dubbie caratteristiche ce ne sono in ogni corrente spirituale. Dipende però se **questi**, e non forse altri, contraddistinguano la corrente. Che cosa sa Max Dessoir dei miei “seguaci”? Cosa ne sa di quanti ce ne siano tra di loro che non solo sono ben lontani dal rinunciare a un proprio sforzo di pensiero e che, dopo aver capito attraverso il proprio sforzo di pensiero l’insufficienza scientifica delle concezioni del mondo della specie dessoiriana, non disdegno di accogliere stimoli dal lavoro conoscitivo con cui io cerco una via metodica per penetrare un pochino nel mondo spirituale? Verrà forse una volta il tempo in cui riceveranno maggior giustizia gli uomini del presente che sono in grado di compiere abbastanza sforzo di pensiero da non appartenere agli “ingenui lettori” di Max Dessoir (che il Dessoir non sia in grado di farsi delle rappresentazioni davvero adeguate dei tentativi antroposofici, lo mostra chiaramente già il fatto che egli neppure una volta avvii una qualsivoglia comprensione di questi tentativi, là dove il suo stesso corso di pensiero glielo mette quanto più possibile vicino. Di un caso simile si tratta, quando con le due frasi a pag. 322 e seg. del suo libro indica: “*Non vi è alcun aldilà dell'anima nel senso di una realtà invisibile, perché le circostanze di fatto spirituali sono al di sopra dell'essere delle cose come delle persone. L'aldilà oggettivo dell'anima può essere considerato una super-coscienza mai però qualcosa che esista spazialmente al di fuori dell'anima*”.

Dessoir non vede che con una frase simile non fornisce una confutazione, ma anzi proprio la dimostrazione della necessità dell’antroposofia. Non vede che dappertutto nei miei scritti è intrapreso il tentativo di trattare le domande in questione come **domande di coscienza**. Si noti solo come **questo tentativo** sia compiuto per esempio proprio nella mia “Scienza occulta”. Solo che Dessoir non riesce a vedere che con ciò l’intero processo di conoscenza è reso un interiore adempimento della coscienza, che devono venire ricercate, sperimentandole, altre forme di coscienza **all'interno** della coscienza stessa, forme che poi certo non hanno assolutamente niente a che fare con “*qualcosa che esiste spazialmente al di fuori dell'anima*” ma invece con un essere dell’anima dentro un tale esistere che è non-spaziale nello stesso senso in cui lo sono già le esperienze della coscienza usuale. Chi lo vuole riconoscere, dovrebbe almeno essere venuto a capo in senso antroposofico di una frase come quella che Friedrich Theodor Vischer [Friedrich Theodor Vischer (1807-1887), cultore di estetica e scrittore, “Altes und Neues”, Stuttgart 1881-82, in tre quaderni di cui il primo è “Der Traurn. Eine Studie zu der Schrift: Die Traumphantasie von Dr. Johannes Volkelt”- ndc] scrisse nella prima parte del suo “Altes und Neues”, a pago 194: “L’anima, come unità suprema di tutti gli avvenimenti, non può certo essere localizzata nel corpo, malgrado non sia da nessun’altra parte che nel corpo...”. Questa frase fa parte di quelle che portano ai punti di confine del conoscere comune, nel senso del primo capitolo di questo libro e del primo ampliamento alla fine del libro: “La giustificazione filosofica dell’antroposofia”).

III

FRANZ BRENTANO
IN MEMORIA

Non è possibile parlare del rapporto tra antropologia e antroposofia in forma adeguata, per i motivi esposti nel capitolo precedente di questo scritto in merito al libro di Max Dessoir “Al di là dell’anima”. Credo però che questo rapporto diventerà evidente, mettendo qui quanto ho scritto con altra intenzione, e cioè in memoria del filosofo Franz Brentano, morto a Zurigo nel marzo 1917. Il decesso dell’uomo da me massimamente stimato ha fatto sì che la notevole opera di tutta la sua vita mi si presentasse rinnovata davanti all’anima, inducendomi ad esprimermi come qui dico.

*

Mi pare di poter fare il tentativo di pervenire ad una visione d’insieme di tutta l’opera filosofica di Franz Brentano, dal punto di vista antroposofico, ora che la morte dell’uomo venerato ha interrotto la prosecuzione di quest’opera. Credo che il punto di vista antroposofico non possa farmi cadere in una valutazione unilaterale della concezione del mondo brentaniana. Lo suppongo per due motivi. In primo luogo perché nessuno può accusare il tipo di rappresentazione di Brentano di avere la benché minima tendenza verso una direzione antroposofica. Se egli stesso avesse avuto l’opportunità di esprimere un giudizio in proposito, l’avrebbe respinta con la massima decisione. In secondo luogo perché, dal mio punto di vista antroposofico, sono nella condizione di portare incontro alla filosofia di Franz Brentano una stima senza riserve.

Per quanto riguarda il primo motivo, credo di non sbagliare dicendo che il Brentano, se fosse giunto a un giudizio sull’antroposofia da me intesa, l’avrebbe formulato simile a quello che espresse sulla filosofia di Plotino. Come nei confronti di questa, avrebbe detto anche dell’antroposofia: “*Buio mistico e un libero vagare della fantasia in regioni sconosciute*” (Franz Brentano, “Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht”, Hartleben, Wien-Pest-Leipzig 1876, pag. 14). Come col neoplatonismo, anche nei confronti dell’antroposofia avrebbe ammonito alla prudenza, “*per non perdersi nei passaggi labirintici di una pseudofilosofia, adescati da una chimerica apparenza*” (ibid., pag. 32). Sì, avrebbe forse trovato il modo di pensare dell’antroposofia troppo dilettantesco, anche solo per riconoscerla degna di attenzione tra le filosofie sulle quali egli giudicava, come su quelle di Fichte, Schelling, Hegel. Nel suo discorso inaugurale a Vienna disse di esse: “*Forse anche il tempo ultimo scorso fu un’epoca di decadenza, in cui tutti i concetti sfumavano opachi l’uno nell’altro, e non si poteva più trovare traccia di un metodo aderente ai fatti*” (cfr. la pubblicazione del discorso tenuto nel 1874 in occasione dell’assunzione della sua cattedra all’Università di Vienna: “Über die Gründe der Entmuthigung aut philosophischem Gebiete”, Wien 1874, pago 18). Credo che il Brentano avrebbe giudicato così, sebbene io naturalmente non solo ritenga questo giudizio del tutto infondato, ma anche ingiustificato ogni accostamento dell’antroposofia alle filosofie a cui probabilmente questo filosofo l’avrebbe accomunata.

Per quanto concerne il secondo dei motivi sopra dati, il confrontarmi con la filosofia brentaniana, posso riconoscere che essa appartiene per me alle opere più avvincenti del presente nella ricerca sull’anima. Potei invero ascoltare solo poche delle lezioni viennesi del Brentano, circa trentasei anni fa; ma da allora ho seguito la sua attività di scrittore con la più viva partecipazione. Purtroppo le sue pubblicazioni uscivano ad intervalli di tempo troppo grandi per il mio desiderio di apprendere su di lui. Per lo più esse erano scritte in modo che attraverso di esse, solo come attraverso occasionali aperture, si guardava in uno spazio pieno di tesori; attraverso pubblicazioni occasionali si guardava così in un ampio regno di pensieri, non resi pubblici, che l’uomo eminente portava in sé. Portava tanto in sé, da mirare ad un continuo perfezionamento verso alte mete conoscitive. Quando dopo

una lunga pausa nel 1911 vennero pubblicati il libro del Brentano su Aristotele, il suo splendido scritto “La dottrina di Aristotele sull’origine dello spirito umano” e la ristampa della parte più importante della sua “Psicologia” con le “Appendici” così perspicaci, la lettura di questi scritti fu per me una successione di gioie (cfr. di Franz Brentano, “Aristoteles und seine Weltanschauung”, Quelle und Meyer, Leipzig 1911; Franz Brentano, “Aristoteles’ Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes”, Veit und Comp., Leipzig 1911; Franz Brentano, “Von der Klassifikation der psychischen Phänomene”, Duncker und Humblot, Leipzig 1911).

Di fronte a Franz Brentano mi sento pervaso da un sentimento che credo di poter dire si acquisti quando la convinzione scientifica ottenuta partendo dal punto di vista antroposofico afferra appunto il sentimento. Mi sforzo di capire a fondo le sue concezioni nel loro valore, pur non facendomi alcuna illusione sul fatto che egli avrebbe potuto, anzi avrebbe dovuto pensare sull’antroposofia nel senso sopra accennato. Davvero non ne parlo qui per cadere puerilmente in una futile autocritica dei miei sentimenti verso concezioni contrarie o divergenti, ma piuttosto perché so quanta mala-comprensione dei miei giudizi su altri indirizzi spirituali abbia portato il fatto che io mi sia spesso espresso nelle mie pubblicazioni conseguentemente a questo sentimento.

Penetrando con metodo la ricerca brentaniana sull’anima, mi si manifestano i pensieri base che lo guidarono nel 1868 alla formulazione della sua dottrina. Quando assunse la sua cattedra di professore di filosofia a Würzburg, pose il suo modo di rappresentazione alla luce della tesi: la vera ricerca filosofica non può avere un modo diverso da quello ammesso dalla conoscenza scientifica.

“*Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*” [“Il vero metodo della filosofia è null’altro che quello delle scienze naturali”]; Steiner si espresse sulla formazione di questa massima nella conferenza che tenne nel 1892 nella Società filosofica viennese, e che fu stampata col titolo “Über die Zukunft der Philosophie”, Alfred Hölder, Wien 1893; cfr. a pag. 3 il richiamo successivo di Franz Brentano alla sua tesi cui qui ci si riferisce; quando poi Brentano fece pubblicare nel 1874 il primo volume del suo “Psicologia dal punto di vista empirico” (“Psychologie vom empirischen Standpunkte”, vol. I, Duncker und Humblot, Leipzig 1874), nel periodo in cui prese la sua cattedra a Vienna, cercò di presentare scientificamente le manifestazioni dell’anima secondo tale massima - ndc]. Per me ciò che Brentano ha voluto con questo libro, e ciò che da questo volere è venuto alla luce con le sue pubblicazioni durante la sua vita, costituisce un importante problema scientifico. Brentano aveva previsto (risulta dal suo libro) una serie di libri per la sua psicologia. Aveva promesso di far pubblicare il secondo poco tempo dopo il primo. Non è uscito alcun seguito alle idee solo iniziali della sua psicologia, contenute nella prima parte. Quando nel 1889 fece pubblicare la conferenza tenuta alla Società giuridica viennese “L’origine della conoscenza morale” scrisse nella prefazione: «*Ci si sbaglierebbe, se si considerasse la conferenza un lavoro d’occasione, fatto in fretta per un impulso casuale. Essa offre i frutti di annose riflessioni. Fra tutto ciò che ho pubblicato sino ad ora sono i prodotti più maturi di quanto ho dibattuto. Essi fanno parte della cerchia di pensieri di una “Psicologia descrittiva” che, come oso ora sperare, potrò tra non molto rendere pubblica nella sua intera estensione. Si potrà allora riconoscere a sufficienza dall’ampio distacco preso da tutta la tradizione e soprattutto anche dai sostanziali perfezionamenti delle concezioni sostenute nella Psicologia dal punto di vista empirico, che nel mio lungo ritiro letterario non sono appunto stato inoperoso*

Ci si può porre la domanda: che cosa ha portato Brentano a trattenersi sempre di nuovo dal continuare le sue pubblicazioni, anzi a non pubblicare ciò che credeva sarebbe stato pronto in breve

tempo? Confesso di aver letto con la più profonda commozione nell'elogio per la morte di Franz Brentano le parole che Alois Höfler ha fatto pubblicare nel maggio 1917: "Continuava a lavorare al suo problema principale: la dimostrazione dell'esistenza di Dio, così fiducioso che pochi anni fa un caro amico di Brentano, un ottimo medico viennese, mi raccontò che Brentano gli aveva poco tempo prima assicurato che nel giro di poche settimane avrebbe concluso la dimostrazione dell'esistenza di Dio..." (in "Süddeutsche Monatshefte", maggio 1917, l'articolo "Franz Brentano in Wien", a pag. 319 segg.). Provai la tessa cosa quando venni a sapere da un'altra memoria (di Utitz) (apparsa nella "Vossische Zeitung") [il citato apparve nella "Vossische Zeitung" del 25/3/1917 dal titolo: "Franz Brentano, Erinnerungen an einen merkwürdigen Weisen" - ndc]: "Il lavoro che egli amava più appassionatamente, di cui si occupò per tutta la sua vita, è rimasto non pubblicato". Mi pare che i destini di Brentano con le sue previste pubblicazioni pongano un grave problema scientifico-spirituale. Ci si avvicinerà ad esso solo considerando nella sua singolarità ciò che egli poté comunicare al mondo.

Ritengo importante tener presente che Brentano nella sua ricerca psicologica vuole porre a fondamento, in modo sagace, una pura rappresentazione di ciò che l'animico realmente è. Si chiese: che cos'è caratteristico in tutti gli eventi che si devono considerare animici? E trovò quello che così espresse nelle appendici alla psicologia nel 1911: "Il caratteristico per ogni attività psichica consiste, come credo di aver mostrato, nel rapporto con qualcosa come oggetto" (si veda a pag. 122 del già citato "Von der Klassifikation der psychischen Phänomene"). Rappresentare è un'attività psichica. Il caratteristico è che io non solo rappresento, ma che rappresento qualcosa, cioè che la mia rappresentazione si rapporta a qualcosa. Con un'espressione presa dalla filosofia medioevale Brentano definisce questa peculiarità dei fenomeni animici "*rapporto intenzionale*". "*La nota caratteristica*", così espone in un altro punto, "*comune a tutto lo psichico consiste in ciò che spesso con un'espressione purtroppo molto equivocabile si è chiamato coscienza, e cioè in un atteggiamento soggettivo, in un rapporto, come lo si è definito, intenzionale con qualcosa che forse non è reale, ma che pure è dato interiamente come oggettivo. Nessun udire senza qualcosa di udito, nessun credere senza qualcosa di creduto, nessuno sperare senza qualcosa di sperato, nessuna tensione senza qualcosa a cui tendere, nessuna gioia senza qualcosa di cui gioire, e così per il resto*" (Franz Brentano, "Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis", pag. 14; in merito al rapporto intenzionale: "Psychologie vom empirischen Standpunkte", a pag. 115 segg.). Questo interiore essere intenzionale è ora di fatto qualcosa che, come un motivo conduttore, fa sì che tutto ciò che gli si può attribuire sia riconosciuto nella sua natura animica.

Ai fenomeni psichici Brentano contrappone quelli fisici: colori, suono, spazio e molti altri. Trova che questi si differenziano dagli altri proprio perché un rapporto intenzionale non è loro caratteristica. E si limita ad assegnare questo rapporto ai fenomeni psichici, negandolo a quelli fisici. Ora però, quando si impara a conoscere il modo di vedere di Brentano sul rapporto intenzionale, proprio questo comporta ladomanda: un simile punto di vista non rende necessario esaminare anche il fisico partendo da lì? Chi infatti indaga il fisico come Brentano fa in questo senso per l'elemento psichico, cercando un elemento comune, trova che ogni fenomeno di quel campo si da' **grazie a qualcos'altro**. Se un corpo si scioglie in un liquido, questo fenomeno si manifesta nel corpo disiolto grazie al suo rapporto col liquido solvente. Quando il fosforo cambia il suo colore per effetto del sole, questo si mostra nella stessa direzione. Tutte le proprietà del mondo fisico si danno attraverso i rapporti reciproci delle cose. Per l'esistenza fisica è giusto, quando Moleschott dice [non sono riuscito finora a ritrovare la frase citata nel testo - ndc]: "Tutto ciò che è, lo è attraverso proprietà. Ma non vi è alcuna proprietà che non esista per mezzo di un rapporto" (questo è stato esposto in modo particolarmente pregnante da Richard Wallascheck in un importante articolo del settimanale viennese "Die Zeit", nn. 96 e 97 dell'anno 1896, 1° ed 8 agosto). Come tutto lo psichico contiene **in sé** qualcosa attraverso cui indica qualcosa di dato **fuori di sé**, così al contrario il fisico è tale che ciò che esso è, lo è attraverso il rapporto su di esso di qualcosa di

esterno. Chi come Brentano sottolinei in modo così sagace il rapporto intenzionale di tutto l'animico, non dovrebbe forse rivolgere l'attenzione anche a ciò che è caratteristico dei fenomeni fisici, e che risulta, mediante quel medesimo svolgimento di pensieri? Pare almeno sicuro che un simile esame dell'animico possa trovare il suo rapporto col mondo fisico solo quando prenda in considerazione ciò che è caratteristico (cfr. alla fine di questo libro il settimo ampliamento: "La distinzione dell'animico dall'extra-animico ad opera di Franz Brentano").

Brentano trova tre tipi di rapporti intenzionali nella vita dell'anima. Il primo è il **rappresentarsi** qualcosa; il secondo l'accoglimento o il rifiuto che si esprimono nel **giudicare**; il terzo l'amore o l'odio che vengono sperimentati nel **sentire**. Quando dico: Dio è giusto, mi rappresento così qualcosa; ma ancora non accetto o rifiuto tale rappresentazione; quando però dico: un Dio esiste, accolgo così la rappresentazione attraverso un giudizio. Se io dico: la gioia mi è cara, non giudico semplicemente, ma sperimento un **sentimento**. Su tali premesse Brentano distingue tre classi fondamentali di esperienze psichiche: rappresentare, giudicare, sentire (o le manifestazioni dell'amore e dell'odio). Pone queste tre classi fondamentali al posto di una suddivisione dei fenomeni psichici riconosciuta da altri in: pensare, sentire e volere (Cfr. di Franz Brentano, "Psychologie vom empirischen Standpunkte", pag. 233 segg., e "Von der Klassifikation der psychischen Phänomene"). Mentre cioè molti comprendono rappresentare e giudicare in un'unica classe, Brentano li separa. Non è d'accordo con chi li unisce, perché non vede come altri nel giudizio solo un collegamento di rappresentazioni, ma appunto un'accoglimento o un rifiuto del rappresentato, non dati nel semplice rappresentare. In cambio sentimento e volontà, che altri separano, per Brentano cadono insieme, dato il loro contenuto animico. Quanto è sperimentato con l'anima, mentre ci si sente trascinati a compiere un'azione o trattenuti dal farla, è lo stesso di ciò che si sperimenta quando ci si sente trascinati alla gioia o respinti dal dolore.

È evidente dagli scritti del Brentano che egli attribuisce una grande importanza all'aver sostituito la suddivisione da lui prima trovata delle esperienze dell'anima in pensare, sentire e volere, con quella in rappresentare, giudicare e amare e odiare. A partire da questa suddivisione cerca di aprirsi una via verso la comprensione di ciò che da un lato è la verità, e dall'altro il bene morale. La verità poggia per lui sul retto giudicare; il bene morale sul retto amare. Egli trova: "*Chiamiamo qualcosa vero, quando l'accoglimento ad esso relativo è giusto. Chiamiamo qualcosa buono, quando l'amore ad esso relativo è giusto*" (Franz Brentano, "Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis", pag. 17).

Nelle esposizioni del Brentano si può trovare che lui, col giusto accogliere il giudizio sulla verità, e col giusto sperimentare l'amore nel bene morale, vede acutamente e circoscrive un fatto animico. Ma nell'ambito dei suoi pensieri non si trova nulla che possa bastare a trovare il passaggio dall'esperienza animica del rappresentare a quella del giudicare. Quand'anche si guardi a fondo in questo ambito di pensieri, sì cerca invano la risposta alla domanda: di che cosa mai si tratta quando l'anima è cosciente di non farsi solo una rappresentazione, ma di essere determinata ad accogliere anche l'oggetto della rappresentazione mediante un giudizio?

Altrettanto poco si può evitare una domanda sul giusto amore per il bene morale. All'interno di quel campo che Brentano circoscrive come "animico", per il comportamento morale non si trova assolutamente alcun altro fatto che il giusto amore. Ma non è caratteristico di un'azione morale anche un rapporto col mondo esterno? Ciò che caratterizza una simile azione per il mondo, può esaurirsi nel fatto che si dica: è un'azione giustamente amata? (si veda alla fine di questo libro il quinto ampliamento: "Sul reale fondamento del rapporto intenzionale").

