

Titolo originale: *Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt*,
Zweiter Band

Traduzione di Enzo Erra condotta sulla edizione tedesca del Rudolf Steiner Verlag,
Dornach 1974

Prima edizione italiana

TUTTI I DIRITTI RISERVATI



ISBN 88-86222-44-0

© 1997 by Tilopa edizioni, Roma
PRINTED IN ITALY

RUDOLF STEINER

Gli Enigmi della Filosofia

Le concezioni del mondo nel XIX secolo

A cura di Enzo Erra

Vol. II



Tilopa



K 6266328
D 5931223
ANT-190-STE- 1

TIONE_
Sezione n. 1

INTRODUZIONE

Come altre opere steineriane di eguale oggetto, anche *Gli enigmi della filosofia* si può leggere in due modi: come un testo di alto valore culturale che aiuta a comprendere e approfondire un problema, o come uno stimolo che induce a risolverlo attivamente con un'intima e personale esperienza. L'Autore stesso, sia pure indirettamente e in termini più generali, sembra suggerire questa doppia possibilità, quando nel primo e nell'ultimo capitolo di questo secondo volume osserva che si può usare il pensiero come strumento di conoscenza, ma si può anche innestarlo nel profondo dell'anima come germe vivente di una nuova realtà spirituale: in modo analogo quindi al chicco di grano, che si può consumare come alimento, ma si può anche deporre in seno alla terra come seme da cui germinerà una nuova pianta. Nello stesso spirito, si può considerare quest'opera come un'utile e documentata storia della filosofia, o meglio degli enigmi che essa ha incontrato sul suo cammino e non ha saputo risolvere, ma si può anche sentirla come un nucleo vitale, come un fattore di sviluppo da immergere nell'anima per suscitare una nuova esperienza interiore in cui gli enigmi si scioglieranno da soli.

Questi due volumi seguono infatti la storia generale del pensiero umano nell'arco di duemilacinquecento anni, fino a un punto critico che ogni uomo moderno, se affronta seriamente il problema dei suoi rapporti con se stesso e col mondo, può riconoscere come condizione attuale del suo individuale pensiero. L'ascesa e caduta della filosofia viene qui disegnata nella sua parabola, da quando nell'età greca l'uomo cominciò a servirsi del pensiero per tentare di sciogliere il mistero che avvertiva in sé e intorno a sé, fino al momento in cui, verso la metà del secolo scorso, il pensiero non fu più in grado di spiegare la realtà ester-

na né quella interna, e nemmeno il senso di se stesso. In questa prospettiva c'è un inizio e una fine: prima dell'età filosofica, l'uomo coglieva senza altri tramiti un nesso diretto tra la propria e l'esteriore natura; dopo dovrà cercarne uno nuovo e diverso. La filosofia prende per lungo tempo il posto di quell'antico nesso, e predispone più o meno consapevolmente l'altro. Regge sul filo del pensiero la vita degli uomini e della civiltà in una lunga fase intermedia, e al tempo stesso, con la propria storia ed i propri sviluppi, indica al pensiero un diverso modo d'essere che gli consenta di aprire e sorreggere un nuovo ciclo della vicenda umana.

La storia della filosofia e dei suoi enigmi diviene così il filo conduttore che attraversa una plurimillennaria svolta nell'evoluzione spirituale dell'uomo. Rudolf Steiner l'articola in tre fondamentali passaggi, uno passato, uno presente e uno futuro. Con un'audace e originalissima interpretazione, egli sostiene infatti che per l'uomo greco il pensiero era qualcosa di essenzialmente diverso da quello che è per l'uomo d'oggi: non una soggettiva creazione della sua interiorità, ma un dato oggettivo che egli non generava ma percepiva, un dato pur sempre interiore, certo, ma emanazione di una realtà superiore, e quindi non da lui dipendente, né dal suo arbitrio. Il pensiero così percepito (*wahrgenommener Gedanke*) dava una base di certezza simile a quella delle sensazioni esterne. Sul pensiero si poteva contare, certi di non abbandonarsi a una corrente illusoria, valida solo per chi la stava pensando, e non per il mondo.

Certo, la fiducia nel pensiero anche allora non è assoluta, e Steiner segue il filo del dubbio (già da lui esaminato a fondo come coevo della filosofia stessa nei primi capitoli de *La concezione goethiana del mondo*) fin da quando esso comincia a serpeggiare ai margini della speculazione greca, e poi si dilata nella sua decadenza. Ma più forte e incisivo lo rileva poi nell'età medioevale, quando con la distinzione tra verità di fede e verità di ragione un primo e invalicabile limite viene posto al raggio d'azione concesso al pensiero, e in seguito quando i nominalisti, nella lunga disputa con i realisti, affacciano la convinzione che gli «universali» – e cioè i frutti più elevati del pensiero – non abbiano alcun contenuto di realtà, ma siano semplici «nomi» usati per riunire e ordinare le cose. Ma è con l'età moderna, e quindi con Cartesio, che il dubbio diviene l'elemento primo e predominante, quale padre del pensiero stes-

so (dubito dunque penso) che a sua volta diviene l'unica certificazione dell'essere (penso, dunque sono). Si apre così la strada prima a Bacone e a Hume, che concedono fiducia non più al pensiero ma alla sola osservazione sensibile, e poi a Kant che nega all'uno e all'altra ogni possibilità di pervenire al reale, e fa scomparire intorno a sé il mondo. Più ancora, infine, il mondo si dirada e diviene evanescente in Hegel, che torna a fondare tutto sul pensiero, e risolve in pensiero persino lo spirito stesso, ma senza poter dare a questa base e architrave dell'intera sua costruzione la salda e compatta consistenza che aveva quando i greci obiettivamente la percepivano. Anche se il sistema di Hegel è l'opposto di quello di Kant, nell'uno e nell'altro la realtà del mondo si dilegua e si annulla.

Con Hegel tocca il culmine l'analisi condotta nel primo volume di questi *Enigmi* (v. la «Nota» a pag. XX) quale preludio della crisi a cui è dedicato il secondo. Ora, non solo per i filosofi ma in genere per l'uomo quale si avvia a diventare con l'approssimarsi dell'età moderna, il pensiero ha perduto del tutto il suo carattere di oggettività: non è più afferato ma generato dall'uomo stesso, non è più un dato della realtà ma un prodotto dell'attività umana, soggettivo e autonomo. Siamo in pieno nel secondo dei tre passaggi individuati da Steiner. Il «pensiero percepito» è uscito dalla scena dell'umanità, e al suo posto c'è il pensiero puro e semplice, il «mero pensiero» (*blosser Gedanke*) che non può dare alcuna garanzia sulla sua validità a chi lo sta pensando. I suoi prodotti, e non solo gli astratti concetti, ma anche i nessi che cerca di stabilire tra le cose e i processi, potrebbero non riguardare che il pensiero stesso, e non avere alcun vero rapporto con la realtà oggettiva a cui rivolge la sua attività.

Steiner descrive con spietata efficacia l'insicurezza angosciata che il pensiero, tenuto in questa forma e costretto in questi limiti, genera nella mente e nell'anima. Insicurezza a cui gli uomini tentano ora di sfuggire, voltando le spalle alla filosofia e cercando nella scienza naturale e nei risultati delle sue concrete osservazioni quella base solida e ferma che non possono ottenere dal pensiero logico e razionale. Tra i pregi maggiori di quest'opera è l'assoluta e rivelatrice chiarezza con cui individua e disegna la causa vera dell'immenso potere acquistato sugli spiriti di questo tempo dalla scienza moderna: potere che non deriva solo dagli eccezionali progressi compiuti grazie al suo metodo sperimentale d'indagine, ma anche e soprattutto dall'insoddisfazione che la filosofia

idealistica, malgrado la maestosa grandiosità del suo edificio, aveva destato con le sue astratte evoluzioni e con i suoi aerei concetti.

Qui, nel dare con spregiudicata franchezza il senso di questa inevitabile svolta, sembra quasi che Steiner prenda le parti della scienza contro la filosofia, dell'osservazione contro la speculazione. E in realtà, quando pone Hegel a raffronto con Haeckel si vede bene che egli considera il secondo non come l'antitesi ma come la conseguenza fatale del primo. E così, quando descrive l'entusiasmo con cui i fisiologi credono di poter cogliere l'origine del pensiero in quella meravigliosa e perfetta struttura che è il cervello umano, si vede altrettanto bene che egli comprende, anche se non condivide, i motivi di chi preferisce questa concreta conclusione alle gelide e rarefatte spiegazioni date dall'idealismo. Ma ora è proprio la fisiologia, ramo emergente delle scienze naturali, a capovolgere di nuovo la situazione. L'indagine sulla struttura e funzione dei sensi umani dimostra che l'occhio trasforma le oscillazioni di un fascio di onde in luci e colori, che l'orecchio trasforma in suoni le vibrazioni dell'aria, che gli organi del tatto trasformano determinati stati esterni in sensazioni di caldo e di freddo. Torna quindi non più per via filosofica ma per via scientifica la convinzione che la realtà del mondo non abbia nulla a che fare con la fittizia immagine che ci viene data. La fisiologia dà ragione a Kant, e conferma l'intuizione che egli aveva avuta senza conoscerla. Il mondo scompare di nuovo: è divenuto «illusione».

Così, percorrendo vie diverse e apparentemente opposte, la filosofia e la scienza giungono allo stesso punto morto. E non senza motivo, perché l'una e l'altra usano lo stesso «mero pensiero», che l'uomo genera da sé con tutta la sua allarmante soggettività. Questo ci conduce a un problema che Steiner aveva già esaminato diffusamente in altri suoi testi come *Verità e Scienza* e *Filosofia della libertà*, e che Massimo Scaligero, suo seguace e continuatore, ha poi trattato sistematicamente nella sua vasta opera. È un problema di fondamentale importanza, soprattutto per comprendere quello che è avvenuto nel nostro secolo e tuttora avviene sotto i nostri occhi. La scienza crede di poter costruire le sue certezze su un metodo più affidabile di quello filosofico, perché usa l'osservazione invece del pensiero. A una più attenta analisi, però questa presunzione si rivela infondata. In realtà non vi è osservazione senza un pensiero che connetta i dati trasmessi dalla percezione sensibile.

Certo, la filosofia lega concetto a concetto, mentre la scienza lega oggetto a oggetto. L'una e l'altra, però, stabiliscono questi nessi per mezzo del pensiero. E se la scienza riesce almeno a stabilire una serie di indubitabili fatti, la sua dipendenza dal pensiero non è minore di quella della filosofia: crede di darci un mondo «osservato», ma ci dà pur sempre un mondo «pensato», senza rendersi conto, tuttavia, che lo sta pensando.

La sostanziale inadeguatezza del «mero pensiero» – di quello cioè che Scaligero ha poi definito «pensiero riflesso», o «pensiero dialettico» – colpisce e condiziona quindi le conclusioni scientifiche quanto quelle filosofiche. La filosofia ha dato tutto quello che doveva dare, e non può spingersi oltre le supreme vette raggiunte da Hegel. La scienza descrive oggetti e ricostruisce processi, ma non ha la forza di riunirli in una costruzione unitaria. La concezione del mondo (*Weltanschauung*) filosofica si dissecca e ripiega su se stessa, ma quella scientifica non assume forma compiuta e matura, e non sale all'altezza che l'altra aveva comunque raggiunta. Cadendo nel vuoto e approdando al nulla, si esaurisce così il secondo dei passaggi indicati da Steiner, e si intravede il terzo, che dovrà investire il modo d'essere del pensiero, e trasformarlo in elemento «vivente» (*lebendiger Gedanke*). Quello che la paralisi filosofica e la sterilità scientifica richiedono non è infatti un nuovo sistema concettuale o un nuovo metodo empirico, ma un salto di qualità. Perché la scienza e la filosofia cambino e si mettano in grado di raggiungere i loro obiettivi, deve cambiare il pensiero che le pensa.

Il cambiamento, però, non deve spostare la scaturigine del pensiero, che – nella prospettiva di Steiner – deve rimanere interna all'anima, dove l'ha radicata la lunga stagione del «mero pensiero». È questo il frutto dell'età filosofica, un frutto che non va rinnegato né perduto, perché ha dato all'uomo la volontà e la capacità di muovere i primi, incerti e vacillanti ma autonomi passi sulle sue proprie gambe. Ora su quelle gambe deve continuare a camminare, usando il suo pensiero, che è diventato interamente suo, e suo deve restare. Ma perché l'uomo possa usarlo senza deviare nell'errore o cadere nel dubbio, il pensiero deve riacquistare la stessa rassicurante e quasi tangibile evidenza che possedeva in origine, quando veniva percepito. Deve sorgere dalla sua soggettiva attività, e assumere tuttavia la forza di un dato oggettivo. Vivendo di vita propria, il pensiero conserverà il carattere autonomo e

personale che ha acquisito, ma perderà la fisionomia astratta e in definitiva arbitraria che lo incrina e lo compromette. Potrà così rendere effettiva e intensificare al massimo grado quella identificazione con il pensiero universale che pensa il mondo, intuita da Hegel ma non realizzata da lui né dopo di lui.

Ma per trattenere nella propria interiorità il pensiero che cambia, l'uomo stesso deve fargli compiere quest'ardua metamorfosi. Non deve usarlo soltanto come uno strumento inerte per procurarsi l'alimento della conoscenza, ma deve – secondo l'accento dato all'inizio – immergerlo nel profondo dell'anima come si immerge nella terra un seme vivente, affinché generi dalla sua una nuova vita. Ora, un'azione interiore che trasformi il pensiero individuale in sostanza vivente esce senza dubbio dal campo logico-razionale in cui l'uomo pensante attualmente si tiene. E del resto, esaminando a fondo quanto Steiner afferma in quest'opera, si vede bene che nella sua prospettiva solo il «mero pensiero» appartiene in senso stretto all'età filosofica. Agli albori di quell'età, infatti, il «pensiero percepito» si presenta piuttosto come la proiezione e l'ultima luce di un antico e più immediato rapporto con il mondo dello spirito, così come al tramonto di quell'età il «pensiero vivente» appare come il punto di partenza di un rapporto nuovo e altrettanto immediato.

* * *

Steiner stesso, peraltro, si rende conto che la sua analisi, condotta fino in fondo, sfiora i confini del campo filosofico, e in una certa misura li supera. Presentando nell'ultimo capitolo di questo secondo volume il metodo e la tecnica per giungere al «pensiero vivente», Steiner riconosce infatti che un'esposizione di questo tipo si potrebbe considerare estranea all'argomento specifico di un'opera dedicata alla vicenda storica della filosofia. Osserva però – ed è questo uno dei punti cruciali della sua concezione – che proprio il cammino percorso dalla filosofia, con i suoi ultimi sviluppi, con gli impulsi e le esigenze di cui ha fatto affiorare più o meno consapevolmente l'urgenza, la induce e quasi la costringe a guardare oltre se stessa, verso una nuova via ove si sciolgano gli enigmi generati dalla sua stessa riflessione. Proprio gli sforzi compiuti inutilmente dalla filosofia per sciogliere quegli enigmi, dimo-

strando infatti che la sua storia più recente coincide con una nuova fase dell'evoluzione umana, al cui centro si pone con forza irresistibile l'affermazione dell'Io autocosciente (*selbstbewusster Ich*).

È questa una fase che non si svolge sul piano concettuale ma su quello reale, e rivela gradualmente all'uomo la parte più segreta e autentica della sua personalità. Nel tentare di interpretarla concettualmente – come per sua natura non può non fare – la filosofia si imbatte nel più arduo, ma anche nel meno eludibile dei suoi enigmi. Continuare a filosofare senza cogliere la nuova condizione dell'entità umana è divenuto impossibile, e pur senza averne una chiara nozione, buona parte dei filosofi in qualche modo avverte l'urgenza del problema. Ma nel profondo dell'Io non si scende usando il «mero pensiero» e restando all'interno della coscienza abituale (*gewöhnliches Bewusstsein*). Bisogna dunque realizzare un nuovo stato di coscienza, restando tuttavia coscienti, con un'operazione che Steiner stesso non esita a valutare ai limiti del possibile. Così, per far fronte al più importante degli attuali compiti filosofici bisogna uscire dai consueti binari della filosofia. E per uscirne usando concretamente e non arbitrariamente il pensiero, bisogna operare per renderlo «vivente».

Chi conosce le opere che Rudolf Steiner ha dedicato alla Scienza dello Spirito, e quindi al contenuto intimo e segreto della vita passata e futura della Terra, dell'umanità e di ogni singolo uomo, non avrà difficoltà a individuare, in questa esposizione rigorosamente e deliberatamente esoterica, le indicazioni che accennano e riconducono a quel contenuto. Così, nelle fasi successive in cui il pensiero ci viene qui mostrato come l'oggettiva presenza di una realtà superiore, poi come un autonomo prodotto dell'attività umana, e infine come un'intima e vivente essenza, si intravede la stessa vicenda che Steiner altrove descrive con diverso linguaggio ma con eguale senso: vicenda che nel corso dell'evoluzione umana vede alternarsi un «periodo di civiltà» all'altro, con la successiva e conseguente nascita di arti interiori della personalità umana quali l'«anima razionale» e l'«anima cosciente». E così, anche la «coscienza ordinaria», qui indicata come una condizione animica da cui ascendere verso una coscienza superiore pur restando coscienti e senza perdere le qualità conseguite mediante la prima, corrisponde a quello stato interiore che in altra sede Steiner presenta come «coscienza di veglia», sempre come premessa e punto di partenza di un'identica ascesa.

Meno palese, perché non risulta da enunciazioni esplicite ma dalla struttura stessa dell'opera, è invece un altro aspetto di capitale importanza. Con attenta cura, soprattutto in questo secondo volume, Steiner espone alternativamente le teorie di personaggi o scuole di orientamento razionalista e idealista, e quelle di altri personaggi o scuole di indirizzo opposto, materialista e positivista. In alcune pagine, così, ci appaiono le tesi di chi articola il mondo in concetti e lo risolve in Idea, mentre in altre, con cadenza quasi regolare, seguiamo la linea di chi lo irrigidisce in dati sperimentali e lo addensa in materia: vediamo in alcuni passi come da principi superiori si cerca di dedurre i particolari della realtà esterna, e in altri come dai particolari si vuol risalire induttivamente ai principi. Il panorama generale, visto nei tasselli di questa permanente dialettica di opposti, non conduce solo alla conclusione che per i due divergenti percorsi — e quindi per la via filosofica che in essi si dirama — non si giunge né ci si approssima al vero, ma porta anche e soprattutto a riflettere sulla causa da cui questa palese unilateralità è sorta.

In più punti di quest'opera, in senso più generale del primo volume, con riferimenti più diretti ad alcuni personaggi nel secondo, Steiner fa notare che le premesse di fondo da cui partono le diverse linee di pensiero e si costruiscono i sistemi filosofici o scientifici, corrispondono a inclinazioni dell'animo, a esigenze di carattere, persino a matrici ereditarie, da cui viene in larga misura dettato il modo in cui ci si orienta per rappresentarsi l'esistente (*Vorstellungsart*). In questa prospettiva, una particolare e determinata concezione del mondo (goethiana o nietzschiana, idealista o materialista) si articola in una successione logica di concetti, che però ha un punto d'origine non concettuale né logico da cui il suo indirizzo deriva e procede: un punto d'origine che affonda in una segreta matrice interiore, legata alla costituzione stessa della personalità. Così anche la concezione del mondo di una certa epoca, e cioè il flusso generale dei pensieri umani come si evolve e muta nel tempo (va qui notato che Steiner usa il termine *Weltanschauung* in entrambi i casi) nasce dal senso in cui gli spiriti di volta in volta interiormente si atteggiavano verso la realtà esterna e verso se stessi, e non da un razionale e continuativo nesso tra un modo di vedere e l'altro.

Questa interpretazione può apparire sorprendente, ma in realtà basta esaminare senza preconcetti il problema per capire che non può

essere la ragione a spingere alcuni uomini verso un mondo di sola Idea e altri verso un mondo di sola materia, alcuni a fidarsi solo di quel che pensano, altri solo di quel che toccano. C'è, evidentemente, qualcosa di più profondo che afferra radicalmente gli animi e condiziona le menti: da un lato domina la tentazione di evitare il mondo terrestre senza osservarlo e conoscerlo, dall'altro quella di sprofondare e abbandonarsi nel suo seno. Si tratta di due tentazioni più forti della ragione, che non si esercitano certo automaticamente o indifferentemente sugli individui umani, tanto è vero che alcuni cedono all'una, alcuni all'altra secondo le loro personali predisposizioni, ma esistono indipendentemente da loro, tanto è vero che agiscono singolarmente su ogni uomo e si proiettano collettivamente nel tempo da un'era all'altra.

Nelle sue opere scientifico-spirituali, Steiner presenta queste tentazioni opposte come due Entità reali e operanti, come due Ostacolatori, che attraversano il cammino umano per deviarlo dai suoi obiettivi. Qui appaiono invece, esposte in termini filosofici, non le Entità stesse ma le conseguenze, le tracce tangibili e oggettive della loro attività. Tracce e conseguenze di cui non si può negare la reale presenza. Perché altrimenti diventa veramente difficile capire come mai menti acutissime e intelligenze eccelse, dopo anni di meditazioni continue e profonde, non abbiano colto l'irreparabile parzialità dei rispettivi punti di vista, non si siano rese conto che guardavano solo a una metà del reale, e negavano persino l'esistenza dell'altra metà. C'è insomma un retroscena celato alla vista comune, ma la proiezione di quel che vi accade si manifesta sulla scena del visibile. E quest'opera, attenendosi al più rigoroso linguaggio exoterico, scientifico e filosofico, studia e analizza la scena, fin dove questa da sola non basta più a spiegare e giustificare se stessa.

In questo spirito vanno intese fino in fondo sia la particolare articolazione data a *Gli enigmi della filosofia*, sia la cura, che può apparire eccessiva, con cui in questa seconda parte vengono esaminati anche i minimi rivoli del pensiero ottocentesco. Sui motivi per cui ha contenuto in un primo volume tutto lo sviluppo della filosofia fino alle soglie dell'800, ed ha invece dedicato interamente il secondo all'ultimo secolo, l'Autore riferisce nelle prefazioni ai due volumi stessi. Motivi non secondari, perché — a prescindere dalle singolari circostanze che lo hanno condotto a scrivere prima il secondo volume e poi, a distanza di tredici anni, il primo — il XIX secolo si presenta realmente come l'epilogo

di una millenaria vicenda, come l'ultimo tratto di una corsa che termina perché la forza motrice si scarica e si esaurisce. E come un veicolo quando sta per fermarsi rallenta, e consente a tutti i dettagli del panorama di venire uno dopo l'altro in risalto, così l'estremo scorcio dell'età filosofica segna il passo e perde colpi, rivelando tutta una serie di segnali e di sintomi. Ognuno degli autori o delle scuole di questa fase finale, toccando a suo modo e per sua parte un limite ed accertando un'impossibilità a procedere, assume grande importanza, sia per comprendere quello che è avvenuto, sia per intuire quello che potrà avvenire.

* * *

Naturalmente, perché un'opera così concepita sia valida, bisogna poi che il suo assunto fondamentale sia confermato, e cioè che alla prova dei fatti il XIX secolo si dimostri davvero come un punto d'arrivo non tanto nello sviluppo del pensiero quanto nel modo stesso di comprenderne la funzione e l'essenza. Se infatti dopo il ristagno e l'ingorgo di fine '800 fosse sopraggiunto un secolo di felice rigoglio, se la filosofia si fosse liberata del suo timore riverenziale verso la scienza, se la scienza avesse potuto comporre i suoi dati in un indizio di sintesi chiarificatrice, se almeno alcuni «enigmi» dell'una o dell'altra fossero stati risolti, non solo le tesi sostenute da Steiner, ma la prospettiva stessa in cui egli ha posto e sviluppato il problema, sarebbero seriamente compromesse. Si dimostrerebbe, cioè, che il *blosser Gedanke* non è affatto *bloss* e, pur avendo come unica garanzia la sua sorgente puramente umana, può conferire salda e oggettiva certezza alle sue deduzioni.

Tutto il corso del secolo seguente che ormai si chiude, conferma invece la severa diagnosi di Steiner. Chi volesse scrivere (riallacciandosi al titolo originario di questo volume) un'opera sulle «Concezioni della vita e del mondo nel XX secolo», si impegnerebbe davvero in un'ardua impresa, perché avrebbe una ben scarsa materia su cui esercitarsi. Nel deprimente panorama di questi decenni, solo il sistema filosofico di Giovanni Gentile è degno di questo nome. Anche questo possente edificio, però, domina la prima metà del secolo proprio per la risoluta e drastica audacia con cui coglie e segnala la necessità di passare dal «pensiero pensato» al «pensiero pensante», dai frutti dell'attività all'attività stes-

sa. Certo, il «pensiero pensante» non è ancora il «pensiero vivente», e Scaligero – come vedremo – lo dimostra con estrema chiarezza. Tuttavia, il passaggio suggerito da Gentile invalida comunque – perché «pensate», e quindi cadute fuori dalla mobile e attiva corrente del «pensare» – tutte le concezioni filosofiche del passato, e anche quelle che potrebbero venir «pensate» in futuro. E denuncia quindi in pratica l'impossibilità di filosofare ancora senza un salto di qualità e una radicale inversione di rotta. Così, la sola autentica costruzione di pensiero nata in questo secolo, non annuncia o genera la rinascita del ciclo filosofico ma, al contrario, lo chiude e ne certifica filosoficamente la fine. Non sorprende quindi che dopo Gentile la speculazione filosofica si sia completamente spenta, e che il deserto già angosciosamente visibile intorno a lui, sia popolato in questa seconda metà del secolo solo da flebili epigoni marxisti, positivisti e storicisti, tardi residui dell'eredità ottocentesca.

In campo scientifico le cose vanno solo apparentemente meglio. Qui l'attività di ricerca è ancora intensissima e coglie successi sempre più clamorosi. L'eccellente quantità di dati che questa attività produce, si raccoglie tuttavia e si coordina sul filo conduttore di due grandi teorie, una sorta alla metà del secolo scorso, l'altra elaborata nei primissimi anni di questo: il darwinismo e la relatività. Il quadro a questo punto cambia, diventa statico e sterile. Il darwinismo è fermo alle tesi originarie del suo fondatore, e tutti i teorici che si sono mossi sulla sua scia non hanno potuto risolvere i problemi che egli aveva lasciati in sospeso. Dopo di lui la biologia ha fatto passi da gigante, altre scienze come la genetica e l'etologia sono sorte e hanno ampliato ancora il raggio della conoscenza empirica, ma la causa che produce le mutazioni organiche per cui un essere vivente si evolve in un altro non è stata individuata, e tutte le ipotesi avanzate al riguardo, compresa quella «sintetica» che per molti anni ha tenuto il campo, sono state abbandonate o messe in crisi l'una dopo l'altra proprio perché la ricerca stessa con i suoi risultati le ha indebolite o smentite.

Anche Einstein non ha avuto continuatori, e in realtà egli stesso, dopo le sue enunciazioni originarie del 1905 e del 1916, non ha potuto dare un ulteriore e organico sviluppo alle sue teorie. Certo, la fisica, a differenza di altre discipline scientifiche, ha visto sorgere nel suo seno alcune grandi figure come Planck e Heisenberg, tutte però impegnate a

elaborare ardite ma particolari e specializzate ipotesi, volte a definire un determinato campo, e non in grado di cogliere la causa e ragione comune dei processi e delle cose. Anche qui sono sorte nuove scienze come l'astrofisica, mentre altre, come la fisica atomica, hanno avuto un eccezionale sviluppo. Ma anche qui, un così eccezionale sforzo, dopo aver sondato e investigato il mondo fisico in tutti i suoi più segreti risvolti, non riesce ancora a stabilire (se lo chiedeva in questi stessi esatti termini il Du Bois-Reymond più di un secolo fa) che cosa propriamente sia il fenomeno che chiamiamo materia. La fisica del XX secolo è riuscita certamente a demolire l'immagine newtoniana di un cosmo meccanicamente articolato e determinato nelle sue tre dimensioni spaziali e nello scorrere unidirezionale del tempo, ma non ha potuto dare consistenza stabile e realtà non ipotetica al cosmo della relatività, dell'indeterminazione e della probabilità che ne ha preso il posto.

Ma l'aspetto più grave di questo panorama di fine '900 è lo stato di dissociazione mentale a cui l'incrocio tra le due teorie sta portando. Il darwinismo ha infatti come presupposto una natura autosufficiente e autoregolata, compatta nella sua materiale consistenza e reale in sé: natura di cui anche l'uomo nella sua corporeità fa parte, e in cui si esaurisce. La fisica relativista, soprattutto nelle sue diramazioni in campo atomico ed elettromagnetico, ha invece smembrata e disgregata del tutto quell'immagine del mondo che già abbiamo visto trasformarsi in «illusione» a metà dell'800. Come scientificamente ci viene descritto, il mondo è un vortice di particelle, attraversato da un fascio di onde e radiazioni elettromagnetiche. I corpi solidi e compatti che ci sembra di percepire (compreso il nostro) sono invece più vuoti che pieni, e anche delle infinitesimali entità che roteano nel vuoto non si sa bene se abbiano una vera consistenza materiale, o siano anch'esse onde, o cariche elettriche concentrate: nel quale ultimo caso resterebbe sempre da stabilire che cosa sia l'elettricità, di cui non si conosce la natura ma si registrano soltanto gli effetti.

Da un lato la scienza ci dice dunque che l'unica realtà è il mondo dei sensi, della cui evoluzione noi stessi siamo un prodotto. Dall'altro ci dice che quel mondo non ha realtà, e non l'hanno nemmeno – in quanto anch'essi strutture fisiche – gli organi di senso e il sistema nervoso con cui crediamo di percepirlo. Siamo all'assurdo. Ma questa contraddizione non emerge solo ai piani alti della teoria, e si annida nel seno

stesso della ricerca. Tra i massimi luminari della neurobiologia si è acceso nei tempi più recenti un dibattito per stabilire quale punto della corteccia cerebrale contiene quel particolare fenomeno che viene chiamato «coscienza». Ma il fenomeno «coscienza» è la scena su cui si svolge – anche se essi non sembrano rendersene conto – l'attività stessa degli scienziati che tentano di esaminarlo, e in esso è contenuta quindi la rappresentazione di quella corteccia che invece dovrebbe contenerlo. C'è, come si vede, un circolo vizioso che si fa sempre più stretto. E sempre in tempi recenti John Eccles, premio Nobel per la biologia, si è chiesto, quasi con le stesse parole usate più di un secolo fa da Du Bois-Reymond, come le vibrazioni rilevate e seguite all'esterno dalla fisica e all'interno del nostro sistema nervoso dalla fisiologia, si trasformino in quella personale e immediata sensazione che chiamiamo «rosso». Ma se quella sensazione si forma solo in noi, che cosa in noi la provoca? E in ultima analisi, se il mondo che crediamo di percepire è solo un prodotto dei nostri sensi e si forma in una coscienza generata dal nostro cervello, perché e come sensi e cervello sono predisposti al fine di suscitare intorno un mondo che non esiste?

Gli straordinari successi della ricerca scientifica, così, hanno reso più evidente, e al tempo stesso più acuto e drammatico, un problema filosofico che si era già presentato agli spiriti nel secolo scorso. Ma proprio mentre quel problema monta, e diviene la premessa e la chiave di tutto, filosofi e scienziati ne hanno perso nozione e coscienza. Cento anni fa – come si vede dai passi salienti di questo volume – la questione «gnoseologica» era ancora al centro del dibattito, e non vi era pensatore che non si chiedesse per quale via il suo sapere si fosse formato in lui, e quale rapporto avesse col vero ciò che egli era giunto a tenere per vero. Oggi di questi essenziali quesiti non si discute più, e nessuno (Eccles è una solitaria eccezione) si chiede quale sia l'origine e quale il valore della conoscenza umana. In un'opera monografica ad altissimo livello del maggiore Istituto enciclopedico italiano, manca persino la voce «gnoseologia». C'è invece la voce «epistemologia», ovvero scienza del sapere positivo; che vuol dire: teniamoci stretto il poco o il molto che sappiamo, e non facciamoci altre domande.

Le singole nozioni e teorie scientifiche vengono dunque separate dal processo di conoscenza da cui derivano, e affidate a se stesse: ci portano, come abbiamo visto, oltre i limiti dell'assurdo, eppure, prive

di un sostegno conoscitivo, possono reggersi solo su un atto di fede. Dovremo ora ripetere con Sant'Agostino «credo quia absurdum», rivolgendoci questa volta non più alle rivelazioni divine ma ai dati del nostro computer? Il fatto è, che anche non credere non è possibile. All'atomo non si può non credere perché c'è la bomba, alle onde e radiazioni non si può non credere perché c'è il televisore, all'elettricità non si può non credere perché c'è la corrente che entra nelle nostre case e senza la quale non potremmo più vivere. L'evoluzione della scienza del XX secolo lascia una sola conclusione possibile: i suoi risultati pratici sono veri, ma non spiegano il mondo e nemmeno se stessi, perché il «mero pensiero» con cui lo scienziato coordina i dati dell'osservazione basta a pensarli ma non a spiegarli, e meno ancora a usarli per spiegare il mondo.

I quasi cento anni trascorsi dalla prima stesura di questo secondo volume, i più che ottanta trascorsi dalla sua redazione definitiva, non hanno dunque modificato la situazione, e sotto certi aspetti l'hanno aggravata. Quella che si usa chiamare «cultura ufficiale» ha ignorato, senza nemmeno fermarsi a discuterlo, il percorso che Steiner aveva aperto per passare dal «mero pensiero» al «pensiero vivente», e per ristabilire nella sorgente di quella vita il nesso dell'uomo con il cosmo, e l'identità del suo pensiero con il pensiero che lo regge e lo genera. Ma fuori dei limiti di quella cultura, e oltre la sua irreparabile miopia, l'indicazione steineriana del «pensiero vivente» è stata svolta e riproposta con ampio tratto e al tempo stesso con sistematico dettaglio da Massimo Scaligero, in una lunga serie di opere che, nel cuore della seconda metà del XX secolo, hanno aperto un varco là dove le barriere dell'incomprensione divenivano più fitte, e tutte le vie d'uscita tendevano a chiudersi.

Scaligero ha ridisegnato il punto d'arrivo di Gentile, confermando che il passo da compiere è quello di spostare l'attenzione da ciò che si pensa all'atto del pensare, ma dimostrando poi che quell'atto, per sua stessa natura, non può stringersi nei termini astratti di un concetto filosofico, e deve concretamente sbocciare in un germe di vita. Ha poi precisato, con alcune opere più nettamente «tecniche» e metodologiche, i modi e le tappe successive di questa intima metamorfosi, ed ha modellato con precisione estrema i caratteri dei veicoli interiori della concentrazione e della meditazione con cui dirigersi verso il mondo dello Spirito, seguendo quel particolare tracciato che è la via del pensiero. L'alta

voce di Steiner, che risuona con gran forza nelle pagine di quest'opera, è stata così raccolta e rilanciata proprio negli anni in cui più pesante si è fatta la stretta della crisi che egli con tanto anticipo aveva preannunciato.