Seguendo il corso dei pensieri di Franz Brentano si ha in generale il sentimento: sono sempre pensieri fruttuosi, perché affrontano un problema con acutezza e con avvedutezza scientifica; ma si

sente anche che Brentano con simili corsi di pensiero non conduce a quella meta promessa dai suoi punti di partenza. Un sentimento analogo si può anche imporre quando si confronti la sua tripartizione della vita dell'anima in rappresentare, giudicare, amare e odiare con l'altra in pensare, sentire e volere. Si segue con una certa approvazione quello che egli sa portare a sostegno della sua opinione; eppure alla fine si può quasi arrivare alla convinzione che egli apprezzi abbastanza tutti i motivi che parlano a favore dell'altra. Come esempio particolare, si prenda solo la conclusione che Brentano trae dalla sua partizione per la caratterizzazione del vero, del bello e del buono. Chi ripartisce la vita dell'anima in pensare, che è alla base del conoscere, in sentire e in volere, difficilmente potrà fare altro che mettere in stretta correlazione il tendere alla verità col pensare, lo sperimentare il bello col sentire, ed il compiere il bene col volere. Alla luce dei pensieri brentaniani la cosa appare diversa. Lì le rappresentazioni come tali non hanno alcun rapporto reciproco attraverso cui la verità come tale si possa già manifestare. Se l'anima tende ad una perfezione nel rapporto tra rappresentazioni, il suo ideale non può essere la verità, ma piuttosto la bellezza. La verità non si trova sulla via del semplice rappresentare, ma sulla via del giudicare. Ed il bene morale non si trova come un'essenza del volere, ma è il contenuto di un sentire: infatti amare giustamente è esperienza di sentimento (Franz Brentano, "Psychologie vom empirischen Standpunkte", pag. 340., e "Von der Klassifikation der psychischen Phänomene", pag. 110, nonché quantodice a pag. 17 e segg. nel suo "Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis").

Ma per la coscienza abituale la verità può essere solo cercata nel conoscere che si avvale di rappresentazioni. Infatti, anche se il giudicare che porta alla verità non si esaurisce in un semplice collegamento di rappresentazioni, ma poggia su un accoglimento o su un rifiuto delle rappresentazioni, accoglimento o rifiuto possono essere sperimentati dalla coscienza solo in rappresentazioni. Se anche le rappresentazioni, attraverso cui qualcosa di bello si presenta alla coscienza, si manifestano in certo modo all'interno della vita di rappresentazione, la bellezza è pur **sperimentata** tramite il sentimento. E malgrado un bene morale debba suscitare nell'anima un giusto amare, sua essenza è tuttavia la **realizzazione** per mezzo del volere, di ciò che è amato giustamente.

Si afferra ciò che si trova nei pensieri del Brentano sulla tripartizione della vita dell'anima solo quando si capisce che egli parla di tutt'altro, rispetto a quelli che suddividono in pensare, sentire e volere. Questi vogliono semplicemente descrivere l'esperienza della coscienza abituale, ed essa sperimenta se stessa, nell'estrinsecarsi, diverso uno dall'altro, di pensare, sentire e volere. Che cos'è sperimentato veramente? Nel mio libro "Gli enigmi dell'uomo" cercai di rispondere a questa domanda, e così riassunsi i risultati esposti: "Inizialmente lo sperimentare dell'anima nell'uomo, così come si manifesta nel pensare, sentire e volere, è legato agli strumenti del corpo, e si configura secondo questi. Chi però crede di vedere la **reale** vita dell'anima quando ne osserva le manifestazioni attraverso il corpo, cade nello stesso errore di chi crede che la **sua figura** sia prodotta dallo specchio davanti a cui si trova, dato che lo specchio contiene le condizioni necessarie, grazie alle quali appare la **sua immagine**. Quest'immagine dipende persino entro certi limiti dalla forma dello specchio, e così via: **ma ciò che rappresenta** non ha niente a che fare con lo specchio. La vita dell'anima umana, per realizzare pienamente il suo essere all'interno del mondo sensibile, deve avere un'**immagine** del proprio essere. E deve averla nella **coscienza**, altrimenti avrebbe sì un'esistenza, ma nessuna rappresentazione, nessun sapere della sua esistenza. L'**immagine** che vive nella coscienza abituale dell'anima è quindi completamete condizionata dagli strumenti del corpo. Senza questi non esisterebbe, così come l'immagine dello specchio senza lo specchio. **Ciò che però appare attraverso l'immagine**, l'animico stesso, secondo il suo essere non è dipendente dagli strumenti del corpo, così come non lo è dallo specchio l'osservatore che vi stia di fronte. Non l'anima dipende dagli strumenti del corpo, ma solo l'abituale coscienza dell'anima (cfr. il mio libro "Vom Menschenrätsel" a pag. 156. Vorrei aggiungere qui l'osservazione, certamente superflua per molti, che quando, partendo dalla specificità della cosa, paragono la coscienza ad

un’immagine riflessa, non lo faccio per chiamare il mondo delle rappresentazioni immagine riflessa del mondo esterno, come si fa abitualmente; io caratterizzo invece ciò che l’anima sperimenta nella coscienza abituale come un’immagine riflessa del vero animico).

Quando si descrive questo ambito di coscienza dipendente dall’organizzazione corporea, si ripartisce giustamente secondo pensare, sentire e volere (cfr. alla fine di questo libro il sesto ampliamento: “Le connessioni fisiche e spirituali dell’entità umana”). Ma Franz Brentano descrive qualcos’altro. Per prima cosa si badi al fatto he egli per “giudicare” intende un accogliere o un rifiutare il contenuto di una rappresentazione. Il giudicare è attività all’interno della vita di rappresentazione; non è un semplice prendere le rappresentazioni che compaiono nell’anima; è invece un porle in rapporto con una realtà, accogliendole o rifiutandole. Se si osserva più attentamente, questo rapporto delle rappresentazioni con una realtà può essere trovato solo in un’attività dell’anima che si compie nell’anima stessa. Tale attività non corrisponde però per niente a ciò che l’anima opera quando giudicando riferisce una rappresentazione a una percezione sensibile. In tal caso si ha la costrizione dell’impressione esterna che non viene del tutto sperimentata interiormente, ma che diviene soltanto un’eco; così, come rappresentata eco di esperienza, porta all’accoglimento o al rifiuto. Invece ciò che il Brentano descrive corrisponde sotto questo rispetto completamente a quel conoscere che nel primo capitolo di questo scritto ho chiamato immaginativo. In tale conoscere, il rappresentare della coscienza abituale non è solo assunto, ma ulteriormente formato nello sperimentare interiore dell’anima, così che da esso si liberi la forza per riferire a una realtà spirituale ciò che l’anima ha sperimentato, in modo da accoglierla o rifiutarla. Il concetto di giudizio del Brentano non è quindi realizzato pienamente nella coscienza abituale, ma nell’anima attiva della conoscenza immaginativa.

In particolare è chiaro che separando del tutto il concetto di rappresentazione da quello di giudizio, come fa il Brentano, il rappresentare sia da lui inteso come mera **immagine**. Ma questo è il modo in cui il rappresentare abituale vive nella conoscenza immaginativa. Anche questo secondo carattere, che l’antroposofia attribuisce al conoscere immaginativo, si trova quindi nella descrizione che il Brentano da’ dei fenomeni psichici.

Inoltre egli considera le esperienze del sentire come fenomeni di amore e odio. Chi ascende alla conoscenza immaginativa deve di fatto trasformare per lo sguardo soprasensibile quel tipo di esperienze animiche che in senso brentaniano si manifestano per la coscienza usuale come amore e odio, così da potersi contrapporre a determinate caratteristiche della realtà spirituale, quali ad esempio sono descritte nella mia “Teosofia”: “Per orientarsi nel mondo animico, bisogna anzitutto saper distinguere le varie specie in cui si suddividono le forme che ne fanno parte, come nel mondo fisico usiamo distinguere i corpi in solidi, liquidi, aeriformi o gassosi. Per poter fare questa distinzione bisogna conoscere le due forze fondamentali che qui hanno la massima importanza. Si possono chiamare **simpatia** e **antipatia**. Dal modo come agiscono in una forma animica, se ne determina la specie” (pag. 77 del libro citato). Mentre amore e odio restano qualcosa di soggettivo per la vita dell’anima nel mondo sensibile, la conoscenza immaginativa sperimenta il comportamento oggettivo nel mondo animico tramite esperienze interiori equivalenti all’amore e all’odio. Brentano, anche dove parla di fenomeni dell’anima, descrive una caratteristica del conoscere immaginativo (mediante la quale però essa giunge già nell’ambito di un tipo ancora più alto di conoscenza) (la prima forma della “conoscenza veggente”, la immaginativa, trapassa nella seconda, detta nei miei scritti ispirata. Come effettivamente nella definizione brentaniana di amore e odio viva già l’immaginazione trapassata nell’ispirazione, lo si trova presentato nel sesto ampliamento alla fine di questo libro: “Le connessioni fisiche e spirituali dell’entità umana”). E che egli abbia una rappresentazione di tipo oggettivo dell’amore e dell’odio in contrapposizione al modo soggettivo di sentire della coscienza abituale, lo si vede dal fatto che presenta il bene morale come un giusto amore.

Infine si deve tenere in considerazione del tutto particolare che per Franz Brentano il volere cade fuori della cerchia dei fenomeni psichici. Il volere che scorre dalla coscienza abituale appartiene completamente al mondo fisico. Nella forma in cui può essere pensato da questa coscienza, esso si realizza del tutto nel mondo fisico, sebbene sia **in sé** una manifestazione di natura puramente spirituale entro il mondo fisico. Descrivendo la coscienza abituale esistente nel mondo fisico, il volere non può mancare in tale descrizione. Descrivendo la coscienza veggente, in tale descrizione non può passare alcuna delle rappresentazioni sul volere. Infatti nel mondo animico, a cui si riferisce la coscienza immaginativa, ciò che vi avviene a seguito di un impulso animico risulta diverso da ciò che avviene a seguito di atti volitivi, quali sono propri del mondo fisico. Perciò, in quanto Brentano esamina i fenomeni psichici nel campo in cui è attiva la conoscenza immaginativa, gli deve svanire il concetto del volere.

Pare veramente che il Brentano, descrivendo l'essenza dei fenomeni psichici, sia stato portato a ritrarre in effetti l'essenza della conoscenza immaginativa. Questo risulta chiaro persino da particolari della sua presentazione. Si prenda un esempio tra i tanti che potrebbero essere citati. *“La nota caratteristica comune a tutto l'elemento psichico consiste in quella che spesso, con un'espressione purtroppo molto equivocabile, è chiamata coscienza...”* (cfr. Franz Brentano, “Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis”, p. 14). Ma se si descrivono solo quei fenomeni psichici che, in quanto appartenenti alla coscienza abituale, sono condizionati dall'organizzazione corporea, l'espressione non è per nulla equivocabile. Brentano sente che l'anima reale non vive però in questa coscienza abituale, e si sente indotto a parlare dell'essenza di quest'anima reale in rappresentazioni che comunque, volendo applicarvi l'abituale concetto di coscienza, non possono che essere equivocate.,

Nella sua ricerca Brentano procede in modo da seguire i fenomeni del campo antropologico sino al punto in cui essi costringono chi non abbia pregiudizi a formare sull'anima rappresentazioni che coincidono con quelle che l'antroposofia trova sul suo cammino. E proprio attraverso la psicologia del Brentano i risultati di entrambe le vie appaiono in perfetta armonia. Ma egli non volle abbandonare la via antropologica. In questo lo ostacolò la sua interpretazione della massima da lui enunciata: “La vera ricerca filosofica non può avere un modo diverso da quello ammesso dalla conoscenza scientifica” (si veda precedentemente: **“Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est”**). Un'altra comprensione di questa massima l'avrebbe potuto portare a riconoscere che si vede nella giusta luce il modo di pensare scientifico quando si è coscienti del fatto che per il campo spirituale esso deve mutare la propria essenza. Brentano non ha mai voluto fare i veri fenomeni psichici, quali egli li definisce, oggetto di una specifica coscienza. Se l'avesse fatto sarebbe avanzato dall'antropologia all'antroposofia. Temeva questa via, perché riuscì a vederla solo come uno smarrirsi in un *“buio mistico, e un libero vagare della fantasia in regioni sconosciute”* (F. Brentano, “Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht”, op. cit). Non si impegnò affatto in un esame di ciò che la sua stessa concezione psicologica rendeva necessario. Ogni volta che si trovò davanti alla necessità di continuare la propria via entro il campo antroposofico, si fermò. Voleva risolvere antropologicamente i problemi a cui si può rispondere solo antroposoficamente. Questo tentativo doveva fallire. Poiché doveva fallire, non poté dar seguito alle sue esposizioni iniziali, in modo che la prosecuzione potesse diventare per lui soddisfacente. Se avesse continuato la “Psicologia dal punto di vista empirico” dopo i risultati del primo volume, questa avrebbe dovuto diventare un'antroposofia. Se avesse davvero pubblicato la sua “Psicologia descrittiva, da essa avrebbe dovuto irraggiare antroposofia per ogni dove. Se avesse sviluppato secondo la sua partenza l'etica del suo scritto “L'origine della conoscenza morale” sarebbe dovuto arrivare all'antroposofia.

Davanti alla sua anima stava la possibilità di una psicologia che non poteva essere delineata come meramente antropologica. Quest'ultima non può affatto pensare ai problemi più importanti che vanno sollevati sulla vita dell'anima. La psicologia moderna vuole essere solo antropologica, perché considera non scientifico tutto ciò che la oltrepassa. Brentano però dice: "Per le speranze di un Platone e di un Aristotele di conquistare sicurezza sulla sopravvivenza della nostra parte migliore dopo il dissolvimento del corpo, le leggi di associazione fra rappresentazioni, dello sviluppo di convincimenti e opinioni, e dello spuntare e germogliare di gioia e amore, e tutto il resto, non sarebbero in cambio un vero risarcimento... E se davvero la differenza delle due concezioni significasse l'accettazione o l'esclusione della domanda sull'immortalità, allora essa sarebbe di estrema importanza per la psicologia, e sarebbe inevitabile l'arrivare alla ricerca metafisica sulla sostanza, come portatrice degli stati" (cfr. Franz Brentano, "Psychologie vom empirischen Standpunkte", pag. 20). L'antroposofia mostra come non si possa entrare, per mezzo di speculazioni metafisiche, nel campo contrassegnato da Brentano, ma solo attraverso l'attività delle forze dell'anima che non possono cadere nella coscienza abituale. In quanto Brentano descrive nella sua filosofia l'essenza dell'anima così che in questa sua descrizione l'essenza della conoscenza veggente viene chiaramente ad espressione, questa filosofia è una perfetta giustificazione dell'antroposofia. E si può vedere in Brentano il filosofo ricercatore che arriva sul suo cammino fino alla porta dell'antroposofia, ma che non **vuole** aprirla, perché l'immagine che si fa del tipo di pensiero scientifico-naturale gli fa credere di giungere con tale apertura nell'abisso della non-scienza.

Le difficoltà, davanti a cui Brentano si trova spesso quando vuole andare oltre nelle sue considerazioni, dipendono dal fatto che egli riferisce le rappresentazioni sull'essenza dell'animico a quanto è presente nella coscienza abituale. Vi è spinto, perché vuole restare all'interno della concezione che gli pare giustificata secondo la scienza naturale. Ma questa concezione può appunto arrivare coi propri mezzi di conoscenza solo a ciò che dell'animico è presente come contenuto della coscienza abituale. Tale contenuto non è però la realtà dell'animico, ma piuttosto la sua immagine riflessa. In questo Brentano penetra solo dal lato della comprensione concettuale, ma non dall'altro lato, quello dell'osservazione. Nei suoi concetti delinea un'immagine dei fenomeni psichici che si svolgono nella realtà dell'anima; quando osserva, nell'immagine riflessa dell'animico, crede di avere di fronte una realtà (in merito si veda alla fine di questo libro il settimo ampliamento: "La distinzione dell'animico dall'extra-anirnico ad opera di Franz Brentano").

Un'altra direzione filosofica, per cui Brentano ebbe fortissima avversione, quella di Eduard von Hartmann [1842-1908, teologo e filosofo. Su di lui si veda anche di Rudolf Steiner ne "La mia vita" alle pagine 82-84, 117-119, 187-189, 190, 264 - ndc], è partita anch'essa da un modo di pensare scientifico. Eduard von Hartmann ha compreso il carattere di immagine riflessa della coscienza abituale. Perciò egli non vede in tale coscienza alcuna realtà. Ma rifiuta anche decisamente di portare nella coscienza umana la realtà relativa. Egli rimanda questa realtà al campo dell'inconscio. Per parlarne egli concede solo l'uso, come ipotesi, dei concetti che la coscienza abituale ha formato oltre questo campo (Le idee di Eduard von Hartmann a questo riguardo si trovano esposte in modo facilmente comprensibile nei suoi due libri "Die moderne Psychologie", Hermann Haacke, Leipzig 1901, e "Grundriss der Psychologie", vol.III, Bad Sachsa im Harz 1908). L'antroposofia sostiene che oltre questo campo l'osservazione spirituale sia possibile, e che a tale osservazione siano accessibili anche concetti che possono essere tanto poco solo ipotetici, quanto quelli acquisiti nel campo sensibile.

Il soprasensibile di Eduard von Hartmann non può essere una conoscenza diretta, ma qualcosa che deriva da ciò che si conosce direttamente. Hartmann fa parte dei filosofi dell'epoca moderna che non vogliono formare concetti se per tale formazione non hanno come punto di partenza i dati dell'osservazione sensibile e delle esperienze della coscienza abituale. Brentano forma tali concetti.

Ma si inganna sulla realtà in cui essi possono essere formati attraverso l'osservazione. Il suo spirito si mostra stranamente discordante. Vorrebbe essere del tutto naturalista nel senso in cui il modo di pensare scientifico si è sviluppato nell'epoca moderna. Deve tuttavia formare concetti che si possono giustificare di fronte a questo modo di pensare, solo quando non lo si prenda come l'unico valido. Questa discordanza nello spirito di ricerca di Brentano risulta chiara a chi approfondisca la lettura dei suoi primi scritti: nel suo libro "Il molteplice significato dell'essere secondo Aristotele" (1862), nella sua "Psicologia di Aristotele" (1867), e nel suo "Creazionismo di Aristotele" (1882) (Franz Brentano, "Van der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles", Freiburg im Breisgau; "Die Psychologie des Aristoteles", Mainz; "Ueber den Creatinismus des Aristoteles", Wien).

In questi scritti Brentano segue con esemplare erudizione i corsi di pensiero di Aristotele. E in tale seguire acquisisce un pensare che non si esaurisce nei concetti vigenti nell'antropologia. In questi scritti egli presta la sua attenzione a un concetto dell'anima che deduce l'animico dallo spirituale. Formato da processi fisici, questo animico, che origina dallo spirito, si serve dell'organismo per farsi rappresentazioni entro l'esistenza sensibile. Ciò che nell'anima si forma rappresentazioni è di natura spirituale, è il **nous** di Aristotele. Ma questo **nous** è di natura duplice; come **nous pathetikos** è puramente passivo, si lascia stimolare alle sue rappresentazioni dalle impressioni che gli sono date attraverso l'organismo. Perché però queste rappresentazioni appaiano nell'anima attiva per come sono, questa attività deve agire come **nous poietikos**. Ciò che da' il **nous pathetikos** avrebbe solo carattere di apparizioni entro un essere animico oscuro; esse sono illuminate dal **nous poietikos**. Brentano dice in proposito: "*Il nous poietikos è la luce che illumina i fantasmi e rende visibile al nostro occhio spirituale lo spirituale che è nel sensibile*" (cfr. Franz Brentano, "Die Psychologie des Aristoteles", pag. 172).

Se si vuole capire Brentano non si tratta solo di vedere sino a che punto egli abbia accolto le rappresentazioni aristoteliche facendone propria convinzione, ma soprattutto di vedere che in piena dedizione si è mosso col proprio pensiero in queste rappresentazioni. In tal modo però il suo pensiero era attivo in una sfera in cui il punto di partenza non è dato dalla percezione dei sensi, dunque non esiste il fondamento antropologico per la formazione dei concetti. Questo tratto fondamentale del pensiero è rimasto nella ricerca di Brentano. Egli vuole, sì, ammettere solo quanto può essere riconosciuto secondo il modello del tipo di pensiero scientifico-naturale odierno, ma deve formare pensieri che non appartengono a questa sfera. Si può però dire qualcosa sui fenomeni psichici secondo un metodo puramente scientifico-naturale solo nella misura in cui questi sono immagini riflesse, condizionate dall'organizzazione corporea, dell'essere vero e proprio dell'anima, e cioè nella misura in cui esse, nel loro carattere di immagini riflesse, nascono e periscono con l'organizzazione corporea. Ciò che però Brentano deve pensare sulla realtà dell'animico è che si tratta di una realtà spirituale, indipendente dall'organizzazione corporea, che attraverso il **nous poietikos** rende persino visibile lo spirituale nel sensibile attraverso il nostro occhio spirituale.

Che Brentano col suo pensiero si sappia muovere in queste sfere gli vieta di pensare che l'essere dell'anima nasca con l'organizzazione corporea, e perisca con essa. Poiché però rifiuta un'osservazione soprasensibile, non ci può essere per lui in tale essere animico alcun **contenuto** osservabile che si estenda oltre l'essere fisico. Appena deve attribuire all'anima un contenuto che questa potrebbe sviluppare senza la mediazione dell'organizzazione corporea, Brentano si sente in un mondo per il quale non trova alcuna rappresentazione. In tale disposizione di spirito si rivolge ad Aristotele, e trova anche in lui rappresentazioni dell'anima che per un'esistenza al di fuori del corpo non danno altro contenuto che quello acquisito nell'esistenza corporea. È caratteristico nella sua unilateralità quanto Brentano presenta a questo proposito nella sua "Psicologia di Aristotele": "Come l'uomo a cui sia strappato un piede o un altro arto non è più sostanza perfetta, così naturalmente è ancora molto meno sostanza perfetta quando l'intera parte corporea è soggiaciuta

alla morte. La parte spirituale continua, sì, ad esistere, solo si sbagliano davvero molto coloro che, come Platone, credono che la separazione dal corpo sia per essa un progresso e per così dire una liberazione da opprimente prigione; d'ora in poi l'anima deve anche rinunciare a tutti gli innumerevoli servizi che le forze del corpo le hanno prestato” (cfr. Franz Brentano, “Die Psychologie des Aristoteles”, pag. 196).

Brentano era giunto a una disputa estremamente interessante col filosofo Eduard Zeller [1814-1908, teologo e filosofo, “Über die Lehre des Aristotetes von der Ewigkeit des Geistes, Berlin 1882 - ndc] sulla concezione dell’anima secondo Aristotele. Zeller sosteneva che l’opinione di Aristotele portasse ad ammettere una preesistenza dell’anima prima della sua unione con l’organizzazione corporea, mentre Brentano negava che Aristotele avesse avuto un’idea simile, ed ammetteva che egli avesse solo pensato che l’anima sia creata per la prima volta entro l’organizzazione corporea; che quindi non abbia alcuna pre-esistenza, ma una post-esistenza dopo il dissolvimento del corpo (in merito alla disputa scientifica fra Brentano e Zeller si veda di Franz Brentano “Offener Brief an Herrn Professor Dr. Eduard Zeller aus Anlass seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes”, Leipzig 1883, e “Aristoteles’ Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes”, Leipzig 1911). Brentano riteneva che solo Platone ammettesse la preesistenza, non però Aristotele. Non si può negare che i motivi che Brentano adduce a favore della sua opinione contro quella di Zeller abbiano molto peso. Indipendentemente dalla geniale interpretazione brentaniana delle relative affermazioni di Aristotele, è difficile attribuire ad Aristotele l’idea della preesistenza dell’anima, perché un’idea simile pare contraddirsi un principio della metafisica aristotelica. Aristotele dice cioè che una “forma” non può mai esistere prima della “materia” portatrice della forma. La forma della sfera non esiste mai senza la materia che la riempie. Poiché cioè Aristotele concepisce l’animico come “forma” dell’organizzazione corporea, pare che non gli si possa attribuire di aver pensato che l’anima possa esistere prima della nascita dell’organizzazione corporea.

Brentano si è ora talmente imbrigliato col suo concetto dell’anima nella rappresentazione aristotelica dell’impossibilità di una preesistenza, da non potere notare come la stessa rappresentazione aristotelica manchi in un punto importante. Si può allora davvero pensare “forma” e “materia” in modo tale da presumere che la forma non possa esistere prima della materia che la riempie? La forma della sfera non è presente prima della massa di materia che la riempie? Così come essa appare nella massa di materia, la forma della sfera non è certo presente prima che si addensi materia. Ma **prima** che questa si raccolga sono presenti le forze che lavorano sulla materia e il cui frutto si manifesta per essa nella sua forma di sfera. Tale forma vive in queste forze già prima del comparire della forma della sfera, certo in un **altro** modo (l’inganno sulla legittimità dell’affermazione sopra caratterizzata su forma e materia può nascere solo riguardo alla formazione per esempio dei cristalli, poiché lì la forma pare derivare direttamente dalle forze insite nella materia. Eppure un pensiero scevro di pregiudizi non può far altro che presupporre le forze della forma all’interno del materiale **prima** che la materia formata nasca realmente. La rappresentazione aristotelica è già del tutto insostenibile per le piante, le cui forze formatrici non vanno di sicuro cercate solo nelle condizioni del germe, ma nell’azione del mondo esterno, esistente infinitamente prima della formazione delle piante sensibili). Se Brentano con la sua interpretazione del modo di pensare scientifico non si fosse sentito vincolato, per il contenuto del concetto di anima, alle concezioni sull’organizzazione corporea, avrebbe forse notato che il concetto aristotelico dell’anima stessa è affatto da una contraddizione interna. Così, al seguito della visione del mondo di Aristotele, si è procurato solo la possibilità di pensare rappresentazioni dell’anima che la sollevano dal campo dell’organizzazione corporea, ma che non le assegnano un contenuto tale da permettere di potersela rappresentare, con un pensiero veramente spregiudicato, indipendente dall’organizzazione corporea.

Oltre ad Aristotele, anche Leibniz è per Brentano un filosofo a cui egli accorda particolare approvazione. La visione leibniziana dell'anima pare averlo attirato particolarmente. Si può ora dire che Leibniz in questo campo ha un modo di pensare che sembra un sostanziale ampliamento di quello di Aristotele. Mentre Aristotele fa dipendere dall'osservazione dei sensi il contenuto del pensiero umano, Leibniz stacca tale contenuto dalla base sensibile. In accordo con Aristotele si riconoscerà il detto: non c'è niente nel pensiero che non sia stato prima nei sensi (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*) [in questa formulazione la frase si trova per primo in Tomaso d'Aquino, "De veritate" II, 3; in una formulazione simile è però già in Cicerone, "De finibus" I, 19]. Leibniz è però del parere che niente ci sia nel pensiero che non sia stato prima nei sensi, **tranne** il pensiero stesso (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*) [si veda in merito Gottfried Wilhelm Leibnitz, 1646-1716, "Nouveaux essais sur l'entendement humain", libro II, cap. 1, e di Rudolf Steiner la conferenza del 17/9/1915 in O.O. n. 164, Dornach 1984 - ndc]. Sarebbe ingiusto attribuire ad Aristotele l'idea che quanto di essenziale si manifesta nel pensiero sia un risultato delle forze operanti nel corpo. Ma in quanto egli fece del **nous pathetikos** un ricevitore passivo delle impressioni dei sensi, e del **nous poietikos** un illuminatore di tali impressioni, non rimase nulla nella sua filosofia che potesse diventare contenuto di una vita dell'anima indipendente dall'essere sensibile. Sotto questo rispetto il detto di Leibniz risulta più fruttuoso. Esso dirige l'attenzione soprattutto a ciò che nell'anima è indipendente dall'organizzazione corporea, attenzione che viene comunque limitata alla semplice parte intellettuale dell'anima. Per questo il detto di Leibniz è unilaterale. Tuttavia è una direttiva che nell'attuale epoca scientifica può portare a qualcosa che a Leibniz non era ancora possibile raggiungere. A questo fine, nella sua epoca, le idee sull'origine puramente naturale delle caratteristiche dell'organizzazione corporea erano ancora troppo imperfette. Al presente è diverso. Oggi si può scientificamente riconoscere sino a un certo grado come le forze organiche del corpo si ereditino dagli antenati, e come operi l'anima all'interno di tali forze organiche ereditate. Quello che non viene comunque ammesso da molti che credono di stare nel corretto "punto di vista scientifico", a una giusta comprensione della conoscenza scientifica, si rivela però come idea necessaria: tutto ciò attraverso cui l'anima opera nella vita fisica è condizionato dalle forze del corpo che passano per via fisica ereditaria dagli antenati ai discendenti, **tranne** il contenuto dell'animico stesso. All'incirca così si può ampliare al presente la frase del Leibniz. Ma allora essa è la giustificazione antropologica della visione antroposofica e indirizza l'anima a cercare il suo contenuto essenziale in un mondo spirituale, cioè attraverso un tipo di conoscenza diverso da quello consueto dell'antropologia. All'antropologia è infatti accessibile solo quel che viene sperimentato nella coscienza abituale attraverso l'organizzazione corporea (vi sono pensatori che trovano intollerabile l'opinione che il nucleo dell'essenza dell'anima umana non sia ereditata dagli antenati, ma giunga dal mondo spirituale, perché con ciò vedono sminuito il valore del processo riproduttivo. A questi pensatori appartiene il filosofo J. Frohschammer - si veda il suo scritto "Ueber den Ursprung der menschlichen Seele", pag. 98 e segg. - Egli intende che si dovrebbe supporre che anche le anime dei bambini discendono dai genitori, poiché "*gli uomini viventi non possono generare semplicemente dei corpi o addirittura degli animali*", cfr. Frohschammer, "Die Philosophie des Thomas von Aquino", pag. VIII, Brockhaus, Leipzig 1889. La concezione presentata nelle esposizioni di questo scritto non può essere intaccata da un'obiezione derivante da una di queste opinioni. Infatti, anche quando non lo si pensa derivante dall'atto riproduttivo, non è necessario pensare il nucleo dell'anima, che giungendo dal mondo spirituale si unisce con ciò che eredita dai suoi antenati, senza rapporto con le anime dei genitori prima del concepimento).

Si può essere dell'opinione che Brentano, partendo da Leibniz, avesse avuto tutte le premesse necessarie per aprirsi lo sguardo sull'essenza dell'anima ancorata nello spirito, e attraverso le conoscenze scientifiche dell'epoca moderna per rafforzare ciò che risulta a questo sguardo. Chi segua le sue esposizioni, vede la via che gli si apre davanti. È una via che avrebbe potuto svelargli un essere animico riconoscibile in modo puramente spirituale, se avesse sviluppato ciò che si

trovava entro il campo della sua attenzione, quando scriveva frasi come queste: “*Ma come si può pensare a un intervento della divinità*” nell’apparire di un’anima umana in un corpo? “*Dopo averla creata dall’eternità, connette ora forse la parte spirituale dell’uomo con un embrione, in modo che la prima, sino ad allora esistita per sé come particolare sostanza spirituale, cessi ora di essere un’entità reale per sé, e diventa parte di una natura umana, oppure la crea solo adesso?* Quando Aristotele fece la prima supposizione, doveva credere che lo stesso spirito si sarebbe sempre di nuovo unito a sempre nuovi embrioni; infatti secondo lui il genere umano si conserva continuando a procreare all’infinito, mentre può essere la quantità di spiriti esistenti dall’eternità solo finita. Tutti gli esegeti sono ora concordi sul fatto che Aristotele, nell’epoca più matura del suo filosofare, abbia respinto la palingenesi. Questa possibilità è quindi esclusa” (cfr. Franz Brentano, “Aristoteles und seine Weltanschauung”, 1911, pag. 134). Quello che non si trova nel corso dei pensieri di Aristotele, la giustificazione dello sguardo spirituale sulle vite ripetute dell’anima umana attraverso la palingenesi, per Brentano avrebbe potuto risultare dal collegamento tra i concetti sull’anima, maturati con Aristotele, e le conoscenze della scienza moderna.

Avrebbe ancor più potuto percorrere questa strada, avendo egli un senso ricettivo per la gnoseologia della filosofia medioevale. Chi veramente la comprende, acquisisce una somma di idee che si prestano a mettere in relazione i risultati della scienza moderna col mondo spirituale, relazione che con la pura ricerca scientifica antropologica non si può intravedere. Ciò che un tipo di rappresentazione come quello di Tommaso d’Aquino riesce a fare per l’approfondimento della scienza naturale secondo l’aspetto spirituale è oggi del tutto misconosciuto in molte cerchie. In queste si crede che le moderne conoscenze scientifiche comportino un rifiuto di questo tipo di pensiero. La verità è che anzitutto si vuole abbracciare l’essenza del mondo, conosciuta in modo scientifico, con pensieri che ad un’osservazione più accurata restano in sé incompiuti. La loro compiutezza consisterebbe nel pensarli similmente come essenza dell’anima, così come sono pensati da Tommaso d’Aquino. Brentano era pure sulla strada per conquistarsi un giusto rapporto con questo tipo di pensieri. Scrive infatti: “*Quando scrissi il mio saggio “Il molteplice significato dell’essere secondo Aristotele”, e più tardi la mia “Psicologia di Aristotele”, volevo favorire la comprensione della sua dottrina in un duplice modo; in primo luogo e specialmente in modo diretto chiarendo alcuni dei punti più importanti della sua dottrina, poi indirettamente, ma in modo più generale, offrendo nuovi argomenti a sostegno del chiarimento. Richiamai l’attenzione sui commentari più acuti di Tommaso d’Aquino, e mostrai come in essi si trovino presentate alcune dottrine con precisione maggiore che in altri commentatori posteriori*” (cfr. Franz Brentano, “Aristoteles’ Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes”, 1911, pag. 1).

Brentano si sbarrò da sé la strada che gli si sarebbe potuta presentare attraverso tali studi, con la sua inclinazione verso il modo di pensare di Bacon, Locke, e tutto ciò che è connesso filosoficamente a simile modo di pensare. Considera soprattutto questo modo di pensare consono alla ricerca scientifica (cfr. fra l’altro Franz Brentano, “Die vier Phasen der Philosophie”, 1895, pag. 22 e tutto il suo atteggiamento nel suo discorso all’Università di Vienna, “Ueber die Gründe der Entmuthigung auf philosophischem Gebiete”, 1874). Eppure proprio questo modo di pensare conduce a pensare il contenuto della vita dell’anima in piena dipendenza dal mondo dei sensi. E poiché tale modo di pensare vuole procedere solo antropologicamente, nel suo campo, come risultato psicologico, giunge solo a ciò che in verità non è realtà animica, ma solo un’immagine riflessa di tale realtà, vale a dire il contenuto della coscienza abituale.

Se Brentano avesse visto la natura di immagine riflessa della coscienza abituale, nel prosieguo della ricerca antropologica non avrebbe potuto fermarsi davanti alla porta che guida nell’antroposofia. Nei confronti di questa mia idea si può certo sostenere l’opinione che a Brentano mancasse appunto il dono della vista spirituale, e che perciò non avrebbe cercato il passaggio dall’antropologia all’antroposofia, anche se fosse stato spinto dalla sua particolare indole spirituale a caratterizzare in

una forma d'interesse verso i fenomeni psichici tanto razionalmente da poter giustificare tale forma con l'antroposofia. Ma io non sono di questa opinione. Non sono dell'idea che la veggenza spirituale sia ottenibile solo come dono particolare per personalità eccezionali. Devo considerare tale veggenza una facoltà dell'anima umana che ciascuno può acquisire, quando risvegli in sé le esperienze dell'anima che guidano ad essa. E la natura di Franz Brentano mi pare del tutto adatta a un simile appello al risveglio (si veda in merito l'ottavo ampliamento alla fine di questo libro). Credo però che, con teorie che gli si oppongano, lo si possa impedire, che non si riesca a sviluppare la veggenza, quando ci si impigli in idee che mettono in dubbio a priori la sua giustificazione. E quindi Brentano non ha fatto sviluppare la veggenza nella sua anima, perché in lui le idee, che la giustificano in modo così bello, sempre soccombettero a quelle che la rifiutano, e che gli facevano temere che attraverso la veggenza *"ci si perda nei passaggi labirintici di una pseudofilosofia"* (Franz Brentano, "Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht", op. cit.).

*

Nel 1895 Brentano fece pubblicare una conferenza (Franz Brentano, "Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand", Stoccarda 1895) che aveva tenuto alla "Società letteraria di Vienna", con riferimento al libro di H. Lorm [Hieronymus Lorm, pseudonimo di Heinrich Landesmann (1821-1902), scrittore politico-satirico, autore di romanzi e poesie; "Der grundlose Optimismus. Ein Buch der Betrachtung", Wien 1894 - ndc] "L'ottimismo infondato". La conferenza contiene la sua posizione sulle "Quattro fasi della filosofia, e la loro condizione attuale". In essa egli difende l'opinione secondo la quale il corso evolutivo della ricerca filosofica sotto un certo rispetto si possa paragonare alla storia delle belle arti. *"Mentre altre scienze, finché sono esercitate, presentano un costante progresso, che viene interrotto solo ogni tanto da un periodo di arresto, la filosofia (come le belle arti) accanto ai periodi di sviluppo ascendente mostra periodi di decadenza che spesso non sono meno ricchi, sono anzi più ricchi di manifestazioni d'importanza storica rispetto a periodi di sana fertilità"* (Franz Brentano, "Die vier Phasen...", op. cit., pag. 9), Brentano distingue nella passata evoluzione della filosofia tre simili periodi che passano dalla sana fertilità alla decadenza. Ogni periodo comincia quando, muovendo dalla pura meraviglia filosofica per gli enigmi del mondo, si sveglia un vero interesse scientifico, e a sua volta tale interesse cerca una conoscenza sulla base di un'autentica e pura sete di sapere. A quest'epoca sana ne segue poi un'altra in cui appare il primo stadio del declino. Qui retrocede il puro interesse scientifico, e si ricercano pensieri attraverso cui regolare la vita sociale e personale e con cui potersi orientare. Ora la filosofia non vuole più tendere alla pura conoscenza, ma servire gli interessi della vita. Un ulteriore declino avviene nella terza epoca. Attraverso l'insicurezza di pensieri che scaturiscono da interesse non solo scientifico, si perde fiducia nella possibilità di una vera conoscenza e si cade nello scetticismo. La quarta epoca è poi quella della caduta totale. Il dubbio della terza epoca ha minato tutte le basi scientifiche della filosofia. Da fondamenta non scientifiche si cerca in concetti fantastici e nebulosi di giungere alla verità attraverso uno sperimentare mistico. Brentano crede che il primo cerchio evolutivo cominci con la filosofia greca della natura e che con Aristotele si chiuda la fase sana. All'interno di essa stima Anassagora in modo particolare. È dell'opinione che, sebbene i greci di questo periodo fossero del tutto agli inizi rispetto a molte domande scientifiche, la loro ricerca avesse però un carattere tale da trovare la propria giustificazione davanti a un tipo di pensiero rigorosamente scientifico-naturale. A questa prima fase seguono gli stoici, gli epicurei. Essi portano già una caduta. Vogliono idee che siano al servizio della vita. Nella nuova accademia, particolarmente ad opera di Enesidemo, Agrippa, Sesto Empirico, si vede lo scetticismo annientare ogni fiducia in sicure verità scientifiche. E nel neoplatonismo, con Ammonio Sacca, Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo, al posto della ricerca scientifica compare lo sperimentare mistico che si perde nei passaggi labirintici di una pseudofilosofia.

Nel medioevo, anche se forse non con simile chiarezza, si ripetono le tesse quattro fasi. Con Tommaso d'Aquino comincia un sano tipo di pensiero filosofico che fa rivivere l'aristotelismo in una nuova forma. Nel periodo che segue, il cui rappresentante è Duns Scoto, con un'arte della disputa spinta al mostruoso domina un periodo analogo al primo greco decadente. Ad esso segue il nominalismo che ha un carattere scettico. Guglielmo d'Occam rifiuta la concezione che le idee generali si riferiscano a qualcosa di reale, e da' quindi al contenuto della verità umana solo il valore di una ricapitolazione concettuale che è al di fuori della realtà; mentre la realtà dovrebbe trovarsi solo nelle singole cose individuali. A questo periodo analogo della scepse subentra la mistica, che non percorre cammini scientifici, di Eckhardt, Tauler, Heinrich Suso, dell'autore della teologia tedesca, e di altri. Queste sono le quattro fasi dell'evoluzione filosofica nel medioevo.