La linea maestra di questa via del pensiero emerge in estrema sintesi, e nel giro di poche pagine, dall'ultimo capitolo di questo secondo volume, e si presenta come la svolta che l'intera umanità pensante ha dinanzi a sé nella fase critica in cui essa conclude un ciclo della sua millenaria vicenda. Dinanzi a quella svolta, come membro dell'umanità, si trova anche ogni singolo uomo, nel vivere e soffrire dentro di sé l'incapacità di comprendere, e l'impossibilità di orientarsi, che in questo tempo oscuro sono l'amaro destino di tutti. Per questo – come abbiamo osservato all'inizio – ognuno può riconoscere, nell'evoluzione e nella metamorfosi del pensiero esposte in quest'opera, la storia della sua individuale vicenda interiore. E può quindi intravedere, nella scelta del «pensiero vivente» proposta da Rudolf Steiner a tutti gli uomini come soluzione del loro generale e comune problema, anche il passo che egli può volere e compiere, per risolvere direttamente e personalmente il proprio.

ENZO ERRA

Come Rudolf Steiner accenna nelle Prefazioni al primo e al presente volume, *Die Rätsel der Philosophie* ha avuto una genesi piuttosto particolare. La seconda parte, infatti, è stata scritta per prima, e pubblicata nel 1901 con il titolo *Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert* nell'ambito di una collana editoriale dedicata ad uno sguardo retrospettivo sullo sviluppo spirituale del secolo («Am Ende des Jahrhunderts, Rückschau auf hundert Jahre geistiger Entwicklung»). Nel 1914, di fronte alle richieste di una seconda edizione dell'opera, l'Autore non ritenne di dover procedere ad una pura e semplice ristampa. Riassunse però in un primo volume l'evoluzione della filosofia fino all'800, e trasferì il testo precedente in un secondo volume, aggiornandolo con rapidi riferimenti agli sviluppi filosofico-scientifici degli ultimi anni, e completandolo con un ultimo capitolo dedicato ai lineamenti essenziali dell'Antroposofia, da lui nel contempo fondata.

In Italia, le due parti dell'opera hanno avuto sorte diverse. La prima ha avuto tre edizioni, pubblicare nel 1935 da Gilardi, nel 1949 da Bocca, e in ultimo nel 1987 dalla Tilopa. La seconda non è stata mai tradotta in precedenza, e quella che appare nel presente volume è dunque la prima edizione nella nostra lingua. Si offre così al pubblico italiano la possibilità di conoscere una delle due sole opere scritte di Rudolf Steiner (l'altra è *Von Menschenrätsel*, 1916), non ancora note da noi. È un completamento essenziale, sia perché, come si è visto, l'attenzione dell'autore si volse, e non certo a caso, in primo luogo e prevalentemente sui problemi trattati in questo volume, sia perché quei problemi vengono qui affrontati in modo esteso e dettagliato, come l'Autore non ebbe occasione di fare altrove, sia infine perché, insieme a *La concezione goethiana del mondo*, di tre anni precedente, forma un ponte tra le opere steineriane a carattere filosofico, e quelle immediatamente successive, dedicate alla Scienza dello Spirito.

La presente traduzione è condotta sull'edizione tedesca del 1974. Non sono state aggiunte note esplicative, che avrebbero solo appesantito il già arduo argomento. I riferimenti bibliografici e anagrafici a opere e autori, inseriti tra parentesi nel testo, sono stati conservati nella stessa forma, e completati dove mancavano. Sono state tuttavia escluse le citazioni dei luoghi di pubblicazione e dei numeri di pagina, non più utili a un attuale lettore italiano. È stato seguito ed esteso dovunque il criterio di segnalare la data di morte di un personaggio, anche quando successiva alla pubblicazione dell'opera, o alla stessa scomparsa dell'Autore. È stato egualmente seguito ed esteso il metodo di trascrivere sempre in corsivo i titoli dei libri e dei saggi citati, lasciando in tondo quelli di articoli o capitoli. I nomi degli autori appaiono invece in corsivo solo quando vengono citati per la prima volta. Si è ritenuto infine di dover inserire nel testo un ulteriore numero di capoversi, non molto numerosi nell'originale.

Devo un vivo ringraziamento a mio figlio Francesco, che ha risolto per me delicati problemi tecnici di informatizzazione del testo. La signora Lucia Bartolucci mi ha invece aiutato a interpretare alcuni passi particolarmente ardui dell'originale tedesco, e le sono profondamente grato.

E.E.

LE CONCEZIONI DEL MONDO NEL XIX SECOLO

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE DEL 1914

La descrizione della vita spirituale in campo filosofico dalla metà del secolo decimonono fino ai nostri giorni, così come viene tentata in questo secondo volume de Gli enigmi della filosofia, non può avere lo stesso carattere dello sguardo d'insieme sull'opera dei precedenti pensatori che si trova nel primo volume. Quello sguardo si limita alla più stretta cerchia delle questioni filosofiche. Ma gli ultimi sessant'anni costituiscono un'età particolare, in cui la mentalità scientifico-naturalistica, partendo dai più diversi punti di vista, si propone di scuotere e far tremare il terreno sul quale la filosofia un tempo poggiava. Si fa strada, in questa fase, l'idea che sull'essenza dell'uomo, sui suoi rapporti col mondo e sugli altri enigmi dell'esistenza, i risultati della ricerca naturalistico-scientifica proiettino la luce cercata un tempo con il travaglio filosofico dello spirito.

Molti pensatori, nell'intento di giovare alla filosofia, si sforzano ora di copiare e riprodurre dalla scienza naturale i metodi della loro ricerca; altri non formulano i punti basilari della loro concezione del mondo secondo l'antico modo di pensare filosofico, ma li desumono dalle immagini della ricerca naturalistica, della biologia, della fisiologia. E coloro che invece vogliono salvaguardare la natura autonoma della filosofia, credono di comportarsi giustamente sottoponendo i risultati della scienza naturale ad una critica di fondo, per impedirle di irrompere nella sfera filosofica. Perciò, per rappresentare la realtà della filosofia di quest'epoca, bisogna volgere lo sguardo sulle opinioni che, provenendo dalla scienza naturale, sono penetrate nelle diverse concezioni del mondo. Il significato e l'importanza che queste opinioni assumono per la filosofia, appare e risalta solo quando si valuta il substrato scientifico da cui esse scaturiscono, e quando ci si trasferisce nell'atmosfera del modo naturalistico di

pensare in cui si sviluppano. Nelle argomentazioni del presente libro queste condizioni si realizzano, perché molti aspetti vi sono disegnati quasi come se il proposito fosse quello di presentare le idee generali naturalistico-scientifiche, e non il lavoro filosofico. E si può giustamente sostenere che attraverso una esposizione di questo tipo si manifesti chiaramente la portata dell'influenza esercitata dalla scienza naturale sulla vita filosofica odierna.

Chi ritiene conciliabile con il proprio modo di pensare che la vita filosofica, nella sua evoluzione, venga rappresentata nel modo in cui il preambolo orientativo sulle «Linee direttive dell'esposizione» la tratteggia nel primo volume di quest'opera, e come lo svolgimento ulteriore di quest'opera stessa cerca di motivarla, potrà vedere nell'attuale rapporto tra filosofia e conoscenza della natura, così come è stato qui descritto, un arto necessario di quell'evoluzione. Attraverso i secoli, a partire dal sorgere della filosofia greca, quella evoluzione spinse l'anima umana a sperimentare la sua intima, essenziale forza. Ma con questa esperienza interiore, l'anima divenne estranea, e più che estranea, ad un mondo come quello che la conoscenza della natura esteriore si costruiva. Sorgeva una concezione della natura così esclusivamente orientata sull'osservazione del mondo esterno, che non avvertiva stimolo alcuno ad accogliere nel suo quadro universale tutto quanto l'anima sperimenta nella sua sfera interiore. Dipingere quel quadro così da trovarvi tanto le intime esperienze dell'anima umana quanto i risultati della ricerca scientifico-naturalistica, era per quella concezione del tutto ingiustificato.

È questo il segno caratteristico della situazione in cui la filosofia è venuta a trovarsi nella seconda metà del secolo decimonono, e in cui molte linee di pensiero tuttora si trovano. Non occorre che questa situazione venga immessa di proposito nell'esame della filosofia di questi anni. Essa si può rilevare dai fatti sottoposti a questo esame. Nella seconda parte di quest'opera, questo si è tentato.

L'aver condotto un simile tentativo ha portato ad aggiungere alla seconda edizione del libro il capitolo conclusivo che contiene uno «Sguardo sintetico su di un'Antroposofia». Si può ritenere che questa sintesi esorbi- ti interamente dai limiti di quanto è descritto nel libro. Tuttavia, già nella prefazione al primo volume dell'opera era detto che lo scopo di questa descrizione «non era solo quello di fare un sunto della storia dei quesiti filosofici, ma di parlare di questi quesiti e dei tentativi fatti nella ricerca di

una loro soluzione, per mezzo dell'osservazione storica». Ora, le riflessioni espresse in questo libro tendono a dimostrare che nella filosofia del presente molti di quei tentativi si impegnano a scoprire, nell'intima esperienza dell'anima umana, un dato al quale, per il modo in cui esso si presenta, la conoscenza della natura non possa contestare un posto nella nuova immagine del mondo.

Chi ha scritto questo libro è filosoficamente convinto che quanto viene descritto nel capitolo conclusivo parli di esperienze animiche in grado di soddisfare questa ricerca della nuova filosofia, e ritiene quindi che gli sia pienamente lecito di aggiungerlo alla sua esposizione. Gli sembra poi di poter constatare come il carattere fondamentale di questa filosofia e la sua fisionomia storica richiedano che essa, nel cercare, non limiti la propria strada a quanto ha cercato; e gli sembra infine che quella strada debba condurre alla concezione del mondo tratteggiata alla fine del libro. Questa concezione vuole essere una effettiva Scienza dello Spirito. A chi ritiene che tutto questo sia giusto, essa apparirà come la concezione capace di fornire la risposta ai quesiti che la filosofia del presente pone, anche se non enuncia quella risposta da sé. E se questo è giusto, da quanto è detto nel capitolo conclusivo cadrà anche luce sulla posizione storica della nuova filosofia.

L'Autore non pensa che un lettore in grado di aderire al contenuto di quel capitolo debba considerare necessaria una concezione del mondo in cui la filosofia venga sostituita con qualcosa che essa stessa non possa più considerare come filosofia. Nel libro si vuol sostenere piuttosto come la filosofia, ove giunga a comprendere realmente se stessa, debba approdare con il suo veicolo spirituale ad una esperienza animica che sia pienamente frutto del suo lavoro, anche se estesa al di là di esso. Così, la filosofia conserva il suo valore per ogni uomo che, a causa del suo modo di pensare, senta il bisogno di esigere una sicura base spirituale per i risultati di questa esperienza. Chi può ottenere la certezza di questi risultati attraverso il naturale sentimento di verità, ha il diritto di crederci su un sicuro terreno, anche se alla loro impalcatura filosofica non dedica alcuna attenzione. Chi invece cerca la giustificazione scientifica della concezione del mondo di cui si parla alla fine del libro, deve prendere la via che attraversa quell'impalcatura.

Questa via, quando viene percorsa fino in fondo, conduce a compiere esperienze in un mondo spirituale, e l'anima, attraverso queste experien-

ze, può prendere coscienza della sua propria entità spirituale in modo indipendente dal suo sperimentare e conoscere tramite il mondo dei sensi: è questo che il libro vuol dimostrare con la sua esposizione. Chi l'ha esposta, non voleva introdurre questi concetti nell'osservazione della vita filosofica come una sua opinione preconstituita. Egli voleva recepire senza pregiudizi la concezione che parla da questa vita stessa. O almeno, così si è sforzato di procedere. Egli ritiene che questa idea, nel corso della sua trattazione, sia posta su una base ad essa adeguata, in quanto il modo scientifico-naturalistico di rappresentare le cose si può trovare esposto in più luoghi del libro come potrebbe averlo espresso un suo seguace. Si può rendere pienamente giustizia ad una concezione solo quando si è in grado di trasferirsi interamente in essa. E proprio questa immedesimazione con un quadro del mondo consente all'anima umana di giungere nel modo più sicuro, ripartendo da quel quadro, a immaginare quali aree si schiudono che in esso non sono comprese.

* * *

Questo secondo volume de *Gli enigmi della filosofia* era stato composto fino alla pagina 178 [pag. 206 dell'ed. tedesca] prima dello scoppio della grande guerra che l'umanità attualmente sperimenta. La conclusione del libro cade nel corso di questo evento. E qui voglio solo accennare a quel che dal mondo esterno commuoveva profondamente la mia anima e mi impegnava, mentre gli ultimi pensieri riguardo al contenuto di questo libro dovevano passare attraverso la mia interiorità.

Berlino, 1 settembre 1914

Rudolf Steiner

LA DISPUTA SULLO SPIRITO

Con il suo sistema filosofico *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831) sentiva di aver raggiunto il traguardo a cui lo sviluppo della concezione del mondo aveva mirato da quando aveva cominciato a tentare di sciogliere gli enigmatici problemi dell'esistenza entro l'esperienza del pensiero. In questo stato d'animo, così scrisse nel concludere la sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche*: il «concetto della filosofia è l'idea che pensa se stessa, la verità sciente... La scienza è tornata in questo modo al suo inizio, e il dato logico è il suo risultato, quale elemento spirituale che si è dimostrato come la verità essente in sé e per sé».

In senso hegeliano, lo sperimentare se stessa nel pensiero conferisce all'anima umana la consapevolezza di appressarsi alla sua vera, originaria scaturigine. E mentre attinge a questa fonte, e da essa si colma di pensieri, l'anima vive nella sua propria autentica essenza e nello stesso tempo nell'essenza della natura. Poiché la natura è manifestazione del pensiero esattamente quanto l'anima stessa. Attraverso l'esteriorità della natura, l'anima osserva il mondo del pensiero e afferra in sé la forza creatrice del pensiero stesso, tanto da sapersi una con tutti gli eventi del mondo. L'anima vede che la sua intima, angusta autocoscienza si amplia e si dilata, perché il mondo scientemente si contempla in essa. E cessa per questo di vedersi come qualcosa che riesce a cogliersi e comprendersi solo tra nascita e morte, nel caduco corpo sensibile; nel suo seno lo spirito immortale, svincolato da ogni limite dell'essere dei sensi, sa di se stesso, ed essa si sente congiunta a questo spirito in unità inscindibile.

Se ci si immedesima in una mente umana capace di seguire la direzione ideale hegeliana tanto a lungo da presumere di sperimentare la

INDICE

<i>Introduzione di Enzo Erra</i>	V
<i>Nota</i>	XX
<i>Prefazione all'edizione del 1914</i>	3
La disputa sullo spirito	7
Darwinismo e concezione del mondo.....	45
Il mondo come illusione.....	73
Ripercussioni della mentalità kantiana	109
Concezioni del mondo della positività scientifica	117
Moderne concezioni idealistiche del mondo.....	131
L'uomo moderno e la sua concezione del mondo	155
Sguardo sintetico su di un'Antroposofia	195

ze, può prendere coscienza della sua propria entità spirituale in modo indipendente dal suo sperimentare e conoscere tramite il mondo dei sensi: è questo che il libro vuol dimostrare con la sua esposizione. Chi l'ha esposta, non voleva introdurre questi concetti nell'osservazione della vita filosofica come una sua opinione preconstituita. Egli voleva recepire senza pregiudizi la concezione che parla da questa vita stessa. O almeno, così si è sforzato di procedere. Egli ritiene che questa idea, nel corso della sua trattazione, sia posta su una base ad essa adeguata, in quanto il modo scientifico-naturalistico di rappresentare le cose si può trovare esposto in più luoghi del libro come potrebbe averlo espresso un suo seguace. Si può rendere pienamente giustizia ad una concezione solo quando si è in grado di trasferirsi interamente in essa. E proprio questa immedesimazione con un quadro del mondo consente all'anima umana di giungere nel modo più sicuro, ripartendo da quel quadro, a immaginare quali aree si schiudono che in esso non sono comprese.

* * *

Questo secondo volume de *Gli enigmi della filosofia* era stato composto fino alla pagina 178 [pag. 206 dell'ed. tedesca] prima dello scoppio della grande guerra che l'umanità attualmente sperimenta. La conclusione del libro cade nel corso di questo evento. E qui voglio solo accennare a quel che dal mondo esterno commuoveva profondamente la mia anima e mi impegnava, mentre gli ultimi pensieri riguardo al contenuto di questo libro dovevano passare attraverso la mia interiorità.

Berlino, 1 settembre 1914

Rudolf Steiner

LA DISPUTA SULLO SPIRITO

Con il suo sistema filosofico Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) sentiva di aver raggiunto il traguardo a cui lo sviluppo della concezione del mondo aveva mirato da quando aveva cominciato a tentare di sciogliere gli enigmatici problemi dell'esistenza entro l'esperienza del pensiero. In questo stato d'animo, così scrisse nel concludere la sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche*: il «concetto della filosofia è l'idea che pensa se stessa, la verità sciente... La scienza è tornata in questo modo al suo inizio, e il dato logico è il suo risultato, quale elemento spirituale che si è dimostrato come la verità essente in sé e per sé».

In senso hegeliano, lo sperimentare se stessa nel pensiero conferisce all'anima umana la consapevolezza di appressarsi alla sua vera, originaria scaturigine. E mentre attinge a questa fonte, e da essa si colma di pensieri, l'anima vive nella sua propria autentica essenza e nello stesso tempo nell'essenza della natura. Poiché la natura è manifestazione del pensiero esattamente quanto l'anima stessa. Attraverso l'esteriorità della natura, l'anima osserva il mondo del pensiero e afferra in sé la forza creatrice del pensiero stesso, tanto da sapersi una con tutti gli eventi del mondo. L'anima vede che la sua intima, angusta autocoscienza si amplia e si dilata, perché il mondo scientemente si contempla in essa. E cessa per questo di vedersi come qualcosa che riesce a cogliersi e comprendersi solo tra nascita e morte, nel caduco corpo sensibile; nel suo seno lo spirito immortale, svincolato da ogni limite dell'essere dei sensi, sa di se stesso, ed essa si sente congiunta a questo spirito in unità inscindibile.

Se ci si immedesima in una mente umana capace di seguire la direzione ideale hegeliana tanto a lungo da presumere di sperimentare la

presenza del pensiero nella coscienza come la sperimentava Hegel stesso, ci si rende conto che ad una simile mente gli enigmatici problemi vecchi di secoli si presentano in una luce che può appagare in alto grado chi se li pone. Questo genere di appagamento, per esempio, vive realmente nelle numerose opere dell'hegeliano *Karl Rosenkranz* (1805-1879). Chi lascia agire su di sé questi scritti (tra gli altri, *Sistema della scienza*, 1850; *Psicologia*, 1837; *Note critiche al sistema hegeliano*, 1840) si trova di fronte ad una personalità che crede di aver trovato nelle idee di Hegel tutto ciò che può collocare l'anima umana rispetto al mondo in un rapporto conoscitivo in grado di soddisfarla. Sotto questo aspetto, Rosenkranz si può definire emblematico: egli non è affatto un cieco pappagallo di Hegel, e vive invece in lui uno spirito che vede consapevolmente nell'atteggiamento hegeliano rispetto all'universo e all'uomo la possibilità di dare il giusto fondamento ad una concezione del mondo.

Riguardo a questo fondamento, quale poteva essere il sentire di un simile spirito? Nel corso dei secoli, fin dalla nascita del pensiero nell'antica Grecia, nell'ambito della ricerca filosofica gli enigmi dell'esistenza a cui ogni anima si trova in sostanza di fronte si sono cristallizzati in un certo numero di questioni capitali. Nei nuovi tempi, il problema del significato, del valore e dei limiti della conoscenza si è posto, come quesito di fondo, nel punto centrale della riflessione filosofica. Tutto ciò che l'uomo può percepire, rappresentare e pensare, in quale rapporto si trova con il mondo reale? Questo percepire e pensare può conferire un sapere che sia in grado di illuminare l'uomo riguardo a tutto ciò su cui desidera luce?

Chi pensa secondo Hegel, ritiene che la risposta a questa domanda venga dal modo in cui egli considera la natura del pensiero. Quando si impossessa del pensiero, egli crede di sperimentare lo spirito che crea il mondo. E in questa congiunzione col pensiero creatore avverte il valore e il vero senso del conoscere. Non può chiedere quale significato abbia il conoscere, poiché lo sperimenta conoscendo. In questo modo, ogni hegeliano si trova in duro e rigoroso contrasto con tutto il kantismo. Si veda quanto Hegel stesso adduce contro il metodo di *Immanuel Kant* (1724-1804) che porta ad esaminare il conoscere prima che si conosca: «un punto di vista fondamentale della filosofia critica è che prima di avviarsi a conoscere Dio, l'essenza delle cose e così via, si debba esamina-

re in anticipo il processo conoscitivo stesso, per vedere se è in grado di fare tutto questo; che si debba cioè imparare a conoscere lo strumento prima di intraprendere il lavoro che va realizzato per suo mezzo, poiché se esso invece non fosse adatto tutta la fatica verrebbe inutilmente sprecata. Questa tesi è sembrata tanto *plausibile* che ha suscitato la massima ammirazione e il più vasto consenso, e dall'interessarsi, dal dedicarsi agli oggetti, ha ricondotto il conoscere su se stesso. Se tuttavia non si vuol giocare con le parole, è facile vedere che altri strumenti, forse, si possono ben valutare ed esaminare in modo diverso che effettuando il peculiare lavoro a cui sono destinati. Ma il conoscere non si può esaminare altrimenti che *conoscendo*; nei confronti di questo cosiddetto attrezzo, esaminarlo vuol dire null'altro che conoscere. Ma voler conoscere prima che si conosca, è tanto assurdo quanto il saggio proposito di quell'allievo che voleva imparare *a nuotare prima di arrischiarsi nell'acqua*».

Per Hegel, il punto essenziale è che l'anima sperimenti se stessa, colma del pensiero universale. Essa si espande in tal modo oltre il suo essere consueto, e diviene per così dire il vaso in cui il pensiero universale, che vive nel pensare, afferra coscientemente se stesso. L'anima tuttavia non sente di essere semplicemente un contenitore di questo spirito del mondo, ma sa di essere una con esso. Dunque, nel senso di Hegel, esaminare l'essenza del conoscere non è possibile; ci si deve elevare fino a sperimentarla, e ci si trova allora direttamente entro il conoscere. Standone all'interno si *possiede* il conoscere, e non occorre più che ci si interroghi sul suo significato; se invece non si sta al suo interno, non si ha ancora la possibilità di esaminarlo. Alla luce della concezione hegeliana del mondo, la filosofia kantiana è una vera e propria impossibilità. Poiché per rispondere alla domanda «come sia possibile la conoscenza», l'anima dovrebbe intanto produrla; ma quindi non potrebbe consentirsi di chiedere prima se essa è possibile.

In un certo senso, la filosofia hegeliana culmina nel lasciar salire l'anima oltre se stessa, fino ad una vetta ove cresce all'unisono col mondo. Con la nascita del pensiero nella filosofia greca, l'anima si staccò dal mondo. Di fronte al mondo imparò a sentirsi in solitudine. In questa solitudine scopre ora se stessa, tramite il pensiero che in essa agisce. Hegel vuol condurre questa esperienza del pensiero fino al suo vertice. E al sommo di questa esperienza egli scopre, al tempo stesso, il princi-

pio creatore del mondo. L'anima ha tracciato così un percorso circolare, staccandosi in un primo tempo dal mondo per cercare il pensiero. Tanto a lungo si sente separata dal mondo, quanto a lungo intende il pensiero *solo* come pensiero. Ma si sente nuovamente congiunta col mondo, quando ne scopre nel pensiero l'origine. E il ciclo è chiuso. Hegel può dire: «in questo modo, la scienza è ritornata al suo inizio».

Da questo punto di vista, le altre questioni capitali della conoscenza umana vengono spostate in una tale luce, che si può credere di abbracciare con lo sguardo l'esistenza intera, in una concezione del mondo omogenea e senza lacune. Una seconda questione capitale si può considerare quella del *divino quale base dell'universo*. Secondo Hegel, l'ascesa dell'anima, per il cui tramite il pensiero universale si riconosce vivente in essa, la rende simultaneamente una con il fondamento divino del mondo. In senso hegeliano, dunque, non si può chiedere *che cosa* sia quel fondamento, né quale rapporto l'uomo abbia con esso. Si può solo dire: l'anima vi si immerge, quando nel conoscere sperimenta realmente la verità.

Una terza questione capitale, nel senso suddetto, è la *cosmologica*, quella cioè che riguarda l'essenza interiore del mondo esterno. Per Hegel, questa essenza si può cercare solo nel pensiero stesso. Se l'anima giunge fino a sperimentare entro di sé il pensiero, trova nella sua autopercezione, nella sua esperienza di sé, anche quella forma del pensiero che essa è in grado di riconoscere nuovamente quando getta uno sguardo nelle entità e nei processi del mondo esterno. In questo modo per esempio, l'anima può trovare nelle sue esperienze di pensiero qualcosa di cui sa immediatamente e direttamente: questa è l'essenza della luce. E se poi guarda con gli occhi verso la natura, ravvisa nella luce esteriore l'espressione manifesta di quell'essenza di pensiero.

Così, per Hegel, il mondo intero si risolve in entità di pensiero. La natura nuota nel cosmo del pensiero come una sua parte irrigidita; e l'anima umana è pensiero nel mondo del pensiero.

La quarta questione capitale della filosofia, quella che riguarda l'essenza dell'animo e il suo destino, sembra che si risolva in modo soddisfacente, nel senso hegeliano, con un effettivo procedere dell'esperienza del pensiero. In un primo momento, l'anima scopre di essere congiunta con la natura. In questa connessione non riconosce ancora la sua vera entità. Quando si scioglie da questo essere naturale, l'anima si

trova isolata nel pensiero; alla fine, però, vede che nel pensiero, insieme alla vera essenza della natura, ha colto anche la propria, quale vera essenza dello spirito vivente in cui, come suo membro, vive e tesse.

Ogni materialismo sembra così superato. La materia stessa appare solo come una *manifestazione dello spirito*. Nella totalità dello spirito l'anima umana può sentirsi essente e diveniente.

L'aspetto insoddisfacente della concezione hegeliana del mondo si rivela però con certezza e nel modo più evidente di fronte ai problemi dell'anima. Volgendo lo sguardo su quella concezione, l'anima umana deve chiedere: posso trovare realmente me stessa in quello che Hegel ha presentato come un vasto, completo sistema del pensiero, e al tempo stesso del mondo? Come abbiamo visto, ogni concezione moderna deve andare alla ricerca di un'immagine del mondo in cui l'anima umana, con la sua entità, abbia un posto adeguato. Hegel fa consistere il mondo intero in pensiero; e nel pensiero anche l'anima ha la propria sovrassensibile realtà di pensiero. Ma può l'anima dichiararsi soddisfatta di essere inclusa come pensiero nel generale, comune universo del pensiero? Questa domanda affiorava in coloro che alla metà del diciannovesimo secolo si trovavano di fronte agli impulsi della filosofia hegeliana.

Ma quali sono gli assillanti enigmi dell'anima? Sono quelli che l'anima deve ardentemente aspirare a sciogliere per trovare sicurezza interiore e stabilità nella vita. E dunque in primo luogo il quesito: che cosa è l'anima secondo la sua più intima essenza? È tutt'uno con l'esistenza fisica, e la sua manifestazione ha fine con la morte del corpo, così come termina il movimento della lancetta quando l'orologio viene scomposto nelle sue parti? Oppure di fronte al corpo l'anima è un'entità autonoma, a sé stante, che ha ancora vita e valore in un mondo diverso da quello in cui il corpo sorge e svanisce? Ma a questa domanda si connette l'altra: come giunge l'uomo alla nozione di questo mondo diverso? Solo con la risposta a *questo* quesito, l'uomo può sperare poi di ricevere luce anche per i problemi della vita: perché si è sottoposti a questo o quel destino? Da dove proviene il male? Dove è l'origine della morale?

Si può considerare soddisfacente solo una concezione che indichi un mondo da cui venga risposta a quelle domande; e che al tempo stesso sia in grado di provare il suo diritto a fornirle.

Hegel ci dà un mondo dei pensieri. Se questo mondo va considerato come il cosmo in cui tutto si esaurisce, dinanzi ad esso l'anima si

vede costretta a intendere come pensiero anche se stessa, nella sua intera essenza. Ma quando si prende sul serio un tale cosmo del pensiero, al suo cospetto la vita individuale dell'anima umana si dissolve. Perciò si deve rinunciare a spiegare e capire questo aspetto: importante, nell'anima, *non* è la sua individuale esperienza ma la sua immissione nel generale, comune mondo del pensiero.

E realmente, in fondo, la concezione hegeliana del mondo dice proprio così. Per intenderla a questo riguardo, si può fare il confronto con quello che *Gottbold Ephraim Lessing* (1729-1781) aveva in mente quando concepì le idee della sua *Educazione del genere umano*. Egli cercava un significato e un valore per la *singola* anima umana, oltre la vita che è racchiusa tra nascita e morte. Svolgendo e proseguendo questo pensiero di Lessing, si può dire che l'anima, dopo la morte fisica, attraversa una forma di esistenza in una sfera esterna a quella in cui l'uomo vive, percepisce e pensa entro un corpo; e che dopo un adeguato periodo di questa pura, spirituale esperienza, passa in una nuova vita terrestre. L'anima viene così riconsegnata ad un mondo a cui è collegata quale entità individuale e singola. A *questo* mondo è indirizzata quando va alla ricerca della sua vera essenza. Appena si pensa quest'anima come scissa dal suo rapporto con l'esistenza corporea, è in *questo* mondo che bisogna pensarla.

Secondo Hegel, al contrario, la vita dell'anima approda eliminando ogni elemento individuale nell'universale processo del pensiero, innanzitutto nel divenire storico, e poi nel complessivo corso ideale-spirituale del mondo. L'enigma dell'anima, per lui, si scioglie ignorando ogni aspetto individuale dell'anima stessa. Non la singola anima è reale, ma il processo storico. Si veda la conclusione della hegeliana *Filosofia della storia*: «noi abbiamo esaminato solo il procedere del concetto, ed abbiamo dovuto respingere la tentazione di descrivere in dettaglio la fortuna, i cicli delle stirpi dei popoli, la bellezza e grandezza degli individui, l'interesse per il loro destino nel dolore e nella gioia. La filosofia si occupa solo dello splendore dell'idea che si rispecchia nella storia del mondo. Partendo dal disgusto per i moti delle passioni immediate, la filosofia si eleva in realtà a meditazione; il suo interesse è quello di comprendere il percorso evolutivo dell'idea che si attua e si avvera».

Si valuti nell'insieme la teoria hegeliana dell'anima. Essa descrive come l'anima si sviluppa all'interno del corpo quale «anima naturale»,

come schiude la coscienza, l'autocoscienza e la ragione, come poi nel mondo esterno realizza e inverte le idee del diritto, della moralità e dello stato, come rivede nella storia del mondo quale vita ininterrotta ciò che pensa quale idea, come incarna quell'idea in arte e religione, per contemplarsi poi nel vivente, operante spirito universale, divenendo una con la verità che pensa se stessa.

Per chi sente in modo hegeliano, deve essere ben fermo e certo che il mondo in cui l'uomo si vede posto è interamente spirito, e che ogni esistenza materiale ne è soltanto la manifestazione. E se cerca lo spirito, egli lo trova, secondo la sua essenza, come *operante pensiero, come vivente, creatrice idea*. È a questo punto che l'anima ora si trova, e deve chiedersi: posso realmente considerare me stessa come un'essenza che si esaurisce nella realtà del pensiero? Nella concezione hegeliana del mondo – e in questo si può sentire la sua grandezza e la sua incontestabilità – quando l'anima si eleva fino ad un autentico pensiero si sente rapita nel fattore creativo dell'esistenza. Le personalità che seguono lo sviluppo dei pensieri di Hegel spingendosi più o meno lontano, avvertono un appagamento profondo nel potersi sentire così nel loro rapporto col mondo.

Ma in che modo si può vivere mediante il pensiero? Era questa la grande, enigmatica questione posta dai nuovi sviluppi della concezione del mondo. Essa emergeva dal procedere di quanto nella filosofia greca era scaturito dalla rinascita del pensiero e dal conseguente distacco dell'anima dall'esistenza esteriore. Hegel cercava ora di porre dinanzi all'anima l'intero perimetro, l'intera estensione dell'esperienza del pensiero, e di tenerle in certo modo di fronte tutto quello che essa, come per incanto, poteva suscitare quale pensiero dalle sue profondità. Di fronte a questa esperienza egli chiedeva ora all'anima: riconosci in essa secondo la tua più profonda entità, sentiti in essa come nel tuo più intimo fondamento.

L'esigenza posta da Hegel ha condotto l'anima umana ad un punto risolutivo nella conoscenza del suo proprio essere. Dove dovrà rivolgersi l'anima se, dopo aver raggiunto il puro e semplice pensiero, non vi si vorrà fermare? Dal percepire, dal sentire, dal volere, può andare verso il pensiero e chiedere: che cosa emerge, quando sul percepire, sul sentire, sul volere, io penso? Oltre il pensare, per il momento, non può procedere; essa può solo sempre di nuovo *pensare*. Chi osserva la recente

evoluzione della concezione del mondo fino all'età di Hegel, può individuare l'aspetto più significativo di questo filosofo nel modo in cui egli segue gli impulsi di quella evoluzione fino ad un punto oltre il quale non si può spingerla, conservandole il carattere con cui fino ad allora si era mostrata.

Chi se ne avvede, può giungere a chiedersi: se in una prima fase il pensare nel senso dell'hegelismo conduce a dispiegare innanzi all'anima un quadro di pensiero quale immagine del mondo, il pensare stesso ha sviluppato con ciò realmente da sé *tutto* il vivente che vi si trova racchiuso? Non si può escludere che in seno al pensare giaccia ancora qualcosa di più che mero pensare. Si consideri una pianta che si sviluppi dalla radice, attraverso steli e foglie, fino ai fiori ed ai frutti. Si può dar fine alla vita di questa pianta prendendo il seme dal frutto e usando, per esempio, come nutrimento per l'uomo. Ma si può anche porre il seme della pianta in un'adeguata condizione, affinché si sviluppi in una pianta nuova.

A chi volge lo sguardo sul suo significato, può sembrare che nella filosofia hegeliana l'intero quadro del mondo tracciato dall'uomo sbocchi in modo simile ad una pianta, e che il suo sviluppo venga portato fino al seme, e cioè al pensiero; ma poi venga troncato come l'esistenza di una pianta il cui seme non sia lasciato evolvere verso la vita vegetale, ma venga trasformato in qualcosa che le si contrappone esteriormente, come l'alimentazione umana. Di fatto, appena giunge al pensiero, Hegel non prosegue sulla via che fino al pensiero lo aveva condotto. Egli esce dall'ambito della percezione sensibile, e sviluppa nell'anima umana tutto quello che in ultimo conduce al pensiero. Giunto al pensiero si arresta, e gli indica il modo in cui può condurre alla spiegazione delle entità e dei processi del mondo. Certo, il pensiero può servire a questo scopo, esattamente come il seme vegetale può servire all'alimentazione umana. Ma dal pensiero non deve dunque potersi generare un elemento vivente? Attraverso l'uso che ne fa Hegel, non viene forse sottratto alla sua *intrinseca vita*, così come il seme vegetale viene sottratto alla propria quando viene adoperato per l'alimentazione umana?

In quale luce apparirebbe la filosofia di Hegel se, per caso, fosse vero che il pensiero può servire, certo, a chiarimento e spiegazione del processo universale – così come il seme vegetale serve all'alimentazione – ma solo in quanto viene sottratto alla sua ulteriore crescita? Senza

dubbio il seme vegetale farà sorgere da sé solo un'altra pianta della stessa specie. Ma il pensiero, quale seme della conoscenza, se venisse condotto alla sua vivente evoluzione, potrebbe generare qualcosa di completamente nuovo rispetto all'immagine del mondo da cui si è evoluto. Come nella vita vegetale domina la *replica*, così nella vita della conoscenza potrebbe verificarsi l'*ascesa*. È proprio impensabile che tutto l'impiego del pensiero per la comprensione del mondo nel senso della scienza esteriore sia solo un uso che, per così dire, segue una via secondaria dello sviluppo, come la utilizzazione del seme vegetale per il nutrimento è una via secondaria rispetto ad un suo sviluppo ulteriore?

È del tutto ovvio che simili ragionamenti si possano considerare come ipotesi prive di valore, nate dal semplice arbitrio. E altrettanto ovviamente si può obiettare che, dal punto in cui il pensiero viene proiettato nella loro direzione, lì comincia il regno delle abusive rappresentazioni di fantasia. Tuttavia, se si segue la vita della concezione del mondo del diciannovesimo secolo nel suo svolgersi storico, la cosa può apparire diversa. Il modo in cui Hegel intende il pensiero, conduce di fatto lo sviluppo di quella concezione ad un punto morto. Si sente che, mediante il pensiero, ci si è portati al massimo; se però si vuole trasferire il pensiero – così come lo si è afferrato – nell'immediata vita del conoscere, esso viene meno; e si anela ad una vita che possa germogliare e crescere dalla concezione del mondo a cui si è giunti.

Verso la metà del secolo, *Friedrich Theodor Vischer* (1807-1887), seguendo la direzione indicata dalla filosofia hegeliana, cominciò a scrivere la sua *Estetica*, e la portò a termine con un'opera monumentale. Dopo averla completata, tuttavia, ne divenne egli stesso il critico più sagace. Se si scava nelle profonde ragioni di questo singolare comportamento si scopre che Vischer si era reso conto di aver frammischiato la sua opera con il pensiero hegelianamente inteso, e cioè con un elemento che, portato fuori dalle sue condizioni di vita, è destinato a perire così come il seme vegetale diviene inerte quando viene strappato dal flusso del suo sviluppo.

Posta la concezione hegeliana del mondo in questa luce, una singolare prospettiva si schiude. Il pensiero potrebbe esigere di essere considerato come un seme vivente, e di essere condotto quindi a svilupparsi sotto determinate condizioni in seno all'anima: per dar luogo, oltre l'immagine universale di Hegel, ad una concezione del mondo in cui

l'anima stessa possa infine riconoscersi secondo la sua propria essenza, e sentirsi realmente trasposta nel mondo esterno. Hegel ha guidato l'anima fino al punto in cui essa può sperimentarsi mediante il pensiero; progredire oltre Hegel può far sì che *nell'anima* il pensiero si espanda *oltre se stesso ed entro un mondo spirituale*. Hegel ha compreso come l'anima faccia magicamente apparire da se stessa il pensiero, e vi si sperimenti. Ed ha lasciato ai posteri il compito di scoprire – attraverso il pensiero vivente come in una sfera autenticamente spirituale – quell'essenza dell'anima che nel mero pensiero, non si può sperimentare nella sua totalità.

Si è già visto dalle precedenti argomentazioni come l'evoluzione della moderna concezione del mondo tenda a passare dalla *percezione* alla *esperienza* del pensiero; nel sistema di Hegel, il mondo sembra stare di fronte all'anima come un'esperienza autogenerata del pensiero; l'evoluzione tuttavia sembra accennare a un ulteriore progresso. Il pensiero non può persistere come pensiero; non può essere semplicemente pensato né solo *sperimentato pensando*; deve svegliarsi ad una più alta vita.

Quanto più tutto questo può sembrare assurdo, tanto più deve necessariamente imporsi ad una riflessione che penetri a fondo nell'evoluzione della concezione del mondo nel diciannovesimo secolo. Da una riflessione di questo genere si può vedere come le esigenze di ogni epoca operino nelle profondità dell'evoluzione storica, e come le aspirazioni e gli sforzi degli uomini siano *tentativi* di accordarsi con quelle esigenze. I nuovi tempi si trovano di fronte all'immagine scientifico-naturalistica del mondo. Lungo il loro corso si dovrebbero scoprire rappresentazioni della vita dell'anima che possano sussistere e reggersi di fronte a quell'immagine. Tutta l'evoluzione da Cartesio, Spinoza, Leibniz, Locke fino a Hegel si presenta come una lotta intorno a queste rappresentazioni. Hegel porta la contesa ad una determinata conclusione. Nei suoi predecessori, il suo modo di porre il mondo come pensiero appare ovunque già predisposto; ed egli prende la più audace decisione di un pensatore, quella di far confluire tutte le rappresentazioni di una concezione del mondo in un ampio e completo quadro di pensiero.

Con Hegel, temporaneamente, l'epoca ha esaurito l'incalzante forza dell'impulso. L'esigenza – come l'abbiamo qui esposta – di sentire vivo il pensiero, viene improvvisamente avvertita, e intorno alla metà del

secolo grava sugli animi. Si dispera di poterla soddisfare; e tuttavia di questa disperazione non ci si rende coscienti. Subentra nel campo speculativo l'impossibilità di procedere. La capacità di creare idee filosofiche si esaurisce. Questa capacità dovrebbe agire nella direzione che è stata qui accennata; ma sembra invece che si ripieghi a riflettere, prima che sia necessario, sui risultati raggiunti. Si cerca un nesso con i precedenti filosofi su questo o quel punto; manca tuttavia la forza che possa dare una più feconda perfezione all'immagine hegeliana del mondo.

Si veda quello che Karl Rosenkranz, nel 1844, scrisse nella prefazione alla sua *Vita di Hegel*: «non senza tristezza mi separo da questo lavoro, come se a ciò che diviene non si debba, prima o poi, consentire anche di essere. Non sembra, invero, che noi contemporanei sappiamo fare solo da becchini e scolpire monumenti ai filosofi che furono partoriti dalla seconda metà del diciottesimo secolo, per spegnersi nella prima metà di questo? Fu Kant, nel 1804, a dare il via a questa falcidia dei pensatori tedeschi. Lo seguirono Fichte, Jacobi, Solger, Reinhold, Krause, Schleiermacher, W. von Humboldt, Friedrich Schlegel, Herbart, Baader, Wagner, Windischmann, Fries e molti altri. Vediamo nascere nuove leve per compensare questa mietitura della morte? Siamo noi in grado, nella seconda metà del nostro secolo, di trasmettere a quello prossimo, in eguale modo, una sacra schiera di pensatori? Tra i nostri giovani ve ne sono forse alcuni in cui l'entusiasmo platonico e l'aristotelica felicità del travaglio accendano l'animo e il cuore per l'instinguibile sforzo della speculazione? Ai nostri giorni, piuttosto stranamente, proprio i migliori talenti non sembrano in grado di durare abbastanza. Essi si logorano e si consumano presto, dopo alcuni promettenti fiori non producono frutti, e cominciano a copiare e ripetere se stessi quando, dopo il successo dei più immaturi, imperfetti, parziali e tempestosi tentativi giovanili, dovrebbe seguire la fase delle opere più vigorose e compiute. Alcuni, pieni di splendido zelo, si affrettano a correre e poi, come Constantin Frantz, in ogni nuovo scritto devono già ritrattare in parte quelli precedenti».

Balza spesso agli occhi come, dopo la metà del secolo decimonono, si venga indotti a confermare un simile giudizio sulle condizioni filosofiche del tempo. L'eminente pensatore Franz Brentano (1838-1917), nel discorso *Sulle cause della depressione in campo filosofico* con il quale inaugurò nel 1874 il suo insegnamento a Vienna, osservò che «nel pri-

mo decennio del nostro secolo le aule della filosofia tedesca erano sovraffollate, ma nei nuovi tempi al flusso è seguito un forte riflusso. Spesso perciò – disse – si sente che gli anziani imputano alla più giovane generazione una mancanza di sensibilità per il più elevato ramo del sapere. Questa sarebbe una realtà triste, ma nello stesso tempo anche incomprensibile. Come mai la nuova leva, nel suo complesso, sarebbe così gravemente inferiore a quella precedente nella spirituale energia e nobiltà? In verità, la causa che ha per effetto il decadere degli studi filosofici non è una carenza di capacità ma... di fiducia. Se la speranza del successo fosse tornata, la più bella palma della ricerca verrebbe certamente, anche oggi, non inutilmente attesa...».

Mentre Hegel ancora viveva, e per breve tempo anche dopo, alcune singole personalità sentivano che il quadro del mondo da lui offerto, denunciava la sua fragilità proprio dove risiedeva la sua grandezza. Conducendo la concezione del mondo fino al pensiero, si costringe per questo anche l'anima a veder esaurita nel pensiero stesso la sua propria essenza. Quando invece si porta – nel senso anzidetto – il pensiero ad una sua propria vita, questo può avvenire solo all'interno dell'esistenza individuale dell'anima: che trova così, come essere individuale, il suo rapporto con la totalità del cosmo.

Tra gli altri se ne rendeva conto Ignaz Troxler (1780-1866), ma non ne aveva più che un oscuro sentimento. In una conferenza tenuta nel 1835 all'Università di Berna, così si esprime: «non solo oggi, ma già da vent'anni, siamo intimamente convinti, e cerchiamo di dimostrarlo negli scritti e nei discorsi scientifici, che solo sull'idea e realtà dell'individualità e immortalità umana si può fondare una filosofia e antropologia in grado di comprendere in sé l'uomo uno e intero, Dio e il mondo. Tutto il saggio *Sguardi sull'essenza dell'uomo*, apparso nel 1811, lo dimostra inconfutabilmente, e l'ultimo capitolo – intitolato 'La personalità assoluta' – della nostra *Antropologia* largamente diffusa a dispense, ne dà la prova più certa. Ci permettiamo quindi di citare da quest'opera il brano iniziale del suddetto capitolo: 'l'intera natura dell'uomo si fonda nel suo intimo sul *divino contrasto* che si scioglie nello splendore di una sovranaturale disposizione, ove tutte le penne motrici risiedono nello spirito, e solo i pesi nel mondo. Noi ora abbiamo seguito questo contrasto con le sue manifestazioni fin dalle oscure, terrestri radici, e abbiamo studiato a fondo le ghirlande della pianta celeste, che ci sem-

brano avvolgere da ogni lato e in tutte le direzioni un alto e nobile tronco; ora siamo giunti alla cima, ma essa si eleva irraggiungibile e immensa nei superiori, trasparenti spazi di un altro mondo, la cui luce ci rischiarava lievemente, e della cui atmosfera vorremmo respirare il profumo...».

Per gli uomini d'oggi, queste parole hanno un suono sentimentale e poco scientifico. Bisogna considerare, però, l'obiettivo a cui Troxler mira. Egli non vuole saper dissolta l'essenza dell'uomo in un mondo delle idee, ma cerca di afferrare *l'uomo nell'uomo* come «individuale e immortale personalità». Troxler vuol vedere la natura umana ancorata in un mondo che non è semplice pensiero; perciò fa notare come nell'uomo si possa parlare di qualcosa che *non* è soltanto pensiero, e che lo lega ad un mondo disteso oltre quello dei sensi: «già in passato i filosofi hanno distinto un sottile, sublime corpo animico dalla sostanza più grezza, e in questo senso hanno presunto una specie di involucro dello spirito, un'anima, che aveva in sé un disegno del corpo, da essi definito *schema* e che era per loro l'uomo superiore e interiore». Anche Troxler articola l'uomo in sostanza, corpo, anima e spirito. L'essere animico a cui egli in tal modo accenna si protende tramite sostanza e corpo entro il mondo dei sensi, e tramite anima e spirito entro quello sovrasensibile; così che si radica in quest'ultimo come essere individuale e, anche se non si rende individualmente attivo soltanto nel mondo dei sensi, si immerge tuttavia in seno al mondo spirituale nell'universalità del pensiero. Ma Troxler non si spinge fino a intendere il pensiero come seme vivente della conoscenza e nemmeno fino a trarre dalla conoscenza stessa, facendo vivere questo seme nell'anima, una giustificazione degli atti individuali dell'essenza animica, l'anima e lo spirito. Egli non ha alcuna idea che il pensiero, nel vivere, possa in qualche modo svilupparsi fino ad un punto che si debba considerare come vita individuale dell'anima; e tuttavia può parlare di questo individuale essere animico come traendolo da un presagio.

In merito a questi rapporti, Troxler non poteva giungere ad altro che a un presagio, perché troppo dipendeva da idee religiose positivamente dogmatiche. Ma poiché egli possedeva un ampio panorama della scienza del suo tempo, e guardava in profondità nel percorso evolutivo della vita della concezione del mondo, il suo rifiuto della filosofia hegeliana va certamente valutato come qualcosa di più che il semplice pro-

dotto di un'antipatia personale. Esso può valere invece come l'espressione di tutto ciò che si poteva addurre contro Hegel, traendolo dall'atmosfera stessa dell'età hegeliana. Questo si deve tenere presente quando Troxler dice: «Hegel ha condotto la speculazione sul più alto gradino del suo sviluppo, e appunto per questo l'ha annientata. Il suo sistema è divenuto in questa direzione dello spirito il 'fin qui e non oltre!'». Troxler pone in questa forma una domanda che, condotta dallo stato di presentimento fino ad una chiara idea, dovrebbe suonare così: in che modo la concezione del mondo, oltre la semplice esperienza del pensiero in senso hegeliano, giunge a partecipare al divenire vivente del pensiero stesso?

Lo studio dal titolo *La segreta dottrina filosofica dell'immortalità dell'individuo umano*, che Christian Hermann Weisse (1801-1866) pubblicò nel 1834, è un segno caratteristico della posizione in cui si trova la concezione hegeliana del mondo nel clima del tempo. Afferma infatti Weisse: «chi studia la filosofia hegeliana nelle... sue... concatenazioni, sa bene come essa, in un modo fondato del tutto coerentemente sul suo metodo dialettico, lasci che lo spirito soggettivo dell'individuo finito venga *annichilito* nello spirito oggettivo, nello spirito del diritto, dello stato e del costume: come lo faccia estinguere cioè in questo superiore spirito quale momento subordinato, al tempo stesso asserito e negato, in breve, impersonale. In questo modo – come già da parecchio tempo si rileva nella scuola di Hegel e fuori – il singolo individuo si trasforma in un fenomeno transitorio... Quale specie di scopo, quale specie di significato possa... avere la continuità di un simile individuo, dopo che lo spirito universale lo ha *attraversato*...». Di fronte a questa irrilevanza dell'anima individuale, Weisse cerca di spiegarne alla sua maniera l'immortalità. Ma che egli stesso non possa portare ad alcun reale progresso oltre l'interpretazione di Hegel, si comprende bene dal percorso razionale da lui seguito, così come è stato descritto in un capitolo del precedente volume.

La medesima debolezza del quadro di pensiero hegeliano che si avvertiva di fronte all'ente individuale dell'anima, poteva emergere anche di fronte all'esigenza di una reale penetrazione in quelle ulteriori profondità della natura che si palesano alla sfera stessa dei sensi. Per Hegel era chiaro che tutto quanto si presenta ai sensi è in realtà pensiero, e come tale *spirito*. Ma se con *questo* «spirito della natura», ogni spi-

rito nella natura è scrutato e inteso, tutto ciò potrebbe essere sentito come un nuovo problema. Se l'anima non afferra il suo proprio ente tramite il pensiero, non può allora avvenire che essa, giungendo in altro modo all'esperienza di quell'ente, sperimenti davvero in seno alla natura più profonde entità e forze?

Quello che importa non è che questi problemi vengano posti o meno in tutta chiarezza, ma che di fronte ad una determinata concezione del mondo *si possano o meno porre*. Quando è possibile porli, quella concezione del mondo desta, a causa di questa possibilità, un'impressione insoddisfacente. Era appunto questo il caso della concezione hegeliana, e *perciò* si sentiva che essa non dava quella giusta immagine del mondo a cui le superiori questioni dell'esistenza si riferivano. Questo si deve tenere presente, quando si vuol vedere nella sua vera luce il quadro in cui l'evoluzione della concezione del mondo si presenta alla metà del secolo scorso. In quel periodo si facevano ulteriori progressi riguardo all'immagine della natura esterna. Questa incombeva su tutta l'umana concezione del mondo più fortemente di prima. È facile comprendere come le rappresentazioni filosofiche fossero allora coinvolte in un'aspra lotta, poiché esse, come abbiamo visto, erano giunte per così dire ad un punto critico. E soprattutto è significativo il modo in cui i seguaci di Hegel tentavano la difesa della sua filosofia.

Nel 1841 Carl Ludwig Michelet (1801-1893), l'editore della hegeliana *Filosofia della Natura*, nella prefazione di quest'opera scriveva: «che la filosofia possa produrre solo pensieri e mai un filo d'erba verrà considerato ancora a lungo come un suo limite? Vale a dire che possa creare solo l'universale, il durevole, l'unicamente valido, e non il singolo, il sensibile, il transitorio? Tuttavia, il limite della filosofia non dovrebbe consistere solo nella sua incapacità di generare l'individuale, ma anche nel fatto che mai una volta venga a sapere come questo sia generato; e allora bisogna rispondere che questo 'Come' non sta sopra il sapere ma piuttosto sotto il sapere, il quale dunque non vi può trovare alcun limite. Il sapere, cioè, si smarrisce nel 'Come' di questa trasformazione dell'idea in realtà, proprio perché la natura è l'idea inconsapevole, ed il filo d'erba cresce senza un qualsiasi sapere. Ma il vero creare, la capacità di generare l'universale, resta alla filosofia, nella sua stessa conoscenza, acquisito... E ora noi sosteniamo: il più puro sviluppo di pensiero della speculazione concorderà nel modo più pieno con i risultati

dell'esperienza, e viceversa il grande senso della natura, nel modo più palese, altro non lascerà scorgere nell'esperienza che le idee stesse incarnate».

Nella stessa prefazione, Michelet esprime ancora una speranza: «così Goethe e Hegel, secondo il mio parere, sono i due geni destinati a interrompere in futuro il corso della fisica speculativa, perché predispongono la riconciliazione della speculazione con l'esperienza... In particolare, spero che le presenti lezioni hegeliane valgano innanzitutto a procurare consensi su questo punto; e poiché esse forniscono vaste nozioni empiriche, Hegel vi ha trovato il più sicuro collaudo della sua speculazione».

La fase successiva non ha prodotto questa riconciliazione. Una certa animosità contro Hegel ha investito ambienti sempre più vasti. Come questo stato d'animo nei suoi confronti si sia diffuso sempre più largamente nel corso degli anni cinquanta, si vede bene dalle parole che *Friedrich Albert Lange* (1828-1875) adoperò nella sua *Storia del materialismo*, pubblicata nel 1866: «il suo (di Hegel) intero sistema si muove all'interno dei nostri pensieri e fantasie sulle cose, a cui si dà un nome altisonante, senza riflettere su quale valore può convenire ai fenomeni e soprattutto ai concetti che da questi derivano... Attraverso Schelling ed Hegel, il panteismo diviene la mentalità dominante nella filosofia della natura, una concezione del mondo che nello stesso tempo, accanto ad una certa mistica profondità, racchiude già in sé quasi in linea di principio il pericolo di fantastiche divagazioni. Invece di separare rigorosamente l'esperienza e il mondo dei sensi dall'elemento ideale, e poi cercare nella natura umana la riconciliazione tra questi due campi, il panteista compie la ricongiunzione tra spirito e natura con la sentenza d'autorità di una impenetrabile ragione, senza alcuna mediazione critica».

Questa opinione sul modo di pensare di Hegel, invero, corrisponde al suo sistema (se ne veda la descrizione nel capitolo «I classici della concezione del mondo» nel precedente volume) tanto poco quanto è possibile; tuttavia, intorno alla metà del secolo, essa dominava già numerosi spiriti, e conquistava un territorio sempre più vasto. *Friedrich Adolf Trendelenburg* (1802-1872), un personaggio che dal 1833 al 1872 come professore di filosofia a Berlino, occupò una posizione di grande influenza nella vita spirituale tedesca, poteva essere sicuro di riscuotere

un grosso applauso quando sentenziava che Hegel, attraverso il suo metodo, voleva «insegnare senza imparare», perché «ritenendosi erroneamente in possesso del concetto divino, impediva alla faticosa ricerca un più sicuro possesso». Inutilmente cercava Michelet di correggere questi giudizi, servendosi di tipiche espressioni hegeliane come questa: «lo sviluppo della filosofia è dovuto all'esperienza. Le scienze sperimentali elaborano e preparano il contenuto del particolare affinché sia accolto nella filosofia. D'altra parte esse racchiudono in sé, in tal modo, la necessità per il pensare stesso di procedere a queste concrete definizioni e classificazioni».

Tipico del corso evolutivo della concezione del mondo nel decennio mediano del diciannovesimo secolo, è quanto ha osservato *Karl Christian Plank* (1819-1880), un pensatore eminente, ma purtroppo poco valorizzato. Nella prefazione del suo eccellente studio *Le età del mondo*, apparso nel 1850, egli ha scritto: «portare a coscienza la pura, naturale regolarità e dipendenza di ogni essere è nello stesso tempo ristabilire nuovamente la piena, autocosciente libertà dello spirito, l'autonomia, interiore legge della sua essenza: questa duplice tendenza, che è il fondamentale tratto distintivo della nuova storia, costituisce anche, nella sua più pura ed esplicita forma, l'impegno del presente studio. Dopo la rinascita delle scienze nella risvegliata, autonoma, ampia ricerca naturalistica, e dopo la loro liberazione dal dominio del mero elemento religioso, quella prima tendenza risiede nella trasformazione – dalle scienze stesse provocata – dell'intera concezione fisica del mondo e in genere della valutazione delle cose divenuta sempre più sobriamente razionale; così come consiste anche, alla fine, in forma più alta, nel filosofico sforzo di comprendere, illuminandola da ogni lato, la legge naturale nella sua intima necessità; ma essa si mostra anche, in modo pratico, nel più pieno articolarsi della vita direttamente presente secondo le sue condizioni naturali». Si esprime, in queste tesi, la crescente influenza delle scienze della natura. La fiducia nei loro confronti diviene sempre maggiore. E diviene determinante la convinzione che dai metodi e dai risultati scientifico-naturalistici si possa ottenere quella concezione del mondo che l'aspetto insoddisfacente dell'hegelismo non reca in sé.

Un libro di *Alexander von Humboldt* (1769-1859) che nel pieno senso della parola si può considerare come una rappresentativa espres-

sione di quest'epoca, *Cosmo*, abbozzo di una descrizione fisica del mondo, offre un'immagine della svolta in atto verso questa direzione. L'uomo che sta al vertice della cultura naturalistica del suo tempo, espone la sua fiducia nella valutazione scientifica del mondo: «la mia ferma speranza si fonda sulle splendide condizioni della scienza naturale stessa. Il suo patrimonio non consiste più nell'abbondanza ma nella concatenazione di quel che viene osservato. Dalla fine del diciottesimo secolo, i risultati generali che ispirano l'interesse di ogni colto intelletto si sono meravigliosamente moltiplicati. I fatti sono meno isolati, gli abissi tra gli esseri si colmano. Ciò che accanto a noi, in un più angusto orizzonte, resta a lungo inesplicabile per lo spirito ricercatore, viene reso chiaro dalle osservazioni compiute nei viaggi di ricerca in più lontane regioni. Figure di piante e animali, che a lungo erano apparse isolate, si allineano le une alle altre attraverso anelli intermedi o forme di transizione recentemente scoperti. Alla mente di chi scruta la natura si presenta poco a poco una generale connessione, non in una direzione semplicemente lineare ma in un complesso, intricato reticolo, secondo un superiore addestramento o un deperimento di determinati organi, secondo alterne, multilaterali oscillazioni nella prevalenza relativa delle parti... Lo studio della conoscenza generale della natura risveglia in noi, per così dire, organi che avevano a lungo dormito. Noi marciamo in intimo rapporto con il mondo esterno». Persino Humboldt tuttavia, nel suo *Cosmo*, conduce la descrizione della natura solo fino alla porta che apre l'accesso alla concezione del mondo. Egli non cerca di connettere la gran copia dei fenomeni mediante un'idea generale della natura; allinea gli oggetti ed i fatti gli uni accanto agli altri nel modo che alla natura è più conforme, come conviene alla tendenza interamente obiettiva del suo modo di pensare.

Ma ben presto nello sviluppo spirituale intervennero, in ardita sintonia fra loro, altri pensatori che partendo dal terreno scientifico cercavano di penetrare nell'essenza delle cose. Quella che essi volevano provocare, era non meno che una drastica trasformazione di tutta la tradizionale concezione filosofica del mondo e della vita, sulla base di una più moderna scienza e conoscenza della natura. Quest'ultima, nel diciannovesimo secolo, aveva spianato loro la strada nel modo più vigoroso. Con estrema radicalità, *Ludwig Feuerbach* (1804-1872) indicò quello che essi volevano: «porre Dio prima della natura è né più né

meno come se si volesse porre la chiesa prima delle pietre di cui è fatta, o l'architettura, l'arte che ha messo insieme le pietre in un edificio, prima della combinazione degli elementi chimici in una pietra, insomma prima della naturale origine e formazione della pietra stessa».

La prima metà del secolo ha prodotto numerose pietre scientifico-naturalistiche per l'architettura di un nuovo edificio della concezione del mondo. Ora, è certamente giusto che non si possa realizzare un edificio senza disporre di pietre da costruzione. Ma è non meno vero che nulla si può cominciare a fare con le pietre se prima, indipendentemente da esse, non c'è un disegno dell'edificio da costruire. Come nessun edificio può sorgere se le pietre vengono allineate, accatastate e cementate a caso, così dalle verità accertate dalla ricerca naturalistica non può nascere una concezione del mondo se, indipendentemente da quello che la ricerca stessa può dare, l'anima umana non dispone della forza per foggiarla. Di tutto questo, chi si opponeva ad una filosofia che fosse indipendente e autonoma, non teneva alcun conto.

Quando si considerano le personalità che negli anni cinquanta contribuirono ad articolare una concezione del mondo, spiccano con particolare incisività le fisionomie di tre uomini: *Ludwig Büchner* (1824-1899), *Carl Vogt* (1817-1895) e *Jacob Moleschott* (1822-1893). Con le parole di quest'ultimo si può mettere a fuoco il sentimento di fondo che li animava: «quando l'uomo ha esplorato le proprietà della materia che possono incidere sui suoi sensi sviluppati, egli ha anche afferrato l'essenza delle cose. Così ha raggiunto il suo assoluto sapere: vale a dire quello dell'umanità. Un diverso sapere non ha per lui alcuna consistenza».

Dal punto di vista di questi pensatori, tutta la filosofia precedente ha trasmesso agli uomini un simile, inconsistente sapere. I filosofi idealisti – secondo Büchner e quanti pensano come lui – credono di attingere alla ragione, ma con questo metodo (dice Büchner) non si può concretare alcun edificio di pensiero che abbia un contenuto. «La verità – afferma Moleschott – si può carpire solo alla natura ed al suo agire». Nel loro tempo e in seguito, quanti lottavano per una concezione del mondo che fosse in tal modo carpita alla natura, venivano accomunati come materialisti. E si metteva in rilievo come questo loro materialismo fosse una antichissima concezione del mondo, che da molto tempo gli spiriti eminenti avevano riconosciuta come insoddisfacente per un più elevato pensare. Büchner contesta questa opinione. Egli precisa:

«in primo luogo il materialismo, come in genere tutta questa tendenza, non è stato mai confutato, e non solo è il più antico modo che esista di considerare filosoficamente il mondo, ma è anche emerso nuovamente con rinnovate forze ogni volta che nella storia la filosofia si è risvegliata; in secondo luogo, il materialismo odierno non è più quello d'un tempo, di Epicuro o degli Enciclopedisti, ma un indirizzo o metodo interamente diverso, che è sorretto dalle conquiste della scienza positiva, e che inoltre si differenzia essenzialmente dai suoi antecedenti perché non è più un sistema – come il materialismo d'altri tempi – ma una semplice considerazione realistico-filosofica dell'esistenza, che nel mondo della natura e dello spirito ricerca soprattutto i principi unitari, e tenta ovunque di mettere in chiaro un naturale e regolare nesso nei complessivi fenomeni di quel mondo».

L'atteggiamento di *Johann Wolfgang von Goethe* (1749-1832) – spirito teso nel senso più eminente verso un pensare conforme alla natura – nei confronti di Holbach, uno dei più illustri materialisti francesi (gli Enciclopedisti del secolo precedente) ci può mostrare come un uomo, che pur rendeva pienamente giustizia alle idee scientifico-naturalistiche, fu in grado di prendere posizione di fronte al materialismo. *Paul Heinrich Dietrich von Holbach* (1723-1789) aveva pubblicato nel 1770 il *Système de la nature*. Goethe, che a Strasburgo ebbe nelle mani il libro, descrisse in *Poesia e verità* la sgradevole impressione che ne aveva ricevuto: «una materia deve esistere dall'eternità, e dall'eternità si muove, e deve ora con questo movimento, a destra, a sinistra e in tutte le direzioni, creare gli infiniti fenomeni dell'esistenza. Di tutto questo noi saremmo stati persino soddisfatti, se l'autore realmente con la sua materia in movimento avesse montato il mondo dinanzi ai nostri occhi. Ma egli poteva sapere della natura tanto poco quanto noi; poiché mentre egli impiantava qualche concetto generale, immediatamente lo abbandonava, per trasformare quello che appare come sommo della natura o come natura somma nella natura, in una natura materiale e pesante, invero in movimento, ma senza direzione né forma; e credeva così di aver fatto un gran guadagno». Goethe era pervaso da questa convinzione: «la teoria in sé e per sé non serve ad altro che a farci credere ad una connessione dei fenomeni» (*Proverbi in prosa*).

Tuttavia, i risultati raggiunti dalle scienze naturali nella prima metà del diciannovesimo secolo non erano idonei a fornire ai materialisti degli

anni cinquanta un supporto per la loro concezione del mondo, se non come semplice cognizione dei fatti. Ci si era addentrati sempre più profondamente nei nessi dei processi materiali, in quanto all'osservazione sensibile e al pensare su di essa si mostrava ciò che può poggiare solo su quel tipo di osservazione. Ma quando nel compiere questo approfondimento si voleva negare di fronte agli altri ed a se stessi che nella materia opera lo spirito, allora lo spirito stesso si rivelava e si manifestava inconsapevolmente. In un certo senso, cioè, è senz'altro vero quello che Friedrich Theodor Vischer scrive nel terzo fascicolo di *Cose vecchie e nuove*: «proprio il fatto che la cosiddetta materia può creare qualcosa di cui lo spirito è funzione, costituisce la più completa prova contro il materialismo». E in questo senso Büchner confuta inconsapevolmente il materialismo quando tenta di dimostrare che i processi spirituali al fondo dei fatti materiali risultano all'osservazione sensibile.

Un esempio del modo in cui le nozioni scientifiche assumevano forme in grado di influire profondamente sulla concezione del mondo, venne dalla scoperta fatta nel 1828 da *Friedrich Wöhler* (1800-1882). Egli riuscì a preparare artificialmente, fuori dall'organismo vivente, una sostanza che si forma all'interno dell'organismo stesso. Sembrò in tal modo confutata, con una prova precisa, la convinzione – durata fino a quel punto – che un determinato composto di sostanze possa formarsi solo sotto l'influsso di una particolare forza vitale, presente nell'organismo. Se fuori dal corpo vivente, senza l'intervento della forza vitale, si potevano produrre quei composti, allora si poteva dedurre che anche l'organismo lavorava solo mediante forze connesse con la chimica.

Ai materialisti, così, non manca molto per sostenere che se l'organismo vivente non ha bisogno di alcuna particolare forza vitale per creare ciò che un tempo ad essa si attribuiva, non ha nemmeno bisogno di particolari forze spirituali per realizzare al suo interno i processi cui sono legate le esperienze spirituali e animiche. La materia con le sue proprietà diviene ormai per i materialisti il grembo materno che genera i processi e le cose. Non corre molta distanza tra il fatto che carbonio, idrogeno, ossigeno e azoto si amalgamano in un composto organico, e questa affermazione di Büchner: «le parole anima, spirito, pensiero, sentimento, volontà, vita, non indicano alcuna entità, alcuna cosa reale, ma solo proprietà, facoltà, attuazioni della sostanza vivente, o effetti di entità che sono fondate nella forma materiale dell'esistenza».

Non più un essere divino, non più l'anima umana, ma la materia con le sue forze Büchner definisce immortale. E Moleschott ammantava la stessa convinzione con queste parole: «la forza non è un Dio contrapposto, un'essenza delle cose separata dalla base materiale. È la proprietà della materia, insita inscindibilmente in essa dall'eternità. Acido carbonico, idrogeno e ossigeno sono le potenze che decompongono anche le più solide rocce e le portano nel fiume la cui corrente genera la vita. Mutamento di sostanze e forme nelle singole parti, mentre la figura fondamentale rimane invariata: questo è il segreto della vita animale».

Il lavoro di ricerca scientifico-naturalistica della prima metà del secolo consente a Büchner di enunciare idee come questa: «ora, nello stesso modo in cui la macchina a vapore genera movimento, l'intricata complessità organica di sostanze dotate di forza produce nella vita animale una somma totale di effetti che, recata a unità, viene da noi denominata spirito, anima, pensiero». E Karl Gustav Reuschle, nel suo libro *Filosofia e scienza naturale – a ricordo di David Friedrich Strauss* (1874), spiega che i risultati stessi della scienza naturale racchiudono in sé un momento filosofico. L'affinità che si scopre tra le forze naturali, viene considerata come guida ai segreti dell'esistenza.

Una fondamentale affinità di questo tipo viene individuata da Hans Christian Oersted (1777-1851) a Copenaghen, nel 1819. Egli si avvede che l'ago magnetico viene deviato mediante una corrente elettrica. E nel 1831, Michael Faraday (1791-1867) scopre il risvolto di questo fenomeno, quando accerta che accostando un magnete ad un filo di rame avvolto a spirale si può suscitare elettricità. In questo modo, elettricità e magnetismo vengono riconosciuti come fenomeni naturali l'un l'altro affini. Le due forze non stanno più isolate, l'una accanto all'altra; si nota perciò che esse, nell'esistenza materiale, hanno alla base un fattore comune.

Negli anni quaranta, Julius Robert Mayer (1814-1878) può guardare più a fondo nell'essenza di materia e forza, quando si rende conto che tra il calore ed il rendimento meccanico domina un rapporto ben definito, che si può esprimere numericamente. Attraverso pressioni, urti, attriti e così via – cioè da un lavoro – si forma calore. Nella macchina a vapore, il calore viene di nuovo commutato in rendimento di lavoro. La quantità di calore che sorge dal lavoro si può calcolare dall'entità del

lavoro stesso. Se la quantità di calore che occorre per far salire di un grado la temperatura di un litro d'acqua si converte in lavoro, questo lavoro può sollevare di un metro 424 chili. Non deve stupire, quindi, se in questi fatti si vide un enorme progresso rispetto alla spiegazione della materia che era stata data da Hegel: «il passaggio dall'idealità alla realtà, dall'astrazione all'esistenza concreta – in questo caso da spazio e tempo alla realtà che appare come materia – è incomprendibile per l'intelletto, e gli si presenta quindi sempre esteriormente e come un dato di fatto». Si può cogliere questa osservazione nel suo vero senso solo se nel *pensiero* in quanto tale si può vedere qualcosa di valido. Ma questo era ben lontano dai pensatori di cui ci stiamo occupando.