Nell'epoca moderna comincia ancora con Bacon da Verulamio una sana evoluzione che poggia sul pensiero scientifico in cui poi Cartesio, Locke, Leibniz continuano ad operare fruttuosamente. Ad essa segue l'illuminismo filosofico francese e inglese, in cui il corso filosofico dei pensieri era dominato da massime per ciò che si trovava simpatico per la vita. A questo subentrò con David Hume la scepse, e ad essa seguì la fase della caduta, che in Inghilterra cominciò con Thomas Reid, in Germania con Kant. Brentano considera nella filosofia di Kant un aspetto che gli consente di accomunarla al periodo plotinico di decadenza della filosofia greca. Rimprovera a Kant di non cercare, da ricercatore scientifico, la verità in una corrispondenza delle rappresentazioni con gli oggetti reali, ma piuttosto di pretendere che gli oggetti si adeguino alla capacità umana di rappresentazione. Con ciò Brentano crede di dovere attribuire alla filosofia kantiana un tratto mistico fondamentale che si manifesterà poi nella filosofia decadente di Fichte, Schelling, Hegel, in piena antiscientificità.

Brentano spera in un nuovo progresso della filosofia, da un lavoro scientifico al suo interno, secondo il modello del modo di pensare scientifico che è diventato dominante nell'epoca moderna. Come introduzione ad una simile filosofia ha enunciato la sua tesi: la vera ricerca filosofica non può avere un modo diverso da quello riconosciuto nella conoscenza scientifica (vedi sopra: ***"Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est"***). Ad essa volle dedicare il lavoro della sua vita.

Nella prefazione alla pubblicazione della conferenza in cui espose l'idea delle ***"quattro fasi della filosofia"*** Brentano dice: "La nuova interpretazione della storia della filosofia può sorprendere qualcuno; per me è accertata da anni, e da più di due decenni fu anche posta a base delle lezioni accademiche sulla storia della filosofia, sia da me, sia da alcuni allievi. Non mi faccio alcuna illusione che essa non incontri dei pregiudizi, e che questi siano forse troppo forti per cedere al primo urto. Delle considerazioni e dei fatti presentati spero almeno che essi non passino inosservati per chi li segua col pensiero" ("Die vier Phasen...", pag. 5 segg.).

E mia sicura opinione che da queste esposizioni del Brentano si possa ricevere un'impressione importante. In quanto offrono in una certa prospettiva una classificazione delle manifestazioni che compaiono nel corso dell'evoluzione filosofica, esse pogliono meritabilmente su giudizi ben fondati. Le quattro fasi della filosofia offrono differenze che sono ben fondate nella realtà.

Non appena però si cominci l'esame delle forze portanti nelle singole fasi, non si può trovare che Brentano le caratterizzi giustamente. Questo viene alla luce subito con la sua opinione sulla prima fase della filosofia dell'antichità. I tratti fondamentali della filosofia greca, dagli inizi ionici fino ad Aristotele, presentano certo molti caratteri che autorizzano Brentano a vedere in essi un modo di pensare scientifico nel suo senso. Ma questo modo di pensare si effettua davvero attraverso ciò che Brentano chiama il metodo scientifico? non sono piuttosto i pensieri di quei filosofi greci il risultato di ciò che essi sperimentavano nella loro anima come essenza dell'uomo nella sua posizione rispetto

all'universo? (nel primo volume del mio libro “Die Rätsel der Philosophie” [in italiano “L’evoluzione della filosofia dai presocratici ai postkantiani” - ndc] ho cercato di rispondere positivamente a questa domanda. Mi sforzo di mostrare come i primi filosofi greci non giungono alle loro idee dall’osservazione della natura, ma giudicano la natura esterna dall’esperienza dell’interiorità della propria anima. Talete diceva che tutto derivava dall’acqua perché sperimentava il processo della formazione dall’acqua come l’essenza della propria interiorità umana. E così i filosofi a lui legati. Si veda a pago 39 seg. del libro sopra citato). Chi risponderà correttamente a questa domanda troverà che gli impulsi interiori per il contenuto di pensiero di questa filosofia si manifestarono direttamente proprio nello stoicismo, nell’epicureismo, in tutta la filosofia pratica di vita dell’epoca greca posteriore. Si può notare come nelle forze dell’anima, che Brentano trova attive nella seconda fase, si trovi il punto di partenza per la prima fase della filosofia dell’antichità. Queste forze erano rivolte alla forma di manifestazione sensibile e sociale del mondo, e perciò poterono solo comparire imperfette nella fase dello scetticismo, che viene spinto al dubbio sulla realtà diretta di questa forma di manifestazione, e nella fase seguente della conoscenza veggente che deve superare tale forma. Per questo motivo quelle fasi appaiono decadenti all’interno della filosofia dell’antichità.

E quali forze dell’anima operano nel corso dell’evoluzione filosofica del medioevo? Che nel tomismo si trovi il culmine di questo corso evolutivo, rispetto alle situazioni che considera Brentano, non lo potrà dubitare nessuno che veramente conosca i fatti da considerare. Ma non si può neppure misconoscere che con il punto di vista cristiano di Tommaso d’Aquino le forze dell’anima attive nella filosofia greca della vita non operano più semplicemente da impulsi filosofici, ma hanno assunto un carattere sopra-filosofico. Quali impulsi operano però in Tommaso d’Aquino, in quanto filosofo? Non occorre avere alcuna inclinazione per le debolezze dei filosofi nominalisti del medioevo; ma si potrà anche trovare che gli impulsi dell’anima attivi nel nominalismo costituiscono la base soggettiva anche per il realismo tomista. Quando Tommaso riconosce i concetti generali, che ricapitolano le manifestazioni delle percezioni sensibili, come qualcosa che si riferisce a una realtà spirituale, ricava la forza per questo suo modo di pensare realistico dal sentimento di ciò che tali concetti significano nell’essere dell’anima stessa, indipendentemente dal fatto che essi si riferiscano a manifestazioni sensibili. Proprio perché non riferì i concetti generali direttamente agli avvenimenti del mondo sensibile, Tommaso sentì come in essi risplenda un’altra realtà, e come essi siano effettivamente solo segni per le manifestazioni della vita sensibile. Quando poi questo sottotono del tomismo comparve nel nominalismo come filosofia autonoma, dovette naturalmente rivelare la propria unilateralità. Il sentimento che i concetti sperimentati nell’anima fondino un realismo rivolto allo spirituale dovette sparire, e dovette diventare dominante l’altro, che i concetti generali siano semplicemente nomi riassuntivi. Comprendendo così l’essenza del nominalismo, si capisce anche la seconda fase della filosofia medioevale che lo precede, lo scotismo, come un passaggio al nominalismo. Ma non si potrà comunque fare a meno di intendere tutta la forza del lavoro di pensiero medioevale, in quanto essa è filosofia, partendo dalla concezione base che è comparsa in modo unilaterale nel nominalismo. Poi però si giungerà all’opinione che le forze realmente portanti di questa filosofia si trovano negli impulsi dell’anima che, nel senso della classificazione di Brentano, si devono definire come appartenenti alla terza fase. E in quell’epoca, che Brentano definisce come la fase mistica del medioevo, risalta anche chiaramente come i mistici che vi appartenevano, persuasi della natura nominalistica della conoscenza concettuale, per addentrarsi nel nucleo delle manifestazioni del mondo, non si rivolgevano a questa, ma ad altre forze dell’anima.

Seguendo ora l’attività delle forze portanti dell’anima per la filosofia dell’epoca moderna sul filo della classificazione brentaniana, si troverà che gli impulsi essenziali interiori di quest’epoca sono tutt’altri che quelli elencati da Brentano. La fase del modo di pensare scientifico, che Brentano vede realizzarsi con Bacone da Verulamio, Cartesio, Locke, Leibniz, a causa di certi suoi tratti

fondamentali non si lascia affatto pensare come puramente scientifica, nel senso brentaniano. Come si dovrebbe riuscire ad afferrare solo in modo scientifico il pensiero base di Cartesio “io penso, quindi sono”? come portare entro il modo di pensare scientifico di Brentano la monadologia leibniziana, o la sua “armonia prestabilita”? Anche l’interpretazione brentaniana della seconda fase, che egli assegna alla filosofia illuministica francese e inglese, crea difficoltà, quando ci si voglia fermare alle di lui rappresentazioni. Non si vorrà certo negare a quest’epoca il carattere di un periodo di decadenza della filosofia, ma la si potrà capire partendo dal fatto che nei suoi portatori gli impulsi extra-filosofici dell’anima, energeticamente attivi nella concezione cristiana della vita, furono paralizzati in modo che non poté più trovarsi filosoficamente un rapporto con le forze soprannaturali del mondo. Allo stesso tempo continuava ancora ad operare la scepse nominalistica del medioevo, e con ciò venne impedito che si cercasse un rapporto tra il contenuto di conoscenza sperimentato dall’anima e una realtà spirituale.

Se si arriva allo scetticismo moderno e a quel modo di pensare che Brentano ascrive ad una fase mistica, si perde la possibilità di approvare ancora la sua classificazione. Certo si deve far cominciare la fase scettica con David Hume. Ma definire Kant, il critico, come mistico si rivela comunque una caratterizzazione molto unilaterale. Anche le filosofie di Fichte, Schelling, Hegel e di altri pensatori del periodo seguente a Kant non si lasciano concepire come mistiche, specialmente quando si ponga a base il concetto brentaniano della mistica. Si troverà piuttosto un tratto fondamentale comune da David Hume oltre Kant, sino ad Hegel, proprio nel senso della classificazione brentaniana. Esso consiste nel rifiuto, a motivo delle rappresentazioni che vengono ricavate dal mondo sensibile, di ascrivere una vera realtà all’immagine filosofica del mondo. Per quanto paradossale sembri chiamare Hegel uno scettico, tuttavia, in quanto Hegel non attribuisce alcun valore diretto di realtà alle rappresentazioni che sono prese dalla natura, lo è. Non ci si allontana dal concetto brentaniano dello scetticismo, quando si intende l’evoluzione della filosofia da Hume sino ad Hegel come la fase dello scetticismo moderno. Si può far cominciare la quarta fase moderna solo dopo Hegel. Ciò che in essa compare come modo di pensare scientifico, Brentano non lo vorrà però certamente avvicinare al misticismo. Eppure si consideri in che modo Brentano stesso vuole inserirsi in questa epoca col suo filosofare. Con un’energia difficilmente superabile esige per la filosofia un metodo scientifico. Nella sua ricerca psicologica persegue questa metodologia. E ciò che ne ricava è una giustificazione dell’antroposofia. Ciò che dovrebbe comparire, come continuazione della sua aspirazione antropologica se procedesse nel senso di quanto da lui presentato, sarebbe antroposofia. Appunto un’antroposofia che sia in piena armonia col modo di pensare scientifico.

Il lavoro stesso di tutta la vita di Brentano non è forse la dimostrazione più valida del fatto che la quarta fase della filosofia moderna deve trarre i propri impulsi dalle forze dell’anima che il neoplatonismo, così come la mistica del medioevo volevano ma non potevano mettere in azione, non riuscendo a giungere con l’interiore attività dell’anima ad uno sperimentare la realtà spirituale quale si compie nella piena chiarezza cosciente del pensiero (o dei concetti)? Come la filosofia greca attinse la propria forza dagli impulsi dell’anima che Brentano vede realizzarsi nella seconda fase filosofica, nella filosofia pratica di vita; come la filosofia medioevale deve la propria forza agli impulsi della terza fase, allo scetticismo; così la filosofia moderna deve trarre i propri impulsi dalle forze di base della quarta epoca, dalla vegggenza che conosce. Se quindi Brentano può supporre nel neoplatonismo e nella mistica medioevale filosofie decadenti, in conformità al suo modo di pensare, si potrebbe riconoscere nell’antroposofia che completa l’antropologia la fase fruttuosa della filosofia moderna, portando le idee di questo filosofo sull’evoluzione della filosofia alle conseguenze che egli stesso non ha tratto, ma che da esse risultano del tutto senza forzatura.

Dal caratterizzato rapporto di Brentano con le esigenze di conoscenza del presente, certo deriva che leggendo i suoi scritti si ricevano impressioni che non si esauriscono in ciò che è contenuto diretto dei concetti da lui presentati. In questo leggere risuonano dappertutto sotto-toni. Essi provengono da una vita dell'anima che si trova molto lontano, dietro le idee espresse. Ciò che Brentano suscita nello spirito del lettore è spesso più fortemente attivo in lui di quanto detto dall'autore in rappresentazioni ben definite. Ci si sente anche spinti a ritornare spesso alla lettura di uno scritto brentaniano. Si può avere riflettuto molto su ciò che al presente si dice sul rapporto della filosofia con altri pensieri conoscitivi: in questo riflettere riaffiorerà quasi sempre alla memoria lo scritto di Brentano "Sul futuro della filosofia". Questo scritto riproduce una conferenza che egli tenne nel 1892 a Vienna, alla "Società filosofica", per opporre la sua concezione sul futuro della filosofia alle idee ad essa relative che il giurista Adolf Exner [1841-1894, professore di diritto romano a Vienna, "Uber politische Bildung", Wien 1891 - ndc] aveva presentato nel suo discorso inaugurale sulla "formazione politica" (1891) (Franz Brentano, "Über die Zukunft der Philosophie", Wien 1893, conferenza tenuta in risposta apologetico-critica al discorso inaugurale del rettore dell'Università di Vienna Adolf Exner: "Über politische Bildung"). La conferenza è ricca di "annotazioni" che offrono panorami storici di grande prospettiva sull'evoluzione spirituale dell'umanità.

In questo scritto tutto ricorda ciò che può risultare, a chi osservi il modo di pensare scientifico del presente, sulla necessità di procedere da questo modo di pensare ad uno antroposofico.

I portatori del modo di pensare scientifico vivono per lo più nella convinzione che esso sia loro imposto dall'essere reale delle cose stesse. Credono di organizzare le proprie conoscenze per come la realtà si manifesta. Eppure quel credo è un'illusione. La verità è che nell'epoca moderna l'anima umana ha sviluppato dalla propria evoluzione attiva nel corso dei millenni il bisogno di rappresentazioni come quelle che costituiscono l'immagine scientifica del mondo. Helmholtz, Weismann, Huxley e altri sono giunti alle loro rappresentazioni non perché la realtà le abbia date loro come la verità assoluta, ma perché dovevano formare in sé quelle rappresentazioni per gettare attraverso di esse una certa luce sulla realtà che veniva loro incontro. Non ci si forma un'immagine matematica o meccanica del mondo perché una realtà al di fuori dell'anima ci forza a farlo, ma perché si sono sviluppate nella propria anima le rappresentazioni matematiche e meccaniche, e con ciò ci si è aperti una fonte interiore di illuminazione per ciò che nel mondo esterno si manifesta in modo matematico e meccanico.

Sebbene quanto appena caratterizzato sia valido in generale per ogni grado di evoluzione dell'anima umana, nelle moderne rappresentazioni scientifiche questo si presenta ancora in un modo particolare. Queste rappresentazioni, se sono ponderate conseguentemente in un certo aspetto, annullano i concetti sull'animico. Lo si vede chiaro nel concetto non irrilevante, ma altamente discutibile, di una "*teoria dell'anima senz'anima*" (l'espressione fu formulata da Friedrich Albert Lange, 1828-1875, nella sua opera "Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart (Psychologie ohne Seele)", Iserlohn 1866) che è stata creata non solo da filosofi dilettanti, ma da pensatori molto seri (anche il concetto di "*teoria dell'anima senz'anima*" rientra nel campo degli enigmi caratterizzati in questo libro in merito ai confini della conoscenza, c'è non è vissuto come punto di partenza per una coscienza veggente, impedisce il passaggio a una vera conoscenza animica anziché indicarne il cammino). Simili concetti portano a vedere sempre più le manifestazioni della coscienza abituale nella loro dipendenza dall'organizzazione corporea. Se non è contemporaneamente riconosciuto che in ciò che in tal modo compare come animico **non** si manifesta l'animico stesso, ma la sua immagine riflessa, l'idea reale dell'animico si stacca dall'osservazione e compare la parvenza di idea che nell'animico vede solo l'effetto dell'organizzazione corporea. Ora però quest'ultimo modo di vedere non è d'altra parte sostenibile per un pensiero spregiudicato. Le idee che la scienza naturale forma sulla natura, di fronte a questo pensare spregiudicato, mostrano la loro connessione animica con una realtà che si trova dietro la

natura, connessione che non si manifesta in quelle stesse idee. Nessun tipo di osservazione antropologica può giungere da sé a rappresentazioni esaurienti su questa connessione. Infatti essa non entra nella coscienza abituale.

Nelle attuali rappresentazioni scientifiche questo fatto viene alla luce con forza maggiore che non in stadi di conoscenza storicamente passati. Nell'osservazione del mondo esterno questi ultimi formavano ancora concetti che accoglievano nel loro contenuto qualcosa del fondamento spirituale del mondo esterno, e l'anima si sentiva nella propria spiritualità come in un'unità con lo spirito del mondo esterno. La scienza moderna, secondo la propria essenza, deve pensare appunto la natura in termini puramente naturali. Con ciò acquista, sì, la possibilità di giustificare il contenuto delle proprie idee per mezzo dell'osservazione della natura, ma non l'esistenza di queste idee stesse, come interiore essenza animica.

Per questo motivo proprio il modo di pensare autenticamente scientifico è senza alcun terreno se non può giustificare la propria esistenza per mezzo di una osservazione antroposofica. **Con** l'antroposofia si può aderire al modo di pensare scientifico, senza limiti; **senza** antroposofia si vorrà sempre ancora rinnovare il vano tentativo di scoprire lo spirito stesso partendo dai risultati dell'osservazione scientifica. Le idee scientifiche dell'epoca moderna sono appunto prodotti della convivenza dell'anima con un mondo spirituale; ma l'anima può sapere di questa convivenza solo in una vivente osservazione spirituale (dove giunga un autentico tipo di osservazione scientifico-naturale, lo mostra in modo illuminante il libro di Oskar Hertwig: "Das Werden der Organismen, Widerlegung von Darwins Zufallstheorie", Jena 1916), pregevole sotto molti aspetti. Proprio quando un lavoro come quello che è alla base dello scritto citato è eseguito in modo così esemplare con metodo scientifico, porta a innumerevoli esperienze dell'anima ai "confini della conoscenza").

Si potrebbe facilmente arrivare alla domanda: perché allora l'anima cerca di formare rappresentazioni scientifiche, se proprio così si crea un contenuto che la distoglie dal suo fondamento spirituale? Dal punto di vista dell'opinione che crede formate le rappresentazioni scientifiche perché il mondo inevitabilmente si manifesta in modo conforme ad esse, non si può trovare alcuna risposta alla domanda posta. Se invece si bada alle necessità della vita stessa dell'anima ne risulta ben una. Con rappresentazioni, quali solo un'epoca pre-scientifica ha formate, l'esperienza animica non potrebbe mai arriare alla piena coscienza di se stessa. Sentirebbe, sì, nelle idee sulla natura, che comprendono lo spirito, una connessione indeterminata con esso, ma non potrebbe arrivare a sentire la caratteristica piena, indipendente, dello spirito. Perciò l'animico, nel corso dell'evoluzione dell'umanità, tende alla formazione di idee che non contengano l'elemento animico stesso, per conoscere così **se stesso** nelle idee, indipendentemente dall'esistenza naturale. Ma allora la connessione con lo spirito non va cercata per mezzo di queste idee sulla natura, ma per mezzo di un vedere spirituale conoscente. La formazione della scienza moderna è uno stadio necessario nel corso dell'evoluzione animica dell'umanità. Se ne riconosce il fondamento quando si scopre come l'anima ne abbia bisogno per trovare se stessa. D'altro lato se ne riconosce la portata gnoseologica quando si capisca come proprio essa renda necessario il vedere spirituale (quanto sopra espresso è esposto in modo particolareggiato nel mio libro "Die Rätsel der Philosophie" [in italiano "L'evoluzione della filosofia dai presocratici ai postkantiani" - ndc]. Il dimostrare come il conoscere scientifico-naturale dimostri la sua forza nel progredire dell'anima dell'umanità, costituisce uno dei pensieri fondamentali di quel libro).

Adolf Exner, contro la cui opinione è indirizzato lo scritto di Brentano "Il futuro della filosofia", era di fronte a una scienza che vuole, sì, formare anche idee sulla natura, ma che non è pronta per arrivare all'antroposofia, quando si tratta di capire la realtà dell'anima. Egli trovava la "formazione scientifica" improduttiva per l'elaborazione delle idee che devono agire nella convivenza sociale umana. Per la soluzione dei problemi della vita sociale, incombenti sulla prossima epoca, egli

chiede quindi un tipo di pensiero che non poggi su una base scientifica. Trova che i grandi problemi giuridici di fronte a cui stette la romanità vennero da essa risolti tanto fruttuosamente, proprio perché i romani avevano poca attitudine per il modo di pensare scientifico. E cerca di provare che il secolo diciottesimo, malgrado la sua inclinazione al modo di pensare scientifico, si mostrò poco in grado di superare i problemi sociali. Exner volge lo sguardo verso un modo di pensare scientifico che non si preoccupa delle sue basi in senso scientifico. Si può capire che egli sia giunto alle sue opinioni di fronte a un tale modo di pensare. Infatti **quel pensare** deve elaborare le sue idee in modo che esse portino davanti all'anima ciò che è conforme alla natura nella sua purezza. Da **esse** non si può ricavare nessun impulso per pensieri che siano fruttuosi nella vita sociale. Infatti entro di essa le anime in quanto tali si stanno reciprocamente di fronte. Un impulso come quello cercato può solo risultare quando l'animico sia sperimentato nella sua qualità spirituale, grazie al vedere conoscere, quando la visione antropologico-scientifica trova il suo completamento in quella antroposofica.

Brentano portava nella sua anima idee che veramente sfociavano nel campo antroposofico, malgrado volesse restare solo in quello antropologico. Per questo le sue esposizioni contro Exner sono efficacemente energiche, anche se Brentano stesso non voleva compiere il passo verso l'antroposofia. Esse mostrano come Exner non parli affatto di ciò che realmente può fare un modo di pensare scientifico che afferri se stesso, e come invece egli combatta contro i mulini a vento di un tipo di pensiero che faintende e stesso. Si può leggere lo scritto di Brentano, e sentire dappertutto come sia giustificato tutto ciò che indica, attraverso le sue idee, in questa o in quella direzione, senza trovare che egli esprima completamente ciò a cui rimanda.

Con Franz Brentano se ne è andata una personalità che permette di trarre un utile incommensurabile dallo sperimentare la sua opera. Tale utile è indipendente dal grado di concordanza intellettuale che le si può portare incontro. Esso deriva infatti dalle rivelazioni di un'anima umana le quali hanno la loro origine molto più profondamente nella realtà del mondo che non nella sfera in cui nella vita abituale si trova il concordare intellettuale. E Brentano è una personalità che certamente continuerà ad operare nel corso dell'evoluzione dell'umanità, attraverso impulsi che non si esauriscono nella continuazione delle idee da lui sviluppate. Mi posso ben immaginare che qualcuno non sia proprio d'accordo con quanto ho esposto qui sul rapporto di Brentano con l'antroposofia; comunque, indipendentemente dalla posizione scientifica nella quale ci si trovi, mi pare impossibile che non si debba giungere a sentimenti di venerazione di fronte al valore della personalità di Franz Brentano non minori dell'intento delle mie esposizioni, quando si faccia agire su di sé lo spirito filosofico che spira nei suoi scritti.

IV

AMPLIAMENTI RELATIVI AL CONTENUTO DI QUESTO LIBRO

Appendice 1^a - La giustificazione filosofica dell'antroposofia - cfr.: (pag. 7)

Chi col proprio modo di pensare voglia avere radici nell'odierno pensiero filosofico ha bisogno di giustificarne in una prospettiva gnoseologica l'essenza animica di cui parla il primo capitolo di questo scritto. Tale giustificazione non è prete a dai molti che conoscono l'animico reale per diretta esperienza interiore e sanno distinguerlo dall'esperienza animica generata dai sensi. Per loro la giustificazione pare spesso superflua, anzi inopportuna pignoleria. A questa loro avversione sta di fronte la non disponibilità dei pensatori filosofici. Questi ammettono le interiori esperienze psichiche solo come esperienze soggettive a cui non attribuiscono valore conoscitivo. Nel campo dei loro concetti filosofici sono quindi poco inclini a cercare gli elementi attraverso i quali ci si avvicini alle idee antroposofiche. Questa duplice avversione rende una comprensione estremamente difficoltosa. Essa è però necessaria. Infatti nella nostra epoca si può attribuire un valore conoscitivo a un modo di pensare solo quando questo possa far valere le sue idee appunto di fronte alla stessa critica davanti a cui le leggi scientifiche cercano la propria giustificazione. Per una giustificazione gnoseologica delle idee antroposofiche si tratta innanzitutto di afferrare in concetti, il più esattamente possibile, il modo in cui quelle sono sperimentate. Lo si può fare nei modi più diversi. Si cercherà di descriverne qui due. Per la descrizione del primo si parta dall'esame della memoria. Si è così spinti però subito in un punto critico della scienza filosofica del presente. In questa infatti dominano concetti poco chiari sull'essenza della memoria. Prenderò qui le mosse da rappresentazioni che ho, sì, trovato sulle vie dell'antroposofia, ma che sono del tutto giustificate filosoficamente e fisiologicamente. Lo spazio che mi devo assegnare in questo scritto non basta tuttavia per dare qui quest'ultima giustificazione. Spero di fornirla in uno scritto futuro. Voglio dire però che chiunque sappia considerare giustamente i risultati oggi disponibili della fisiologia e della psicologia può trovare giustificato ciò che io dirò sulla memoria.

Le rappresentazioni suscite dalle sensazioni passano nel campo dell'esperienza umana inconscia. Ripescate dall'inconscio, possono essere ricordate. Le rappresentazioni sono di natura puramente animica; la loro coscienza è condizionata dal corpo nella vita di veglia abituale, né può l'anima legata al corpo farle risalire con le proprie forze dalla condizione inconscia nella coscienza. Per questo ha bisogno delle forze del corpo. Per la memoria abituale deve essere attivo il corpo, proprio come il corpo deve essere attivo per la formazione delle rappresentazioni sensibili nei processi degli organi di senso. Se mi rappresento un processo sensibile, si deve prima svolgere un'attività corporea negli organi di senso; la rappresentazione compare nell'anima come suo risultato. Se ho un ricordo di una rappresentazione, deve effettuarsi un'azione corporea interiore (in organi sottili), polarmente contrapposta all'attività sensoriale, e nell'anima compare come risultato la rappresentazione ricordata. Questa rappresentazione si riferisce a un processo sensoriale che tempo addietro è stato davanti alla mia anima. Lo rappresento attraverso un'esperienza interiore di cui mi rende capace l'organizzazione corporea. Si richiami ora l'essenza di una simile rappresentazione mnemonica, perché attraverso tale richiamo si giunge all'essenza di quelle che sono le idee antroposofiche. Queste non sono rappresentazioni mnemoniche, ma compaiono nell'anima **come** le rappresentazioni mnemoniche. Questa è una delusione per molte persone che vorrebbero con piacere avere rappresentazioni più grossolane sul mondo spirituale. Ma non si può sperimentare il mondo spirituale in modo più grossolano che nel ricordo di un evento sperimentato tempo addietro nel mondo sensibile, e che non sta più davanti agli occhi. Ora però la capacità di ricordare una simile esperienza viene dalla forza dell'organizzazione corporea. Essa non può collaborare all'esperienza di ciò che è essenzialmente animico. L'anima deve piuttosto risvegliare in se stessa la capacità di compiere con rappresentazioni ciò che il corpo compie con le rappresentazioni sensibili,

quando ne media il ricordo. Tali rappresentazioni, che sono portate su dalle profondità dell'anima col solo tramite della forza animica come le rappresentazioni mnemoniche dalle profondità della natura umana tramite l'organizzazione corporea, sono le rappresentazioni che si riferiscono al mondo spirituale. Esse sono presenti in ogni anima. Ciò che deve essere acquisito, per accorgersi della loro esistenza, è la forza di portare su dalle profondità dell'anima queste rappresentazioni per mezzo di un'attività puramente animica. Così come le rappresentazioni sensibili ricordate si riferiscono a un'impressione sensibile passata, allo stesso modo queste rappresentazioni si riferiscono ad un rapporto dell'anima col mondo spirituale, rapporto che non è presente nel mondo sensibile. L'anima umana sta di fronte al mondo spirituale così come l'uomo in generale sta di fronte ad un esistere dimenticato; giunge alla conoscenza di quel mondo quando risveglia in sé forze simili a quelle del corpo che servono alla memoria.

La giustificazione filosofica delle idee del vero elemento animico dipende quindi da un'indagine della vita interiore che trovi in se stessa un'attività che sia puramente animica, sotto un certo aspetto pari all'attività esercitata nel ricordo.

Vi può essere un secondo modo di formarsi un concetto di ciò che è puramente animico. Si può prendere in considerazione ciò che si può stabilire tramite l'osservazione antrosofica dell'uomo che vuole (che agisce). Alla base di un impulso di volontà che si esplichi vi è prima la rappresentazione di ciò che si vuole. Questa rappresentazione può essere riconosciuta fisiologicamente nella sua dipendenza dall'organizzazione corporea (dal sistema dei nervi). Alla rappresentazione è legata una sfumatura di sentimento, un simpatizzare pieno di sentimento con quanto si è pensato, che fa sì che la rappresentazione fornisca l'impulso per un volere. Poi però l'esperienza dell'anima si perde nelle profondità, e cosciente ricompare poi l'esecuzione. L'uomo si rappresenta come si muove, per eseguire ciò che si era rappresentato (Theodor Ziehen [1862-1950, medico e psichiatra, "Leitfaden der physiologischen Psychologie", in 15 lezioni, Jena 1900 - ndc] ha esposto questo processo in modo particolarmente chiaro nella sua psicologia fisiologica).

Si può così vedere, quando si tratta di un atto di volontà, come la vita di rappresentazione cosciente si interrompa, per quanto concerne la parte intermedia del **volere**. Ciò che nel volere è animicamente sperimentato di un'azione compiuta col corpo non entra nel rappresentare cosciente abituale. Ma è anche evidente che un volere simile si realizza attraverso un'attività del corpo. Non sarà però difficile riconoscere che anche l'anima sviluppa un volere quando, seguendo leggi logiche, cerca la verità connettendo fra loro rappresentazioni, e che anche quel volere è implicabile in leggi fisiologiche. Altrimenti non si potrebbe distinguere una connessione illogica di rappresentazioni, o anche solo una connessione a-logica, da una che si volga nei binari della regolarità logica. (Non occorre proprio prendere in considerazione seriamente le chiacchiere dilettantesche secondo cui la sequenza logica sarebbe una mera caratteristica animica acquisita grazie a un adattamento al mondo esterno). In questo volere, che si svolge esclusivamente all'interno dell'anima e che porta a convinzioni logicamente fondate, si può vedere un compenetrarsi dell'anima di pura attività spirituale. Di quanto del volere accade verso l'esterno il rappresentare abituale sa tanto poco, quanto l'uomo sa di sé nel sonno. Neppure dell'essere determinato logicamente nella formazione di convinzioni egli ha però una coscienza così piena, come del contenuto delle convinzioni tesse. Chi sappia, anche solo antropologicamente, osservare nell'intimo, potrà pure farsi un concetto sulla presenza nella coscienza abituale dell'essere determinato logicamente. Riconoscerà che l'uomo sa di questo determinarsi come sa quando **sogna**. Si può davvero sostenere la giustezza del paradosso: la coscienza abituale conosce il contenuto delle proprie convinzioni; ma sogna soltanto della regolarità logica che vive nel cercarle. Si vede: nella coscienza abituale si **dorme** nel volere, quando tramite il corpo si esplica un volere verso l'esterno; si **sogna** nel volere quando si cercano convinzioni nel pensiero. Eppure è chiaro che nell'ultimo caso ciò di cui si sogna non può essere corporeo, perché altrimenti le leggi logiche dovrebbero

coincidere con quelle fisiologiche. Se si afferra il concetto del volere che vive nella ricerca della verità col pensiero, questo concetto è quello di una realtà essenzialmente animica.

Da entrambi i modi (oltre i quali altri sono possibili) di avvicinarsi gnoseologicamente al concetto di ciò che è essenzialmente animico nel senso dell'antroposofia si può desumere come tale realtà essenzialmente animica si distingua nettamente da ogni abnorme attività dell'anima: visionaria, allucinatoria, medianica, e così via. Infatti l'origine di tutta questa abnormità va cercata in qualcosa di determinabile fisiologicamente. L'animico dell'antroposofia non è però solo tale da essere sperimentato animicamente alla maniera della sana coscienza abituale, ma tale da essere sperimentato nello stato di coscienza completamente sveglio nella formazione di rappresentazioni, così come si sperimenta quando ci si ricorda di fatti vissuti della vita, o come si sperimenta nel formarsi di convinzioni in modo logicamente determinato. Si vede bene che l'esperienza conoscitiva dell'antroposofia si svolge in rappresentazioni che conservano il carattere della coscienza abituale che riceve realtà dal mondo esterno e a questa aggiungono facoltà che portano nella sfera spirituale, mentre tutte le visioni, le allucinazioni e così via, vivono in una coscienza che non aggiunge nulla a quella abituale, ma anzi le tolgonono facoltà, così che lo stato di coscienza sprofonda sotto il grado che vi è nella percezione sensibile cosciente. Per i lettori dei miei scritti, che conoscono ciò che ho esposto in altri luoghi sulla memoria e il ricordo [cfr. di R. Steiner, "Teosofia", 0.0. n. 9, all'inizio del capitolo "Reincarnazione dello spirito e destino" Ed. Antroposofica, Milano 1981, pag. 48, e "La scienza occulta nelle sue linee generali", 0.0. n. 13, nel capitolo "L'essere dell'uomo", Ed. Antroposofica, Milano 1985, pag. 44, ed anche a pag. 352 segg. - ndc], faccio notare dell'altro: le rappresentazioni passate nell'inconscio che sono poi ricordate, mentre restano inconsce, vanno cercate come rappresentazioni nella parte costitutiva dell'entità umana che nei miei scritti è denominata corpo vitale (o eterico). L'attività però, attraverso la quale le rappresentazioni ancorate nel corpo vitale sono ricordate, appartiene al corpo fisico. Faccio questa osservazione affinché qualche "frettoloso giudice" non costruisca una contraddizione là dove è necessaria una distinzione richiesta dalla natura della cosa.

Appendice 2^a - Il comparire dei “confini della conoscenza” - cfr.: (pag. 8)

Tra i pensatori che tendono energicamente a un rapporto con la vera realtà, così come esso viene richiesto dalla natura interiore dell'uomo, si fanno molte discussioni sui confini della conoscenza che sono descritti verso la fine del primo capitolo di questo libro; considerando il tipo di tali discussioni, si può ben notare come l'urto, che autentici pensatori sperimentano contro detti “confini”, spinge nella direzione di intime esperienze dell'anima di cui si parla appunto nel primo capitolo. Si veda come il geniale Friedrich Theodor Vischer, nel valido articolo che scrisse sul libro di Johannes Volkelt “Traumphantasie” [“Der Traurn. Eine Studie zu der Schrift: Die Traumphantasie von Dr. Johannes Volkelt”, op. cit. - ndc], descrive l'esperienza di conoscenza che ebbe di un simile confine: *“Nessuno spirito, dove non c'è centro nervoso, dove non c'è cervello, dicono gli oppositori. Nessun centro nervoso, nessun cervello che non sia stato preparato dal basso in innumerevoli fasi; è facile parlare ironicamente di un rumoreggia sotterraneo dello spirito nel granito e nel calcio; non più difficile di quanto sarebbe per noi chiedere canzonatoriamente come la proteina cerebrale trasvoli in idee. Alla conoscenza umana viene meno la misura delle differenze di fasi. Resterà un mistero come avvenga che la natura, sotto la quale lo spirito deve pur essere assopito, se ne stia lì come contraccolpo perfetto dello spirito, tanto che inciampandovi ci facciamo bernoccoli; è una separazione di tale apparenza dell'assolutezza che, con l'essere altro e l'essere fuori da sé di Hegel, per quanto geniale nella formula, pure non è detto quasi nulla, e la durezza dell'apparente parete divisoria è semplicemente coperta. Si trova in Fichte il giusto riconoscimento del taglio e dell'urto in questo contraccolpo, ma senza spiegazione”* (cfr. Friedrich Theodor Vischer, “Altes und Neues”, 1881, primo capitolo, pag 229 e seg.). Friedrich Theodor Vischer richiama acutamente l'attenzione su un punti su cui anche l'antroposofia deve rimandare. Ma non comprende che in un simile confine della conoscenza può subentrare un'altra forma di conoscenza. Vorrebbe vivere anche lì con lo stesso tipo di conoscenza che aveva prima di quei limiti. L'antroposofia cerca di mostrare che la scienza non finisce dove il conoscere abituale si procura “bernoccoli”, dove si trovano questi “tagli” e questi “urti” nel contraccolpo della realtà, ma che le esperienze a seguito di tali “bernoccoli”, “tagli” ed “urti” portano allo sviluppo di un conoscere di altro tipo che trasforma il contraccolpo della realtà in percezione spirituale e che da principio, al suo primo gradino, si può paragonare alla percezione del tastare dell'ambito sensibile.

Nella terza parte di “Altes und neues” (pag. 224), Friedrich Theodor Vischer dice: *“Bene, un'anima accanto al corpo non c'è (e intende per i materialisti); proprio quello che noi chiamiamo materia diventa quindi anima nel grado più alto a noi noto della sua strutturazione: nel cervello; e l'anima si evolve in spirito. Si tratta di sviluppare un concetto che per l'intelletto analitico è una pura contraddizione”*. Rispetto all'esposizione di Vischer l'antroposofia deve ancora dire: bene, vi è una contraddizione per l'intelletto analitico, ma per l'anima la contraddizione diventa il punto di partenza di un conoscere davanti al quale l'intelletto analitico si ferma, perché sperimenta il “contraccolpo” della realtà pirituale.

Gideon Spicker [1840-1912, teologo e filosofo - ndc], che oltre a una serie di acuti scritti ha anche pubblicato “Philosophisches Bekenntnis eines ehemaligen Kapuziners” (1910) [“Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode. Philosophisches Bekenntnis eines ehemaligen Kapuziners”, Stuttgart 1910 - ndc], con parole che sono davvero abbastanza energiche richiama l'attenzione su uno dei punti di confine del conoscere abituale (a pag. 30): *“In ogni qualunque filosofia ci si riconosca: nella dogmatica o nella scettica, nell'empirica o trascendentale, nella critica o eclettica, tutte senza eccezione prendono le mosse da un principio non dimostrato e non dimostrabile, e cioè dalla necessità del pensare. Prescindendo da questa necessità non è possibile alcuna ricerca, per quanto approfondita possa essere. Essa va accettata incondizionatamente, e non la si può fondare su nulla; ogni tentativo di volerla giustificare già la presuppone. Sotto di essa si spalanca un enorme abisso, un'oscurità spaventosa, da nessun raggio di luce illuminata. Non sappiamo quindi da dove essa*

giunga, né dove essa conduca. Se un Dio benevolo o un demone maligno l'abbia posta nel senno, l'una cosa e l'altra sono incerte”. Quindi pure l'osservare il pensare stesso conduce il pensatore a un confine del conoscere abituale. Col suo conoscere l'antroposofia inizia al confine; sa che davanti all'arte del pensare razionale c'è la necessità come un muro impenetrabile. Per il pensiero **vissuto** l'impenetrabilità del muro scompare; tale pensiero trova una luce per illuminare **vedendo** “l'oscurità” del pensiero solo razionale “*da nessun raggio di luce illuminata*”: e “*l'abisso senza fondo*” è tale solo per il regno dell'essere sensibile: chi non si ferma dinanzi a **questo** abisso, ma corre il rischio di procedere oltre col pensiero, anche quando questo deve spogliarsi di ciò che il mondo sensibile gli ha immesso, trova nell' “*abisso senza fondo*” la realtà spirituale.