Dopo queste scoperte sul carattere unitario delle forze naturali inorganiche ne vennero altre che chiarirono la composizione e struttura del mondo degli organismi. Nel 1838, il botanico Matthias Jakob Schleiden (1804-1881) individuò il valore ed il significato delle semplici cellule dei corpi vegetali. Egli dimostrò che tutti i tessuti delle piante – e quindi le piante stesse – sono costituiti da questi «organismi elementari». Schleiden descrisse l'entità cellulare come un minuscolo grumo del fluido muco vegetale, circondato da un involucro (cellofan), e con un nucleo più denso all'interno. Queste cellule si moltiplicano e si posano l'una accanto all'altra, così da formare l'essere vegetale. Poco dopo, Theodor Schwann (1810-1882) fece un'analoga scoperta per il mondo animale. Nel 1827 il geniale Karl Ernst von Baer (1792-1876) individuò l'ovulo umano, e ricostruì il processo di sviluppo degli animali superiori e dell'uomo dall'ovulo.

Si rinunciava così ovunque, a cercare l'idea che giace al fondo delle cose naturali. Per questo motivo l'osservazione si volgeva ai fatti che dimostrano come i superiori e complicati esseri e processi della natura derivano da quelli inferiori e semplici. Sempre più rari divenivano gli uomini che indagavano secondo un'interpretazione idealistica dei fenomeni universali. Ancora nel 1837, lo spirito della concezione idealistica del mondo aveva suggerito all'antropologo Karl Friedrich Burdach (1776-1847) l'ipotesi che la vita non avesse la sua base nella materia, ma fosse invece in grado, mediante una forza superiore, di rimodellare la materia secondo i suoi bisogni. Moleschott, invece, già poteva dire: «la forza vitale, come la vita stessa, non è altro che il risultato delle forze chimiche e fisiche, strettamente intrecciate e interagenti».

È il segno del tempo che induce a non spiegarsi l'universo attraverso fenomeni diversi da quelli in atto dinanzi agli occhi degli uomini. Seguendo questa regola esplicativa, l'opera *Principles of Geology* pubblicata nel 1830 da *Charles Lyell* (1797-1875) ribaltò interamente la precedente teoria geologica. Fino a questa sensazionale impresa di Lyell si credeva che l'evoluzione della terra avvenisse a sbalzi: che, cioè, tutto quanto aveva avuto origine sul pianeta fosse stato ripetutamente distrutto da totali catastrofi, e che sulla tomba degli antichi esseri fosse sorta una nuova creazione. La presenza di resti vegetali e animali negli strati terrestri veniva spiegata in questo modo.

George Cuvier (1769-1832) era stato il principale sostenitore di questa teoria delle ripetute età della creazione. Lyell giunse invece alla conclusione che non occorresse alcuna frattura nel corso continuo dell'evoluzione terrestre: bastava presumere lassi di tempo sufficientemente lunghi, per poter sostenere che l'intera evoluzione fosse stata provocata dalle forze tuttora attive sulla terra. In Germania avevano già adottato in precedenza questo punto di vista Goethe e poi *Karl von Hoff* (1771-1837), che lo aveva sostenuto nella sua *Storia dei naturali mutamenti della superficie terrestre dimostrata attraverso la tradizione*, apparsa nel 1822.

Con tutto l'ardimento di autentici entusiasti del pensiero, Vogt, Büchner e Moleschott si accinsero a spiegare tutti i fenomeni attraverso i processi materiali, così come essi si svolgono dinanzi ai sensi umani.

Il genere di lotta che il materialismo doveva sostenere si manifestò in modo sintomatico nello scontro tra i fisiologi di Gottinga *Rudolf Wagner* (1805-1864) e Carl Vogt. Nel 1852, sull'*Allgemeine Zeitung* Wagner difese, contro la visione materialistica, la causa dell'autonoma essenza dell'anima. Egli affermò che «era possibile scindere l'anima, perché il bambino certamente eredita molte cose dal padre e molte dalla madre». Vogt replicò dapprima nelle sue *Immagini della vita animale*, e la sua posizione nella disputa si può comprendere leggendo questo brano: «l'anima, che deve costituire proprio il culmine, l'essenza dell'individualità, del singolo, dell'indivisibile essere, l'anima dunque deve potersi spartire! Teologi, prendetevi questo eretico come preda – egli era finora il vostro numero uno! Anima scissa! Se l'anima si può dividere all'atto della procreazione, come il signor Wagner suppone, allora si potrebbe forse dividere anche all'atto della morte, e una porzione

carica di peccato andrebbe in purgatorio, mentre l'altra salirebbe direttamente in paradiso. A chiusura della sua lettera il signor Wagner promette anche una digressione nel campo della fisiologia. Noi attendiamo con impazienza questa fisiologia dell'anima divisa».

Più violento divenne il dissidio nel 1854, quando Wagner, nell'assemblea dei naturalisti a Gottinga, tenne un discorso contro il materialismo sul tema «Creazione dell'uomo e sostanza dell'anima». Egli volle chiarire due punti. In primo luogo sostenne che i risultati della nuova scienza naturale non erano in contrasto con la fede biblica nella discendenza del genere umano da un'unica coppia; in secondo luogo che questi risultati nulla decidevano e definivano riguardo all'anima. Nel 1855 Vogt scrisse contro Wagner un saggio polemico, *Fede cieca e scienza*, che da un lato lo dimostrò pienamente all'altezza delle conoscenze scientifiche del suo tempo, ma dall'altro lo rivelò come un sottile e caustico pensatore, in grado di smascherare senza riserve come fantasie le deduzioni conclusive dell'avversario.

Il suo dissenso dalla prima tesi di Wagner culminò in queste parole: «tutte le ricerche storiche e naturalistiche forniscono la prova positiva delle molteplici origini della specie umana. Le dottrine delle Scritture su Adamo e Noè, e sulla due volte ripetuta discendenza degli uomini da una coppia, sul piano scientifico sono favole assolutamente inaccettabili». Contro la teoria wagneriana dell'anima, Vogt obiettò che noi osserviamo l'attività animica umana svilupparsi gradualmente con l'evoluzione degli organi corporei, e vediamo che l'efficienza spirituale si perfeziona dall'infanzia fino alla maturità della vita, così come ci rendiamo conto che quando i sensi e il cervello avvizziscono anche lo spirito corrispondentemente si atrofizza: «questo genere di sviluppo non si può conciliare con l'ipotesi di una immortale sostanza animica, impiantata nel cervello quale suo organo».

Proprio la contesa tra Vogt e Wagner, come si vede, mostra con perfetta evidenza che i materialisti non hanno verso i loro avversari soltanto motivi razionali, ma anche sentimenti polemici e combattivi. Nelle sue conferenze di Gottinga, Wagner si appellò all'esigenza morale che non tollera come un «apparato meccanico girovagante su due gambe e due braccia» alla fine si disintegri in elementi indifferenti, senza la speranza che il bene da esso compiuto venga premiato e il male punito. Vogt così replicò: «per il signor Wagner l'esistenza di un'anima immor-

tale non è il risultato di una ricerca o di una riflessione... Egli ha bisogno di un'anima immortale per poter affliggere e punire gli uomini dopo la morte».

Heinrich Czolbe (1819-1873), nel suo saggio *Limiti e origine della conoscenza umana in dissenso con Kant e con Hegel*, apparso nel 1865, tentò di dimostrare che, muovendo da un particolare punto di vista, l'idea di un ordine morale del mondo si può conciliare con le opinioni materialistiche. Egli sostenne che ogni teologia nasce dall'insoddisfazione per questo mondo: «all'eliminazione del sovrannaturale, o di tutto quel campo dell'incomprensibile che induce a immaginare un secondo mondo – e cioè in una parola al naturalismo – non costringe affatto la forza dei dati naturalistico-scientifici, e nemmeno la filosofia che tutto pretende di poter capire, ma piuttosto e per ragioni più profonde la morale, e cioè quel rapporto etico dell'uomo con l'ordine universale che io definisco soddisfazione per il mondo naturale».

Nel desiderio di un mondo sovrannaturale, Czolbe vede null'altro che lo sfogo dell'ingratitude verso quello naturale. I fondamenti della filosofia dell'al di là sono per lui difetti morali, peccati contro il senso dell'ordine naturale del mondo, poiché essi allontanano dall'«aspirazione verso la felicità possibile ad ogni singolo individuo», e dall'adempimento del dovere «verso noi stessi e verso gli altri», che deriva da questa aspirazione «e non ha rapporto con compensi o punizioni sovrannaturali». A suo avviso, l'uomo deve essere pieno di «riconoscente accettazione della terrestre e forse scarsa felicità che gli spetta, insieme alla mortificazione connessa con la soddisfazione per il mondo naturale, e subendone i limiti ed i necessari dolori» Vediamo qui, che l'idea di un sovrannaturale ordine morale del mondo viene rifiutata, ma per ragioni morali.

Nella concezione di Czolbe si vede chiaramente quali sono le caratteristiche che rendono tanto accetto il materialismo al pensiero umano. È indubbio, infatti, che Büchner, Vogt e Moleschott non siano abbastanza filosofi per mettere in chiaro sul piano logico i fondamenti della loro visione. Su di loro agisce la forza dei dati di fatto scientifico-naturalistici. Non arrischiandosi fino alle altezze di un modo di pensare riferito alle idee – quale Goethe soleva esprimere – essi muovono piuttosto, quali pensatori naturalisti, da quello che i sensi percepiscono. Partire dalla natura dell'umano conoscere per comprendere come essa

agisce, non è affare loro. Czolbe lo fa. Nella sua *Nuova esposizione del sensismo* vengono indicati i motivi per cui egli considera valida solo una conoscenza fondata sulle percezioni sensibili. Per lui, solo questo genere di conoscenza fornisce concetti, giudizi e conclusioni chiaramente evidenti e rappresentabili: ogni deduzione sull'inconcepibile e ogni concetto vago e confuso, vanno dunque respinti. Perciò, secondo il suo parere, chiara e palese non è l'anima in quanto tale, ma la materialità di cui l'elemento spirituale si presenta come attributo.

Per questo, nel suo scritto *La nascita dell'autocoscienza – una risposta al professor Lotze*, apparso nel 1856, egli si sforza di ricondurre l'autocoscienza a processi materialmente evidenti. Czolbe presume un movimento rotatorio delle varie parti del cervello: attraverso questo moto che ricorre su se stesso, l'impressione esercitata da una cosa sui sensi si trasforma in sensazione cosciente. È singolare e notevole che proprio questo modo di spiegare la coscienza in senso fisico sia divenuto al tempo stesso per Czolbe un motivo d'infedeltà al suo materialismo. Qui, uno dei difetti che gravano sul materialismo si manifesta in lui. Se fosse stato ligio ai suoi presupposti, egli non avrebbe mai oltrepassato con le sue spiegazioni quello che i dati di fatto esplorati mediante i sensi gli consentivano. E non avrebbe parlato di alcun altro processo interno al cervello, se non di quelli che con mezzi scientifico-naturalistici si possono realmente accertare. Quello che egli si propone, è dunque un traguardo infinitamente lontano.

Spiriti come Czolbe non si accontentano delle indagini già compiute, e quindi presumono ipoteticamente fatti non ancora studiati. Uno di questi è appunto il movimento circolare delle parti cerebrali. Un completo esame del cervello porterà certamente a riconoscere al suo interno processi che di norma non si verificano altrimenti nel mondo. Da questo si potrà dedurre che i processi animici condizionati mediante processi cerebrali si verificano a loro volta solo in rapporto a un cervello. Czolbe, però, non può sostenere che il suo ipotetico movimento circolare si limita al cervello: esso potrebbe avvenire anche fuori dell'organismo animale; ma allora dovrebbe portare con sé i fenomeni animici anche nelle cose inanimate. E in realtà Czolbe, che pure insiste tanto sull'evidente chiarezza, non esclude che l'intera natura sia animata: «la mia visione – egli dice – non potrebbe essere una realizzazione dell'anima universale già sostenuta da Platone nel suo *Timeo*? Non potrebbe

trovarsi qui il punto di congiunzione» tra l'idealismo di Leibniz che fa consistere il mondo intero in esseri animati (monadi) con il moderno naturalismo?

L'errore compiuto da Czolbe con il suo movimento circolare del cervello si presenta in maggior misura nel geniale Karl Christian Planck. Le opere di questo pensatore sono state interamente dimenticate, e ciò malgrado appartengono a quanto di più interessante la nuova filosofia abbia prodotto. Come il materialismo, e con eguale vivacità, Planck tende a spiegare il mondo partendo dalla realtà percepibile. All'idealismo tedesco di *Johann Gottlieb Fichte* (1762-1814) di *Friedrich Wilhelm Schelling* (1775-1854) e di Hegel, rimprovera di cercare unilateralmente l'essenza delle cose nell'idea: «spiegare le cose prescindendo davvero da se stessi significa riconoscerle nella loro originaria dipendenza e finitezza» (*Le età del mondo*). E inoltre: «esiste solo la natura una e veramente pura, così che la nuda natura nel senso stretto del termine, e lo spirito, sono solo antitesi all'interno della natura una nel senso più alto e più vasto».

Ora però subentra in Planck qualcosa di strano. Egli interpreta il reale, l'elemento esteso, come quello che bisogna cercare per spiegare il mondo, e tuttavia per giungere al reale, all'esteso, non si rivolge all'esperienza sensibile, all'osservazione dei fatti. Egli crede invece che la ragione umana possa penetrare fino al reale mediante se stessa. Hegel ha commesso – a suo avviso – l'errore di lasciare che la ragione si autoservi in modo tale da vedere in tutte le cose ancora se stessa. Planck non vuole che la ragione riposi in sé, ma la vuol condurre oltre se stessa, verso ciò che è esteso, come al vero-reale. Planck biasima Hegel perché lascia che la ragione fili da sé la sua propria trama; ed è abbastanza ardito da far tessere alla ragione il filo dell'esistenza oggettiva.

Hegel sostiene che lo spirito può comprendere l'essenza delle cose, perché la ragione è quell'essenza, e perviene ad esistere nello spirito umano. Planck afferma che l'essenza delle cose non è la ragione, e tuttavia per rappresentarla soltanto della ragione si serve. Un'ardita struttura del mondo escogitata genialmente, ma lontano dall'osservazione reale, lontano dalle cose concrete, e tuttavia disegnata nella convinzione che sia interamente pervasa dalla più genuina realtà: questa è la struttura ideale di Planck. Egli considera gli eventi del mondo come un vivente, alterno gioco di estensione e contrazione. La forza di gravita-

zione, per lui, è la tendenza dei corpi estesi nello spazio a contrarsi. Il calore e la luce sono la tendenza di un corpo a portare la sua contratta sostanza ad agire in lontananza, quindi la tendenza a dilatarsi.

Elemento di altissimo interesse è il rapporto di Planck con i suoi contemporanei. Ludwig Feuerbach dice di sé: «Hegel si attiene ad un modo di vedere che costruisce il mondo, io ad un modo di vedere... che vuol conoscerlo come mondo che è; egli scende, io ascendo. Hegel pone l'uomo sul capo, io sui suoi piedi poggiati sulla geologia». In effetti, i materialisti possono caratterizzare così la loro professione di fede, il loro credo. Ma Planck nel modo e nel metodo, procede esattamente come Hegel, anche se crede di procedere come Feuerbach e come i materialisti. E questi tuttavia, se interpretassero il suo metodo nel loro senso, dovrebbero dirgli: tu sei fermo al modo di vedere che costruisce il mondo; tuttavia credi di riconoscerlo come mondo che è; tu scendi, e consideri la discesa come ascesa; tu poni il mondo sulla testa, e scambi questa con i piedi. Nel penultimo quarto del secolo diciannovesimo, l'impulso verso naturali, tangibili realtà non sarebbe forse potuto giungere ad una più acuta e precisa espressione di quella che trovò nella concezione di un uomo che dalla ragione voleva evocare non solo idee ma anche realtà.

La personalità di Planck sembra non meno interessante se viene messa a confronto con quella del suo contemporaneo *Max Stirner* (1806-1855). A questo riguardo bisogna tener conto di quello che Planck pensava sui moventi delle azioni umane e della vita associata. Come i materialisti per spiegarsi la natura prendono le mosse dalla sfera delle sostanze e forze date realmente ai sensi, così Stirner parte dalla reale personalità del singolo per chiarire la norma del comportamento umano. La ragione, secondo Stirner, esiste solo nel singolo. Quanto essa determina come regola dell'agire, perciò, solo per il singolo può valere: la convivenza emergerà autonomamente dalla naturale interazione delle singole personalità; e se ciascuno nell'agire si conformerà alla propria ragione, attraverso la libera cooperazione di tutti si formeranno le condizioni più auspicabili. Nel senso di Stirner la convivenza secondo natura sorge spontaneamente se ciascuno nella propria individualità lascia agire la ragione, proprio come secondo il parere dei materialisti una visione conforme alla natura emerge dai fenomeni del mondo quando si permette alle cose di esprimere la loro stessa essenza, e l'atti-

vità della ragione si limita soltanto a collegare e interpretare adeguatamente i messaggi dei sensi.

Ora, così come Planck non spiega il mondo lasciando parlare le cose per se stesse, ma decide mediante la propria ragione quello che esse presumibilmente dicono, così non fa dipendere la vita associata da una reale azione reciproca delle singole personalità, ma sogna un'unione di popoli, regolata dalla ragione, e posta al servizio del bene generale mediante un superiore potere giuridico. A questo punto, dunque, egli ritiene possibile che la ragione domini anche quanto si estende oltre la singola personalità: «l'originaria, generale norma giuridica richiede necessariamente una sua esteriore esistenza nell'ambito di una generale forza del diritto; essa infatti non sussisterebbe effettivamente in sé e per sé sul piano esteriore come legge generale, se il compito di attuarla venisse rimesso soltanto ai singoli, poiché i singoli per se stessi, secondo la loro posizione giuridica, sono solo sostenitori dei loro diritti e non di quelli generali in quanto tali».

Planck edifica quindi un universale potere giuridico, perché solo in questo modo l'idea del diritto può farsi reale. Cinque anni prima, Max Stirner aveva scritto: «proprietario e creatore del mio diritto, non conosco altra fonte giuridica se non me stesso, né Dio, né lo stato, né la natura, e nemmeno gli uomini stessi con i loro 'eterni diritti umani', né legge divina né umana». Egli riteneva che nell'ambito di un diritto universale non potesse sussistere un reale diritto del singolo. Era la sete di realtà che spingeva Stirner a negare un irrealistico diritto universale; ma sete di realtà è anche quella che induce Planck a sforzarsi di costruire, estraendolo da un'idea, un elemento concreto quale la condizione giuridica.

Come una potenza che nella più forte misura lo allarma e lo inquieta, si intravede negli scritti di Planck, il sentimento che non si possa ammettere né tollerare la fede in due ordini universali intrecciati nello stesso gioco, uno conforme a natura, l'altro non naturale ma puramente spirituale.

Ora, pensatori che tendevano verso un modo di vedere scientifico-naturalistico erano certamente esistiti in tempi precedenti. A prescindere da altri tentativi più o meno chiari, Jean Lamarck (1744-1829) aveva tracciato nel 1809 un'immagine della nascita e dell'evoluzione degli esseri viventi che, al livello delle cognizioni di allora, avrebbe dovuto

sollevare grande interesse ai fini di una concezione del mondo adatta ai tempi. Egli suppose che i più semplici esseri viventi fossero sorti, sotto determinate condizioni, mediante processi inorganici. In questo modo si sarebbe formato una prima volta un essere vivente che poi, nell'adattarsi alle condizioni del mondo esterno, avrebbe sviluppato spontaneamente nuove forme, traendo da se stesso nuovi organi, perché gli occorrevano ai suoi fini. Così gli esseri si possono trasformare, e nel trasformarsi possono anche perfezionarsi.

Ecco, per esempio, come Lamarck si rappresentava la trasformazione. Un animale è incline a ricavare il suo nutrimento dagli alberi più alti. A questo scopo deve tendere e stirare il collo. Nel corso del tempo, quindi, il suo collo si allunga sotto l'influsso della necessità e del bisogno. Da un animale dal collo corto deriva la giraffa dal collo lungo. La molteplicità degli esseri viventi quindi non è originaria, ma si sviluppa con l'andare del tempo, in modo naturale, solo a causa delle condizioni e delle circostanze. Secondo Lamarck, in questa evoluzione è compreso anche l'uomo che, partendo da scimmieschi animali a lui affini, si è sviluppato nel tempo verso forme che gli consentono di soddisfare più elevati bisogni, fisici e spirituali. Salendo fino all'uomo, Lamarck inseriva così tutto il mondo degli organismi nel regno dell'inorganico.

Ma i tempi di Lamarck dedicarono scarsa attenzione al suo tentativo di spiegare la molteplicità dei viventi. Due decenni più tardi, nel 1880, nell'Accademia Francese scoppiò una disputa tra Etienne Geoffroy de St. Hilaire (1772-1844) e Cuvier. Nella vasta abbondanza di organismi animali, e malgrado la loro multiformità, Geoffroy de St. Hilaire credeva di poter riconoscere un progetto generale, quale necessario presupposto per spiegare il loro separato sviluppo. Se infatti essi si erano sviluppati l'uno discosto dall'altro, qualcosa di comune, malgrado la loro diversità, doveva pur esserci al fondo di ciascuno: negli animali inferiori si doveva dunque poter riconoscere qualcosa che richiedesse solo un processo di perfezionamento per salire, col passare del tempo, fino alle forme degli animali superiori.

Cuvier prese energicamente posizione contro le conclusioni di questa teoria. Da uomo attento e prudente, fece notare che i fatti non davano alcun adito a deduzioni così vaste. Appena ne ebbe notizia, Goethe considerò questa controversia come il più importante avvenimento di quegli anni, al cui confronto svaniva ogni interesse per i contemporanei

eventi politici, come la rivoluzione francese del luglio 1830. Egli lo disse chiaramente in un colloquio con *Friedrich Jakob Soret* (1795-1865) nell'agosto seguente. Era evidente, a suo avviso, che da questa vertenza dipendeva l'interpretazione secondo natura del mondo organico. Scrisse quindi un saggio in cui prese risolutamente la parti di Geoffroy de St. Hilaire (si vedano gli scritti scientifici di Goethe, nel 36° volume delle sue opere, nella *Letteratura nazionale tedesca* di Kürschner) e disse a Johannes Müller che lo studioso francese seguiva la stessa strada da lui stesso battuta cinquant'anni prima. Emerge così chiaramente quello che Goethe voleva fin da quando, subito dopo il suo arrivo a Weimar, cominciò a coltivare gli studi sugli esseri animali e vegetali. Già a quel tempo egli aveva in vista una spiegazione conforme a natura della molteplicità vivente. Anche Goethe però era cauto, e non faceva alcuna affermazione che non fosse autorizzata dai fatti. Nella sua introduzione alla *Metamorfosi delle piante* scrisse che i tempi di allora, riguardo a questi fatti, erano piuttosto oscuri: si credeva – così egli si esprime – che le scimmie avessero bisogno solo di rizzarsi e camminare sulle zampe posteriori per trasformarsi in uomini.

I pensatori scientifico-naturalistici vivevano in una sfera di immagini e concetti completamente diversa da quella degli hegeliani. Questi potevano restarsene all'interno del loro mondo ideale. E potevano svolgere la loro idea dell'uomo dalla loro idea della scimmia, senza curarsi del modo in cui la natura, nel mondo reale, accanto alla scimmia è in grado di far sorgere l'uomo. E ancora Michelet aveva detto (si veda sopra, pag. 21) che l'idea non aveva il compito di pronunciarsi sul «come» avvengono i processi del mondo reale. Sotto questo aspetto, chi disegna una concezione idealistica del mondo si trova nella stessa situazione di un matematico, che ha bisogno solo di indicare le operazioni di pensiero per cui un cerchio si converte in una ellisse, e questa in una parabola o in una iperbole.

Chi tende invece ad ottenere una spiegazione dai fatti, dovrebbe esporre i processi reali mediante i quali la conversione può aver luogo. È appunto la situazione di chi disegna una concezione realistica del mondo. Questi non può condividere il punto di vista a cui Hegel così accenna: «è stata una goffa rappresentazione dell'antica ma anche della moderna filosofia della natura quella di considerare il perfezionamento e la transizione di una forma o sfera della natura in una supe-

riore come una produzione esteriore-reale, che tuttavia... viene accantonata nell'oscurità del passato. Della natura va lasciata cadere in pezzi proprio l'esteriorità particolare, la diversità; la natura stessa va fatta sorgere come esistenza indifferenziata; il concetto dialettico, che inoltra le fasi successive, ne è l'interiorità. Di queste nebulose e in fondo sensoriali rappresentazioni quale in special modo, per esempio, il cosiddetto derivare delle piante e degli animali dall'acqua, e poi il provenire dei più evoluti organismi animali dagli inferiori, e così via, si deve purificare la riflessione pensante». A questa sentenza di un pensatore idealistico, si contrappone quella di un realistico, di Lamarck: «al primo principio sono sorti solo gli inferiori e più semplici animali e vegetali, e solo alla fine quelli di superiore e più complessa organizzazione. L'evoluzione della terra e delle sue popolazioni organiche ha seguito un continuativo percorso, mai interrotto da violente rivoluzioni. I più semplici animali e vegetali, posti ai più bassi gradini dell'organizzazione, sono sorti e ancora oggi sorgono per generazione spontanea».

In Germania, Lamarck trovò un animo affine. Anche *Lorenz Oken* (1779-1851) sostenne la tesi, fondata su «rappresentazioni fisiche», di un'evoluzione naturale degli esseri viventi: «tutto l'organico è uscito da una mucillagine, non è altro che mucillagine diversamente formata. Questo muco originario, nel corso dell'evoluzione planetaria, è sorto nel mare dalla materia inorganica».

Ma, a dispetto di queste radicali prospettive, fino a quando non veniva chiarito il principio dell'adeguatezza e funzionalità degli esseri viventi, proprio nei pensatori che nel modo più accorto non avevano mai voluto abbandonare il filo conduttore di una conoscenza legata ai fatti permaneva il dubbio di fronte ad un modo di vedere strettamente conforme a natura. Anche un pensatore e ricercatore come *Johannes Müller* (1801-1858), uno di quei precursori che indicano la strada, valutava l'adeguatezza e funzionalità in questi termini: «i corpi organici non si distinguono dagli inorganici solo per il modo in cui sono composti da vari elementi; la costante attività che opera nella materia organica vivente procede invece davvero in modo funzionale entro le leggi di un piano razionale, essendo le parti disposte ai fini di un intero; ed è proprio questo che contraddistingue l'organismo» (J. Müller, *Manuale di fisiologia umana*).

In un uomo come Johannes Müller, che si teneva così rigorosamente entro i confini dello studio della natura, e nella cui mente l'idea della funzionalità restava come autonomo e personale pensiero sullo sfondo della sua positiva ricerca, quest'idea non dava luogo, invero, a conclusioni specifiche. Egli analizzava con rigorosa obiettività le leggi degli organismi prescindendo dai loro nessi funzionali e – con la sua vasta sensibilità che in misura illimitata sapeva valersi delle cognizioni fisiche, chimiche, anatomiche, zoologiche, microscopiche e embriologiche – agiva come un riformatore della moderna teoria della natura. Le sue opinioni non gli impedivano di fondare la conoscenza delle proprietà animiche di un essere sulla base delle sue peculiarità fisiche e corporee. Una delle sue tesi di fondo era che non si potesse essere psicologi senza essere anche fisiologi.

Ma chi invece, uscendo dai confini della ricerca naturalistica, entrava nel campo generale della concezione del mondo, non era nelle migliori condizioni per introdurre e tenere senza problemi sullo sfondo l'idea della funzionalità. Si può quindi comprendere come un eminente pensatore quale *Gustav Theodor Fechner* (1801-1887), nel suo libro *Zend-Avesta, o gli eventi del cielo e dell'al di là*, apparso nel 1852, consideri del tutto stravagante l'idea che non spetti ad alcuna coscienza il compito di creare esseri coscienti quali sono gli uomini, mentre invece una macchina incosciente può essere creata solo dall'uomo cosciente. E anche Karl Ernst von Baer, che ha seguito lo sviluppo degli esseri animali fino al loro stato iniziale, non ha potuto abbandonare l'idea che i processi interni dei corpi viventi mirino a determinati scopi, anzi, che l'intero concetto di funzionalità sia da applicare alla totalità della natura (K.E. von Baer, *Studi nel campo della scienza naturale*, 1876).

Per alcuni pensatori, dunque, queste difficoltà si opponevano ad un'immagine del mondo che volesse trarre i suoi elementi solo dalla natura palesemente percepibile. I filosofi materialisticamente orientati, invece, non le notavano. Essi tendevano a porre il quadro generale dato dall'idealismo nella prima metà del secolo di fronte ad un altro quadro che ricevesse solo dalla realtà della natura tutta la luce necessaria per spiegare il mondo. Ed avevano fiducia solo nelle conoscenze che venivano acquistate in base a questa realtà.

Nulla meglio di questa fiducia ci consente di guardare nel cuore dei materialisti. Questi sono stati accusati di aver sottratto l'anima alle

cose, e con l'anima tutto quello che parla al cuore ed all'indole degli uomini. E non sembra forse come se avessero voluto privare la natura di tutto il sentimento che ne esalta le qualità, come se l'avessero voluta ridurre ad una cosa morta, nei cui confronti la ragione bada solo a soddisfare il desiderio di cercare tutte le cause che lasciano indifferente il cuore umano? Non sembra come se essi abbiano voluto scalzare la morale che si eleva oltre i nudi impulsi naturali guardando verso superiori, puri, spirituali motivi, ed abbiano invece innalzato la bandiera di quegli stimoli animaleschi che dicono: mangiamo, beviamo, appaghiamo gli istinti del nostro corpo perché domani saremo morti? *Hermann Lotze* (1817-1881) dice con franchezza che quanti appartengono all'età di cui ci stiamo occupando, misurano il grado di verità delle comuni nozioni sperimentali dal grado di ostilità con cui esse offendono tutto quello che il sentimento reputa inviolabile.

Ma in Carl Vogt impariamo invece a conoscere un uomo che aveva una profonda sensibilità e comprensione per la bellezza della natura e cercava di ritrarla come pittore dilettante. Un uomo che non era insensibile alle creazioni della fantasia umana, e trovava il pieno sentimento di sé frequentando poeti e pittori. Né sembra di poco conto il godimento estetico per il meraviglioso complesso degli esseri organici che trascinava i materialisti a entusiasmarli per l'idea che i grandiosi fenomeni corporei possano dare anche alle anime la loro origine. Non dovevano aver detto i materialisti a se stessi che la sublime struttura del cervello umano ha il diritto ad essere considerata come causa dello spirito, ben più delle astratte entità concettuali su cui la filosofia si affanna?

E anche il rimprovero di aver sottovalutato il fattore morale non colpisce in alcun modo i materialisti. Profondi motivi etici si congiungono in loro con la conoscenza della natura. Czolbe insisteva in modo particolare sul fatto che il naturalismo ha una base morale, ma anche altri materialisti avevano lo stesso sentimento. Questi pensatori volevano infondere nell'uomo la gioia per l'esistenza naturale, destando in lui il sentimento che sulla terra egli deve cercare doveri, impegni e compiti; e ritenevano che quando nell'uomo opera la coscienza di essersi evoluto verso l'alto, dagli esseri subalterni fino alla sua attuale perfezione, la sua dignità si eleva. Essi attribuivano la capacità di un retto giudizio sulle azioni umane solo a chi conosce le necessità naturali muovendo dalle quali la personalità agisce. E si dicevano che può riconoscere un

uomo secondo il suo valore solo chi sa comprendere che la vita ruota attraverso l'universo insieme alla materia, che insieme alla vita ruota il pensiero, e che la volontà buona o cattiva è connessa con il pensiero per necessità naturale.

A quanti credono che il materialismo comprometta la libertà morale, risponde Moleschott: «è libero colui che ha la gioiosa coscienza della necessità naturale della sua esistenza, della sua condizione e dei suoi rapporti, delle sue richieste e rivendicazioni, dei limiti e della portata della sua sfera d'azione. Chi ha compreso questa necessità di natura, sa anche che ha il diritto di difendere fino in fondo le esigenze sorte dai bisogni della specie. Sì, e ancor più, perché solo la libertà che si accorda con ciò che è genuinamente umano viene sostenuta dalla specie per naturale necessità, e perciò nella battaglia di libertà per il bene umano la vittoria finale sull'oppressione è sicura».

Sulla base di tali sentimenti, di tale dedizione alle meraviglie dei processi naturali, di tale senso morale, ai materialisti era lecito attendere un uomo che a loro modo di vedere doveva prima o poi venire, l'uomo cioè che avrebbe superato l'ostacolo maggiore per una concezione del mondo conforme a natura. Quest'uomo apparve loro in *Charles Darwin* (1809-1882), e la sua opera, che poneva anche il principio dell'adeguatezza e funzionalità sul terreno della conoscenza naturale, fu pubblicata nel 1859 sotto il titolo *L'origine della specie per selezione naturale, ovvero la conservazione delle razze più favorite nella lotta per l'esistenza*.

Per la conoscenza degli impulsi attivi nello sviluppo filosofico della concezione del mondo, i progressi naturalistico-scientifici che abbiamo citato come esempi (ed ai quali ancora altri si potrebbero aggiungere), non sono importanti *in quanto tali*, ma è importante il fatto che progressi di quel genere coincisero con la nascita dell'*immagine hegeliana del mondo*. Il cammino dell'evoluzione filosofica descritto nei precedenti capitoli, dimostra che la nuova immagine del mondo ha subito l'influsso del modo scientifico-naturalistico di rappresentare le cose fin dai tempi di *Nicola Copernico* (1473-1543), *Galileo Galilei* (1564-1642) e così via. Ma questo influsso non poteva essere così incisivo come quello che è seguito alle conquiste naturalistico-scientifiche del diciannovesimo secolo. Notevoli progressi scientifici erano stati fatti anche alla svolta tra il '700 e l'800. Si pensi alla scoperta dell'ossigeno da parte

di *Antoine Laurent Lavoisier* (1743-1794), a quelle nel campo dell'elettricità fatte da *Alessandro Volta* (1745-1827) ed a molte altre. Ciò *malgrado*, spiriti come Fichte, Schelling, Goethe, pur riconoscendo pienamente questi progressi, pervennero ad un'immagine del mondo che proveniva dallo spirito. La mentalità scientifico-naturalistica non poteva ancora operare su di loro con la stessa forza che esercitò alla metà del secolo sui pensatori di idee materialistiche. Si potevano ancora collocare le rappresentazioni naturalistico-scientifiche su *un* lato del quadro della concezione del mondo, e avere come *altro* lato determinate rappresentazioni che racchiudevano qualcosa di *più* del «mero pensiero».

Rappresentazioni di questo genere erano per esempio la «forza vitale», o la «funzionale struttura» di un essere vivente. Per loro tramite diveniva possibile dire: nel mondo opera qualcosa che non ricade sotto l'ordinaria sottomissione alla legge naturale, qualcosa che obbedisce allo spirito. Si generava, così, una rappresentazione dello spirito che aveva, in qualche modo, un «contenuto reale». Hegel aveva espulso dallo spirito tutto il reale, e lo aveva diluito e rarefatto fino a «mero pensiero». Con ciò, per coloro ai cui occhi il «mero pensiero» poteva essere solo un'*immagine* del reale, lo spirito appariva attraverso la filosofia stessa in forma inconsistente. Essi, al posto dei «meri oggetti di pensiero» hegeliani, dovevano porre qualcosa che avesse per loro un reale contenuto. Perciò cercavano l'origine dei «fenomeni spirituali» nei processi materiali che si potevano osservare sensibilmente «come fatti». Attraverso ciò che Hegel aveva trasformato da spirito in pensiero, la concezione del mondo venne spinta verso l'origine materiale dello spirito.