Così si potrebbe proseguire, senza prevederne una fine, con la presentazione delle esperienze che seri pensatori hanno ai “confini della conoscenza”. Da simili presentazioni si desumerebbe che l'antroposofia si pone come risultato oggettivo dell'evoluzione del pensiero dell'epoca moderna. Molto richiama l'attenzione su di essa, quando questo molto sia visto nella giusta luce.

Appendice 3^a - Dell'astrattezza dei concetti - cfr.: (pag. 10)

Già nel primo capitolo di questo scritto parlo dell’“indebolimento” delle rappresentazioni, quando queste diventano riprodottrici di una realtà sensibile. In tale “indebolimento” è da cercare il fatto reale che è alla base del procedere astratto nella conoscenza. L'uomo si forma concetti sulla realtà sensibile. Per la teoria della conoscenza sorge il problema di come ciò che l'uomo ritiene nella sua anima come concetto di un'entità reale, o di un avvenimento, si rapporti a quell'entità reale, a quell'avvenimento. Il concetto di lupo che porto in me ha qualche rapporto con una realtà, o è semplicemente uno schema creato dalla mia anima, schema che mi sono formato nella misura in cui prescindo (astraggo) da ciò che è peculiare di questo o di quel lupo, ma a cui non corrisponde nulla nel mondo reale? Questo problema fu ampliamente esaminato nella disputa medioevale tra nominalisti e realisti. Per i nominalisti nel lupo sono reali solo le sostanze visibili presenti in esso in quanto singolo individuo: la carne, il sangue, le ossa, e così via. Il concetto “lupo” è “semplicemente” un riepilogo mentale delle caratteristiche comuni ai diversi lupi. Il realista replica: ogni sostanza che si trovi nel singolo lupo si incontra anche in altri animali. Ci deve essere qualcosa che ordina la materia nella connessione vivente in cui essa si trova nel lupo. Questa realtà ordinatrice è data attraverso il concetto.

Si dovrà ora ammettere che Vincenz Knauer (1828-1894, filosofo) l'eminente conoscitore di Aristotele e della filosofia medioevale, nel suo libro “Die Hauptprobleme der Philosophie” (Wien 1892), nella trattazione della teoria aristotelica della conoscenza (pag. 137) dice qualcosa di eccellente con le parole: “Ad esempio il lupo non è composto di alcun altro elemento materiale che di agnello; la sua corporeità materiale si forma da carne d’agnello assimilata; ma il lupo non diventa agnello, anche se per tutta la vita non mangia altro che agnelli. **Ciò che quindi fa di lui un lupo dev’essere ovviamente qualcos’altro della Hyle, la materia sensibile, e invero non deve e non può essere alcuna entità ideale, sebbene sia accessibile solo al pensiero, non al senso, ma qualcosa di operante, quindi di reale, molto reale**”. Ma nel senso di un esame puramente antropologico, come si può arrivare alla realtà a cui si accenna qui? Quanto è comunicato all'anima dai sensi non da’ il concetto “lupo”. Ciò che d'altronde di questo concetto è presente nella coscienza abituale sicuramente non è “operante”. Dalla forza di **questo** concetto non poteva certo nascere l’azione ordinatrice delle materie “sensibili” riunite nel lupo. La verità è che l’antropologia con questo problema è a uno dei limiti del suo conoscere. L’antroposofia mostra che oltre al rapporto dell'uomo col lupo che vi è nel “sensibile” ne esiste ancora un altro. Nella sua caratteristica diretta questo non entra nella coscienza abituale, ma esiste come vivente connessione soprasensibile tra l'uomo e l'oggetto guardato con i sensi. Ciò che di vivente esiste nell'uomo a seguito di questa connessione viene indebolito a “concetto” dalla sua organizzazione razionale. La rappresentazione astratta è il reale che si è spento per essere reso presente in immagine nella coscienza abituale, in cui invero vive l'uomo con la percezione dei sensi, ma che non diventa cosciente nella sua vita. L’astrattezza delle rappresentazioni è prodotta da un’interiore necessità dell’anima. La realtà da’ all'uomo qualcosa di vivente. Egli soffoca di questa realtà vivente la parte che cade nella sua coscienza abituale. Lo fa perché rispetto al mondo esterno non potrebbe giungere all'autocoscienza se dovesse sperimentare in tutta la sua vitalità il relativo rapporto col mondo esterno. Senza l’indebolimento di questa piena vitalità l'uomo si dovrebbe riconoscere come membro di un’unità che si estende al di fuori dei suoi confini umani, dovrebbe essere organo di un organismo più grande. Il modo in cui egli fa finire nell’astrattezza dei concetti verso l’interno il suo processo di conoscenza **non** è condizionato da una realtà posta fuori di lui, ma dalle condizioni di sviluppo del proprio essere, condizioni che esigono che nel processo percettivo egli smorzi il rapporto vivente con il mondo esterno nei concetti astratti che formano la base su cui cresce l’autocoscienza. Che sia così si mostra all’anima dopo lo sviluppo dei suoi organi spirituali. Grazie a questi è ristabilito il vivente rapporto (nel senso espresso a pag. 21 di questo scritto) [“Enigmi dell’anima” - ndr] con una realtà spirituale situata fuori dell'uomo; se però l’autocoscienza non

fosse già un'acquisizione da parte della coscienza abituale, essa non potrebbe essere perfezionata nella coscienza veggente. Da questo si può capire che la sana coscienza abituale è la premessa necessaria per la coscienza veggente. Chi crede di poter sviluppare una coscienza veggente senza la sana e attiva coscienza abituale si sbaglia davvero molto. La normale coscienza abituale deve persino accompagnare la coscienza veggente in ogni istante, perché altrimenti quest'ultima porterebbe disordine nell'autocoscienza umana, e quindi nel rapporto dell'uomo con la realtà. Nella sua conoscenza veggente l'antroposofia può avere a che fare solo con una simile coscienza, non però con una qualsiasi attenuazione della coscienza abituale.

Appendice 4^a - Un'importante caratteristica della percezione spirituale - cfr.: (pag. 11)

Le percezioni animiche della reale sfera spirituale non vivono in tale sfera come le rappresentazioni della percezione sensibile. Anche se nel senso del primo capitolo di questi “Ampliamenti relativi al contenuto di questo libro” [“Appendice 1^a - La giustificazione filosofica dell’antroposofia” - ndc] è possibile un confronto di tali percezioni con le rappresentazioni-ricordo, tuttavia le prime non si comportano nell’anima come le ultime. In altre parole, ciò che è vissuto come percezione spirituale non può essere, in questa sua forma diretta, conservato nell’anima come una rappresentazione-ricordo. Se si vuole riavere di nuovo la stessa percezione spirituale, questa dev’essere anche **rinnovata** nell’anima. Ciò significa che il rapporto dell’anima con la relativa realtà spirituale va cercato di nuovo. Non si può paragonare questo rinnovamento al ricordare un’impressione sensibile, ma solo al portare davanti agli occhi lo stesso oggetto sensibile che si è avuto in un’impressione precedente. Ciò che della reale percezione spirituale può direttamente conservarsi nel ricordo non è quella percezione stessa, ma l’attività animica grazie alla quale si perviene alla relativa percezione. Se miro a riavere una percezione spirituale che ho avuto tempo fa. non dovrei cercare il ricordo di tale percezione, ma il ricordo che mi richiami le attività preparatorie della mia anima che mi portarono alla percezione. La percezione si presenta allora attraverso un processo indipendente da me. È importante essere pienamente coscienti di questa duplicità del processo, perché solo così si consegue una giusta conoscenza di ciò che in realtà è **spiritualmente oggettivo**.

In pratica però la natura di questa duplicità è modificata dal fatto che il contenuto del percepire spirituale può trasferirsi dalla coscienza veggente alla coscienza abituale. In quest’ultima allora quel contenuto diventa una rappresentazione astratta. E questa può essere ricordata nel modo abituale.

Si può tuttavia acquisire molto, per un giusto rapporto cosciente dell’anima col mondo spirituale, proprio esercitandosi scrupolosamente a riconoscere le differenze che compaiono con una certa sottigliezza all’interno dell’anima: 1) nei processi dell’anima che portano ad una percezione spirituale; 2) nelle percezioni spirituali stesse; 3) nelle percezioni spirituali trasferite in concetti della coscienza abituale.

Appendice 5^a - Sul reale fondamento del rapporto intenzionale - cfr.: (pag. 32)

Con il “rapporto intenzionale” caratterizzato nel capitolo terzo di questo libro (su Franz Brentano), nella psicologia di Brentano compare un elemento animico solo come fatto della coscienza abituale, senza che questo fatto sia ulteriormente integrato con spiegazioni nello sperimentare animico. Vorrei ora permettermi qui di presentare brevemente qualcosa in merito, che ha il suo fondamento in concezioni da me approfondite nelle più diverse direzioni. Queste concezioni esigono appunto di essere date anche in forma più estesa, con tutti i fondamenti. Tuttavia le circostanze mi hanno finora concesso di presentare solo qualche riferimento in conferenze. In una breve esposizione abbozzata voglio portare qui alcuni risultati, e prego il lettore di accoglierli per ora come sono. Non si tratta di “idee venute in mente”, ma di qualcosa i cui fondamenti sono stati da me cercati in un lavoro pluriennale con i mezzi scientifici del presente.

Nello sperimentare dell’anima che è definito da Franz Brentano **giudicare**, al semplice rappresentare, che consiste in un’interiore formazione di immagini, si aggiunge un accettare o rifiutare le immagini della rappresentazione. Sorge per l’indagatore dell’anima la domanda: attraverso che cosa nello sperimentare dell’anima si ha non semplicemente l’immagine rappresentativa: “albero verde”, ma il giudizio: “è un albero verde”? Questo “qualcosa” non può trovarsi all’interno del cerchio ristretto della vita di rappresentazione che si colloca nella coscienza abituale. Che non ve lo si possa trovare, ha portato ai pensieri gnoseologici che ho esposto nel secondo volume del mio “Gli enigmi della filosofia”, nel capitolo “Il mondo come illusione”. Si tratta qui di un’esperienza che si trova al di fuori del cerchio sopra ricordato. Quel che importa è trovare il “dove” nella sfera delle esperienze animiche.

Se l’uomo svolge un’attività percettiva di fronte a un oggetto sensibile, questo “qualcosa” non può trovarsi in tutto ciò che riceve nel processo percettivo, così che quel ricevere sia colto dalle rappresentazioni fisiologiche e psicologiche che si riferiscono da un lato all’oggetto esterno, e dall’altro direttamente al senso di cui si tratta. Se qualcuno ha la percezione visiva di un “albero verde”, il giudizio: “è un albero verde” non è rintracciabile nel rapporto fisiologico o psicologico indicabile direttamente tra “albero” e “occhio”. Ciò che è vissuto nell’anima come fatto interiore del **giudicare** è appunto ancora un rapporto tra “uomo” e “albero”, diverso da quello tra “albero” e “occhio”. Eppure solo l’ultimo rapporto è vissuto in piena lucidità nella coscienza abituale. L’altro rapporto resta in una sbiadita subcoscienza e viene alla luce solo nel **risultato** che si trova nel riconoscimento dell’“albero verde” come un qualcosa di esistente. In ogni percezione che culmini in un giudizio si ha a che fare con un **doppio rapporto** dell’uomo con l’oggettività.

Ci si fa un’idea di tale doppio rapporto solo sostituendo l’attuale frammentaria teoria dei sensi con una completa [cfr. in merito R. Steiner, “L’enigma dell’uomo, 0.0. n. 170, Ed. Antroposofica, Milano 1973, a pag. 99 segg.; “Arte dell’educazione - 1° Antropologia, 0.0. n. 293, Ed. Antroposofica, Milano 1982, soprattutto l’ottava conferenza; e per tutta l’impostazione data da Steiner al problema dei sensi si veda l’articolo di Hendrik Knobel a pag. 21 delle “Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung” n. 14, Michaeli 1965 - ndc]. Chi tenga conto di tutto ciò che va considerato per la caratterizzazione di un senso umano, trova che si deve chiamare “senso” qualcos’altro oltre quel che abitualmente così si definisce. Ciò che fa dell’“occhio” un “senso” è anche poi presente per esempio quando si vive il fatto: “un **altro** io viene osservato”, oppure “un pensiero umano di un altro viene riconosciuto come tale”. Nei confronti di tali fatti si fa di solito l’errore di non compiere una distinzione assolutamente giustificata e necessaria. Si crede per esempio che basti, quando si sentono le parole di un altro, parlare di “senso” solo in quanto si tratta solo dell’“udito”, e che tutto il resto sia da attribuire a un’attività interiore non sensibile. Ma le cose non stanno così.

Nell'udire parole umane, e nel capirle come pensieri, va considerata una triplice attività, e ogni parte di questa triplice attività va considerata a sé se si vuole arrivare ad una comprensione scientificamente giustificata. L'"udire" è una delle tre attività. Il solo "udire" è di per sé altrettanto poco un "senso del linguaggio", quanto poco il "tastare" è un "vedere". Come si deve distinguere adeguatamente tra il "tatto" e la "vista", così si deve distinguere tra il senso dell'"uditio", quello del "linguaggio" e quello ulteriore del "cogliere pensieri". Il non separare nettamente il "cogliere pensieri" dall'attività del pensare, e il non riconoscere il carattere sensoriale del primo porta a una psicologia imperfetta e pure ad un'imperfetta gnoseologia. Si cade in questo errore solo perché gli organi del senso del "linguaggio" e quello del "cogliere pensieri" non sono così percepibili esternamente come l'orecchio per l'"uditio". In realtà vi sono "organi" per entrambe le attività percettive, così come per l'"uditio" vi è l'orecchio.

Applicando ciò che risulta da un esame completo della fisiologia e della psicologia a questo proposito, si giunge a una concezione sull'organizzazione umana dei sensi. Si deve distinguere: il senso per la "percezione dell'io" dell'altro uomo, il senso del pensiero, il senso del linguaggio, il senso dell'uditio, il senso del calore, il senso della vista, il senso del gusto, il senso dell'olfatto, il senso dell'equilibrio (l'esperienza percettiva del trovarsi in una determinata condizione d'equilibrio nei confronti del mondo esterno), il senso del movimento (l'esperienza percettiva della quiete e del movimento dei propri arti da un lato, o del proprio esser fermi o muoversi rispetto al mondo esterno, dall'altro), il senso della vita (l'esperienza dello stato dell'organismo, del soggettivo sentirsi bene o male), il senso del tatto. Tutti questi "sensi" portano in sé le caratteristiche per le quali in verità si chiamano "sensi" l'"occhio" e l'"orecchio".

Chi non riconosce la legittimità di una simile distinzione, cade in confusione con la propria conoscenza nei confronti della realtà. Con le sue rappresentazioni incorre nel destino che esse non gli lascino sperimentare nessun elemento realmente veritiero. Per chi ad esempio chiama l'"occhio" un "senso", e non ammette un senso per il "linguaggio", anche la rappresentazione che si fa dell'"occhio" resta non reale.

Sono dell'idea che Fritz Mauthner [1849-1923, scrittore e filosofo del linguaggio. In merito alla sua idea del "senso casuale" si veda il suo "Beiträge zu einer Kritik der Sprache", vol. I "Sprache und Psychologie", Stuttgart 1901, pagg. 320-374 - ndc] parli nelle sue opere di critica linguistica nel suo modo geniale di "sensi casuali" semplicemente perché ha presente solo una frammentaria teoria dei sensi. Se non fosse così noterebbe come il "senso" si ponga entro la "realtà".

Quando si è di fronte a un oggetto sensibile, non si riceve mai un'impressione tramite un solo senso ma, oltre a questo, sempre tramite **almeno un altro** della serie dei sensi prima indicati. Il rapporto con un senso entra nella coscienza abituale con particolare nitidezza; l'altro resta più **sbiadito**. Sussiste però la differenza tra i sensi che in un certo numero fanno sperimentare il nesso col mondo esterno più come esterno, gli altri per i quali esso è qualcosa in più stretta connessione col proprio essere. I sensi che si trovano in connessione più stretta col proprio essere sono per esempio quelli dell'equilibrio, del movimento, della vita, e anche il senso del tatto. Nelle percezioni dei sensi più legati al mondo esterno sarà sempre sentito insieme ottusamente anche il proprio essere. Si può dire che sbiadisce il percepire cosciente, proprio perché la relazione verso il mondo esterno è sopraffatta dall'esperienza della propria esistenza. Se ad esempio capita che sia visto un oggetto, e allo stesso tempo il senso dell'equilibrio comunichi un'impressione, si percepisce in modo nitido quanto si è visto, e questo porta alla rappresentazione dell'oggetto. L'esperienza dovuta al senso dell'equilibrio resta sbiadita come percezione, eppure rivive nel giudizio: "il visto è", oppure "esiste ciò che si è visto".

Nella realtà le cose non stanno le une accanto alle altre in distinzioni astratte, ma si sovrappongono con le loro caratteristiche le une alle altre. Così avviene che nella serie completa dei “sensi” ve ne siano che comunicano meno il nesso col mondo esterno, ma più l’esperienza del proprio essere. Questi ultimi si immergono nella vita interiore dell’anima più che per esempio occhio e orecchio; per questo il risultato della loro comunicazione percettiva compare come esperienza interiore dell’anima. Ma si dovrebbe distinguere anche in essi il vero e proprio elemento animico da quello percettivo, così come ad esempio in quel che si vede si distingue il fatto esterno dalle relative esperienze interiori fatte dall’anima.

Chi si pone nella prospettiva antroposofica non può indietreggiare spaventato davanti alle sottili distinzioni fatte qui in merito alle rappresentazioni. Egli deve saper distinguere il senso del linguaggio da quello dell’udito da un lato, e dall’altro il senso del linguaggio dalla “comprensione delle parole” procurata dai propri pensieri, come la coscienza abituale distingue tra un albero e una massa rocciosa. Se si tenesse più conto di ciò si riconoscerebbe che l’antroposofia ha non solo l’aspetto che si definisce di solito mistico, ma anche l’altro, attraverso il quale essa non porta a una ricerca meno scientifica di quella delle scienze naturali, ma anzi a una maggiore scientificità che rende necessaria un’elaborazione della vita di rappresentazione più sottile e più metodica, persino dell’abituale filosofia. Credo che Wilhelm Dilthey [1833-1911; si veda in modo speciale il vol. V dei suoi “Gesammelte Schriften”, Stuttgart 1957 - ndc] con le sue ricerche filosofiche fosse sulla via verso la teoria dei sensi che ho qui abbozzato, ma che non poté giungere a una meta, perché non si spinse fino alla completa elaborazione delle relative rappresentazioni. (Si veda anche ciò che ho detto in proposito nel secondo volume del mio “Rätsel der Philosophie”, alle pagine 567-572) [“Die Rätsel der Philosophie” in italiano: “L’evoluzione della filosofia dai presocratici ai postkantiani” - ndc].

Appendice 6^a - Le connessioni fisiche e spirituali dell'entità umana - cfr.: (pag. 34)

In pochi tratti desidero ora anche esporre ciò che mi è risultato in merito alle relazioni esistenti fra la parte animica e quella fisico-corporea. Posso ben dire di esporre così i risultati di una ricerca scientifico-spirituale durata trent'anni. Soltanto negli ultimi anni mi è diventato possibile afferrare in pensieri esprimibili in parole ciò di cui si tratta, e in modo da poter portare i risultati a una specie di conclusione provvisoria. Anche di questo mi permetterò di esporre qui soltanto indicativamente i **risultati**. La loro giustificazione può senz'altro venir data con i mezzi scientifici oggi esistenti. Questo diverrebbe oggetto di un libro voluminoso, ma le condizioni attuali non mi consentono ora di scriverlo.

Se si analizza la relazione fra la parte animica e quella corporea, non si può porre a base la partizione delle esperienze animiche, in rappresentazione, giudizio e fenomeni di amore e di odio, come la propone Brentano [...]. Nel ricercare quelle relazioni, una simile partizione porta a un tale spostamento di tutte le condizioni da considerare, che non è più possibile arrivare a risultati adeguati. In uno studio del genere bisogna muovere dalla partizione, rifiutata dal Brentano, in rappresentare (pensare), sentire e volere. Riassumendo tutti i fenomeni dell'attività interiore sperimentabili nell'attività di rappresentazione, e ricercandone la relativa parte di processi corporei in relazione con essi, si trovano in grande misura i nessi corrispondenti, secondo i risultati della psicologia fisiologica di oggi. I contrapposti corporei della parte dell'attività interiore legata al rappresentare vanno visti nei rocessi del sistema dei nervi, con il loro sfociare da un lato negli organi sensori, e dall'altro nell'organizzazione interna corporea. Malgrado da un punto di vista antroposofico molte cose vadano pensate diversamente da quanto lo faccia la scienza attuale, pure nella scienza abbiamo un'ottima base.

Non così se si vogliono determinare i contrapposti corporei per il sentire ed il volere. A questo proposito ci si deve prima tracciare la giusta via in mezzo ai risultati della fisiologia di oggi. Quando ci si arriva, si trova che, come il pensare va messo in relazione con l'attività dei nervi, così il sentire è da mettere in relazione col ritmo vitale che ha il suo centro nell'attività del respiro e che è ad essa connesso. In proposito bisogna considerare che, per lo scopo prefisso, il ritmo respiratorio, con tutto quanto è ad esso legato, va seguito fino alle estreme parti periferiche dell'organizzazione. Per arrivare in questo campo a dei risultati concreti, le esperienze della ricerca fisiologica devono essere seguite in una direzione che oggi ancora non è molto abituale. Solo quando si faccia questo, scompariranno tutte le contraddizioni che risultano in un primo tempo, mettendo in relazione il sentire e il ritmo respiratorio. Ciò che prima risulta una contraddizione, ad uno studio più approfondito diventa prova del nesso proposto. Dal vasto campo che in proposito dev'essere esaminato prendiamo soltanto un singolo esempio. L'esperienza musicale è basata sul sentire. Il contenuto della struttura musicale vive però nella rappresentazione che è trasmessa mediante le percezioni dell'udito. Attraverso che cosa nasce l'esperienza musicale nel sentimento? La **rappresentazione** del suono, che è basata sull'organo dell'udito e sul processo dei nervi non è ancora l'esperienza musicale. Quest'ultima nasce in quanto nel cervello il ritmo del respiro, nella sua continuazione fin dentro a questo organo, s'incontra con ciò che è avvenuto grazie all'orecchio ed al sistema dei nervi. L'anima vive ora non in ciò che ha solo udito e si è rappresentata, ma vive nel ritmo della respirazione; essa sperimenta ciò che è liberato nel ritmo della respirazione per il fatto che in un certo senso quel che avviene nel sistema nervoso s'imbatte appunto nella vita ritmica. Occorre però guardare la fisiologia del ritmo respiratorio nella giusta luce, e allora si arriverà a riconoscere pienamente il principio che l'anima sperimenta, in quanto essa si appoggia al processo dei nervi nel rappresentare.

In relazione al volere, si trova che esso si appoggia in modo analogo ai processi del ricambio. Anche qui bisogna considerare tutte le diramazioni e le propaggini dei processi del ricambio che

esistono nell'intero organismo. E perciò così come quando qualcosa è "rappresentato" si verifica un processo nervoso in base al quale l'anima diventa cosciente di quanto essa si è rappresentata, e così come poi, quando qualcosa è "sentito", si verifica una modifica del ritmo respiratorio, mediante il quale si suscita un sentimento nell'anima, allo stesso modo, quando qualcosa è "voluto", avviene un processo del ricambio che è la base corporea di ciò che si sperimenta nell'anima quale volere.

Nell'anima si ha però una cosciente e chiara esperienza soltanto per le rappresentazioni trasmesse dal sistema dei nervi. Ciò che è trasmesso mediante il ritmo della respirazione vive nella coscienza abituale con l'intensità che hanno le rappresentazioni del sogno. A questo campo appartiene tutto quanto è legato al sentimento, e anche tutti gli affetti, tutte le passioni, e così via. Il volere, che si appoggia ai processi del ricambio, non è sperimentato coscientemente che al basso grado di coscienza del tutto ottuso, che esiste nel sonno. In uno studio più preciso di ciò che qui si considera, si noterà che si sperimenta il volere in modo del tutto diverso dal rappresentare. Si sperimenta quest'ultimo press'a poco come si vede una superficie coperta da un colore; si sperimenta invece il volere come una superficie nera inserita in un campo colorato. In una superficie, nella quale non vi sia colore, si "vede" qualcosa appunto perché da essa, contrariamente a ciò che la circonda e da cui provengono impressioni di colore, non giungono tali impressioni: ci si "rappresenta il volere" perché, nell'ambito delle esperienze rappresentative dell'anima, si inserisce in certi punti una non-rappresentazione che, nello sperimentare pienamente cosciente, si interpone in modo analogo alle interruzioni della coscienza, portate col sonno, nel corso della vita cosciente. Da questi diversi modi dello sperimentare cosciente deriva la varietà delle esperienze animiche nel rappresentare, nel sentire e nel volere.

Nel suo libro "Leitfaden der physiologischen Psychologie" (Manuale di psicologia fisiologica), Theodor Ziehen è condotto a significative caratterizzazioni del sentimento e della volontà. Sotto molti aspetti questo libro è esemplare per il modo attuale di studiare scientificamente i nessi fra il fisico e lo psichico. Il rappresentare, nelle sue diverse estrinsecazioni, è posto coi nervi nella relazione che si deve riconoscere anche dal punto di vista antroposofico. Però sul sentimento, nella lezione IX di tale libro, Ziehen dice: "Quasi senza eccezione l'antica psicologia considera gli affetti come manifestazioni di una particolare e autonoma capacità animica. Kant metteva il sentimento del piacere e del dispiacere quale particolare facoltà animica fra la capacità della conoscenza e quella del desiderio, sottolineando espressamente che un'ulteriore derivazione di quelle tre capacità dell'anima da una base comune non era possibile. Per contro le nostre precedenti esposizioni ci hanno già insegnato che i sentimenti del piacere e del dispiacere non esistono affatto in tale autonomia e che essi compaiono piuttosto soltanto quali proprietà o caratteristiche di sensazioni e rappresentazioni, quali cosiddette sfumature di sentimento".

Questo modo di pensare non riconosce quindi al sentimento alcuna autonomia nella vita dell'anima; vede in esso soltanto una proprietà del rappresentare. La conseguenza ne è che esso fa reggere dai processi nervosi non solo la vita delle rappresentazioni, ma anche quella dei sentimenti. Per tale modo di pensare, la vita dei nervi è la parte corporea alla quale è ascritta l'intera attività animica. In sostanza però quel modo di pensare si basa sul fatto di pensare inconsciamente già in anticipo quello che vuole trovare. Considera dell'animico soltanto ciò che è in relazione coi processi dei nervi, e per questa ragione deve vedere come non esistente in modo autonomo ciò che non può essere ascritto alla vita dei nervi, cioè il sentire; lo considera come semplice caratteristica del rappresentare. Se con i nostri concetti non ci lasciamo portare in tal modo verso una direzione sbagliata, risulterà in primo modo chiaramente, ad una osservazione animica **spregiudicata**, l'autonomia della vita dei sentimenti; e in secondo luogo la rivalutazione aperta delle conoscenze fisiologiche ci procurerà il concetto che il sentire va ascritto al ritmo della respirazione, nel modo prima indicato.

Il modo di pensare scientifico non assegna al volere alcuna natura autonoma nella vita dell'anima, Non sarebbe neppure una caratteristica del rappresentare, come lo sarebbe invece il sentire. Tale negazione dipende di nuovo dal fatto che si vuole riconoscere ogni corrispondenza animica solo ai processi nervosi (confrontare la lezione XV del libro citato di Theodor Ziehen). Ora però non si può riferire il volere, con la sua speciale caratteristica, ai veri e propri processi nervosi. Proprio quando si lavora con l'esemplare chiarezza di Theodor Ziehen, si può venir spinti all'opinione che l'analisi dei processi animici, nella loro relazione con la vita del corpo, "non rivelà alcuna disposizione ad accettare l'ipotesi di una speciale capacità volitiva". Eppure lo studio spregiudicato dell'anima costringe a riconoscere la vita autonoma del volere; anche uno studio idoneo dei risultati fisiologici mostra che il volere, come tale, va messo in relazione non con i processi nervosi, bensì con i processi del ricambio.

Se in questo campo si vogliono raggiungere chiari concetti, bisogna guardare i risultati fisiologici e psicologici nella luce che la realtà esige; e non invece, come spesso capita nella fisiologia e nella psicologia correnti, in un riflesso cioè che deriva da opinioni e da definizioni precostituite, oppure anche da simpatie e antipatie teoriche. Innanzitutto occorre mettersi bene dinanzi agli occhi le relazioni intercorrenti fra attività dei nervi, ritmo della respirazione e attività del ricambio. Queste forme di attività non stanno affatto una accanto alle altre, ma **una nell'altra**; si compenetrano, si frammischiano. L'attività del ricambio esiste in tutto l'organismo, compenetra gli organi del ritmo e quelli dell'attività nervosa. Ma nel ritmo l'attività del ricambio **non** è la base corporea del sentire, nell'attività nervosa **non** è la base corporea del pensare; in entrambi le compete invece l'attività del volere che compenetra il ritmo e i nervi. Soltanto un pregiudizio materialistico può mettere in relazione col rappresentare l'attività del ricambio esistente nel nervo. Un'osservazione radicata nella realtà dice qualcosa di completamente diverso. Essa deve riconoscere che nel nervo esiste il ricambio nella misura in cui il volere lo compenetra. Altrettanto avviene nell'apparato corporeo per il ritmo. L'attività del ricambio esistente in esso è legata al volere esistente in quest'organo. Occorre mettere in relazione il volere con l'attività del ricambio, e il sentire coi processi ritmici, indipendentemente dagli organi nei quali ricambio e ritmo si manifestano. Nei nervi avviene poi dell'altro del tutto diverso da ricambio e ritmo. I processi corporei nel sistema nervoso, che danno la base per il rappresentare, sono fisiologicamente difficili da afferrare. Dove infatti vi è attività dei nervi esiste il rappresentare della coscienza abituale. La frase vale però anche rovesciata: dove non si formano rappresentazioni non si può mai trovare attività dei nervi, ma soltanto l'attività del ricambio nei nervi, e un accenno di fenomeni ritmici. La fisiologia non perverrà mai a concetti corrispondenti alla realtà in merito ad una teoria sui nervi finché non riconoscerà che la vera attività dei nervi non può assolutamente essere oggetto dell'osservazione sensoria fisiologica. L'anatomia e la fisiologia devono arrivare a riconoscere che potranno trovare l'attività nervosa solo attraverso il **metodo di esclusione**. È attività nervosa ciò che nella vita dei nervi **non** è osservabile coi sensi, ma di cui la sfera sensoria mostra la necessità dell'esistenza ed anche le caratteristiche della sua attività. Si giunge ad rappresentazione positiva dell'attività nervosa se si vede in essa il processo materiale mediante il quale nel senso del primo capitolo di questo libro [“Enigmi dell'anima” - ndr], la pura essenzialità animico-spirituale del contenuto rappresentativo vivente è indebolita nel morto pensare della coscienza abituale. Senza questo concetto, che va introdotto nella fisiologia, non vi sarà in essa alcuna possibilità di dire cosa sia l'attività dei nervi. La fisiologia ha elaborato dei metodi che oggi oscurano questo concetto anziché renderlo manifesto. Anche la psicologia si è chiusa la strada in questo campo. Si guardi soltanto a come per esempio ha agito in questa direzione la psicologia di Herbart (Johann Friedrich Herbart, 1776-1841, cfr. di R. Steiner “L'evoluzione della filosofia dai presocratici ai postkantiani”, prima parte di O.O n. 18, Ed. Bocca, Milano 1949, pag. 221). Essa si è occupata soltanto della vita delle rappresentazioni, e vede nel sentire e nel volere soltanto effetti della vita rappresentativa. Ma tali effetti scompaiono di fronte alla conoscenza, se in pari tempo non

ci si occupa senza pregiudizi della realtà del sentire e del volere. A causa di quella scomparsa, non si arriva ad alcun inserimento, corrispondente a realtà, del sentire e del volere nei processi corporei.

Il corpo nel suo complesso, e non soltanto l'attività nervosa in esso racchiusa, è la base fisica della vita dell'anima. E come quest'ultima, per la coscienza abituale, si estrinseca in rappresentare, sentire e volere, così la vita corporea si estrinseca mediante l'attività dei nervi, i processi ritmici e i processi del ricambio.

Subito sorge qui la domanda: nell'organismo, come si ordinano da un lato le vere e proprie percezioni sensorie, nelle quali soltanto sfocia l'attività nervosa, e dall'altro la facoltà motoria, nella quale sfocia il volere? Un'osservazione spregiudicata mostra che entrambe non fanno parte dell'organismo nello stesso senso dell'attività nervosa, dei processi ritmici e dei processi del ricambio. Ciò che avviene nei sensi è qualcosa che non fa parte direttamente dell'organismo. Nei sensi, il mondo esterno si prolunga nell'essere dell'organismo come in golfi. Nella misura in cui l'anima abbraccia quanto avviene nei sensi, non prende parte a processi interiori organici, ma alla continuazione dei processi esterni entro l'organismo. (Ho trattato gnoseologicamente questi problemi in una conferenza tenuta al Congresso filosofico di Bologna del 1911) [In italiano la conferenza è pubblicata nella rivista "Antroposofia", anno 1957, pagg. 290 e 322 - ndc].

Anche in un processo di moto, fisicamente, non si ha a che fare con qualcosa la cui essenza si trovi entro l'organismo, ma con un'attività dell'organismo nei rapporti di equilibrio e di forza nei quali l'organismo stesso è inserito di fronte al mondo esterno. Entro l'organismo soltanto il processo del ricambio è da ascrivere al volere; ma l'accadimento scatenato mediante questo processo è in pari tempo qualcosa che ha carattere di essenza entro i rapporti di equilibrio e di forza del mondo esterno; e l'anima, agendo volitivamente, travalica il campo dell'organismo e, col suo agire, vive gli accadimenti del mondo esterno. Per lo studio di tutti questi problemi ha portato una grande confusione la divisione dei nervi in nervi sensori e nervi motori. Questa divisione pare fortemente ancorata nelle attuali rappresentazioni fisiologiche: non è fondata su un'osservazione oggettiva e aperta. Quello che la fisiologia propone sulla base della resezione dei nervi, o dell'inattività patologica di alcuni nervi, non dimostra ciò che risulta sulla base della ricerca o dell'esperienza, ma dimostra qualcosa di totalmente diverso. Dimostra che non esiste assolutamente la differenza che si presume fra nervi sensori e nervi motori. I due tipi di nervi sono invece **nell'essenza uguali**. Il cosiddetto nervo motore non serve il movimento **nel senso** immaginato dalla teoria della divisione citata; **quale portatore dell'attività nervosa**, esso serve invece l'interiore percezione di quel processo del ricambio che è alla base del volere, proprio come il nervo sensorio serve alla percezione di ciò che avviene nell'organo sensorio. Se la teoria relativa ai nervi non lavorerà in questo campo con chiari concetti, non si potrà arrivare a una giusta attribuzione della vita dell'anima alla vita del corpo.

*

Analogamente al modo in cui, da un punto di vista psicofisiologico, si possono cercare le relazioni della vita animica che si svolge nel rappresentare, nel sentire e nel volere, con la vita corporea, così, da un punto di vista antroposofico, si può tendere alla conoscenza delle relazioni fra la parte animica della coscienza abituale e la vita dello spirito. Attraverso i metodi antroposofici descritti in questo libro e in altre mie opere, si trova allora che, come nel corpo con l'attività dei nervi si ha una base per il rappresentare, così se ne trova una nello spirituale. Verso l'altro lato, quello non rivolto al corpo, l'anima è in relazione con un'essenzialità spirituale che è la base per il rappresentare della coscienza abituale. Tale essenzialità spirituale può però essere sperimentata solo mediante la conoscenza veggente. Ed è sperimentata in tal modo quando il suo contenuto si presenta alla coscienza veggente quale immaginazione articolata. Come in direzione del corpo il rappresentare

poggia sull'attività dei nervi, così dall'altra parte esso fluisce da un'essenzialità spirituale che si svela in immaginazioni. Questa essenzialità spirituale è ciò che nelle mie opere è denominato corpo eterico o vitale (con il che, parlandone, faccio sempre presente che non ci si deve urtare né per l'espressione "corpo", né per l'altra di "etere", perché quello che io espongo mostra chiaramente che non va inteso in senso materialistico). Il corpo eterico (nel quarto fascicolo, anno I, della rivista **"Das Reich"** ho anche usato l'espressione "corpo delle forze formatrici") [L'articolo ricordato è inserito in O.O. n. 35: "Philosophie und Anthroposophie", pag. 269 e segg. - ndc] è la parte spirituale dalla quale proviene la vita rappresentativa della coscienza abituale dalla nascita (anzi dalla concezione) fino alla morte.

Il sentire della coscienza ordinaria, dal lato del corpo, poggia sui processi ritmici. Dalla parte dello spirito esso fluisce da un'essenzialità spirituale che, nell'ambito della ricerca antroposofica, è trovata grazie ai metodi che nelle mie opere ho caratterizzato in quelli dell'ispirazione (anche per questo si dovrebbe tener presente che con questo concetto io intendo soltanto quello che ho descritto; la mia formulazione non dovrebbe quindi essere scambiata con quello che di solito si intende con questa parola). Nell'essenzialità spirituale, che è alla base dell'anima e che va afferrata mediante ispirazioni, si manifesta alla coscienza veggente quello che è proprio dell'uomo, in quanto essere spirituale, al di là di nascita e morte. È in questo campo che l'antroposofia indirizza le sue ricerche di scienza dello spirito intorno al problema dell'immortalità. **Come nel corpo, attraverso i fenomeni ritmici, si manifesta la parte mortale dell'essere umano che sente, così nel contenuto ispirativo della coscienza veggente si manifesta l'immortale nucleo spirituale dell'essere animico.**

Il volere, che in direzione del corpo poggia sui processi del ricambio, per la coscienza veggente fluisce dallo spirito mediante quelle che nelle mie opere ho denominato vere intuizioni. A quello che nel corpo si manifesta attraverso l'attività relativamente più bassa del ricambio, corrisponde nello spirito qualcosa di più elevato: ciò che si esprime attraverso le intuizioni. Di conseguenza il rappresentare, che poggia sull'attività dei nervi, corporeamente giunge quasi del tutto ad espressione; il volere invece ha soltanto un debole riflesso nei processi del ricambio ad esso corporeamente corrispondenti. Il vero rappresentare è la parte vivente; la parte corporeamente condizionata è quella indebolita. Il contenuto è il medesimo. Il vero volere, anche quello che si realizza nel mondo fisico, scorre nelle regioni che sono accessibili soltanto alla vegganza intuitiva; la sua controparte corporea non ha quasi nulla a che fare col suo contenuto. Nell'essenzialità spirituale che si manifesta all'intuizione è contenuto ciò che si prolunga dalle precedenti alle successive vite terrene. Nel campo ora considerato l'antroposofia si avvicina ai problemi delle ripetute vite terrene e del destino. Come il corpo vive nell'attività dei nervi, nei processi ritmici e in quelli del ricambio, così lo spirito dell'uomo vive in ciò che si manifesta nelle immaginazioni, nelle ispirazioni e nelle intuizioni. E come il corpo, nel suo campo, permette di sperimentare verso due parti l'essere del suo mondo esterno, vale a dire nei processi dei sensi e in quelli del moto, così fa anche lo spirito: da un lato sperimentando **immaginativamente** la vita rappresentativa dell'anima anche nella coscienza abituale, e dall'altro formando, nel volere, degli impulsi **intuitivi** che si realizzano mediante processi del ricambio. Se si guarda verso il corpo si trova l'attività dei nervi che vive quale essere di rappresentazione; se si guarda verso lo spirito si scorge il contenuto spirituale delle immaginazioni che appunto fluisce in quell'essere di rappresentazione. Brentano sente in un primo tempo il lato spirituale nella vita animica rappresentativa; per questo caratterizza tale vita come una vita di immagini (accadimenti immaginativi). Se non è sperimentata solo una propria interiorità animica, ma qualcosa da accettare o da rifiutare mediante il **giudizio**, si aggiunge al rappresentare un'esperienza animica fluente dallo spirito, il cui contenuto resta incosciente finché si ha a che fare solo con la coscienza abituale, perché nelle immaginazioni tale contenuto consiste in una essenzialità spirituale basilare per l'oggetto fisico e che aggiunge alla rappresentazione solo il fatto **che il suo contenuto esiste**. Questa è la ragione per la quale Brentano divide la vita

rappresentativa nella sua classificazione: nel **semplice rappresentare**, che sperimenta immaginativamente soltanto ciò che esiste nell'interiorità, e nel **giudicare**, che sperimenta immaginativamente ciò che è dato dal di fuori, ma che porta alla coscienza l'esperienza solo come accoglimento o rifiuto. Di fronte al **sentire** Brentano non guarda per nulla alle basi corporee, agli accadimenti ritmici, ma pone nel campo della sua attenzione solo l'amore e l'odio che compaiono nel campo della coscienza abituale e che derivano da permanenti ispirazioni incoscienti. Il **volere** sfugge però del tutto alla sua attenzione, perché esso si vuole indirizzare soltanto a fenomeni **nell'anima**; nel volere infatti vi è qualcosa che **non** è deciso nell'anima e col quale l'anima sperimenta un mondo esteriore. La classificazione di Brentano dei fenomeni animici poggia cioè sul fatto che egli la articola in base a punti di vista che acquistano la loro vera luce se si dirige lo sguardo verso il nucleo spirituale dell'anima; con questo egli vuole inoltre afferrare i fenomeni della coscienza abituale. Con quanto ho detto qui a proposito di Brentano, volevo ancora completare quello che avevo esaminato di lui a pagina 69 e segg. di questo libro.