Chi, nel corso storico dell'evoluzione umana, riconosce forze più profonde di quelle che sembrano interagire alla superficie, trova un significativo elemento per lo sviluppo della concezione del mondo nella maniera in cui il materialismo del diciannovesimo secolo si affianca fedelmente a quanto ha dato origine alla filosofia hegeliana. Nel pensiero di Goethe vi sono spunti per il progresso della filosofia che Hegel ha afferrato solo scarsamente. Quando Goethe cercava di ottenere dalla «pianta primordiale» una rappresentazione con cui vivere interiormente, e da cui far scaturire idealmente particolari forme di piante dotate di possibilità di esistenza reale, egli dimostrava di tendere ad una trasformazione vivente del pensiero nell'anima. E precorreva l'ingresso del

pensiero in una sua vivente evoluzione, mentre Hegel si arrestava al pensiero stesso.

Nella convivenza animica con il pensiero divenuto vivente, a cui Goethe aspirava, si sarebbe potuta realizzare un'esperienza spirituale in grado di cogliere lo spirito anche nella materia. Nel «mero pensiero» questa esperienza non c'era. Così, l'evoluzione del mondo venne a trovarsi di fronte ad una dura prova. Secondo i più profondi impulsi storici, il nuovo tempo spronava *non solo* a sperimentare il pensiero, ma anche a trovare per l'Io autocosciente una rappresentazione che rendesse possibile dire: questo Io sta saldamente entro la compagine dell'universo.

Per il fatto che lo si pensava come risultato di processi materiali, l'Io veniva afferrato in modo comprensibile per la cultura dell'epoca. Pur nella rinuncia all'entità spirituale dell'Io autocosciente, attraverso il materialismo del diciannovesimo secolo sussisteva ancora l'impulso a cercare l'essenza di quell'Io. È tipico perciò dell'influsso scientifico-naturalistico il fatto che in quest'epoca esso si eserciti sulla concezione del mondo in un modo che nella sua storia è del tutto diverso dal modo in cui una mentalità dello stesso tipo aveva influito sulle precedenti correnti materialistiche. Queste non erano ancora state indotte dalla filosofia hegeliana del pensiero a chiedere sicurezza alla scienza naturale. E senza dubbio quella pressione si faceva sentire ora in modo tale da venire a coscienza in piena chiarezza nelle più eminenti personalità, mentre operava solo come impulso del tempo nel fondo subcosciente delle anime

DARWINISMO E CONCEZIONE DEL MONDO

Per riformare il concetto di adeguatezza e funzionalità nel senso di una concezione naturalistica del mondo, si doveva trovare la possibilità di spiegare le strutture funzionali della natura animata allo stesso modo in cui il chimico e il fisico spiegano i processi inanimati. Quando una barra magnetica attira a sé la limatura di ferro, nessun fisico pensa che nella barra stessa sia in atto una forza tesa allo scopo, alla funzione di un aumento di volume. Quando ossigeno e idrogeno si combinano in acqua, il chimico non deduce da questo fenomeno che nelle due sostanze qualcosa agisca riproponendosi la formazione dell'acqua come fine. Una descrizione e interpretazione degli esseri viventi dominata da una simile mentalità conforme a natura deve dirsi: gli organismi divengono adeguati, adatti senza che qualcosa nella natura miri a questo scopo. La funzionalità, l'adeguatezza, sorge senza che, in quanto tale, da qualche parte sia stata predisposta. Una spiegazione di questo genere venne data da Charles Darwin. Egli partì dal presupposto che nella natura nulla vuole quanto è adatto: per la natura non ha interesse se quanto sorge nel suo seno è funzionale o no. Essa crea dunque a caso, indiscriminatamente, l'adatto e l'inadatto.

E infine, che cosa è adatto? Certamente quanto è organizzato in modo che i rapporti esterni dell'esistenza corrispondano ai suoi bisogni, alle sue condizioni di vita. È inadatto al contrario, ciò che non si accorda con quei rapporti. Che cosa accade quando, anche se la natura è totalmente priva di metodo, sorgono tutti i gradi di quello che è più o meno funzionale, dal sommamente adatto fino all'estremamente inadatto? Ogni essere – spiega Darwin – cerca di foggare la sua esistenza in conformità alle condizioni date. A chi è adatto a quelle con-

pensiero in una sua vivente evoluzione, mentre Hegel si arrestava al pensiero stesso.

Nella convivenza animica con il pensiero divenuto vivente, a cui Goethe aspirava, si sarebbe potuta realizzare un'esperienza spirituale in grado di cogliere lo spirito anche nella materia. Nel «mero pensiero» questa esperienza non c'era. Così, l'evoluzione del mondo venne a trovarsi di fronte ad una dura prova. Secondo i più profondi impulsi storici, il nuovo tempo spronava *non solo* a sperimentare il pensiero, ma anche a trovare per l'Io autocosciente una rappresentazione che rendesse possibile dire: questo Io sta saldamente entro la compagine dell'universo.

Per il fatto che lo si pensava come risultato di processi materiali, l'Io veniva afferrato in modo comprensibile per la cultura dell'epoca. Pur nella rinuncia all'entità spirituale dell'Io autocosciente, attraverso il materialismo del diciannovesimo secolo sussisteva ancora l'impulso a cercare l'essenza di quell'Io. È tipico perciò dell'influsso scientifico-naturalistico il fatto che in quest'epoca esso si eserciti sulla concezione del mondo in un modo che nella sua storia è del tutto diverso dal modo in cui una mentalità dello stesso tipo aveva influito sulle precedenti correnti materialistiche. Queste non erano ancora state indotte dalla filosofia hegeliana del pensiero a chiedere sicurezza alla scienza naturale. E senza dubbio quella pressione si faceva sentire ora in modo tale da venire a coscienza in piena chiarezza nelle più eminenti personalità, mentre operava solo come impulso del tempo nel fondo subcosciente delle anime

DARWINISMO E CONCEZIONE DEL MONDO

Per riformare il concetto di adeguatezza e funzionalità nel senso di una concezione naturalistica del mondo, si doveva trovare la possibilità di spiegare le strutture funzionali della natura animata allo stesso modo in cui il chimico e il fisico spiegano i processi inanimati. Quando una barra magnetica attira a sé la limatura di ferro, nessun fisico pensa che nella barra stessa sia in atto una forza tesa allo scopo, alla funzione di un aumento di volume. Quando ossigeno e idrogeno si combinano in acqua, il chimico non deduce da questo fenomeno che nelle due sostanze qualcosa agisca riproponendosi la formazione dell'acqua come fine. Una descrizione e interpretazione degli esseri viventi dominata da una simile mentalità conforme a natura deve dirsi: gli organismi divengono adeguati, adatti senza che qualcosa nella natura miri a questo scopo. La funzionalità, l'adeguatezza, sorge senza che, in quanto tale, da qualche parte sia stata predisposta. Una spiegazione di questo genere venne data da Charles Darwin. Egli partì dal presupposto che nella natura nulla vuole quanto è adatto: per la natura non ha interesse se quanto sorge nel suo seno è funzionale o no. Essa crea dunque a caso, indiscriminatamente, l'adatto e l'inadatto.

E infine, che cosa è adatto? Certamente quanto è organizzato in modo che i rapporti esterni dell'esistenza corrispondano ai suoi bisogni, alle sue condizioni di vita. È inadatto al contrario, ciò che non si accorda con quei rapporti. Che cosa accade quando, anche se la natura è totalmente priva di metodo, sorgono tutti i gradi di quello che è più o meno funzionale, dal sommamente adatto fino all'estremamente inadatto? Ogni essere – spiega Darwin – cerca di foggare la sua esistenza in conformità alle condizioni date. A chi è adatto a quelle con-

dizioni, questo riesce senz'altro, a chi è più o meno adatto, riesce solo in minimo grado.

C'è ora da aggiungere il fatto che per gli altri esseri viventi la natura non è un'ospite avara. Il numero dei semi è immenso. Questa sovrabbondanza nella produzione dei germi corrisponde solo in misura minima alle possibilità di vita. Ne consegue che gli esseri foggianti in modo più adatto per appropriarsi dei mezzi e delle possibilità di vita hanno un più facile gioco per il loro sviluppo. Se un essere meglio attrezzato funzionalmente si sforza di conservare la sua esistenza accanto ad uno che lo è meno, allora il più adatto supera il meno adatto. E quest'ultimo, rispetto al primo, deve soccombere. L'abile – cioè l'adatto – si sostenta e si conserva, mentre l'inetto – cioè l'inadatto – non vi riesce. Questa è la «lotta per l'esistenza». Essa fa sì che un essere adatto e funzionale si conservi anche se in natura l'adatto nasce accanto all'inadatto. Seguendo una norma tanto obiettiva e priva di saggezza come può esserlo solo una legge naturale, matematica o meccanica, il percorso dell'evoluzione naturale mantiene la tendenza alla funzionalità, senza che questa sia stata posta in qualche modo nella natura.

Darwin fu indotto a questi pensieri dall'opera che l'economista politico *Thomas Robert Malthus* (1766-1834) aveva scritto *Sulle condizioni e conseguenze della crescita delle popolazioni*. In questo libro si afferma che all'interno delle società umane si svolge un'incessante competizione, perché la popolazione cresce in misura molto più rapida della quantità di prodotti alimentari. Darwin generalizzò questa legge che era stata formulata per la storia umana, e la estese ad abbracciare l'intero mondo vivente.

Questa lotta per l'esistenza – secondo quanto Darwin voleva dimostrare – diviene quindi la forza creatrice delle molteplici figure degli esseri viventi, e per suo mezzo si annulla il vecchio assioma di Linneo (*Karl von Linné*, 1707-1778) secondo il quale «nel regno animale e vegetale, tante specie enumeriamo quante diverse forme vennero create in principio». Il dubbio su questo assioma si sviluppò chiaramente in Darwin nell'estate del 1835, mentre era in viaggio verso il Sudamerica e l'Australia. Egli descrisse il modo in cui questa incertezza si era insediata in lui: «quando io, durante la corsa del *Beagle*, visitavo l'arcipelago delle Galapagos, che nell'Oceano Pacifico dista circa cinquecento miglia inglesi dalle coste del Sudamerica, mi vedevo circondato da

strane specie di uccelli, rettili e serpenti, che non esistono in alcun altro luogo del mondo. Esse tuttavia portavano in sé quasi tutti i caratteri americani. Nel canto dei merli, nelle acute grida degli avvoltoi, nelle grandi opunzie a forma di candelieri, notai chiaramente la prossimità dell'America; e tuttavia queste isole distavano molte miglia dal continente, e ne differivano ampiamente per la costituzione geologica e per il clima. Ancora più sorprendente era il fatto che la maggior parte degli abitanti di ogni singola isola di questo piccolo arcipelago erano specificamente diversi tra loro, anche se strettamente apparentati l'un l'altro. A quel tempo mi sono chiesto spesso come questi tipici animali e uomini abbiano avuto origine. Il modo più semplice sembra essere quello che gli abitanti delle diverse isole siano discesi l'uno dall'altro, che nel corso delle generazioni abbiano subito modifiche, e che tutti gli abitanti dell'arcipelago discendano da quelli della più vicina terraferma – vale a dire dell'America – da cui, per via naturale, abbia avuto origine la colonizzazione. Tuttavia rimase per me a lungo insoluto il problema del come il necessario grado di modificazione fosse stato raggiunto».

Nella risposta a questo *come* risiede l'interpretazione naturalistica dell'evoluzione degli esseri viventi. Seguendo il metodo del fisico che dispone una sostanza in varie condizioni per imparare a distinguerne le proprietà, Darwin dopo il suo ritorno in patria osserva i fenomeni che, in condizioni diverse, si verificano tra gli esseri viventi. Egli avvia esperimenti allevando colombi, polli, cani, conigli e coltivando piante. Da questi tentativi emerge il modo in cui le forme viventi, nel riprodursi, mutano incessantemente. Alcuni esseri, posti in determinate condizioni, si modificano dopo poche generazioni, tanto che, nel caso in cui le forme sorte di recente vengano messe a confronto con le loro antenate, si potrebbe parlare di due specie interamente diverse da cui le singole forme dipendono secondo uno specifico piano organizzativo.

L'allevatore approfitta di questa variabilità delle forme per portare gli organismi da lui curati verso uno sviluppo che corrisponde a determinati propositi. Scegliendo per la riproduzione solo quegli esemplari del suo gregge che hanno lana più fine, egli può allevare una varietà di pecore dal vello particolarmente delicato. Se fra i discendenti seleziona di nuovo quelli dotati di lana più sottile, la delicatezza del vello aumenta nel corso delle generazioni. Si ottiene, dopo qualche tempo, un tipo

ovino che, per la qualità della lana, si allontana molto da quello originario. Lo stesso avviene per altre proprietà degli esseri viventi.

Da questi fatti discendono due conseguenze: in primo luogo, nella natura risiede la tendenza a trasformare gli esseri viventi; in secondo luogo una proprietà che ha cominciato a modificarsi in una certa direzione, procede in quello stesso verso se dal processo riproduttivo degli esseri viventi vengono esclusi gli individui che di quella proprietà sono ancora privi. Perciò le forme organiche assumono nel corso del tempo qualità diverse, e persistono nella linea delle prime modifiche, inizialmente impostate. Esse cambiano, e trasmettono in eredità ai discendenti i loro mutati caratteri.

Da queste osservazioni si deduce che nell'evoluzione degli esseri viventi il mutamento e l'ereditarietà sono due principi motori. Ora, se si ammette che nel mondo gli esseri si trasformano in modo naturale, e cioè che quelli adeguati e funzionali sorgono accanto a quelli che non lo sono, allora si deve anche presupporre una lotta tra le forme che si sono variamente modificate. E la lotta produce a caso, senza un progetto, quello che l'allevatore fa metodicamente. Come questi estromette dal processo riproduttivo gli individui che potrebbero inserire nell'evoluzione quanto egli non desidera, così la lotta per l'esistenza rimuove quanto non è funzionale. Solo ciò che è adatto allo sviluppo permane. E nell'evoluzione, perciò, la tendenza verso un perfezionamento incessante è posta come una legge meccanica.

Avendo individuato questi punti, e avendo dato in tal modo un sicuro fondamento a una concezione del mondo conforme a natura, Darwin aveva ben diritto di porre queste entusiastiche parole a conclusione della sua opera *L'origine delle specie* che inaugurava una nuova epoca del pensiero: «dalla naturale contesa, da fame e morte, proviene direttamente il massimo livello che noi siamo in grado di cogliere e comprendere, la produzione degli animali superiori. C'è qualcosa di grandioso in questa visione della vita secondo cui essa, con tutte le sue diverse forze, fu generata originariamente dal Creatore da poche forme, o forse solo da una; e in modo tale che mentre questo pianeta gira in tondo secondo le ferme e determinate leggi della forza di gravità, da un così semplice inizio un numero infinito delle più belle e meravigliose forme vennero e ancora vengono sviluppate».

Da questo brano si deve anche intendere come Darwin non sia giunto alla sua concezione attraverso un qualche genere di sentimento

antireligioso, ma solo in seguito alle conseguenze che gli erano apparse da fatti chiaramente eloquenti. Non era certo l'ostilità verso le esigenze del sentire che lo predisponesse ad una visione razionale della natura. Nel suo libro, infatti, egli ci ha detto chiaramente come il complesso delle idee da lui acquisito abbia parlato al suo cuore: «molti illustri autori sembrano pienamente appagati dall'idea che ciascuna specie sia stata indipendentemente creata. La mia opinione si accorda più con l'ipotesi – per quanto noi conosciamo delle leggi impresse dal Creatore alla materia – che il sorgere e spegnersi dei precedenti e attuali abitanti della Terra, così come tutto ciò che determina la nascita e morte di un individuo, dipendano da cause secondarie. Se io non considero tutti gli esseri come creazioni particolari ma come discendenti in linea retta di alcuni pochi progenitori, già vissuti molto tempo prima che gli strati geologici più giovani fossero depositati, allora proprio per questo essi mi sembrano nobilitati... Noi abbiamo il diritto di guardare con piena fiducia verso un futuro di maggiore durata. E poiché la selezione naturale opera solo attraverso e per il bene di ogni essere, tutte le disposizioni e capacità fisiche e spirituali tenderanno alla perfezione».

Sulla base di una gran quantità di fatti, Darwin mostra come gli organismi crescono e si riproducono, come nel corso della loro evoluzione trasmettono ereditariamente i caratteri che hanno per la prima volta assunto, come nuovi organi sorgono e come si modificano attraverso l'uso e il disuso, come le creature si adattano quindi alle loro condizioni di vita, e infine come la lotta per l'esistenza giunge ad una naturale scelta (selezione) per il cui tramite sorgono forme molteplici sempre più perfette.

Sembra con ciò individuato un modo di spiegarsi gli esseri adatti e funzionali che non obbliga più a procedere verso la natura organica in altro modo che verso quella inorganica. Fino a quando non si poteva dare una simile spiegazione chi voleva essere conseguente doveva riconoscere che, ovunque all'interno della natura sorge qualcosa di funzionale, interviene una potenza che alla natura è estranea. E quindi, in sostanza, per ogni caso del genere si ammetteva un miracolo.

Coloro che, prima della pubblicazione delle opere di Darwin, avevano aspirato per decenni a una visione del mondo e della vita conforme a natura, sentivano ormai nel modo più intenso che c'era una nuova direzione del pensiero. *David Friedrich Strauss* (1808-1874), nella sua

opera *Antica e nuova fede* pubblicata nel 1872, così esprime questo sentimento: «il pensiero... deve andare dove le bandierine ondeggiano allegramente nel vento. Sì, allegramente, e proprio nel senso della più pura, elevata gioia spirituale. Invano noi filosofi e teologi critici decretavamo il bando al miracolo. La nostra sentenza d'autorità si spegneva senza effetto perché noi stessi finivamo per renderlo non superfluo, non sapendo indicare alcuna forza della natura che potesse sostituirlo ove finora era ritenuto maggiormente indispensabile. Darwin ha indicato questa forza della natura, questo processo naturale. Egli ha aperto la porta attraverso la quale una più felice posterità licenzierà il miracolo senza possibilità di ritorno. Perciò, chi conosce tutto quello che attiene al miracolo, esalterà Darwin come uno dei maggiori benefattori del genere umano».

Grazie all'interpretazione darwiniana dell'adeguatezza si poteva realmente pensare il concetto di evoluzione in modo conforme a una legge di natura. All'antica teoria dell'incapsulamento (v. *Gli enigmi della filosofia*, vol. I, pag. 204) secondo cui tutto quanto è nato e nasce era già originariamente presente in forma occulta, venivano sottratte le ultime speranze. Nell'ambito di un processo di sviluppo pensato in senso darwiniano, nell'incompiuto non è già incluso in alcun modo il compiuto. La perfezione di un essere superiore, infatti, nasce attraverso processi che non hanno assolutamente a che fare con gli antenati di quell'essere. Si immagini che una determinata linea evolutiva sia giunta ai marsupiali. Nella forma del marsupiale nulla risiede, proprio nulla, di una superiore e più perfetta forma. Giace in essa la sola capacità di trasformarsi a caso, nel corso ulteriore della sua riproduzione e propagazione. A questo punto sopraggiungono condizioni e relazioni del tutto indipendenti da ogni «interiore» predisposizione evolutiva della forma del marsupiale: condizioni e relazioni tali, però, che fra tutte le possibili metamorfosi emerge la proscimmia. La forma di quest'ultima era contenuta in quella del marsupiale tanto poco quanto nella direzione di una palla da biliardo che rotola è contenuta la via che essa prende dopo essere stata urtata da una seconda palla.

Chi era avvezzo ad una mentalità idealistica non poteva comprendere facilmente questo riformato concetto di evoluzione. Friedrich Theodor Vischer, spirito sagace e sottile in sommo grado, uscito dalla scuola di Hegel, ancora nel 1874 scriveva in un saggio: «evoluzione è

una spirale che esce da un seme, e procede tentativo su tentativo, fino a che l'immagine che risiede come possibilità nel seme stesso è realmente attuata; ma poi fissa in modo fermo e durevole la forma raggiunta. D'altra parte, ogni concetto finisce in farsa se noi dobbiamo considerare ancora e per sempre instabili e mutevoli i tipi che dopo così tanti millenni esistono sul nostro pianeta, e innanzitutto il nostro proprio tipo umano. In questo caso noi non potremmo più avere alcuna fiducia nei solidi appigli della nostra anima: e cioè nei nostri pensieri, anzi nelle nostre leggi di pensiero, nei nostri sentimenti, nelle immagini ideali della nostra fantasia, che poi non sono altro che imitazioni raffinate e nobilitate delle forme della natura a noi nota. Tutto è posto in questione». E in un altro passo dello stesso saggio leggiamo: «per esempio, ancora mi è difficile credere che si ottenga l'occhio dal vedere, l'orecchio dall'udire. La grandissima importanza che viene attribuita alla selezione, ancora non mi vuole apparire chiara».

Qualora a Vischer fosse stato chiesto se egli si figurava che nell'idrogeno e nell'ossigeno vi fosse in germe un'immagine dell'acqua, affinché questa potesse svilupparsi e fuoriuscire da quelli, avrebbe risposto senza dubbio che né nell'idrogeno né nell'ossigeno risiede qualcosa dell'acqua, e che le condizioni della nascita di questa sostanza sussistono per la prima volta nell'istante in cui idrogeno e ossigeno, posti in un determinato rapporto, si congiungono. E allora, perché il caso deve essere diverso quando nell'interagire del marsupiale con le condizioni esterne dell'esistenza si formano le proscimmie? Perché le proscimmie devono già trovarsi celate nei marsupiali come possibilità, come immagine, per potersi sviluppare uscendone? Quello che sorge attraverso l'evoluzione nasce dal nuovo senza che prima in qualsiasi forma sia stato presente.

Non meno di pensatori come Strauss, alcuni naturalisti avveduti colgono l'importanza della nuova teoria dell'adeguatezza. Hermann von Helmholtz (1821-1894) è senza dubbio uno di coloro che negli anni cinquanta e sessanta si possono considerare come rappresentanti di questi accorti ricercatori. Egli fa rilevare come la meravigliosa funzionalità nella struttura e realizzazione degli esseri viventi – che di fronte ad una scienza in espansione si schiude e si mostra sempre più largamente – inciti senz'altro a paragonare i processi vitali con le azioni umane. Queste, infatti, costituiscono l'unica serie di eventi che reca un

carattere analogo a quello dei fenomeni organici. Anzi, nel mondo degli organismi, le disposizioni funzionali superano in larga parte, per la nostra facoltà di giudizio, il molto che l'intelligenza umana è in grado di creare. Dunque non c'è da meravigliarsi se per questa ragione si è soggetti a far risalire struttura e attività del mondo vivente ad una intelligenza molto superiore all'umana.

«Per questo motivo prima di Darwin – dice Helmholtz – alla adeguatezza e funzionalità organica si sapevano dare solo due spiegazioni, che tuttavia riconducevano entrambe all'intervento di una più libera intelligenza nel corso dei processi naturali. O si considerano, secondo la teoria vitalistica, i processi vitali come ininterrottamente diretti da un'anima della vita; oppure si risale per ogni specie esistente ad un atto di una intelligenza sovranaturale, da cui essa debba aver avuto origine... La teoria di Darwin contiene un pensiero creativo essenzialmente nuovo. Essa mostra come l'adeguata configurazione di un organismo può derivare dall'azione cieca di una legge di natura, anche senza che un'intelligenza si intrometta. È questa la legge della trasmissione ereditaria delle peculiarità individuali dai genitori ai discendenti; una legge che da molto tempo era nota e riconosciuta, ed aveva bisogno solo di essere esattamente definita». Helmholtz è ora del parere che attraverso il principio della selezione naturale nella lotta per l'esistenza, questa definizione della legge sia stata data.

E un ricercatore che non meno di Helmholtz appartiene alla schiera dei più avveduti e cauti, Jakob Henle (1809-1885), afferma in una sua conferenza: «come le esperienze dell'allevamento artificiale dovevano essere utilizzate per l'ipotesi Oken-Lamarck, così si doveva mostrare il modo in cui la natura comincia ad adottare spontaneamente le misure per il cui tramite lo sperimentatore consegue il suo scopo. Questo è il compito che Darwin si è posto, e con ammirevole fervore e sagacia ha perseguito».

Fra tutti, erano i materialisti che nutrivano il massimo entusiasmo per l'opera di Darwin. Da lungo tempo essi erano certi che prima o poi sarebbe dovuto venire un uomo in grado di illuminare filosoficamente i dati accumulati secondo un pensiero-guida che urgeva sul campo della realtà. A loro avviso, dopo Darwin la vittoria della concezione del mondo su cui si erano impegnati non poteva mancare.

Darwin tuttavia affrontò il suo compito come naturalista e si tenne anzitutto entro quei limiti. Nella sua massima opera venne appena sfio-

rata la possibilità che i suoi pensieri fossero in grado di gettare una chiara luce sui fondamentali problemi della concezione del mondo, sul rapporto fra uomo e natura: «io vedo un campo aperto per ricerche molto più importanti. La psicologia sicuramente... si fonderà su questa base: sulla necessità che ogni forza e facoltà spirituale si acquisti gradualmente. Molta luce, inoltre, può essere riversata sull'origine dell'uomo e sulla sua storia».

Secondo un'espressione di Büchner, per i materialisti questo problema dell'origine dell'uomo era diventato addirittura un affare di cuore. Nelle lezioni che tenne a Offenbach nell'inverno 1866-67, egli si chiese: «la teoria della trasformazione deve essere applicata anche alla nostra propria specie, all'uomo, a noi stessi? Dobbiamo tollerare che gli stessi principi e regole che hanno chiamato in vita gli altri organismi valgano anche per la nostra propria nascita e origine? O noi – i signori del creato – facciamo eccezione?».

La scienza naturale insegnava chiaramente come l'uomo non potesse fare eccezione alcuna. Nelle sue *Testimonianze sulla posizione dell'uomo nella natura* (1863), il naturalista Thomas Henry Huxley (1825-1895), sulla base delle più esatte indagini anatomiche, poteva enunciare questo principio: «il confronto critico di tutti gli organi e delle loro modificazioni entro la serie delle scimmie ci conduce ad un solo e medesimo risultato, a constatare cioè come le diversità anatomiche che separano l'uomo dal gorilla e dallo scimpanzé non siano tanto grandi quanto quelle che dividono queste scimmie antropomorfe dalle specie scimmiesche inferiori». Di fronte a questi fatti, si poteva ancora dubitare che l'evoluzione naturale – avendo fatto sorgere attraverso la crescita e la propagazione, attraverso l'ereditarietà, la variabilità delle forme e la lotta per l'esistenza l'intera serie degli esseri viventi fin su alle scimmie – avesse fatto nascere in ultimo anche gli uomini, nello stesso identico modo?

Proprio nel corso di questo secolo, le idee generali si addentravano sempre più a fondo nel patrimonio delle nozioni naturalistico-scientifiche di cui Goethe – sia pure a suo modo – era pervaso e che lo avevano spinto a rettificare con ogni energia l'opinione dei suoi contemporanei secondo cui l'uomo non avrebbe avuto nella mascella superiore il cosiddetto osso intermedio. Si pensava che tutti gli animali dovessero avere quest'osso, e che solo l'uomo ne fosse privo. E in ciò si vedeva la

prova di una anatomica diversità dell'uomo dagli animali, la prova quindi che l'uomo, secondo il suo disegno costruttivo, fosse stato diversamente pensato.

La mentalità conforme a natura di Goethe esigeva che egli, per rimuovere questo errore, praticasse accurati studi anatomici. E quando ebbe raggiunto lo scopo, scrisse in piena coscienza a *Johann Gottfried Herder* (1744-1803) di aver fatto qualcosa di altamente utile alla conoscenza della natura: «io confronto... il teschio di uomini e animali, lo rintraccio e vedo che [l'osso] c'è! Ora io ti prego di non far trapelare nulla perché la cosa deve essere trattata in segreto. Questo deve rallegrare giustamente anche te, perché è come una chiave di volta per l'uomo. Non manca, c'è anche qui! E come!».

Sotto l'influsso di queste rappresentazioni, il massimo problema della concezione del mondo, quello del rapporto dell'uomo con se stesso e con l'universo esterno, si trasformò nel compito di mostrare, per via scientifico-naturalistica, quali fossero i reali processi che nel corso dell'evoluzione avevano portato alla formazione dell'uomo. E così, il punto di vista dal quale si cercava la spiegazione dei fenomeni naturali si modificò. Fino a quando in un organismo – e quindi anche nell'uomo – si vedeva la realizzazione di un progetto volto ad un fine, per spiegarsi quell'essere si doveva prendere in considerazione quel fine. E, più precisamente, si doveva valutare il fatto che nell'embrione si annuncia in precedenza, come predisposizione, l'organismo che sorge in seguito. Se questa valutazione si estende all'intero universo, ne deriva che meglio di tutte realizza il suo compito una spiegazione della natura in grado di mostrare come la natura stessa, nei primi gradini del suo sviluppo, si prepara a produrre i gradini successivi e, al vertice, l'uomo.

Il moderno pensiero evoluzionista condanna invece tutte le prospettive della conoscenza che tendono a individuare le fasi successive già in quelle precedenti. In alcun modo, dal suo punto di vista, quel che viene dopo è contenuto in quel che viene prima. Al contrario, nel suo ambito si afferma sempre più la regola di cercare il precedente nel successivo. Questa norma, anzi, costituisce una componente stabile dei principi della trasmissione ereditaria. Si può dire persino che il bisogno di spiegare le cose ha invertito la sua direzione.

Questo capovolgimento diviene un fattore essenziale per la formazione dei concetti sullo sviluppo delle singole individualità organiche,

dall'ovulo fino allo stato maturo, per quanto riguarda la cosiddetta storia embrionale (ontogenia). Invece di tener conto che nell'embrione si predispongono gli organi che sorgono successivamente, si cominciano a confrontare le forme che un organismo assume nel corso del suo individuale sviluppo, dall'ovulo fino alla maturità, con quelle di altri organismi.

Già Lorenz Oken segue questa traccia. Nel quarto volume della sua *Storia generale della natura in tutte le fasi* egli scrive: «già da una serie di anni, attraverso le mie ricerche fisiologiche, sono giunto all'idea che gli stati evolutivi del pulcino nell'uovo somigliano alle diverse classi animali, così che esso all'inizio possiede in certo modo solo gli organi degli infusori, poi gradualmente consegue quelli dei polipi, meduse, muschi, lumache e così via. Per converso, ho dovuto considerare anche le classi animali come gradini evolutivi, che procedono parallelamente a quelli del pulcino. Questa visione della natura richiede la più esatta comparazione di quei nuovi organi che in ogni più alta classe di animali si aggiungono agli altri, e altrettanto di quelli che nel pulcino si sviluppano uno dopo l'altro durante la cova. Stabilire un completo parallelismo, naturalmente, non è agevole in un campo così complesso e ancora non osservato abbastanza a lungo. Ma in effetti non è difficile provare che questa analogia esiste realmente: lo dimostra nel modo più chiaro la metamorfosi degli insetti, che è soltanto uno sviluppo dei nati, il quale procede fuori dall'uovo sotto i nostri occhi e invero così lentamente che possiamo considerare ed esaminare con calma ogni stato embrionale».

Oken confronta gli stati di trasformazione degli insetti con altri animali, e trova che i bruchi hanno una grande analogia con i vermi, le pupe con i gamberi. Da queste somiglianze, il geniale pensatore conclude: «senza alcun dubbio, di conseguenza, qui sussiste una vistosa analogia da cui nasce e si giustifica l'idea che la storia dello sviluppo nell'ovulo è soltanto la ripetizione della storia della creazione delle classi animali». Era nel carattere di quest'uomo brillante la tendenza a intuire una grande idea sulla base di una felice sintesi. Per un sentore di questa natura egli non richiedeva nemmeno i relativi, precisi dati di fatto. Ma è anche nel carattere di un'idea così presagita, che essa non lasci una grande impronta su quanti lavorano nel campo della scienza. Oken lampeggia come una cometa nel cielo tedesco della concezione del

mondo. Egli genera gran luce. Partendo da un largo e ricco patrimonio di idee, fornisce i concetti-guida per i più diversi campi della realtà. Tuttavia, il modo in cui escogita connessioni di fatto ha in massima parte qualcosa di arbitrario. Egli comincia a lavorare già dal risultato finale. Questo si verifica anche nel caso della qui citata legge della ricapitolazione di certe forme animali nello sviluppo embrionale.

Diversamente da lui, Karl Ernst von Baer, nella sua *Storia dell'evoluzione animale* (1828), quando parla degli stessi elementi che hanno indotto Oken alle sue idee si attiene il più possibile alla pura realtà: «gli embrioni di mammiferi, uccelli, lucertole e serpenti, e probabilmente anche quelli delle tartarughe, negli stati iniziali sono a vicenda molto simili, sia in complesso sia nello sviluppo delle singole parti; tanto simili che spesso gli embrioni si possono distinguere solo secondo la grandezza. Io possiedo due piccoli embrioni sotto spirito, di cui ho dimenticato di notare il nome, e ora non sono assolutamente in grado di determinare la classe a cui appartengono. Essi potrebbero essere lucertole, o uccellini, o in definitiva piccoli mammiferi: a tal punto concordano in questi animali la conformazione della testa e del tronco. In questi embrioni mancano ancora le estremità. Tuttavia, anche se queste esistessero sui primi gradini dello sviluppo, nulla ci insegnerebbero, perché zampe di lucertole e di mammiferi, ali e zampe di uccelli, come anche mani e piedi degli uomini, si sviluppano dalla stessa forma originaria».

Questi dati di fatto della storia embrionale dovevano naturalmente suscitare il massimo interesse in quei pensatori che si avvicinavano con le loro convinzioni al darwinismo. Darwin aveva dimostrato che le forme organiche si possono modificare, e che in seguito alla loro metamorfosi le specie oggi viventi possono essere discese da poche forme primordiali, forse solo da una. Ora, i molteplici esseri viventi, sui primi gradini del loro sviluppo, appaiono così simili che si possono distinguere con difficoltà, o per nulla affatto. Nel 1864 Fritz Müller, in un suo scritto denso di pensiero, *Per Darwin*, mise in organica relazione entrambi gli aspetti, il dato di fatto della somiglianza e l'idea della discendenza. Müller era una di quelle personalità di alto ingegno alla cui anima assolutamente occorreva, quale spirituale respiro, una concezione del mondo conforme a natura. Anche di fronte al suo proprio agire egli si sentiva soddisfatto solo quando aveva la sensazione che i suoi movimenti fossero necessari come una forza della natura.

Nel 1852 Müller si trasferì in Brasile. Per dodici anni ricoprì un posto di insegnante liceale a Desterro (sull'isola di Santa Catarina, non lontano dalle coste del Brasile), ma nel 1867 fu costretto ad abbandonare anche questo incarico. Il sostenitore della moderna concezione del mondo dovette cedere alla corrente reazionaria che, sotto l'influenza dei gesuiti, si era impadronita del suo Istituto. *Ernst Haeckel* (1834-1909), nella *Rivista di Jena per la scienza naturale* ha narrato la vita e l'attività di Fritz Müller. Questi era stato definito da Darwin «principe degli osservatori». Da una grande abbondanza di osservazioni era nato il suo breve ma importante *Per Darwin*, in cui aveva trattato di un singolo gruppo di esseri organici, i gamberi, nello spirito che egli riteneva dovesse emergere dalla concezione darwiniana; ed aveva dimostrato che le varie forme di questi animali, diverse l'una dall'altra nel loro stato di maturità, sono invece interamente simili l'una all'altra nel momento in cui sgusciano dall'uovo.

Ora, se si presuppone nel senso della teoria darwiniana sull'origine delle specie che le forme dei gamberi si sono sviluppate da una primordiale forma-gambero, e poi si ammette che la somiglianza di questi animali nello stato giovanile è un retaggio di una comune forma progenitrice, allora le idee di Darwin vengono armonizzate e riunite con quelle di Oken sulla ripetizione della storia della creazione delle classi zoologiche nello sviluppo di ogni singola forma animale. Fritz Müller ha compiuto anche questa congiunzione. Egli perciò ha posto le forme iniziali di una classe animale in un preciso e regolare rapporto con quelle successive che, nel modificarsi, si sono sviluppate dalle prime. Che il progenitore di un essere oggi vivente abbia avuto un tempo un certo aspetto, fa sì che questo essere odierno abbia lo stesso particolare aspetto in un dato periodo del suo sviluppo. Dagli stadi evolutivi degli organismi si riconoscono i loro predecessori; e l'assetto di questi determina il carattere delle attuali figure embrionali. Storia della specie e storia dell'embrione (filogenesi e ontogenesi) si connettono nell'opera di Fritz Müller come causa ed effetto. Era venuto così un nuovo impulso verso la linea ideale darwiniana. E questa spinta non si attenuò nemmeno quando i risultati delle ricerche di Müller sui gamberi vennero modificate dalle successive verifiche di Arnold Lang.

Erano appena trascorsi quattro anni dall'uscita del libro di Darwin sull'*Origine delle specie*, quando fu pubblicato a sua conferma e difesa,

lo scritto di Müller che mostrava, per una singola classe animale, come si dovesse lavorare nello spirito delle nuove idee. Nel 1866, sette anni dopo *L'origine delle specie*, già apparve un libro interamente compenetrato da questo nuovo spirito, *Morfologia generale degli organismi* di Ernst Haeckel, che da un più alto osservatorio illuminava con le sue idee darwiniste i nessi dei fenomeni vitali. Ogni pagina di quest'opera rivelava il vasto proposito di gettare uno sguardo d'insieme, muovendo dal nuovo pensiero, sulla totalità dei fenomeni naturali. Prendendo le mosse dal darwinismo, Haeckel tendeva a una concezione del mondo.

Per rendere possibile questa nuova concezione Haeckel faceva ogni sforzo lungo due direzioni: da un lato arricchiva senza soste il sapere con i dati di fatto che chiarivano i nessi fra gli esseri e le forze della natura; dall'altro traeva da questi dati, con ferree conseguenze, le idee che potevano appagare l'umano bisogno di chiarezza. Egli era pervaso dall'irremovibile convinzione che da quei fatti e da quelle idee l'uomo potesse ottenere piena soddisfazione per le esigenze della sua anima. Anche lui a suo modo sentiva lucidamente, come a suo modo lo aveva sentito Goethe, che la Natura «opera secondo leggi eterne, necessarie, talmente divine che la divinità stessa, in questo, nulla potrebbe cambiare». E poiché ciò gli era chiaro, egli venerava la sua divinità nelle eterne e necessarie leggi della natura, e nelle sostanze materiali in cui queste agiscono. Secondo la sua concezione, come l'armonia delle leggi di natura necessariamente in sé connesse soddisfa l'intelletto, così essa offre anche al sensibile cuore, all'animo eticamente e religiosamente disposto ciò di cui ha sete: nella pietra che attirata dalla terra vi cade, nel fiore della pianta, e nello spirito umano che plasma drammaticamente il *Guglielmo Tell*, si esprime lo stesso divino elemento.

Nell'opera di Ernst Haeckel appare così, molto chiaramente, quanto sia errato credere che penetrando razionalmente nell'opera della natura e ricercando le sue leggi, si distrugga il sentimento della sua meravigliosa bellezza. Si contesta alle interpretazioni razionali della natura la facoltà di soddisfare i bisogni dell'animo. Ma si può sostenere a pieno diritto che sempre, quando un uomo nel suo mondo interiore riceve un danno dalla conoscenza della natura, questo non dipende dalla conoscenza stessa ma dall'uomo, i cui sentimenti muovono in una falsa direzione. Chi segue senza pregiudizi le vie della ricerca battute da un osservatore della natura come Haeckel, ad ogni passo compiuto nella

conoscenza della natura stessa sentirà che anche il suo cuore batte più in alto. Le dissezioni anatomiche, le indagini microscopiche, non distruggeranno alcuna delle bellezze della natura, ma ne riveleranno innumerevoli altre.

C'è senza dubbio, nel nostro tempo, una lotta fra ragione e fantasia, fra riflessione e intuizione. *Ellen Key* (1849-1926), geniale saggista, ha certamente ragione quando vede in questa lotta uno dei fenomeni più importanti e significativi del presente (v. E. Key, *Saggi*, 1899). Chi, come Ernst Haeckel, scava e penetra in profondità nel pozzo dei fatti, e con i pensieri che ne emergono audacemente ascende al vertice della conoscenza umana, può trovare solo nella comprensione della natura la potenza che concilia «i due atleti egualmente forti, la riflessione e l'intuizione, che si mettono in ginocchio a vicenda» (*ibid.*).

Quasi contemporaneamente alla pubblica presa di posizione (con l'uscita, nel 1899, del suo *Enigmi del mondo*) in cui Haeckel espose con aperta schiettezza la sua concezione del mondo che fluiva dalla conoscenza della natura, egli cominciò a pubblicare un'opera a dispense, *Forme artistiche della natura*, ove diede il fedele ritratto dell'inesauribile pienezza di meravigliose forme che la natura genera dal suo grembo, e che superano in splendore e molteplicità «di gran lunga tutte le figure artistiche create dall'uomo». Lo scienziato stesso che guidava la nostra ragione alla regolarità della natura, spingeva anche la nostra fantasia verso la sua bellezza.

L'esigenza di stabilire un rapporto diretto tra i grandi problemi della concezione del mondo e le singole ricerche scientifiche, condusse Haeckel verso uno di quei dati di fatto che secondo Goethe segnano il punto di sintesi in cui la natura dona spontaneamente le idee fondamentali per la sua comprensione, e le presenta ai nostri occhi. Questo fatto si offerse all'attenzione di Haeckel perché egli cercava il modo di rendere fecondo per tutto il regno animale l'antico concetto di Oken che Fritz Müller aveva applicato ai gamberi. In ogni animale – ad eccezione dei protisti che per tutta la vita consistono solo in un'unica cellula – dall'ovulo cellulare con cui l'essere comincia in germe il suo sviluppo, si forma un corpo a forma di calice o di vaso, la cosiddetta coppa germinale o gastrula. Si tratta di una forma che, dalle spugne fino all'uomo, tutti gli animali assumono nel primo stadio del loro sviluppo. Essa ha solo pelle, bocca e stomaco.

Ci sono però i fitozoi inferiori che per tutta la vita hanno solo questi organi, e sono dunque simili alla gastrula. Haeckel interpreta questo fatto nel senso della teoria dell'evoluzione. Per lui la forma-gastrula è un lascito ereditario, che gli animali hanno preso in retaggio dalle forme dei loro comuni antenati: deve esserci stata una specie, probabilmente estinta milioni di anni fa, la gastrea, che era costituita in modo simile ai fitozoi inferiori tuttora esistenti – spugne, cefalopodi e così via – e dalle quali si è sviluppato tutto quello che oggi vive, in molteplici forme, dai polipi fino agli uomini. Tutti questi animali, secondo Haeckel, ripetono nel corso della loro storia embrionale la loro forma primitiva.

Si era così acquisita un'idea di portata immensa. Nel mondo degli organismi era stata tracciata la via dal semplice al composto, al compiuto. Una forma animale semplice si sviluppa in certe circostanze. Uno o più individui di questa forma si sviluppano in modo diverso secondo la misura delle condizioni di vita in cui pervengono. Quanto è sorto dalla trasformazione si trasmette di nuovo ereditariamente ai discendenti. Ora vivono già le forme di due tipi: l'antica, che è rimasta ferma al primo gradino, e una nuova. Le due forme si possono perfezionare a loro volta, verso varie direzioni e in diversi gradi. Dopo lunghi periodi, dalla trasmissione ereditaria delle forme già nate, e dalle neoformazioni sulla via dell'adattamento alle condizioni di vita, nasce una vasta abbondanza di specie.

In questo modo, secondo Haeckel, quello che accade oggi nel mondo degli organismi si associa a quello che è accaduto in tempi remoti. Per spiegare un organismo qualsiasi di un animale che vive nel nostro presente bisogna gettare uno sguardo all'indietro, verso gli antenati che, in rapporto alle condizioni in cui vivevano, hanno sviluppato in sé quell'organo. Quanto in tempi precedenti scaturì da cause naturali, si è trasmesso in eredità fino ad oggi. Attraverso la storia delle specie si spiega lo sviluppo dell'individuo. Nell'evoluzione delle specie (filogenesi) risiedono quindi le cause dello sviluppo individuale (ontogenesi). Con poche parole Haeckel fissa questo dato di fatto nella sua legge fondamentale biogenetica: «la breve ontogenesi, o sviluppo individuale, è una veloce ripetizione, una concisa ricapitolazione della lunga filogenesi, o evoluzione della specie».

Con ciò, dal regno dell'organico viene rimossa ogni spiegazione fondata su speciali finalità, ogni teologia all'antica. La ricerca non pun-

ta più sulla funzione o sullo scopo di un organo ma sulle cause da cui esso si è sviluppato, una forma non indica la meta a cui tende ma l'origine da cui proviene. Il metodo per spiegare l'organico è divenuto simile a quello che si usa per l'inorganico. Nell'ossigeno non si cerca l'acqua come scopo, e nella creazione non si cerca l'uomo come fine. Si indaga secondo l'origine, secondo le cause reali degli esseri. La concezione dualistica, secondo cui l'organico e l'inorganico si devono spiegare in base a due diversi principi, si trasforma in un modo di vedere monistico, nel monismo, che ha solo un unitario tipo di spiegazione per l'intera natura.

Con parole dense di significato, Haeckel richiama l'attenzione sul superamento di ogni dualismo – nel senso anzidetto – a cui la sua scoperta apre la strada: «la filogenesi è la causa meccanica dell'ontogenesi. Quest'unica proposizione qualifica chiaramente la nostra monistica interpretazione di principio sull'evoluzione organica, e dalla verità di questa legge dipende in primo luogo la verità della teoria della gastrea... In futuro, pro o contro questa legge fondamentale si dovrà pronunciare ogni naturalista che nella biogenia non si accontenta di ammirare semplicemente i più notevoli e singolari fenomeni, ma cerca inoltre il loro significato secondo ragione. Nello stesso tempo, questa proposizione segna la frattura incolmabile che separa l'antica morfologia teologica e dualistica dalla nuova, meccanica e monistica. Se le funzioni fisiologiche della trasmissione ereditaria e dell'adattamento vengono provate e dimostrate come le sole cause della nascita delle forme organiche, viene nello stesso tempo rimosso dal campo della biogenia ogni tipo di teologia, ogni genere di valutazione dualistica e metafisica; e in questo modo, il duro contrasto fra i principi dominanti è messo in chiaro. O esiste un nesso diretto e causale tra ontogenia e filogenia, o non esiste. O l'ontogenesi è un più stringato riassunto delle filogenesi, o non lo è. Tra queste due ipotesi non ve n'è una terza. O epigenesi e discendenza o preformazione e creazione!» (v. anche *Gli enigmi della filosofia*, vol. I, pag. 204).

Haeckel ha la filosofica personalità di un pensatore. Perciò, subito dopo aver accolto nel suo animo la concezione darwiniana, egli difende con tutte le sue energie l'essenziale deduzione che ne emerge riguardo all'origine dell'uomo. Egli non può accontentarsi di alludere timidamente, come aveva fatto Darwin, a questo «problema di tutti i proble-

mi»: poiché l'uomo non si differenzia anatomicamente e fisiologicamente dagli animali superiori, per conseguenza gli va attribuita la stessa origine. Con grande audacia, Haeckel prende senza indugio le parti di questa opinione, e di tutte le conseguenze che ne discendono in ordine alla concezione del mondo. Per lui è fuori di dubbio che in futuro le più alte manifestazioni vitali dell'uomo, le opere del suo spirito, si debbano considerare dallo stesso punto di vista che viene adottato per l'attività degli esseri viventi più semplici. L'osservazione degli animali inferiori, dei protozoi, infusori e rizopodi gli insegna che anche questi organismi hanno un'anima. Nei loro movimenti, nelle tracce di sentimenti che essi lasciano discernere, egli riconosce espressioni vitali che chiedono solo di essere intensificate e perfezionate per trasformarsi nelle complesse azioni razionali e volitive dell'uomo.

Ma quali sono i passi che la natura compie per giungere all'uomo partendo dalla gastrea, dal primordiale animale-intestino, vissuto milioni di anni fa? Questa l'ampia questione che Haeckel si pone. Nella sua *Antropogenia*, pubblicata nel 1874, egli fornisce la risposta. Nella prima parte, quest'opera svolge la storia germinale dell'uomo, nella seconda la storia della sua stirpe, e da punto a punto mostra come nell'ultima risiedono le cause della prima. La posizione dell'uomo in seno alla natura viene in tal modo determinata secondo i principi della teoria evuzionista. Alle opere come l'*Antropogenia* di Haeckel si può applicare a buon diritto la massima che il grande scienziato *Karl Gegenbaur* (1826-1903) enuncia nella sua *Anatomia comparata*: il darwinismo riceve largamente in restituzione dalla scienza come teoria il regalo che come metodo le ha dato, chiarezza e sicurezza. Attraverso Haeckel, insieme al metodo darwinistico, alla scienza viene inoltre in dono la teoria sull'origine dell'uomo.

Quanto venne compiuto in tal modo si può misurare in tutta la sua estensione solo gettando uno sguardo sull'opposizione che i seguaci dell'interpretazione idealistica del mondo muovono all'estensiva applicazione data da Haeckel ai principi di Darwin. A questo fine non occorre nemmeno che si pensi a quanti, nella cieca fede verso un'opinione tramandata, si volgono contro la «teoria scimmiesca», oppure a quanti temono di mettere in pericolo ogni più sottile, più alta moralità se gli uomini non credono più di avere una «pura, elevata origine». Ci si può persino rivolgere a quanti sono senz'altro disposti ad accogliere

nuove verità. Anche costoro, infatti, fra queste nuove verità non si orientano facilmente. Essi si chiedono: «non rinneghiamo forse il nostro pensare logico e razionale se cerchiamo la nostra origine non più sopra di noi, in una comune ragione universale, ma sotto di noi, nel regno animale?».

Questi spiriti richiamano l'attenzione con grande zelo sui punti ove l'interpretazione haeckeliana sembra ancora non sorretta dai fatti. Essi trovano potenti alleati in un buon numero di naturalisti che, muovendo da un singolare pregiudizio, si servono della loro conoscenza della realtà per rilevare costantemente i punti in cui l'esperienza non è ancora sufficiente per pervenire alle conclusioni di Haeckel. Il tipico rappresentante, e al tempo stesso il più efficace difensore di questo modo naturalistico di vedere è *Rudolf Virchow* (1821-1903). Forse, il contrasto tra lui ed Haeckel si può caratterizzare così. Haeckel confida in quell'intima coerenza della natura che secondo Goethe ci conforta oltre l'incoerenza umana. Egli si dice: se per determinati casi un principio naturale si è dimostrato giusto, e ci manca l'esperienza necessaria per provare la sua validità in altri casi, non c'è alcun motivo di mettere in catene il progresso delle nostre conoscenze; quello che oggi l'esperienza ancora ci rifiuta, ci potrà essere dato domani. Virchow è di diverso avviso. Ad un vasto e completo principio egli vuol far guadagnare tanto poco terreno quanto è possibile. E sembra credere che ad un principio di quel genere non si possa rendere mai abbastanza dura la vita. Drasticamente, il contrasto tra i due spiriti si inasprisce nel settembre del 1877 durante il cinquantesimo raduno dei medici e naturalisti tedeschi, dove Haeckel tiene una conferenza su «l'odierna teoria dell'evoluzione in rapporto alla scienza nel suo complesso».

Nel 1894, Virchow sentì la necessità di affermare: «sulla via della speculazione si è giunti alla teoria scimmiesca; si sarebbe potuti giungere egualmente bene alla teoria elefantina o a quella ovina». Per questa concezione, Virchow esigeva prove inconfutabili. Ma appena appariva qualcosa che si presentava come parte di una serie di prove, egli cercava in ogni modo possibile di confutarne il valore.

I resti ossei trovati nel 1894 da *Eugen Dubois* (1858-1940) a Giava fornirono appunto un elemento in un complesso di prove. Essi consistevano in una volta cranica, un femore e alcuni denti. Al congresso zoologico di Leida su questi reperti si accese una interessante discussio-

ne. Su dodici zoologi, tre pensavano che i frammenti provenissero da una scimmia e tre da un uomo; ma sei sostenevano invece l'opinione che si avesse a che fare con una forma di transizione tra le due specie; Dubois mostrò in modo evidente e chiaro in quale rapporto l'essere, di cui si avevano dinanzi i resti, fosse da un lato con le attuali scimmie e dall'altro con gli uomini quali sono oggi. La teoria naturalistica dell'evoluzione deve esigere per sé, in misura particolare, queste tappe intermedie. Esse colmano i vuoti che si aprono tra le numerose forme degli organismi. Ciascuna di queste tappe, quindi, fornisce una nuova prova della parentela di tutti i viventi.

Virchow si oppose all'ipotesi che quei resti provenissero da una tappa intermedia di questo genere. In primo luogo egli dichiarò che il cranio apparteneva a una scimmia, il femore a un uomo. Ma paleontologi specialisti, in base alla scrupolosa relazione del ritrovamento, si pronunciarono risolutamente per l'omogeneità dei resti. Virchow cercò di sostenere la sua tesi, secondo cui il femore poteva provenire solo da un uomo, affermando che una escrescenza posta su di esso dimostrava come vi fosse stata una malattia che solo sollecite cure potevano aver guarita. Il paleontologo Marsch affermò al contrario che analoghe escrescenze apparivano anche su scimmie selvatiche. Un'altra affermazione di Virchow, secondo cui la profonda legatura tra l'orlo superiore delle orbite e la bassa volta cranica del presunto essere intermedio testimoniava a favore della sua natura scimmiesca, venne contraddetta dal naturalista tedesco *Alfred Nebring* (1845-1904), il quale osservò che la stessa formazione si trovava su un cranio umano di Santos, in Brasile. Queste obiezioni di Virchow venivano dallo stesso modo di pensare che gli faceva vedere formazioni abnormi e patologiche anche nei famosi crani di Neanderthal, di Spy e così via, mentre chi aveva le stesse opinioni di Haeckel li considerava forme intermedie tra la scimmia e l'uomo.

Da nessuna obiezione Haeckel si lascia carpire la fiducia nel suo modo di rappresentare le cose. Egli tratta incessantemente la scienza dal punto di vista che ha conseguito, e opera sulla coscienza pubblica attraverso descrizioni divulgative della sua interpretazione della natura. Nella sua *Filogenia sistematica, abbozzo di un sistema naturale degli organismi sulla base della storia della specie* (1894-1896), egli cerca di rappresentare le naturali parentele degli organismi in modo rigorosamente

scientifico. Nella sua *Storia naturale della creazione* (undici edizioni dal 1868 al 1908) offre un'esposizione universalmente comprensibile delle sue tesi. Nel 1899 con il suo accessibile saggio sulla filosofia monistica, *Enigmi del mondo*, fornisce uno sguardo d'insieme sulla sua idea filosofico-naturalistica, che mostra senza riserve da ogni lato le conseguenze dei suoi concetti di fondo. Tra l'uno e l'altro di questi lavori, pubblica studi sulle sue molteplici e specialistiche ricerche, sempre e dovunque tenendo conto in eguale misura dei principi filosofici e del sapere scientificamente dettagliato.

Secondo le convinzioni di Haeckel, la luce che proviene dalla concezione monistica del mondo «disperde le pesanti nuvole dell'ignoranza e della superstizione, che finora distendono un'impenetrabile oscurità sul problema dell'origine dell'uomo, del suo vero essere e della sua posizione nella natura». Così egli si pronuncia nel discorso che tiene il 26 agosto del 1898 al quarto congresso zoologico internazionale di Cambridge «Sulle nostre attuali conoscenze circa l'origine dell'uomo». E nel suo scritto *Il monismo come legame tra religione e scienza. Professione di fede di un naturalista* (1892), egli espone insistentemente il senso in cui la sua concezione del mondo stringe il suddetto legame.

Confrontando Haeckel con Hegel, si delinea in tratti precisi il divario tra gli opposti interessi a cui si rivolge la concezione del mondo nella prima e nella seconda metà del secolo. Hegel vive interamente nell'idea, e accoglie dal mondo dei fatti naturalistico-scientifici solo quel tanto che gli occorre per illustrare il suo quadro ideale del mondo. Haeckel si radica con tutte le forze del suo essere nella sfera dei fatti e ne trae solo la somma delle idee a cui essa necessariamente induce. Hegel aspira sempre a dimostrare che tutti gli esseri mirano a raggiungere, in ultimo, nello spirito umano la vetta del loro divenire; Haeckel si sforza in ogni momento di provare che le più complesse attività umane rinviano alle più semplici origini dell'esistenza. Hegel spiega la natura dallo spirito, Haeckel fa derivare lo spirito dalla natura. Si può dire, perciò, che nel corso del diciannovesimo secolo la direzione del pensiero si è capovolta.

Strauss, Feuerbach e altri hanno avviato questa inversione nell'ambito della vita spirituale tedesca; il nuovo senso di marcia ha trovato nel materialismo una prima espressione provvisoria, poi, nel sistema haeckeliano di pensiero ne ha trovata una rigorosamente scientifica. In

Haeckel infatti l'intera attività di ricerca è compenetrata da uno spirito filosofico, e questo è il suo aspetto importante e significativo. Egli non mira affatto ai risultati che per qualche motivo vengono posti come scopi alla concezione del mondo o al pensiero filosofico; e tuttavia il suo metodo è filosofico. In lui, la scienza si presenta direttamente e immediatamente con il carattere della concezione del mondo.

Tutto il modo in cui osserva le cose classifica Haeckel come seguace del più risoluto monismo. Egli guarda spirito e natura con identico amore. Perciò può trovare lo spirito anche negli esseri viventi più semplici. Anzi va ancora oltre, e cerca le tracce dello spirito nelle particelle della massa inorganica. «Ogni atomo – dice – possiede una inerente somma di forze e in questo senso è 'animato'. Se non si suppone un'anima atomica, i fenomeni più comuni e più ordinari della chimica sono inesplicabili. Desiderio e avversione, simpatia e antipatia, attrazione e repulsione devono essere comuni a tutti gli atomi materiali; poiché i movimenti degli atomi devono aver luogo nella formazione e dissoluzione di ogni composto chimico, si possono spiegare solo attribuendo loro sentimento e volontà; e solo su questo si basa, in fondo, la teoria dell'affinità elettiva, generalmente ammessa».

Come fin dentro l'atomo Haeckel insegue lo spirito, così verso l'alto, fino alle più elevate prestazioni spirituali insegue il puro evento materiale-meccanico. «Anche 'spirito' e 'anima' degli uomini sono null'altro che forze, inscindibilmente legate al substrato materiale dei nostri corpi. Come la forza motrice della nostra carne è legata all'elemento-forma dei muscoli, così la forza di pensiero del nostro spirito è legata all'elemento-forma del cervello. Le nostre forze spirituali sono altrettanto funzioni di questa parte del corpo, quanto ogni 'forza' è la funzione di un corpo materiale».

Un simile modo di rappresentare le cose, però, non si può confondere con quello che, in modo oscuramente mistico, vagheggia di un'anima entro gli esseri naturali, e la fa essere più o meno simile all'umana. Haeckel è un risoluto avversario della concezione che trasferisce proprietà e attività dell'uomo nel mondo esterno. Egli esprime ripetutamente, con inequivocabile chiarezza, la sua condanna dell'umanizzazione della natura, dell'antropomorfismo. Quando attribuisce un'animazione agli organismi più semplici o alla massa inorganica, si riferisce esclusivamente alla somma delle manifestazioni di forza che osserviamo in

essi. Egli si attiene rigorosamente ai fatti. Per lui, sentimento e volontà degli atomi non sono una mistica forza animica, ma si esauriscono in quello che noi percepiamo come attrazione e repulsione. Haeckel non intende dire che attrazione e repulsione sono sentimento e volontà in senso proprio; vuol dire invece che esse sono, su un gradino inferiore, quello che sentimento e volontà sono su un gradino superiore. Per lui, anzi, l'evoluzione non è un processo che porta i superiori gradini dello spirito a svilupparsi semplicemente uscendo dagli inferiori, in cui essi siano già celati, ma un reale emergere di nuove formazioni (v. sopra, pag. 59) un elevarsi di attrazione e repulsione fino a sentimento e volontà.

In certo modo, questa haeckeliana visione di fondo concorda con quella che Goethe a questo riguardo manifestò osservando che la sua concezione della natura si era pienamente realizzata in lui attraverso la nozione delle «due grandi ruote motrici di tutta la natura», la polarità e l'ascesa, quella «attinente alla materia in quanto la pensiamo materiale, questa al contrario in quanto la pensiamo spirituale; quella in continua attrazione e repulsione, questa perennemente tesa a salire. Ma poiché la materia mai esiste e mai può realmente essere senza spirito, e lo spirito mai senza materia, così anche la materia è in grado di elevarsi e anche lo spirito egualmente non può fare a meno di attrarre e respingere».

Per chi segue questa concezione è sufficiente far originare l'uno dall'altro gli oggetti ed i processi realmente presenti nel mondo. Per l'origine di un oggetto o di un processo, le visioni idealistiche del mondo hanno bisogno di riferirsi a entità che non sono fondate all'interno della cerchia dei fatti. Haeckel fa discendere la forma della gastrula, della coppa primordiale che si presenta nel corso dello sviluppo di ogni animale, da un organismo un tempo realmente esistente. Un idealista volge invece la sua ricerca verso forze ideali, sotto il cui influsso il germe in sviluppo diviene gastrula.

Tutto ciò che Haeckel con il suo monismo richiede come spiegazione del mondo reale lo estrae da quel mondo stesso. Egli si guarda intorno nel regno del reale per comprendere come le cose e i processi si spiegano a vicenda. Le sue teorie non hanno lo scopo di cercare, come quelle degli idealisti, un elemento superiore al concreto, un contenuto ideale che spieghi il reale, ma quello di rendergli comprensibile la concatenazione del reale stesso. Fichte, l'idealista, pone domande sul destino dell'uomo. Egli intende con ciò qualcosa che non si esaurisce nelle

forme del reale, del concreto; qualcosa dunque che la ragione trova in aggiunta all'esistenza effettivamente data; qualcosa che rischiarà con una luce superiore la reale esistenza dell'uomo. Haeckel, l'osservatore monistico del mondo, pone domande sull'origine dell'uomo, e intende con ciò l'origine reale, le entità inferiori da cui l'uomo si è evoluto attraverso effettivi processi.

Tipico è il modo in cui Haeckel motiva l'animazione degli esseri viventi inferiori. Un idealista si richiamerebbe in questo al ragionamento, procedendo con necessità di pensiero. Haeckel si richiama a quello che egli stesso ha visto: «ogni naturalista che abbia osservato come me per anni l'attività vitale dei protisti unicellulari, è positivamente convinto che anch'essi possiedono un'anima. Anche quest'anima cellulare consiste in una somma di sentimenti, rappresentazioni e attività volitive; il sentire, pensare e volere della nostra anima umana è diverso da ciò solo per grado». L'idealista attribuisce lo spirito alla materia perché non può immaginare che da una materia priva di spirito possa sorgere lo spirito. Egli crede che si debba negare lo spirito se non gli si consente di essere prima che ci sia, e cioè in tutte le forme dell'esistenza dove nessun organo, nessun cervello c'è ancora per lui. Per il monista, un simile percorso ideale non sussiste affatto. Egli non parla di un'esistenza che anche esteriormente non si presenti come tale. Non attribuisce alle cose proprietà di due specie: quelle che sono realmente in esse e in esse si mostrano, e quelle che vi sono segretamente, e si manifestano poi su un gradino più alto, fino al quale si evolvono. Per lui nulla c'è oltre quello che osserva. E se quanto ha osservato si sviluppa ulteriormente, crescendo nel corso della sua evoluzione, egli ritiene che le forme successive siano presenti solo nell'istante in cui realmente si mostrano.

Le obiezioni mosse dal geniale *Bartholomäus von Carneri* (1821-1909) – che d'altro lato ha fornito un imperituro contributo alla edificazione di un'etica nell'ambito di questa stessa concezione del mondo – mostrano quanto sia facile che il monismo haeckeliano, da questo punto di vista, venga frainteso. Nel suo scritto *Sentimento e coscienza. Riflessioni monistiche* (1893), Carneri sostiene che il principio «niente spirito senza materia, ma anche niente materia senza spirito – ci autorizzerebbe ad estendere il problema alle piante, anzi ai primi macigni che capitano», e ad attribuire lo spirito anche a questi. Ma senza dubbio in questo modo si farebbe confusione. Non si deve fingere di non vedere che solo

attraverso l'attività delle cellule della grigia corteccia cerebrale sorge la coscienza: «la convinzione che senza materia non c'è spirito, cioè che tutta l'attività spirituale è legata a un'attività materiale, con la cui fine anch'essa giunge alla sua fine, poggia sull'esperienza, mentre nulla nell'esperienza attesta che alla materia sia generalmente congiunto lo spirito. E dunque, chi reputa animata la materia che non rivela alcuno spirito, somiglia a chi attribuisce la facoltà di indicare l'ora non al meccanismo dell'orologio ma già al metallo di cui esso è fatto.

Correttamente compresa, la concezione di Haeckel non viene colpita dalle considerazioni di Carneri. A sua difesa c'è prima di tutto il fatto che essa si attiene rigorosamente all'osservazione. Nei suoi *Enigmi del mondo* Haeckel dice: «io stesso non ho mai sostenuto l'ipotesi di una coscienza atomica... Al contrario, ho fatto rilevare esplicitamente che mi rappresento le elementari attività psichiche di sentimento e volontà ascrivibili agli atomi come incoscienti». Haeckel vuole soltanto che non si introduca nella spiegazione dei fenomeni alcun salto, e che si segua a ritroso il modo complesso in cui attraverso il cervello appare lo spirito, fino al semplice modo in cui la massa si attrae e si respinge. La scoperta dell'organo del pensiero da parte di *Paul Flechsig* (1847-1929) gli appare come una delle più importanti nozioni acquisite dalla scienza moderna.

Flechsig ha messo in evidenza come nella grigia zona corticale della superficie cerebrale vi siano quattro regioni per gli organi centrali dei sensi, quattro «sfere interne della sensazione», quella del tatto, quella dell'odorato, quella della vista e quella dell'udito. Tra questi quattro centri dei sensi risiedono altrettanti centri del pensiero, gli «organi reali della vita spirituale»; essi «sono gli strumenti superiori dell'attività animica, che mediano il pensiero e la coscienza... Queste quattro sedi del pensiero, per le loro peculiari e altamente intricate strutture nervose, si distinguono dai centri tra cui giacciono i sensi. Sono questi gli autentici organi del pensiero, i soli organi della nostra coscienza». In tempi più recenti, Flechsig ha dimostrato che in una parte della stessa zona si trovano nell'uomo altre strutture, intricate in particolar modo, che mancano negli altri mammiferi e che spiegano la superiorità della coscienza umana.

Queste rappresentazioni mostrano abbastanza chiaramente come Haeckel non giunga, al pari di coloro che interpretano idealisticamente

il mondo, a immettere lo spirito già nei gradini inferiori dell'esistenza materiale al fine di ritrovarlo poi su quelli superiori, ma si impegni invece a seguire i fenomeni semplici fino a quelli complessi sulla scorta dell'osservazione, per mostrare come l'attività della materia – che nell'ambito primitivo si manifesta quale attrazione e repulsione – si eleva a superiori, spirituali attività.

Haeckel non cerca un principio universalmente spirituale, perché la generale regolarità, la conformità a legge dei fenomeni naturali-spirituali non basta a questo fine ma solo ad appagare pienamente le sue esigenze. La conformità a legge manifesta nelle funzioni spirituali è, a suo avviso, dello stesso genere di quella che si rivela nell'attrazione e repulsione delle particelle materiali. Se Haeckel definisce animato l'atomo, questa espressione ha un significato completamente diverso da quello che assume quando la adopera il seguace di una concezione idealistica del mondo. Quest'ultimo parte dallo spirito, prende le rappresentazioni che ha conseguito contemplando lo spirito stesso, e le trascina in basso, nelle semplici operazioni degli atomi, quando li pensa animati. E spiega dunque i fenomeni della natura in base alle entità che egli medesimo ha posto in essa. Haeckel parte dall'esame dei più semplici fenomeni della natura e li segue verso l'alto, fino alle funzioni e attività spirituali. Egli spiega perciò le manifestazioni dello spirito in base alle leggi che ha osservato nelle più semplici manifestazioni della natura.

L'immagine haeckeliana del mondo può sorgere in un'anima il cui raggio di osservazione si estenda solo sugli esseri e processi della natura. Un'anima siffatta vorrà *comprendere* il nesso tra questi esseri e processi. Il suo ideale sarà quello di scrutare quanto le entità ed i processi *stessi* dicono sul loro divenire e interagire, respingendo rigorosamente tutto ciò che, come spiegazione di eventi e di attività, viene mentalmente aggiunto dall'esterno. Un ideale di questo tipo procede verso l'intera natura pressappoco come si procede per spiegare il meccanismo di un orologio. Nulla occorre che si sappia sull'orologiaio, sulla sua abilità e su quel che ha pensato riguardo alla fabbricazione dell'orologio. Il moto dell'orologio si comprende se si possono investigare le leggi meccaniche della cooperazione fra le sue parti. Con una indagine di questo tipo si fa, entro certi limiti, tutto quanto è ammissibile per spiegare il moto dell'orologio. Anzi, su questo punto ci si deve rendere conto che

l'orologio stesso – come tale – *non* può essere compreso se si accetta un diverso tipo di spiegazione: se si escogitano, per esempio, al di fuori delle forze e delle leggi meccaniche, altre speciali forze spirituali che spingano avanti le lancette dell'orologio in conformità al moto del sole.

Tutto quanto somiglia ad una speciale forza vitale, o ad una potenza che nell'essere mira ad una «funzionalità», appare ad Haeckel come una di *queste* speciali forze *arbitrariamente aggiunte* ai processi naturali. Su questi processi, egli null'altro vuol *pensare* se non quello che essi stessi manifestano all'osservazione. Il suo sistema di pensiero deve essere carpito alla natura ascoltandola. Quando si considera l'evoluzione della concezione del mondo, questo sistema si presenta per così dire come un contraltare scientifico della concezione hegeliana, che nel suo quadro di pensiero *nulla* vuole aver attinto dalla natura ma *tutto* dall'anima.