Appendice 7^a - La distinzione dell'animico dall'extra-animico
ad opera di Franz Brentano - cfr.: (pag. 36)

Brentano mostra in diverse esposizioni come tendesse fortemente a una chiara separazione dell'animico dall'extra-animico. È il suo concetto dell'anima, caratterizzato in questo scritto, che ve lo spinge. Per vederlo, si guardi a come cerchi di definire l'esperienza dell'anima mentre si convince di una verità. Si chiede: da dove proviene ciò che l'anima sperimenta come convincimento, da collegare ad un contenuto rappresentativo? Alcuni pensatori credono che il grado di convincimento rispetto ad una verità consista in una sentita intensità con cui si sperimenta il corrispondente contenuto rappresentativo. Brentano dice in proposito:

“È falso, è un vero e proprio errore a cui quasi tutti sottostanno, e da cui neanch’io mi ero ancora liberato, quando scrivevo il primo volume della psicologia, che il cosiddetto grado di convincimento sia un grado di intensità del giudicare che si potrebbe considerare analogo all’intensità di piacere e dolore. Se Windelband mi avesse rinfacciato questo errore gli avrei dato pienamente ragione. Ora però egli mi rimprovera di aver voluto riconoscere nel convincimento un’intensità solo analoga, non però nello stesso senso, e di aver dichiarato incomparabili in grandezza, la presunta intensità del convincimento e la vera intensità del sentimento. Abbiamo qui una delle conseguenze della sua perfezionata interpretazione del giudizio.

Se il grado di convincimento del mio credere che $2 + 1 = 3$ fosse un’intensità, chissà come dovrebbe essere potente! E se ora con Windelband si potesse fare di questo credo un sentimento, non semplicemente pensato analogo al sentimento, chissà come dovrebbe diventare distruttiva per il nostro sistema nervoso la violenza della commozione del sentimento! Ogni medico dovrebbe sconsigliare lo studio della matematica come qualcosa di sconquassante per la salute” (pag. 57 dell’“Origine della conoscenza morale” di Brentano). Se Brentano avesse potuto seguire ulteriormente ciò che operava in lui in questa tensione verso l’essenza del convincimento, avrebbe scorto la distinzione che risulta fra: l’animico-che-rappresenta-che-quando-si-forma-un-convincimento-non-sperimenta-in-sé-**alcuna**-intensità e: ciò che è extra-animico, che penetra nel contenuto dell’animico, e che nell’intensità del grado di convincimento anche **nell’anima** resta qualcosa di extra-animico, così che la vita interiore **vede**, sì, il grado di convincimento, ma non vive con esso.

In un campo simile, ciò che Brentano presenta nel suo saggio “Sull’individuazione, molteplice qualità e intensità dei fenomeni animici” (pag. 51 e segg. del suo scritto *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*) fa parte di una netta distinzione dell’animico dall’extra-animico. Lì, si sforza di mostrare come un’intensità non sia innata nel vero e proprio animico, e come il grado d’intensità del sentire animico sia un vivere quanto è extra-animico sulla scena dell’animico. Brentano sente che non si debba affatto giungere all’“oscurità mistica” della non scientificità quando ci si sforza di sviluppare ulteriormente nella conoscenza i germi riposti in tali esami elementari. Quindi alla fine del saggio citato (pag. 77 e seg.) scrive: “Ciò che questo poi significherà più avanti è ben evidente. Che cosa la psicologia herbartiana non ha costruito su questo dogma, e quanto non vi ha costruito anche la psicofisica (intende il dogma dell’intensità dell’animico). Tutto ciò verrà trascinato nella caduta. E vediamo così come la precisazione di un piccolo punto della teoria della sensazione eserciterà un influsso riformatore di grande portata. Le stesse ipotesi che sono state enunciate sul cosmo di conseguenza risulteranno mutate. Per le due sfere dello psichico e del fisico si è sostenuto in molti modi un’analoga generale; non se ne è certo prodotta la prova, e neppure si è cercato seriamente di produrla. Ci si è tenuti del tutto sulle generali, e quindi il pensiero che l’intensità fosse un tipo di grandezza propria di ogni elemento psichico, così come quella spaziale lo è di ogni elemento corporeo, poteva bastare al ruolo ad essa assegnato. Ma una volta sostenuta l’analoga generale di psichico e fisico, perché non sostenere piuttosto addirittura la loro identità, o

semplicemente sostituire l'uno con l'altro? Analogamente in tutto al fisico e garantito in se stesso solo attraverso l'evidenza percettiva, lo psichico deve far sembrare superflua ogni supposizione ipotetica di una fisicità. Così conclude infatti tra le altre anche la psicologia wundtiana col pensiero che la supposizione di un mondo fisico, dopo essere stata utilizzata euristicamente per un po', possa venir lasciata cadere come un'impalcatura, e che allora l'intero della verità autentica si rivelerebbe come un edificio puramente psichico del mondo. Questo pensiero ha avuto finora poca probabilità di mai assumere una forma afferrabile e di essere plasmato a fondo nei particolari. Ma la nuova concezione dell'intensità con la sua chiara dimostrazione che una grandezza intensiva può venir chiamata niente meno che universale, propria delle attività psichiche, fa sfumare completamente la speranza che si giunga mai a ciò. Non ci faremo mai togliere il credo nella vera esistenza di un mondo corporeo, ed esso resterà sempre per la scienza l'ipotesi di tutte le ipotesi”.

Cerca un'analogia generale tra psichico e fisico, che Brentano rifiuta, chi non mira a rappresentare in modo chiaro lo psichico da un lato ed il fisico dall'altro, e piuttosto continuando coi suoi concetti ad andare a tastoni sul fisico, attribuisce allo psichico esperienze come quelle dell'intensità, che invece non si possono trovare nel puro animico. Mi pare che il pensiero di Brentano sopracitato sarebbe apparso ancor più chiaro se il suo portatore, nel senso di quanto esposto in questo scritto [“III. Franz Brentano. In memoria”: “Ai fenomeni psichici Brentano contrappone quelli fisici...”, 9§ segg. - ndc], avesse rivolto l'attenzione a quanto è caratteristico del fisico che, quanto a significato, equivale all'intenzionalità nello psichico.

Eppure è già significativo che Brentano porti lo sguardo da considerazioni elementari a visioni che abbracciano enigmi del mondo. Infatti il modo di pensare del tempo moderno non è incline a tali sguardi. Do' un esempio tra i tanti. Il noto psicologo Fortlage [Arnold Rudolf Karl Fortlage, 1806-1881, filosofo e psicologo - ndc] mostra in un punto delle sue “Acht psychologische Vorträge” (Jena 1869) come fosse vicino col suo intuito ad un certo campo della coscienza veggente, e cioè alla conoscenza della forza con cui l'anima nella coscienza abituale indebolisce la vita. Egli scrive (pag. 35 del libro citato): “Se ci chiamiamo esseri viventi, attribuendoci così un carattere che condividiamo con animali e piante, con la condizione di vivente intendiamo di necessità qualcosa che non ci lascia mai, e che sempre continua in noi, sia nel sonno sia nella veglia: è la vita vegetativa della nutrizione del nostro organismo, una vita incosciente, una vita del sonno. Il cervello fa qui un'eccezione, per il fatto che tale vita della nutrizione, del sonno, nelle pause della veglia è in esso sopraffatta dalla vita della distruzione” (chiamata da me in questo libro “indebolimento”). “In queste pause il cervello è abbandonato ad una distruzione che prende il sopravvento e cade di conseguenza in uno stato che, se si estendesse ai restanti organi, porterebbe all'indebolimento assoluto, o alla morte”. Portando a compimento questo pensiero, Fortlage dice (pag. 39): “La coscienza è una piccola e parziale morte, la morte è una grande e totale coscienza, uno svegliarsi dell'essere intero nelle sue più intime profondità”. Si può solo dire: Fortlage con tali pensieri si trova alla soglia dell'antroposofia, anche se, come Brentano, non vi entra. Eppure, tando egli stesso su questa soglia, Eduard von Hartmann, che è in balia del tipo di rappresentazione moderno, trova che un simile sguardo dalla conoscenza elementare al grande enigma cosmico dell'immortalità sia scientificamente inaccettabile. Eduard von Hartmann scrive di Fortlage: “Egli oltrepassa però i confini della psicologia, quando definisce la coscienza una piccola e parziale morte, la morte una grande e totale coscienza, come un chiaro e totale svegliarsi dell'anima nelle sue profondità...” (Eduard von Hartmann, “Die moderne Psychologie”, Leipzig 1901, pag. 48 e seg.).

Appendice 8^a - Un'obiezione spesso sollevata nei confronti dell'antroposofia - cfr.: (pag. 41)

Viene spesso fatta un'obiezione nei confronti dell'antroposofia che, in base alla disposizione d'animo delle personalità da cui giunge, è tanto comprensibile quanto ingiusta nei confronti dello spirito da cui muove la ricerca antroposofica. Perciò mi sembra del tutto trascurabile, perché la confutazione è ovvia per chiunque segua con reale comprensione le esposizioni date dal punto di vista antroposofico. Solo perché essa si ripresenta sempre di nuovo, dico qui qualcosa in merito, come già feci anche nelle "Aggiunte" del 1914 alla sesta edizione della mia "Teosofia".

In base a questa obiezione si richiede che i risultati dell'osservazione spirituale presentati dall'antroposofia siano "dimostrati" nel senso del puro metodo sperimentale scientifico. Ci si immagina per esempio che alcune persone, che sostengono di poter arrivare a tali risultati, siano poste di fronte a un certo numero di altre persone, in un esperimento disposto in piena regola, e che i "ricercatori spirituali" debbano poi dichiarare ciò che hanno "visto" nelle persone da esaminare. Le loro dichiarazioni dovrebbero concordare, o almeno essere simili in una percentuale sufficientemente grande. È comprensibile che chi solo sappia dell'antroposofia, senza averla capita, avanzi sempre di nuovo una simile pretesa, dato che, soddisfacendola, gli verrebbe risparmiato il lavoro di elaborarsi il giusto modo di dimostrazione che consiste nell'acquisizione del **proprio** vedere, raggiungibile da ciascuno. Chi però abbia veramente capito l'antroposofia sa anche che, per il raggiungimento di veritieri risultati di visione spirituale, un esperimento condotto nel modo accennato sarebbe più o meno pertinente quanto quello di fermare le lancette di un orologio per osservarne il tempo. Infatti all'acquisizione dei presupposti, grazie ai quali lo spirituale può essere visto, si giunge attraverso vie che devono risultare dalle condizioni della vita animica stessa, e condizioni simili non si danno in quelle predisposte esteriormente per un esperimento scientifico-naturale. All'interno di tali condizioni dev'essere messo per esempio il fatto che l'impulso di volontà, che porta al vedere, proviene **solo e completamente** dall'impulso interiore originale di chi deve vedere. Ciò che plasmando penetra in tale impulso interiore non è dato in condizioni esterne predisposte artificialmente.

Ci si deve davvero meravigliare che si tenga così poco conto di come ciascuno possa procurarsi le dimostrazioni per l'antroposofia direttamente attraverso un adeguato atteggiamento della propria anima; di come quindi queste "dimostrazioni" siano accessibili a ciascuno. Non si vuole ammettere che il motivo del pretendere "dimostrazioni esteriori" dipende solo dal fatto che queste ultime si raggiungerebbero su vie più comode di quelle scientifico-spirituali faticose, scomode, ma veritiere.

Ciò che voleva Brentano col suo aspirare sempre di nuovo a poter lavorare in un laboratorio psicologico, è posto su un terreno del tutto diverso da queste pretese di comode dimostrazioni sperimentali di verità antroposofiche. L'anelito ad avere a disposizione un simile laboratorio viene spesso alla luce nei suoi scritti. Le circostanze che gliel'hanno negato sono intervenute tragicamente nella sua vita. Proprio grazie al suo atteggiamento rispetto ai problemi psicologici, con un simile laboratorio sarebbe riuscito a fare qualcosa di enorme importanza. Se dunque si vuole creare il fondamento **migliore** per risultati antropologico-psicologici che vadano fino al "confine della conoscenza" in cui antropologia e antroposofia si possono incontrare, questo può avvenire grazie a un laboratorio psicologico, così come Brentano l'ha pensato. Per portare i fatti della "coscienza veggente" in un laboratorio simile non ci sarebbe bisogno di pretendere alcun metodo sperimentale; attraverso quei metodi sperimentali che si inseguono si manifesterebbe invece come l'essere umano sia predisposto a quel vedere, e come la coscienza veggente sia richiesta dalla coscienza abituale. Chiunque sia nella prospettiva antroposofica aspira, proprio come Brentano, a poter lavorare in un autentico laboratorio psicologico, cosa che è oggi impossibile, a causa dei pregiudizi ancora dominanti contro l'antroposofia.

Appendice 9^a - Nota conclusiva

Non entro qui nel merito degli attacchi di ogni specie che sono stati fatti negli ultimi tempi non contro l'antroposofia, ma contro la mia persona. In parte perché non è qui ammissibile, dato che questi "attacchi" sono privi di un vero carattere scientifico; in parte perché sono puramente personali, non si basano su motivi razionali, ma su astiosità, e nella stragrande maggioranza dei casi chi attacca sa molto bene di sostenere oggettive falsità.

**OPERE DI RUDOLF STEINER INDICATE IN QUESTO LIBRO
NELL'ORDINE IN CUI SONO CITATE**

“Le opere scientifiche di Goethe” (1883-1897), Opera Omnia n. 1, Ed. Bocca, Milano 1944.

“Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo” (1886), O.O. n. 2, nel volume “Saggi filosofici”, Ed. Antroposofica, Milano 1974.

“Goethe padre di una nuova estetica” (1889), O.O. n. 30, nella rivista “Antroposofia”, anno 1960, pag. 162.

“Verità e scienza. Proemio di una filosofia della libertà”, 1892, O.O. n. 3, nel volume “Saggi filosofici”, Ed. Antroposofica, Milano 1974.

“La filosofia della libertà”, 1894, O.O. n. 4, Ed. Antroposofica, Milano 1986.

“La concezione goethiana del mondo”, 1897, O.O. n. 6, Ed. Carabba, Lanciano 1925.

“Reincarnazione e karma. Concetti necessari per la scienza moderna. Come agisce il karma”, 1903, O.O. n. 34, Ed. Antroposofica, Milano 1984.

“Teosofia. Una introduzione alla conoscenza soprasensibile”, 1904, O.O. n. 9, Ed. Antroposofica, Milano 1981.

“L’iniziazione. Come si conseguono conoscenze dei mondi superiori”, 1904, O.O. n. 10, Ed. Antroposofica, Milano 1983.

“Il sangue è un succo molto peculiare”, 1906, O.O. n. 55, Ed. Antroposofica, Milano 1979.

“La scienza occulta nelle sue linee generali”, 1910, O.O. n. 13, Ed. Antroposofica, Milano 1985.

“Le basi psicologiche e la posizione gnoseologica dell’antroposofia”, 1911, O.O. n. 35, nella rivista “Antroposofia”, anno 1957, pagg. 290 e 322.

“La direzione spirituale dell’uomo e dell’umanità”, 1911, O.O. n. 15, Ed. Antroposofica, Milano 1975.

“Die Rätsel der Philosophie”, 1914, O.O. n. 18, Dornach 1985 (in italiano solo la prima parte con il titolo “L’evoluzione della filosofia dai presocratici ai postkantiani”, Ed. Bocca, Milano 1949).

“Vom Menschenrätsel”, 1916, O.O. n. 20, Dornach 1984.

“Die Erkenntnis vom Zustand zwischen dem Tode und einer neuen Geburt”, 1917, O.O. n. 35, Dornach 1984.

Registro degli autori citati nel testo,
con l'indicazione delle date di nascita e morte,
e delle pagine in cui sono citati.

- Agrippa (ca. 200 d.C.): 41
- Ammonio Sacca (ca. 200 d.C.): 41
- Anassagora (ca. 500-427 a.C.): 41
- Aristotele (384-322 a.c.): 30, 36 seg., 37, 38, 39, 40-42, 53
- Bacone (1561-1626): 40, 42 seg.,
- Brentano Franz (1838-1917) cap. III e IV: 2, 6, 29 seg., 40 seg., 56 seg., 59 segg. 64 seg.
- Descartes René (1596-1650): 6, 42 seg.
- Dessoir Max (1867-1947) cap. II: 2, 4, 13, 15 seg., 19, 20, 23 seg., 29
- Dilthey Wilhelm (1833-1911): 58
- Du Bois-Reymond Emil (1815-1896): 7
- Duns Scoto (1265 o 1274- 1308): 42
- Eckhardt (1260-1327): 42
- Enesidemo (ca. 70 d.C.): 41
- Exner Adolf (1841-1894): 45-47
- Fichte J. G. (1762-1814): 29, 42, 44, 51
- Fortlage Karl (1806-1881): 66
- Frohschammer Jakob (1821-1893): 39
- Galileo (1564-1642): 23
- Giamblico (ca. 330 d.C.): 41
- Goethe (1749- 1832): 5, 6, 10, 21, 23, 25, 27
- Hartmann Eduard von (1842-1906): 36, 66
- Hegel (1770-1831): 20, 21, 42, 44, 51
- Helmholtz Herman von (1821-1895): 45
- Herbart (1776- 1841): 4, 61, 65
- Hertwig Oscar (1849-1922): 46
- Höfler Alois (1853-1922): 31
- Hume David (1711-1776): 42, 44
- Huxley T. H. (1825-1895): 45
- James William (1842-1910): 6, 7
- Kant (1724-1804); 42 seg.
- Knauer Vincenz (1828-1894): 53
- Leibnitz (1646-1716): 39, 42-44
- List Guido von (1848-1919): 27
- Locke John (1632-1704): 40, 42, 43
- Lorm Hieronymus (1821-1902): 41
- Louvier Ferdinand August (?): 27
- Mach Ernst (1838-1916): 6
- Mauthner Fritz (1849-1923): 57
- Moleschott Jacob (1822-1893): 31
- Occam Wilhelm von (1270-1327): 42
- Platone (427-347 a.C.) 20, 36, 38
- Plotino (205-270): 29, 41
- Porfirio (232-304): 41
- Proclo (410-485): 41
- Reid Thomas (1710-1796): 42
- Schelling (1775-1854): 29, 42, 44
- Sesto Empirico (ca. 200 d.C.): 41
- Socrate (469-399 a.C.): 20, 21, 24
- Spicker Gideon (1840-1912): 51
- Suso Heinrich (ca. 1300-1366): 42
- Talete (ca. 625-545 a.C.): 43
- Tauler Johannes (ca. 1300-1361): 42
- Tommaso d'Aquino (1227-1274): 40, 42, 43
- Utitz Emil (1883-1956): 31
- Vischer Friedrich T. (1807- 1887): 28, 51
- Volkelt Johannes (1848-1930): 28, 51
- Wallascheck Richard (1860-1917): 31
- Weisman August (1834-1914): 45
- Windelband Wilhelm (1848.1915): 65
- Zeller Eduard (1814-1908): 38
- Ziehen Theodor (1862-1950): 49, 60, 61
- Zimmermann Robert (1824-1898): 4