La concezione hegeliana del mondo afferma che l'Io autocosciente trova se stesso quando ha in sé la pura esperienza del pensiero. Ma la concezione haeckeliana della natura potrebbe ribattere che questa esperienza del pensiero è il risultato di processi naturali, ne è il prodotto più alto. E se la concezione hegeliana del mondo non è soddisfatta di questa replica, la concezione haeckeliana della natura può chiedere: mostrami esperienze interiori del pensiero che siano *tali* da *non* apparire come uno specchio di quello che accade *fuori* del pensiero stesso. Perciò, una filosofia dovrebbe mostrare come il pensiero possa divenire vivente nell'anima e generare un mondo che non sia semplicemente il riflesso mentale e astratto del mondo esterno. Il pensiero che è semplicemente pensato, nulla può contrapporre alla concezione haeckeliana della natura. Questa potrà sempre sostenere, come paragone, che anche nell'orologio, invero, nulla si può trovare per desumere qualcosa sul personaggio (e così via) dell'orologiaio.

La concezione haeckeliana del mondo si avvia a dimostrare che, fino a quando si sta puramente di fronte alla natura, nulla se ne può dire se non quanto la natura stessa asserisce. E per questo motivo si presenta con grande significato nel corso dell'evoluzione della concezione del mondo. Essa prova che la filosofia deve *aprirsi* un campo che risieda nell'area autocreativa della vita del pensiero, oltre i concetti acquisiti sulla natura. La filosofia deve compiere il passo – accennato in un precedente capitolo – che va oltre Hegel. Essa *non* può consistere in

una semplice procedura che si fermi allo stesso campo su cui resta la scienza naturale. Haeckel non avverte alcun bisogno di rivolgere l'attenzione, anche solo in minima parte, verso questo passo della filosofia. La sua concezione del mondo consente al pensiero di divenire vivente nell'anima, ma solo nel caso in cui la sua vita venga stimolata attraverso l'osservazione dei processi naturali. Quello che il pensiero può creare come immagine del mondo qualora divenga vivente nell'anima senza questo stimolo, dovrebbe essere ora aggiunto da una più alta concezione al quadro haeckeliano della natura. Ma anche se si vuol imparare a conoscere l'aspetto, la fisionomia dell'orologiaio, si deve oltrepassare quello che l'orologio stesso dice. Perciò nessuno ha il diritto di ritenere che la concezione naturalistica di Haeckel debba parlare sulla natura stessa in modo diverso da come egli parla, quando presenta ciò che positivamente ha osservato sugli esseri e i processi della natura.

IL MONDO COME ILLUSIONE

Nell'ambito della concezione del mondo, accanto alla corrente che – mediante il concetto di evoluzione – vuol ricondurre l'interpretazione dei fenomeni naturali e di quelli spirituali a piena e perfetta unità, ne scorre un'altra che accentua nuovamente il contrasto nella forma più aspra pensabile. Anche questa tendenza è un frutto della scienza naturale. I suoi seguaci si chiedono: su quali basi poggiamo quando, partendo dall'osservazione e mediante il pensare, costruiamo una concezione del mondo? Noi udiamo, vediamo, e tocchiamo il mondo fisico attraverso i nostri sensi, e riflettiamo poi su quello che essi ci dicono riguardo al mondo. I nostri pensieri sul mondo si formano dunque in seguito alla testimonianza dei sensi. Ma davvero i messaggi che questi ci inviano sono infallibili? Analizziamo l'osservazione. L'occhio ci reca i fenomeni luminosi. Se l'occhio ha la sensazione del rosso noi diciamo che un corpo ci invia una luce rossa. Ma l'occhio ci trasmette una luminosità anche in altri casi. Anche se viene urtato o premuto, se una corrente elettrica attraversa la testa, l'occhio ha una sensazione luminosa. Di conseguenza anche nei casi in cui percepiamo un corpo come luminoso, in esso potrebbe avvenire qualcosa che non somiglia affatto alla nostra sensazione della luce: e ciò malgrado l'occhio ci comunicherebbe luce.

Da questi fatti, il fisiologo Johannes Müller deduce che quanto l'uomo percepisce non dipende dai processi esterni, ma dalla sua stessa organizzazione. I nostri nervi ci forniscono le sensazioni. Come non avvertiamo la lama che ci taglia, ma uno stato dei nostri nervi che si manifesta come doloroso, così quando ci appare la luce non cogliamo affatto un processo del mondo esterno ma uno stato dei nostri nervi visivi.

una semplice procedura che si fermi allo stesso campo su cui resta la scienza naturale. Haeckel non avverte alcun bisogno di rivolgere l'attenzione, anche solo in minima parte, verso questo passo della filosofia. La sua concezione del mondo consente al pensiero di divenire vivente nell'anima, ma solo nel caso in cui la sua vita venga stimolata attraverso l'osservazione dei processi naturali. Quello che il pensiero può creare come immagine del mondo qualora divenga vivente nell'anima senza questo stimolo, dovrebbe essere ora aggiunto da una più alta concezione al quadro haeckeliano della natura. Ma anche se si vuol imparare a conoscere l'aspetto, la fisionomia dell'orologiaio, si deve oltrepassare quello che l'orologio stesso dice. Perciò nessuno ha il diritto di ritenere che la concezione naturalistica di Haeckel debba parlare sulla natura stessa in modo diverso da come egli parla, quando presenta ciò che positivamente ha osservato sugli esseri e i processi della natura.

IL MONDO COME ILLUSIONE

Nell'ambito della concezione del mondo, accanto alla corrente che – mediante il concetto di evoluzione – vuol ricondurre l'interpretazione dei fenomeni naturali e di quelli spirituali a piena e perfetta unità, ne scorre un'altra che accentua nuovamente il contrasto nella forma più aspra pensabile. Anche questa tendenza è un frutto della scienza naturale. I suoi seguaci si chiedono: su quali basi poggiamo quando, partendo dall'osservazione e mediante il pensare, costruiamo una concezione del mondo? Noi udiamo, vediamo, e tocchiamo il mondo fisico attraverso i nostri sensi, e riflettiamo poi su quello che essi ci dicono riguardo al mondo. I nostri pensieri sul mondo si formano dunque in seguito alla testimonianza dei sensi. Ma davvero i messaggi che questi ci inviano sono infallibili? Analizziamo l'osservazione. L'occhio ci reca i fenomeni luminosi. Se l'occhio ha la sensazione del rosso noi diciamo che un corpo ci invia una luce rossa. Ma l'occhio ci trasmette una luminosità anche in altri casi. Anche se viene urtato o premuto, se una corrente elettrica attraversa la testa, l'occhio ha una sensazione luminosa. Di conseguenza anche nei casi in cui percepiamo un corpo come luminoso, in esso potrebbe avvenire qualcosa che non somiglia affatto alla nostra sensazione della luce: e ciò malgrado l'occhio ci comunicherebbe luce.

Da questi fatti, il fisiologo Johannes Müller deduce che quanto l'uomo percepisce non dipende dai processi esterni, ma dalla sua stessa organizzazione. I nostri nervi ci forniscono le sensazioni. Come non avvertiamo la lama che ci taglia, ma uno stato dei nostri nervi che si manifesta come doloroso, così quando ci appare la luce non cogliamo affatto un processo del mondo esterno ma uno stato dei nostri nervi visivi.

Qualunque cosa accada all'esterno, il nervo ottico traduce in fenomeni luminosi i processi che si svolgono fuori di noi: «la sensazione non conduce a coscienza una qualità o uno stato dei corpi esterni, ma una qualità o uno stato dei nostri nervi provocato da una causa esteriore». Questa è la legge dell'energia specifica dei sensi, così denominata da Johannes Müller. E se questo è giusto, allora nelle nostre osservazioni non c'è nulla che sia dato dal mondo esterno, ma solo la somma dei nostri stati. Quello che noi percepiamo, nulla ha a che fare con quel mondo; è un prodotto della nostra propria organizzazione. In fondo, percepiamo solo quello che è in noi.

Illustri naturalisti ravvisano in questi pensieri un fondamento inconfutabile della loro interpretazione del mondo. Hermann Helmholtz vi ritrova – tradotto nei termini delle scienze naturali – il concetto kantiano secondo il quale le nostre conoscenze non riguardano cose fuori di noi ma processi in noi (v. *Gli enigmi della filosofia*, vol. I, pag. 192). Secondo il suo parere, il complesso delle nostre sensazioni ci trasmette soltanto segnali provenienti dai processi che avvengono nei corpi, fuori nel mondo. «Io ho creduto di dover formulare i rapporti fra la sensazione e il suo oggetto spiegando la sensazione solo come un segno dell'attività dell'oggetto stesso. Il carattere di un segno richiede solo che per il medesimo oggetto sia dato sempre il medesimo segno. D'altra parte non è affatto necessario alcun genere di analogia tra il segno e il suo oggetto, così come non occorre tra la parola che viene pronunciata e l'argomento che per suo mezzo indichiamo. Le nostre impressioni sensibili non si possono neppure definire immagini; poiché l'immagine riproduce l'eguale attraverso l'eguale. In una statua noi rendiamo le forme del corpo mediante le forme del corpo, in un disegno la vista prospettica dell'immagine, in un dipinto colore attraverso colore». Dunque, le nostre sensazioni devono differire da quel che accade fuori nel mondo, più di quanto le immagini siano lontane dagli oggetti che raffigurano. Nel nostro quadro sensibile del mondo, noi non abbiamo a che fare con qualcosa di oggettivo, ma con un elemento interamente e assolutamente soggettivo, che formiamo da noi stessi, in base agli effetti di un mondo esterno che non penetra mai in noi.

Chi si rappresenta le cose in questo modo, affronta la valutazione fisica dei fenomeni da un altro lato. Un rumore che noi ascoltiamo ci indica nel mondo esterno un corpo, una parte del quale si trova in un

determinato stato di movimento. Una corda musicale tesa vibra, e noi udiamo un suono. La corda fa vibrare l'aria, e queste vibrazioni si propagano, giungono fino alle nostre orecchie: ci si comunica una sensazione sonora. Il fisico esamina la legge secondo cui all'esterno le parti dei corpi si muovono, mentre noi udiamo questo o quel suono. Si dice allora che la soggettiva sensazione sonora si fonda sull'oggettivo movimento delle particelle. Riguardo alle sensazioni luminose il fisico riscontra rapporti analoghi. Anche la luce si fonda sul movimento. Solo che questo movimento non ci viene trasmesso mediante le oscillanti particelle dell'aria, ma attraverso le vibrazioni dell'etere, di questa sottilissima sostanza che pervade tutto lo spazio dell'universo. Da ogni corpo luminescente, l'etere viene spostato in vibrazioni ondulatorie, che si propagano fino alla retina dei nostri occhi ed eccitano il nervo ottico, il quale poi suscita entro di noi la sensazione della luce. Quello che nella nostra immagine del mondo si presenta come luce e colore, fuori nello spazio è movimento. Così Schleiden riassume questa opinione: «fuori di noi, in natura, la luce è un movimento dell'etere; questo può essere lento o svelto, avere una direzione o l'altra, ma parlare di un movimento chiaro o scuro, verde o rosso evidentemente non ha alcun senso; in breve: fuori di noi, esseri senzienti, non c'è chiarore e oscurità, non c'è colore».

Il fisico estromette perciò i colori e la luce dal mondo esterno, perché trova in essi soltanto movimento; il fisiologo si vede costretto a inserirli nell'anima perché ritiene che il nervo comunichi solo i suoi propri stati, da qualunque cosa sia eccitato. *Hyppolite Taine* (1828-1893), nel suo libro *La ragione*, esprime rigorosamente la concezione che per questo motivo si determina. Secondo il suo parere, la percezione esterna è una allucinazione. L'allucinato che vede un teschio a tre passi di distanza, forma una percezione esattamente uguale a quella di colui che assorbe un raggio di luce inviatogli da un teschio reale. Se dinanzi a noi c'è un vero teschio, o se abbiamo un'allucinazione, lo stesso fantasma interiore è presente, indifferentemente, in noi. Tra l'una e l'altra percezione c'è una sola differenza: nel primo caso la mano protesa brancola nel vuoto, nell'altro urta in un solido ostacolo. Il senso del tatto soccorre dunque il senso della vista.

Ma questo aiuto è tanto reale che per suo mezzo si trasmette una testimonianza infallibile? Quello che vale per un senso, naturalmente

vale anche per l'altro. Anche la sensazione tattile si rivela un'allucinazione. L'anatomista Henle espone quest'ultima tesi nelle sue *Conferenze antropologiche* (1876): «Tutti i fattori attraverso i quali crediamo di ricevere informazioni da un mondo esterno, sono forme della coscienza verso cui quel mondo si comporta solo come causa sollecitante, come stimolo in senso fisiologico. Il mondo esterno non ha colori, non suoni, non sapori; che cosa esso realmente possieda, veniamo a saperlo per vie traverse o per nulla affatto; che cosa sia l'elemento per il cui tramite colpisce un senso, noi riusciamo a dedurlo solo dal suo comportamento verso gli altri sensi, così come per esempio nel caso del suono, quando vediamo con gli occhi e sentiamo con un dito le oscillazioni del diapason; l'essenza di alcuni stimoli che si rivelano solo per un senso, per esempio l'essenza di quello dell'olfatto, ci è ancora oggi inaccessibile. Il numero delle proprietà della materia concorda con il numero e l'acutezza dei sensi; a chi manca un senso, un gruppo di proprietà viene irreparabilmente meno; chi ha un senso in più, possiede un organo per cogliere qualità che noi immaginiamo così poco come il cieco i colori».

Un giro d'orizzonte sul campo della letteratura fisiologica della seconda metà del secolo diciannovesimo dimostra che l'idea del carattere soggettivo delle immagini percettive ha attratto cerchie sempre più vaste. Si incontrano sempre di nuovo le variazioni di un concetto che Isidor Rosenthal (1836-1915) enuncia nella sua *Fisiologia generale dei muscoli e dei nervi* (1877): «le sensazioni che noi riceviamo da impressioni esterne, non dipendono dalla natura di queste impressioni, ma dalla natura delle nostre cellule nervose. Noi non sentiamo quello che influisce sui nostri corpi, ma solo quello che procede nel nostro cervello».

Ma in che senso la nostra soggettiva immagine del mondo ci fornisce una testimonianza del mondo oggettivo esterno? Helmholtz ne dà un'idea nella sua *Ottica fisiologica*: «chiedersi se il cinabro è realmente rosso come noi lo vediamo, o se questa sia solo un'illusione sensoria è assurdo. La sensazione del rosso è la reazione normale di occhi normalmente formati alla luce riflessa dal cinabro. Chi non percepisce il rosso, vedrà il cinabro nero o giallastro scuro; e anche questa sarà una reazione giusta per il suo occhio, di tipo particolare. Egli deve soltanto sapere che il suo occhio è strutturato in modo diverso da quello di un altro uomo. In sé, la prima sensazione non è più giusta né più falsa dell'altra, anche se coloro che vedono il rosso hanno dalla loro parte una grande

maggioranza. Dopo tutto, il colore rosso del cinabro esiste solo in quanto vi sono occhi fatti a somiglianza di quelli della maggioranza degli uomini. Esattamente con lo stesso diritto il cinabro ha la proprietà di essere nero, vale a dire per chi non percepisce il rosso. Insomma, la luce rimandata dal cinabro non si può in alcun modo definire rossa in se stessa; essa è rossa solo per un certo genere di occhi. Il caso è diverso se noi affermiamo che la lunghezza d'onda della luce rimandata dal cinabro ha una certa misura. Questa è un'asserzione che noi possiamo fare indipendentemente dal particolare carattere dei nostri occhi, ma che riguarda soltanto le relazioni tra la materia e le varie articolazioni delle onde eteriche».

È chiaro che, per una simile concezione l'intera somma dei fenomeni universali si spezza in una dualità, in un mondo degli stati di movimento, che è indipendente dalla particolare natura delle nostre facoltà percettive, e in un mondo di stati soggettivi che sussistono solo all'interno degli esseri percipienti. Il fisiologo Emile Du Bois-Reymond (1815-1896), nel suo rapporto sui *Limiti della conoscenza della natura* presentato il 12 agosto 1872 a Lipsia nella cinquantaquattresima assemblea dei medici e naturalisti tedeschi, mette lucidamente in rilievo questa concezione. Conoscere la natura consiste nel far risalire i processi che noi percepiamo nel mondo ai movimenti di minime particelle, «ovvero nella scomposizione dei processi naturali in meccanica degli atomi». Poiché è «una realtà dell'esperienza psicologica che ove questa scomposizione si realizzi», il nostro bisogno di spiegazione venga soddisfatto, almeno per il momento.

Ora, anche il nostro sistema dei nervi ed il nostro cervello sono di natura fisica. Anche quelli che si svolgono nel loro ambito possono essere soltanto processi di moto. Se le oscillazioni sonore o luminose si propagano fino ai miei organi di senso, e da questi al mio cervello, anche qui non possono essere altro che movimenti. Io posso dire solo: un determinato processo di movimento ha luogo nel mio cervello; e nello stesso tempo io sento «rosso». Poiché, se è assurdo dire del cinabro che è rosso, così è non meno assurdo dire di un movimento delle zone cerebrali che esso è chiaro o scuro, verde o rosso. «Muto e buio in sé, e cioè privo di qualità» è il mondo per la concezione acquisita attraverso l'osservazione naturalistico-scientifica, che «al posto di suoni e luci conosce solo oscillazioni di un elemento primigenio privo di qualità, trasfor-

matosi di volta in volta nella materia ponderabile o in quella imponderabile... Il biblico 'la luce fu' è fisiologicamente falso. La luce fu soltanto quando il primo rosso punto visivo di un infusorio per la prima volta distinse il chiaro dall'oscuro. Senza il patrimonio sensoriale della vista e dell'udito, questo sonante mondo, sfavillante di colori, sarebbe intorno a noi buio e muto» (E. Du Bois-Reymond, *Limiti della conoscenza della natura*).

Secondo questo punto di vista, dunque, attraverso i processi della nostra sostanza sensoria, uditiva e visiva, dal mondo buio e muto appare per incanto un mondo sonoro, lucente e policromo. Il mondo oscuro e muto è fisico; quello sonante e colorito è animico. Come, per qual mezzo, il secondo si leva dal primo? come, per qual mezzo il movimento diventa sensazione? Qui – ritiene Du Bois-Reymond – ci si presenta un «limite della conoscenza della natura». Nel nostro cervello e nel mondo esterno sussistono solo movimenti; nella nostra anima appaiono le sensazioni. Mai potremo comprendere come queste hanno origine da quelli. «Certamente, da una considerazione superficiale sembra che, attraverso la conoscenza dei processi materiali nel cervello, determinati processi e disposizioni spirituali potrebbero divenirci intellegibili. Tra questi annovero la memoria, lo scorrere e l'associarsi delle rappresentazioni, gli effetti della consuetudine, gli specifici talenti e così via. La minima riflessione insegna che questa è un'illusione. Noi verremmo informati solo su determinate circostanze interne della vita dello spirito – che sono forse equivalenti a quelle esterne stabilite attraverso le impressioni sensibili – non sull'attuarsi della vita spirituale attraverso quelle circostanze. Quale nesso pensabile sussiste tra determinati movimenti di determinati atomi nel mio cervello da un lato, ed i per me originari, non ulteriormente definibili, innegabili fatti dall'altro: io provo dolore o gioia, gusto il dolce, annuso il profumo di rosa, ascolto musica d'organo, vedo rosso, e la certezza che da tutto questo sgorga allo stesso modo immediato: dunque, io sono? È proprio assolutamente e per sempre incomprendibile che ad un certo numero di atomi di carbonio, idrogeno, azoto, ossigeno e così via, non debba essere indifferente il modo in cui essi stanno e si muovono, stavano e si muovevano, staranno e si muoveranno».

Per la conoscenza non c'è alcun ponte dal movimento alla sensazione: questa è la professione di fede di Du Bois-Reymond. Dal movimento nel mondo materiale, noi non entriamo nel mondo animico

delle sensazioni. Sappiamo che la sensazione sorge mediante la materia quando viene mossa; tuttavia non sappiamo come questo sia possibile. Ma anche nel mondo del movimento noi non andiamo oltre il movimento stesso. Grazie alle nostre percezioni soggettive noi possiamo individuare determinate forme di movimento perché dal corso delle percezioni possiamo desumere il corso del movimento. Tuttavia, di ciò che si muove fuori nello spazio non abbiamo alcuna rappresentazione. Noi diciamo che la materia si muove. Siccome però non percepiamo l'ente che viene mosso ma solo un suo simbolo soggettivo, non potremo mai sapere che cosa è la materia. Secondo Du Bois-Reymond, forse noi potremmo sciogliere anche l'enigma della sensazione, se prima venisse schiuso dinanzi a noi quello della materia. Se noi sapessimo che cosa è la materia, probabilmente sapremmo anche come essa sente. L'uno e l'altro aspetto sono inaccessibili alla nostra conoscenza. Chi vuole superare questi limiti, si imbatte in una massima di Du Bois-Reymond: «si può tuttavia tentare un'unica diversa via d'uscita, quella del sovrannaturalismo. Solo che dove questo comincia la scienza finisce».

La nuova scienza naturale sfocia in due posizioni nettamente contrapposte. La prima, la tendenza monistica, sembra che si avvii ad uscire dal campo della conoscenza della natura per inoltrarsi nei fondamentali problemi della concezione del mondo; l'altra si dichiara incapace, con i mezzi scientifico-naturalistici, di andare più in là della seguente nozione: a questo o a quello stato soggettivo corrisponde questo o quel processo di movimento. I seguaci delle due tendenze si affrontano aspramente. Du Bois-Reymond liquida la *Storia della creazione* di Haeckel alla stregua di un romanzo (si veda la sua conferenza *Darwin versus Galiani*, 1876). Gli alberi genealogici che Haeckel disegna sulla base dell'anatomia comparata, dell'ontogenesi e della paleontologia, sono per lui «più o meno validi quanto lo sono, agli occhi della critica storica, quelli degli eroi omerici». Haeckel a sua volta vede nella concezione di Du Bois-Reymond un dualismo antiscientifico, che per sua natura deve fornire un supporto alla valutazione reazionaria del mondo: «il giubilo degli spiritualisti» per il «discorso del limite» di Du Bois-Reymond «fu tanto più evidente e giustificato, in quanto egli era considerato, fino a quel momento, come uno dei più autorevoli esponenti del materialismo scientifico».

Quella che attira numerosi pensatori verso la bipartizione del mondo in processi esterni di movimento e interni (soggettivi) di sensazione e rappresentazione, è la possibilità di applicare la matematica alla prima serie di processi. Quando si presumono particelle materiali (atomi) accompagnati da forze, si può anche calcolare come quelle debbano muoversi sotto l'influsso di queste. L'attrazione, che l'astronomia calcola con i suoi rigorosi metodi, viene introdotta nel più piccolo dei corpi. In base alle leggi della meccanica celeste – che ha celebrato il suo trionfo con la scoperta di Nettuno – l'astronomo misura il modo in cui i corpi cosmici si muovono. A queste leggi si possono ricondurre, come i moti degli astri, anche quelli che hanno luogo nel mondo esterno quando si ode un suono o si vede un colore; e in questo modo, un giorno, si potranno forse calcolare i movimenti che si svolgono nel nostro cervello quando formuliamo il giudizio: due per due fa quattro.

Nel momento in cui si riuscisse a misurare tutto quello che si può ricondurre a formule di calcolo, il mondo sarebbe matematicamente spiegato. *Pierre Simon Laplace* (1749-1827), nel suo *Essai philosophique sur les probabilités* (1814), ha dato una seducente descrizione dell'ideale perseguito da questo modo di interpretare il mondo: «una mente, che in un dato istante conosca tutte le forze che animano la natura e la reciproca posizione degli esseri in cui questa consiste, e sia inoltre abbastanza ampia da sottoporre questi dati all'analisi, comprenderebbe nella stessa formula i movimenti dei maggiori corpi cosmici e degli atomi più leggeri: niente le resterebbe dubbio, e il futuro come il passato sarebbe presente al suo sguardo. Nella perfezione che ha saputo dare all'astronomia, la ragione umana offre una pallida immagine di una simile mente». E Du Bois-Reymond così commenta: «come l'astronomo predice il giorno in cui, dopo un certo numero di anni, dal profondo spazio cosmico una cometa riemerge nella volta celeste, così quella mente potrebbe calcolare nella sua equazione il giorno in cui la croce greca lampeggerà sulla moschea di Sofia, o l'Inghilterra brucerà il suo ultimo pezzo di carbone».

Non si può mettere in dubbio che, anche conoscendo nel modo più perfetto un processo di movimento sotto il profilo matematico, nulla otteniamo che possa dirci perché quel processo si presenta come colore rosso. Se una palla urta un'altra, noi possiamo spiegare – così sembra – la direzione presa dai due oggetti. Possiamo quindi indicare matemati-

camente quale movimento deriva da un altro. Ma in questo modo non possiamo stabilire come da un determinato movimento proviene il colore rosso. Possiamo solo dire: quando sussiste questo o quel movimento sussiste questo o quel colore. Possiamo, in questo caso, solo descrivere un fatto. Quindi, mentre siamo in grado di spiegare – apparentemente all'opposto di una pura e semplice descrizione – tutto quanto è determinabile per mezzo del calcolo, riguardo a ciò che al calcolo si sottrae riusciamo solo a darne una descrizione.

Con una presa di posizione di alto significato scientifico, *Gustav Robert Kirchhoff* (1824-1887) definì il compito della meccanica, sostenendo che essa deve «descrivere compiutamente e nel modo più semplice i movimenti che hanno luogo nella natura». La meccanica mette in pratica la matematica. Kirchhoff riconobbe quindi che nulla si può conseguire con l'ausilio della matematica se non una descrizione perfetta e semplice dei processi naturali.

Per coloro che chiedono a una spiegazione dei fatti qualcosa di essenzialmente diverso da una descrizione secondo determinati punti di vista, la tesi di Kirchhoff può valere come conferma della loro opinione sull'esistenza di «limiti alla conoscenza della natura». Du Bois-Reymond esalta il «saggio riserbo del Maestro» (Kirchhoff) che indica alla meccanica il compito di descrivere il movimento dei corpi, e lo pone in contrasto con Ernst Haeckel che parla di un'«anima atomica».

* * *

Un valido tentativo di fondare la concezione del mondo sul principio che tutto quanto viene da noi percepito è solo il risultato della nostra propria organizzazione venne compiuto da Friedrich Albert Lange con la sua *Storia del materialismo* (1866). Con una coerenza che non si arrestava di fronte a nulla, egli ebbe l'audacia di pensare realmente questo concetto di fondo fino alle estreme conseguenze. La forza di Lange poggiava su un carattere penetrante e quanto mai eclettico. La sua era una di quelle personalità che molto possono intraprendere, e possiedono capacità sufficienti per quanto hanno intrapreso.

Rinnovata efficacemente da lui con l'ausilio della nuova scienza naturale, la teoria kantiana secondo cui percepiamo le cose non come esse richiedono ma come la nostra organizzazione esige, acquisì significato e

importanza. In fondo, Lange non produsse alcuna nuova idea ma irradiò un determinato mondo di pensiero con una luce che per chiarezza ebbe qualcosa di raro. È la nostra organizzazione – egli sostenne – e cioè il nostro cervello insieme ai sensi, che produce il mondo delle nostre sensazioni. Io vedo «azzurro», io tocco «duro», perché sono organizzato in un dato modo. Ma io, inoltre, associo le sensazioni agli oggetti. Per esempio dalle sensazioni di «bianco», di «molle» e così via, io combino la rappresentazione della cera. Ma se valuto le mie sensazioni pensando, non mi muovo affatto in un mondo esterno. È il mio intelletto che inserisce nessi nell'ambito delle mie sensazioni, secondo le mie leggi razionali. E se affermo che le proprietà da me percepite in un corpo presuppongono una materia con processi di movimento, ancora non esco da me stesso. Mediante la mia organizzazione mi vedo costretto ad aggiungere mentalmente processi materiali di movimento alle sensazioni che percepisco. Lo stesso meccanismo che produce tutte le nostre sensazioni, genera anche la nostra rappresentazione della materia. Rappresentazione che è un prodotto della mia organizzazione allo stesso titolo del colore e del suono.

Anche quando parliamo delle cose in sé – sempre secondo Lange – dobbiamo avere ben chiaro che non per questo siamo in grado di venire fuori dal nostro proprio ambito. Noi siamo regolati in tal modo che ci è impossibile uscire da noi stessi. Anzi, persino ciò che giace al di là del nostro ambito possiamo richiamarlo alla mente solo mediante le nostre rappresentazioni. Avvertiamo che la nostra cerchia ha un limite; e ci diciamo che al di là deve pur esserci qualcosa che causa in noi le sensazioni. Ma andiamo solo fino al limite. E anche quel limite lo poniamo noi a noi stessi, perché non possiamo altro. «Il pesce nello stagno – dice Lange – può nuotare nell'acqua, non nella terra; egli però può urtare con la testa contro il fondo e le rive». Così noi possiamo vivere entro l'essenza delle nostre sensazioni e rappresentazioni, ma non nelle cose esterne; noi tuttavia tocchiamo un limite ove non siamo in grado di proseguire, e dinanzi al quale abbiamo non *più* che il diritto di dirci: al di là giace l'ignoto. Tutte le rappresentazioni che potremo farci di questa regione sconosciuta saranno arbitrarie, prive di fondamento; perché non potremo fare altro che trasferire nell'ignoto le rappresentazioni conseguite in noi stessi. Se volessimo far questo, saremmo altrettanto saggi quanto un pesce che si dicesse: io non posso

andare oltre; dunque, a partire da qui c'è un'acqua diversa in cui voglio provare a nuotare in diverso modo: ma esso può nuotare solo nell'acqua e non altrove.

Ora però sopraggiunge un'altra svolta del pensiero, richiesta dalla prima. Spirito mosso da un irresistibile impulso di coerenza, Lange le si avvicina. Come stanno poi le cose a mio riguardo se prendo in considerazione me stesso? Non sono vincolato anche in questo dalle leggi della mia propria organizzazione, proprio quanto lo sono se considero qualcosa d'altro? Il mio occhio osserva l'oggetto, anzi, per meglio dire lo produce. Senza occhio nessun colore. Io credo di avere un oggetto dinanzi a me, ma se guardo con maggior precisione mi avvedo che è il mio occhio (dunque sono io stesso) a generare l'oggetto. Ma ora voglio esaminare il mio stesso occhio. Posso farlo in altro modo se non, ancora una volta, con i miei stessi organi? E dunque, anche la rappresentazione che mi faccio di me stesso, non è solo una mia rappresentazione? Il mondo dei sensi è il prodotto della nostra organizzazione. I nostri organi palesi sono tutti, come le altre parti del mondo fenomenico, soltanto immagini di un elemento sconosciuto. La nostra reale organizzazione, perciò, resta per noi occulta quanto le reali cose esterne. Di fronte a noi abbiamo sempre e soltanto il prodotto di quella e di queste. Sulla base di un mondo a noi sconosciuto, da un Io a noi sconosciuto, facciamo sorgere un mondo di rappresentazioni, che è tutto ciò con cui possiamo avere a che fare.

Lange si chiede: dove conduce un materialismo coerente? Il fatto è che tutte le nostre impressioni sensibili e deduzioni razionali vengono suscitate dall'attività di un cervello vincolato a condizioni materiali, e di organi altrettanto materiali. Ci troviamo perciò di fronte alla necessità di esaminare il nostro organismo per capire come esso agisce. Nessun colore senza occhio, ma anche nessun occhio senza occhio. «Una coerente riflessione materialistica si scontra perciò immediatamente con un'altra, idealisticamente coerente. Nel nostro essere non si può ammettere alcuna frattura. Noi non dobbiamo attribuire singole funzioni della nostra entità ad una natura fisica ed altre ad una natura spirituale, ma abbiamo il diritto di presumere condizioni fisiche per tutte – anche per il meccanismo del pensare – e di non fermarci finché non le abbiamo trovate. Abbiamo però un eguale diritto di considerare non solo il mondo esterno che ci appare, ma anche gli organi con cui lo afferria-

mo, come semplici immagini di quel che è realmente presente. L'occhio con cui crediamo di vedere è esso stesso un puro e semplice prodotto della nostra rappresentazione, e se noi accertiamo che le nostre immagini visive vengono suscitate mediante il dispositivo degli occhi, non possiamo poi dimenticare che anche l'occhio insieme al suo dispositivo, il nervo ottico, insieme al cervello ed a tutte le strutture ancora forse da scoprire come cause del pensare, sono soltanto rappresentazioni da cui si forma un mondo che certo è in sé coerente, ma che indica e accenna oltre se stesso. I sensi, come dice Helmholtz, ci forniscono impressioni date dalla cosa, non la sua immagine fedele e meno che mai la cosa stessa. Ma a questi puri e semplici effetti appartengono anche i sensi stessi, insieme al cervello ed ai movimenti molecolari che in esso supponiamo» (F.A. Lange, *Storia del materialismo*). Lange perciò ammette un mondo al di là del nostro, tanto se questo mondo si fonda in se stesso sulle cose, tanto se consiste in un fattore che non ha a che vedere neppure con la «cosa in sé»: poiché persino quest'ultimo concetto, che noi ci formiamo al margine del nostro ambito, appartiene solo alla sfera delle nostre rappresentazioni.

La concezione di Lange porta quindi a credere che noi possediamo solo un mondo di rappresentazioni. Essa però ci costringe ad ammettere che al di là c'è un «Qualcosa», e tuttavia si dimostra totalmente incapace di fare sul «Qualcosa» un'affermazione di qualsiasi genere. Questa è la concezione del mondo dell'assoluto non-sapere, dell'agnosticismo.

Lange è convinto che ogni sforzo scientifico è destinato a restare sterile quando non si attiene ai messaggi dei sensi ed alla ragione logica che li connette. Ma dalle sue stesse considerazioni sull'origine della conoscenza gli appare evidente che i sensi e la ragione congiunti non ci forniscono altro se non il risultato della nostra propria organizzazione. Il mondo è dunque per lui, in fondo, un poema dei sensi e della ragione. E questa convinzione lo induce a non sollevare più, di fronte alle idee, il problema della loro verità. Lange non riconosce una verità che ci faccia luce sull'essenza del mondo. Ora, proprio perché non avverte il bisogno di accordare un contenuto di verità alle nozioni date dai sensi e dalla ragione, crede anche di trovare via libera per le idee e gli ideali che lo spirito umano si forma al di là di quanto i sensi e la ragione gli forniscono. Egli considera senz'altro come pura invenzione tutto quanto esorbita dall'osservazione sensibile e dalla conoscenza secondo ragione. Tutto

quello che, sempre, ogni filosofo idealistico ha escogitato sull'essenza dei fatti, per lui è poesia. Ma dalla svolta che Lange ha impresso al materialismo sorge necessariamente la domanda: perché mai le più alte poesie ideali non dovrebbero avere alcun valore, se poi i nostri sensi stessi poetano? In che si differenzia l'una maniera poetica dall'altra?

Chi pensa in questo modo, può accettare un'idea solo per un motivo completamente diverso da quello di chi crede di doverla accettare perché essa è vera. E Lange trova questo motivo nel valore che un'idea ha per la vita: non conta, per lui, che essa sia vera, ma che sia preziosa per l'uomo. Solo un punto deve essere chiarito: se vedo una rosa rossa, se congiungo un effetto con una causa, questo io l'ho in comune con tutti gli esseri viventi che sentono e pensano. I miei sensi e la mia ragione non possono inventarsi alcun valore speciale. Ma se io vado oltre quel che i sensi e la ragione poeticamente creano, non sono più legato all'organizzazione dell'intera specie umana. Schiller, Hegel, Tizio e Caio vedono un fiore allo stesso modo; quello che Schiller scrive poeticamente sul fiore, quello che ne pensa Hegel, non scrivono né pensano allo stesso modo Tizio né Caio. Ma come Tizio e Caio sono in errore se considerano la loro rappresentazione del fiore come un'entità che si trova fuori di loro, così sarebbero in errore Schiller e Hegel se reputassero le loro idee come qualcosa di diverso da espressioni poetiche, conformi ai loro bisogni spirituali. Quanto i sensi e la ragione creano poeticamente appartiene all'intero genere umano; nessuno su questo piano, può essere differente da un altro. Quanto esorbita dal poema dei sensi e della ragione, riguarda il singolo individuo. A questa individuale poesia, però, Lange attribuisce un valore anche per l'intera specie umana, se il singolo che «la genera, interpreta largamente il tipico modo di pensare di tutti, e per la sua forza spirituale viene chiamato a funzione di condottiero».

Così, Lange presume di aver salvaguardato il valore del mondo ideale, perché ha trasformato in poesia anche il cosiddetto mondo reale. Ovunque noi possiamo guardare, egli vede soltanto poesia, dagli inferiori gradini dell'immagine sensibile dove «l'individuo appare ancora interamente vincolato alle condizioni della specie, fino in alto, all'azione creatrice della poesia». «Le funzioni dei sensi e dell'intelletto che lega e connette, da cui ci viene data la realtà, se vengono prese singolarmente si possono considerare umili di fronte all'alto volo dello spirito nella libera arte creatrice. Ma nel complesso e nella loro connessione, esse non

si lasciano subordinare ad alcuna altra attività dello spirito. La nostra realtà poco corrisponde ai desideri del nostro cuore, e tuttavia essa è il solido fondamento della nostra intera esistenza spirituale. L'individuo esce e si sviluppa dal terreno della specie, e il comune e necessario conoscere costituisce l'unico sicuro fondamento per la sua elevazione verso un'estetica contemplazione del mondo» (*ibid.*).

Secondo Lange, le concezioni idealistiche del mondo sbagliano non perché oltrepassano con le loro idee il campo dei sensi e della ragione, ma perché credono che con queste idee si possa ottenere qualcosa più che una poesia individuale. Ci si può costruire un mondo ideale; ma si deve essere coscienti che esso è solo poesia. Quando si afferma che quel mondo è qualcosa di più, riemerge di nuovo e sempre di nuovo il materialismo, il quale afferma: io possiedo la verità; l'idealismo è solo poesia. Suvvia, dice Lange, l'idealismo è poesia; ma anche il materialismo lo è. Nell'idealismo parla poeticamente l'individuo, nel materialismo la specie. Tutto è in ordine quando entrambi sono consapevoli della loro essenza: la scienza dei sensi e della ragione con le sue rigorose dimostrazioni vincolanti per tutta la specie, la poesia delle idee con il suo elevato mondo di rappresentazioni, generato dall'individuo, ma prezioso per tutta la specie. «Una cosa – afferma Lange – è certa: l'uomo ha bisogno di integrare la realtà con un mondo ideale da lui stesso prodotto, ed a questa creazione concorrono le superiori e più nobili funzioni del suo spirito. Ma questo libero atto dello spirito non dovrà sempre, e sempre di nuovo, subire la suggestione di una scienza che prova e dimostra? E quindi il materialismo spunterà ancora e sempre, e distruggerà la più ardita speculazione, cercando di aderire all'impulso unitario della ragione elevandosi anche in minima parte al di sopra del reale e del dimostrabile» (*ibid.*).

In Lange, un idealismo integrale procede accanto a una integrale rinuncia alla verità. Il mondo è per lui poesia, ma una poesia a cui, in quanto tale, non attribuisce minor valore che se potesse riconoscerla come realtà.

Due tendenze di carattere scientifico nettamente marcato si affrontano così, con reciproca durezza, nello sviluppo della moderna concezione del mondo: la corrente monistica, in cui scorre il modo di pensare haeckeliano, e quella dualistica di cui Friedrich Albert Lange è il più energico e coerente difensore. Nel mondo che l'uomo è in grado di

osservare, il monismo vede un'autentica realtà, e non dubita che l'uomo stesso, con il suo pensare aderente all'osservazione, possa acquisire su questa realtà conoscenze di essenziale valore. Esso non pretende di esaurire l'essenza fondamentale del mondo con qualche formula audacemente escogitata, ma procede sulla scorta dei fatti e forma le sue idee sulla concatenazione tra i fatti stessi. Ed è convinto che queste idee gli diano nozione di un'esistenza autentica.

La concezione dualistica di Lange divide il mondo in un elemento noto e uno ignoto. Essa tratta il primo con lo stesso metodo del monismo, sul filo conduttore dell'osservazione e del pensare che valuta. Ritiene però che, attraverso questa osservazione e questo pensare, sul vero nocciolo essenziale del mondo non si possa sapere la benché minima cosa. Il monismo crede invece alla verità del reale, e pensa che il miglior sostegno alla sfera ideale umana sia quello di averla fondata saldamente sulla sfera dell'osservazione. Nelle idee e negli ideali che attinge dall'esistenza naturale, vede le entità che soddisfano pienamente il suo animo e le sue esigenze morali. Nella natura scopre l'esistenza suprema, che non vuol riconoscere solo pensando, ma a cui dona una fervida e sincera dedizione, la sua intera vita.

Il dualismo di Lange crede che la natura non sia in grado di soddisfare i più alti bisogni dello spirito. E per questo spirito deve supporre uno speciale mondo di elevata poesia, che lo conduca al di là di quanto l'osservazione e il pensiero palesano. Nell'autentica conoscenza, al monismo è dato un supremo valore spirituale che, grazie alla sua verità, conferisce all'uomo anche il più puro pathos morale e religioso. Al dualismo la conoscenza non può concedere un simile appagamento. Esso deve quindi misurare il valore della vita rispetto ad un'altra essenza, diversa dalla verità. Nella sua prospettiva, le idee hanno valore non perché scaturiscono dalla verità, ma perché servono alla vita nelle sue più alte forme. La vita non viene valutata rispetto alle idee, ma le idee sono giudicate dalla loro fecondità per la vita. Non alla vera conoscenza aspira l'uomo, ma a validi pensieri.

* * *

Approvando la forma di pensiero scientifico-naturalistica, Friedrich Albert Lange concorda con il monismo in quanto nega il suo avallo ad

ogni altra fonte per la conoscenza del reale; egli però contesta a quella forma di pensiero ogni capacità di penetrare nell'essenza delle cose. Per muovere su un terreno solido e sicuro tarpa le ali al modo umano di rappresentare le cose. Quello che egli compie con tanta energia, corrisponde a una disposizione del pensiero profondamente radicata nello sviluppo dei nuovi tempi. Questa corrispondenza si manifesta con perfetta chiarezza anche in un'altra area del mondo ideale del diciannovesimo secolo. Attraverso fasi diverse questo mondo ideale si evolve fino al punto di vista da cui *Herbert Spencer* (1820-1903) in Inghilterra – quasi contemporaneamente a *Lange* in Germania – fonda un dualismo che da un lato persegue una conoscenza del mondo integralmente scientifico-naturalistica, e dall'altro si professa agnostico di fronte al carattere dell'esistenza.

Quando Darwin pubblica la sua opera sull'*Origine delle specie*, trasmettendo così al monismo un suo solido supporto, apprezza con parole di elogio la linea del pensatore inglese: «in un suo saggio (1852) *Herbert Spencer* pone l'una di fronte all'altra la teoria della creazione e quella dell'evoluzione organica, con notevole abilità ed efficacia. Dall'analogia con i prodotti di allevamento, dai mutamenti a cui soggiacciono gli embrioni di numerose specie, dalla difficoltà di distinguere le specie dalle varietà, e dal presupposto di una comune serie di gradazioni, *Spencer* deduce che le specie si sono modificate. Egli fa dipendere questi mutamenti dalle diversificate condizioni. Lo stesso autore ha trattato nel 1855 anche di psicologia, seguendo il principio dell'acquisizione necessariamente graduale di ogni forza e facoltà spirituale».

Con il fondatore della moderna teoria dei processi organici, anche altri che pensano nella direzione scientifico-naturalistica si sentono attratti da *Spencer* e dal suo sforzo di spiegare la realtà salendo dall'inorganico fino alla psicologia nella linea indicata da questo brano di Darwin. *Spencer* tuttavia sta anche accanto agli agnostici, tanto che *Friedrich Albert Lange* può giustamente dire: «in un modo affine ai nostri propri punti di vista, *Herbert Spencer* indulge ad un materialismo apparente, la cui relativa giustificazione nell'ambito della scienza naturale trova il suo limite nel concetto di un inconoscibile Assoluto».

Si può quindi supporre che *Spencer* sia stato condotto verso il suo modo di vedere da premesse simili a quelle di *Lange*. Nell'evoluzione del pensiero inglese lo avevano preceduto alcuni spiriti guidati da un

doppio interesse. Questi miravano a stabilire ciò che l'uomo propriamente possiede nella sua conoscenza. Non intendevano scuotere, però, l'essenzialità del mondo mediante il dubbio e la ragione. In modo più o meno esplicito, erano tutti dominati dal sentimento espresso da Kant: «dovetti dunque togliere la conoscenza per far posto alla fede» (v. *Gli enigmi della filosofia*, vol. I, pag. 103).

Prima che la concezione del mondo del diciannovesimo secolo cominciasse a svilupparsi, viveva in Inghilterra *Thomas Reid* (1710-1796). Alla base delle sue convinzioni c'era lo stesso tratto fondamentale che *Goethe* manifestava in questi termini come concezione propria: «in definitiva, mi sembra, ci sono poi soltanto le operazioni pratiche ed autoregolanti del comune intelletto umano che si avventura ad esercitarsi in una più alta sfera». Secondo *Reid*, questo comune intelletto umano non dubita di avere a che fare con veri, reali oggetti e processi quando valuta gli eventi del mondo; e solo una concezione del mondo conforme a questo fondamentale principio della sana ragione umana è vitale. Anche ammettendo che l'osservazione ci possa ingannare, e la vera essenza dell'oggetto sia una realtà interamente diversa da quanto i sensi e la ragione ci dicono, di una simile eventualità non sarebbe il caso di curarsi. Si viene a capo della vita quando si crede alle proprie osservazioni; nulla di tutto il resto ci riguarda.

Partendo da questo punto di vista, *Reid* credeva di poter giungere ad una verità effettivamente in grado di soddisfarlo. Egli cercava di farsi un'immagine delle cose non attraverso intricate operazioni di pensiero, ma con il ritorno alle idee accolte istintivamente dall'anima. A suo avviso, prima ancora di avviarsi a far luce all'interno della sua propria entità con la fiaccola della coscienza, istintivamente, inconsapevolmente, l'anima già possiede ciò che è giusto. Per istinto essa sa ciò che deve credere delle proprietà e dei processi del mondo fisico; ma sempre per istinto le appartiene anche la direzione del suo contegno morale, il giudizio sul bene e sul male. Con questo suo appello alle verità innate della sana ragione umana, *Reid* ha rivolto il pensiero a osservare l'anima. E da quel momento l'impulso verso l'indagine animica è rimasto un tratto tipico della concezione inglese del mondo. In questa evoluzione si collocano personalità eminenti: *William Hamilton* (1788-1856), *Henry Mansel* (1820-1871), *William Whewell* (1794-1866), *John Herschel* (1792-1871), *James Mill* (1773-1836), *John Stuart Mill* (1806-1873), *Alexander Bain*

(1818- 1903), e lo stesso Herbert Spencer. Essi pongono tutti la psicologia al punto centrale della loro concezione del mondo.

Anche per Hamilton ha valore di verità quello che l'anima, originariamente, non può fare a meno di accettare come vero. Di fronte alle verità primordiali vengono meno il dimostrare e il comprendere; si può soltanto verificare il loro emergere all'orizzonte della coscienza. Viste così, quelle verità sono incomprensibili. Ma tra le affermazioni originarie della coscienza c'è anche quella che ogni oggetto, in questo mondo, dipende da qualcosa a noi sconosciuto. Nel mondo in cui viviamo, noi troviamo cose che dipendono da altre, e in nessun luogo ne troviamo una assolutamente indipendente. Tuttavia, una cosa che abbia questo carattere deve pur esserci. Quando si incontra un'entità condizionata si deve presupporre un'entità incondizionata. Ma con il nostro pensare noi non penetriamo nel non-dipendente. Il sapere umano è commisurato al campo di ciò che è condizionato, e se i suoi concetti – che a quel campo sono pienamente adatti – vengono applicati ad un elemento incondizionato, quel sapere si perde in un groviglio di contraddizioni. Esso deve dunque ritirarsi quando ci si accosta alla soglia di ciò che non subisce condizioni. Qui, la fede religiosa è al suo posto. L'uomo può essere un'entità morale solo confessando che nulla può sapere sul nocciolo essenziale del mondo. Egli può ora accettare un Dio che nel mondo produce un ordine morale. Nessuna logica può sottrargli questa fede in un Dio infinito, dal momento in cui riconosce che tutta la logica si rivolge solo a ciò che è dipendente, condizionato, e non a ciò che non lo è.

Mansel è discepolo di Hamilton, di cui prosegue l'opera pur rivestendone le opinioni in forme ancora più estreme. Non si esagera se si dipinge Mansel come un avvocato della fede che non giudica imparzialmente tra religione e scienza, ma difende la causa del dogma religioso con netta parzialità. Egli ritiene che in ogni caso le verità religiose della rivelazione colgano in contraddizione il conoscere. Questo fatto però, a suo avviso, non deriva da un difetto delle verità rivelate, ma dai limiti dello spirito umano che giammai può entrare nelle regioni a cui riguarda la rivelazione formula i suoi messaggi.

William Whewell crede che la via migliore per formarsi un'opinione sul significato, origine e valore del sapere umano, sia quella di esaminare il modo in cui le menti anticipatrici della scienza sono pervenute alle loro conoscenze. Le sue opere, *Storia delle scienze induttive*

(1837) e *Filosofia delle scienze induttive* (1840), prendono le mosse da un'indagine sulla psicologia della ricerca scientifica. Whewell cerca di distinguere quanto nelle massime scoperte della scienza appartiene alle nostre rappresentazioni del mondo esterno e quanto all'uomo stesso. In ogni scienza, egli si avvede che l'anima integra per proprio conto l'osservazione. Prima di aver scoperto che i pianeti seguono un movimento ellittico, Keplero aveva il concetto dell'ellisse. Le scienze, dunque, non si realizzano con quello che semplicemente si riceve dall'esterno, ma attraverso attivi interventi dello spirito umano che imprime le sue leggi a quanto viene ricevuto. Esse tuttavia non giungono fino all'ultima essenza delle cose: si dedicano alle particolarità del mondo, ma come – per esempio – ad ogni singola cosa si attribuisce una causa, così se ne deve presupporre una per tutto il mondo. E poiché di fronte a questa causa viene meno il sapere, il dogma religioso deve subentrare come fattore integrante. Come Whewell, anche John Herschel cerca di formarsi un'opinione sul modo in cui il sapere si realizza nello spirito umano, riflettendo su numerosi esempi (*A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*, apparso nel 1831).

John Stuart Mill appartiene alla categoria dei pensatori compenetrati dal sentimento che non si è mai abbastanza prudenti quando si tratta di verificare quanto nelle conoscenze umane è certo e quanto non lo è. Fin dall'infanzia venne avviato ai più diversi rami del sapere, e questo può aver dato al suo spirito la sua peculiare impronta. A tre anni cominciò ad apprendere il greco, poco dopo l'aritmetica, e in modo altrettanto precoce le altre materie di studio. Certo, su di lui ebbe influenza ancora maggiore il genere di insegnamento che suo padre – l'illustre pensatore James Mill – impostò in tal modo che per John Stuart la logica più rigorosa divenne una seconda natura. Apprendiamo dall'autobiografia: «mio padre non mi diceva mai qualcosa che si potesse scoprire mediante il pensare, prima che io avessi esaurito le mie forze per arrivarci da solo». In un uomo simile, i temi che impegnavano il suo pensare dovevano divenire, nel senso più proprio del termine, il destino della sua vita. «Io non sono mai stato bambino, non ho mai giocato a cricket; è meglio, tuttavia, lasciare che la natura percorra le sue strade»: così dice John Stuart Mill, non senza riferirsi alle esperienze che attraversa chi ha il pensare come un così esclusivo destino.

Avendo subito questa evoluzione, devono gravare su di lui con tutta la forza i problemi che investono il significato del sapere. In che senso la conoscenza, che per lui è la vita, può anche condurlo alla scaturigine dei fenomeni del mondo? La direzione presa dallo sviluppo del suo pensiero per giungere a una spiegazione su questo punto è predeterminata da suo padre. Il pensiero di James Mill prende le mosse dall'esperienza della psicologia. Egli osserva che nell'uomo si aggiunge rappresentazione a rappresentazione. L'uomo ricava il suo sapere dal mondo aggregando una rappresentazione all'altra, e deve dunque chiedersi quale sia il rapporto tra la struttura delle rappresentazioni e quella delle cose nel mondo. Con un simile genere di considerazioni il pensare diviene diffidente verso se stesso. Forse, le rappresentazioni nell'uomo potrebbero avere una connessione completamente diversa da quella che le cose hanno fuori nel mondo. La logica di John Stuart Mill (esposta nella sua opera principale, *System of Logic*, apparsa nel 1843) si fonda su questa sfiducia.

Nelle vicende della concezione del mondo è difficile immaginare un contrasto più aspro di quello che si nota tra questa «logica» di Mill e la *Scienza della logica* di Hegel, pubblicata ventisette anni prima. In Hegel troviamo la più alta fiducia nel pensare, la certezza assoluta che quanto sperimentiamo in noi stessi non ci può ingannare. Hegel sente se stesso come arto del mondo. Dunque, quello che egli sperimenta in sé deve appartenere anche al mondo. E poiché nel modo più immediato riconosce se stesso, crede a quanto ha riconosciuto in sé, e giudica in conformità tutto il mondo restante. Egli si dice: se percepisco un oggetto al di fuori, forse esso mi può mostrare il suo lato esteriore, e la sua essenza mi resta celata. Nei miei stessi confronti questo è impossibile. Io mi penetro e mi scruto. Ma posso poi confrontare gli oggetti che si trovano fuori di me con il mio proprio essere. Se nel loro aspetto esterno essi rivelano qualcosa del mio proprio essere, sono autorizzato in questo caso ad attribuire a loro anche qualcosa di me. Perciò, con piena fiducia, Hegel cerca anche fuori, in seno alla natura, lo spirito, i nessi di pensiero che trova in sé.

Mill, innanzitutto, si sente non come un arto del mondo ma come un suo testimone. Egli considera le cose esterne come un elemento ignoto, e tratta con sospetto i pensieri che l'uomo si fa su di esse. Si percepiscono gli uomini. Finora si è sempre constatato che gli uomini

muoiono. Per questo si è formato il giudizio: tutti gli uomini sono mortali. «Tutti gli uomini sono mortali, il duca di Wellington è un uomo, dunque il duca di Wellington è mortale». È in questo modo che gli uomini traggono deduzioni. Ma, si chiede John Stuart Mill, che cosa li autorizza a trarle? Se una sola volta un singolo uomo si rivelasse immortale, l'intero giudizio sarebbe rovesciato e annullato. Perché fino a oggi gli uomini sono sempre morti, abbiamo forse il diritto di presupporre che questo avverrà anche in futuro?

Tutto il sapere, per Mill, è incerto. Noi infatti traiamo deduzioni da osservazioni che abbiamo fatto su cose di cui nulla possiamo sapere finché non abbiamo compiuto anche su di esse le relative constatazioni. Chi pensa nel senso di Hegel, che cosa può rispondere? Non è difficile farsene un'idea. Da concetti certi e sicuri sappiamo che in un cerchio tutti i raggi sono eguali. Se nella realtà ci accade di imbatterci in un cerchio, anche di questo cerchio reale affermiamo che i suoi raggi sono eguali. Se tuttavia dopo un quarto d'ora osserviamo quello stesso cerchio, e scopriamo che i suoi raggi non sono eguali, non per questo traiamo il giudizio: «in un cerchio, se si dà il caso, i raggi possono essere diseguali»; ma diciamo invece: «quello che tempo prima era un cerchio è diventato un'ellisse».

Altrettanto, più o meno, chi ragiona secondo Hegel pensa del giudizio «tutti gli uomini sono mortali». L'uomo si è formato il concetto stesso dell'uomo non attraverso l'osservazione, ma come esperienza interiore di pensiero, così come si è formato il concetto del cerchio. Al concetto dell'uomo appartiene la mortalità, così come a quello del cerchio l'eguaglianza dei raggi. Se nella realtà incontriamo un essere che ha tutte le altre caratteristiche dell'uomo, egli deve avere anche quella della mortalità, così come tutte le altre caratteristiche del cerchio hanno come conseguenza quella dell'eguaglianza dei raggi. Se Hegel si imbattesse in un uomo che non muore, potrebbe dire soltanto: «questo non è un uomo», ma non «un uomo può anche essere immortale». Egli infatti presuppone che i concetti non si formino in noi arbitrariamente, ma si radichino nell'essenza del mondo così come a quell'essenza anche noi apparteniamo.

Il concetto dell'uomo, per Hegel, si è formato una volta in noi: esso dunque proviene dall'essenza delle cose, e noi abbiamo il pieno diritto di applicarlo anche a quell'essenza. Perché è sorto in noi il concetto

dell'uomo mortale? Certo solo perché ha il suo fondamento nella natura delle cose. Chi crede che l'uomo si trovi interamente fuori delle cose e si formi da estraneo i suoi giudizi, può dire a se stesso: noi abbiamo visto finora gli uomini morire, e ci formiamo un concetto da spettatori, quello dell'uomo mortale. Ma chi sa di appartenere egli stesso alle cose e di esprimerle nei suoi pensieri, si dice: finora tutti gli uomini sono morti; il morire appartiene dunque alla loro essenza; e chi non muore non è certamente un uomo ma qualcosa d'altro. Quella di Hegel è divenuta così una logica delle cose; poiché per lui il linguaggio della logica è una conseguenza, un effetto, dell'essenza del mondo, non qualcosa che lo spirito umano le aggiunge dall'esterno.

Quella di Mill, invece, è una logica da spettatore, e taglia in partenza il filo che la congiunge al mondo. Mill fa notare che taluni pensieri, visti in una certa epoca come esperienze interiori assolutamente certe, vengono poi rovesciati e annullati in un'epoca successiva. Nel Medioevo, per esempio, si credeva che non potessero esistere gli antipodi, e che le stelle sarebbero precipitate in basso se non fossero state sospese a sfere fisse. L'uomo potrà dunque ottenere un giusto rapporto con le sue conoscenze solo quando – pur consapevole che in lui si esprime la logica del mondo – attraverso un metodico esame dei nessi fra le sue rappresentazioni si foggerà nei dettagli, sulla scorta dell'osservazione, un giudizio che richieda una permanente revisione. E sono appunto i metodi dell'osservazione quelli che John Stuart Mill, nella sua logica, cerca di verificare con un procedimento di freddo calcolo. Eccone un esempio. Supponiamo che, in base a determinate condizioni, un certo fenomeno si sia sempre verificato. In un dato caso sopraggiunge di nuovo un'intera serie di queste condizioni, ma alcune mancano. Il fenomeno non si verifica. Si deve quindi dedurre che le condizioni non sopraggiunte stiano in rapporto di causalità con il fenomeno non avvenuto. Se due sostanze si sono sempre unite in un composto chimico, e se una volta tanto non lo fanno, si deve ricercare il fattore che questa volta non c'è, e che di solito c'era. Seguendo questo metodo, perveniamo a rappresentazioni sui nessi tra i fatti, di cui possiamo giustamente dire che abbiano la loro base nella natura delle cose.

Mill vuol seguire fino in fondo il metodo dell'osservazione. Quella logica di cui Kant ha detto che dopo Aristotele non ha fatto alcun pas-

so avanti, è un mezzo di orientamento all'interno del pensare stesso, e mostra come da un giusto pensiero si passa a un altro. La logica di Mill, invece, è un mezzo di orientamento all'interno del mondo dei fatti, e vuol mostrare come dalle osservazioni si perviene a validi giudizi sulle cose. Mill non fa distinzione tra i giudizi umani. Egli fa discendere dall'osservazione tutto quello che l'uomo pensa sulle cose, e non ammette un'eccezione neppure riguardo alla matematica. Anche questa, per lui, deve ricavare dall'osservazione le sue nozioni di fondo. In tutti i casi osservati, noi abbiamo visto che due linee rette, dopo essersi intersecate una prima volta, si separano (divergono) e non si incrociano più. Da questo, noi deduciamo che non possono intersecarsi di nuovo. E tuttavia non ne abbiamo una prova compiuta.

Dunque, secondo John Stuart Mill, per l'uomo il mondo è un'entità estranea. L'uomo considera i fenomeni del mondo e li riordina secondo i messaggi che esso gli invia nella sua vita di rappresentazione. Nei fenomeni l'uomo percepisce cadenze regolari e, nel sottoporle all'analisi logico-metodica, perviene alle leggi naturali. Nulla, però, conduce al fondo delle cose stesse. Perciò è abbastanza lecito immaginare che nel mondo tutto potrebbe essere anche diverso. Chi si è assuefatto all'astrazione e all'analisi – sostiene Mill – e applica realmente le sue facoltà, non ha alcuna difficoltà a ritenere possibile, con un sufficiente esercizio della sua forza di rappresentazione, che in un sistema stellare diverso dal nostro nulla si trovi delle leggi che valgono in questo.

Per naturale conseguenza, Mill estende questo punto di vista da spettatore del mondo anche all'Io personale dell'uomo. Rappresentazioni vanno e vengono, si collegano e si separano nel suo intimo; questo percepisce l'uomo. Ma un essere che resti eguale come «Io» in questo andare e venire, separarsi e congiungersi delle rappresentazioni, egli non percepisce affatto. Finora egli ha visto affiorare rappresentazioni entro di sé, e presuppone che sarà così anche in futuro. Da questa possibilità che un mondo di rappresentazioni si articoli intorno a un punto centrale sorge la rappresentazione dell'«Io». Dunque, anche di fronte al suo proprio «Io» l'uomo è uno spettatore: egli si lascia dire dalle proprie rappresentazioni quello che può sapere di se stesso.

Ora Mill considera i dati di fatto della memoria e dell'attesa. Se tutto quello che so di me stesso si deve esaurire in rappresentazioni, allora non posso dire «ricordo una rappresentazione da me stesso avuta» op-

pure «attendo l'arrivo di una certa esperienza», ma devo dire che una rappresentazione si ricorda di se stessa oppure attende il suo stesso futuro apparire. «Se noi – afferma Mill – parliamo dello spirito come di una serie di percezioni, allora dobbiamo parlare di una serie di percezioni che è cosciente di se stessa come passata e futura. E ora ci troviamo di fronte a un dilemma: diciamo che l'«Io» o lo spirito è qualcosa di diverso dalle percezioni, oppure sosteniamo il paradosso che una pura e semplice serie di rappresentazioni possa avere coscienza del suo passato e del suo futuro».

Mill non va oltre questo dilemma, che ai suoi occhi racchiude un enigma insolubile. Egli ha davvero reciso i legami tra se stesso – l'osservatore – e il mondo, e non è in grado di riallacciarli. Il mondo resta per lui l'ignoto termine contrapposto che desta impressioni nell'uomo. Tutto quanto l'uomo sa di questo incognito al di là è che esso ha la possibilità di suscitare percezioni in lui. Dunque, in fondo, l'uomo non può parlare di cose reali fuori di lui, ma può dire soltanto che sussistono possibilità e occasioni di percezioni. Chi parla di cose in sé si perde in vuote parole; solo chi parla della costante possibilità che intervengano sensazioni, percezioni e rappresentazioni si muove sul terreno del reale.

John Stuart Mill ha una violenta avversione per tutti i concetti che si ottengono per vie diverse dal confronto tra i fatti, dalla ricerca nei fenomeni di ciò che è simile, analogo, omogeneo. A suo avviso, quando ci si culla nella fiducia che si possa giungere ad una qualsiasi verità con un metodo diverso da quello dell'osservazione, si può solo arrecare alla condotta della vita umana un gravissimo danno. In questa ostilità di Mill si sente che egli teme di comportarsi verso ogni aspirazione alla conoscenza in altro modo che nel puro e semplice ricevere (passivamente) di fronte alle cose. Sono queste che devono dettare all'uomo quanto egli è tenuto a pensare sul loro conto. Se l'uomo cerca di guardare oltre quel che ha ricevuto, e vuole affermare in merito agli oggetti qualcosa che proviene da lui, gli manca ogni garanzia che questo suo proprio prodotto sia anche realmente in rapporto con gli oggetti stessi.

Chi segue una simile concezione – e questo, infine, ne è il punto essenziale – non può decidersi a mettere il proprio spontaneo pensare in conto al mondo. È precisamente questa spontaneità che lo imbarazza.

Più di ogni altra cosa egli vorrebbe rimuovere interamente il suo Sé per non mescolare mai un elemento fittizio a quello che i fenomeni dicono su di loro. Egli non apprezza nel giusto modo il fatto che il suo pensare appartiene alla natura quanto la crescita di un filo d'erba. Ora, come è chiaro che dobbiamo osservare un filo d'erba se vogliamo saperne qualcosa, così dovrebbe essere chiaro che dobbiamo interrogare anche il nostro personale e spontaneo pensare quando vogliamo apprendere qualcosa a suo riguardo. Come si può – secondo la massima di Goethe – imparare a conoscere il proprio rapporto con se stessi e con il mondo esterno, quando si tende a eliminare completamente se stessi dal processo di conoscenza?

Mill ha il grande merito di aver individuato un metodo attraverso il quale l'uomo discerne e riconosce tutto quello che non dipende da lui. Con un simile metodo, però, non si può ottenere un'immagine del rapporto in cui l'uomo sta verso se stesso, e con il suo Sé verso il mondo esterno. Perciò, tutti i metodi come questo sono validi per le singole scienze, ma non per un'ampia e completa concezione del mondo. Nessuna osservazione ci può insegnare che cosa sia lo spontaneo pensare; questo, il pensare può apprenderlo soltanto da se stesso. E poiché il pensare può asserire qualcosa su di sé solo mediante se stesso, anche sul suo rapporto col mondo esterno solo da sé può dire a se stesso qualcosa. Il modo in cui Mill si rappresenta le cose esclude dunque del tutto che possa produrre una concezione del mondo. Questa si può ottenere solo mediante un pensare che si immerga in sé, e in tal modo domini se stesso e il suo rapporto col mondo esterno. E dal suo carattere si comprende bene come John Stuart Mill nutra un'antipatia contro questo genere di pensare fondato su se stesso.

William E. Gladstone (1809-1898) ha detto in una lettera pubblicata da Theodor Gomperz (1832-1912) nel suo *John Stuart Mill* (1889) che egli, conversando, soleva definire Mill come «il santo del razionalismo». Un uomo che si esplica così interamente nel pensare esige molto dal pensare stesso, e cerca di prendere le massime misure precauzionali perché esso non possa ingannarlo. Perciò, di fronte al pensare diviene diffidente. E teme di andare facilmente a finire nel regno dell'incerto se perde un sicuro punto di appoggio. L'insicurezza di fronte a tutti i problemi che esorbitano dal rigoroso sapere che nasce dall'osservazione, è

un tratto fondamentale della personalità di Mill. Chi segue i suoi scritti, vedrà dovunque che egli lascia in sospeso questi problemi, e non vi arrischia un sicuro giudizio.

* * *

Anche Herbert Spencer si attiene all'inconoscibilità della vera essenza delle cose. Egli si chiede anzitutto: con quali mezzi pervengo a quanto definisco verità sul mondo? Io rilevo qualcosa nei singoli oggetti, e formulo giudizi su di essi. Osservo che idrogeno e ossigeno, sotto certe condizioni si legano e si trasformano in acqua. Me ne formo un giudizio. Questa è una verità singola, che si estende solo su una minima cerchia delle cose. In seguito, osservo anche sotto quali rapporti si associano altre sostanze. Confronto le singole osservazioni, e così pervengo a verità più ampie, più generali sul modo in cui le sostanze in genere si combinano chimicamente. Tutto il conoscere si fonda sul fatto che l'uomo passa da verità singole ad altre sempre più generali, per approdare in ultimo alla verità suprema, da lui non riconducibile ad alcun'altra; verità che egli deve accettare senza poterla ulteriormente comprendere. Ma in questo percorso conoscitivo, noi non abbiamo alcun mezzo per inoltrarci verso l'Entità assoluta del mondo. Certo, secondo questo modo di vedere, il pensare non può far altro che confrontare i diversi oggetti l'uno con l'altro, e formarsi verità generali su quanto in essi è affine. Ma l'assoluta, incondizionata essenza del mondo, nella sua unicità, non può essere comparata con altre. Perciò, di fronte ad essa il pensare viene meno. E non la raggiunge.

In questo modo di presentare le cose, risuona pur sempre il concetto che si è sviluppato anche in base alla filosofia dei sensi (v. sopra, pag. 73). In molti pensatori, questo concetto è così strettamente connesso alla loro vita spirituale che essi lo valutano come il dato più certo di cui possano disporre. Essi si dicono che l'uomo discerne le cose solo per il fatto che ne diviene cosciente. Più o meno involontariamente, però, convertono questo pensiero in un altro: si può aver nozione solo di quello che entra nella coscienza; ma come fossero le cose prima di entrarvi ci resta ignoto. Anche le impressioni date dai sensi, perciò, vengono considerate come interne alla coscienza: poiché si ritiene che certamente vi debbano prima entrare, e dunque divenirne parte (rappresentazioni) perché di esse si sappia qualcosa.

Anche Spencer dà per certo che dipenda da noi uomini il modo in cui possiamo conoscere, e che per questo motivo si debba ammettere un elemento inconoscibile al di là di quello che i nostri sensi e il nostro pensiero ci trasmettono. Noi abbiamo chiara coscienza di tutto quello che le nostre rappresentazioni ci dicono. Ma con questa limpida coscienza se ne intreccia un'altra, incerta e indeterminata; perciò alla base di tutto quello che noi osserviamo e pensiamo c'è qualcosa che noi non possiamo osservare né pensare più. Noi sappiamo che abbiamo a che fare con semplici apparenze e non con piene realtà, per sé consistenti. Ma proprio perché sappiamo bene che il nostro mondo è solo apparenza, sappiamo anche che alla sua base ne giace un altro, reale e non rappresentabile. Con questa svolta del suo pensiero, Spencer crede di poter provocare una piena riconciliazione tra religione e conoscenza. C'è qualcosa che non è accessibile ad alcun conoscere, e dunque c'è anche qualcosa che la religione può accogliere nella fede, in una fede che la debole conoscenza non è in grado di scuotere.

Così, Spencer assegna esclusivamente al ramo delle rappresentazioni scientifico-naturalistiche quell'area che considera accessibile alla conoscenza. Dove tenta una spiegazione, lo fa solo nel senso delle scienze naturali.

Spencer immagina in termini scientifici anche il processo conoscitivo. In un essere vivente ogni organo è sorto solo perché quell'essere si è adattato alle condizioni in cui vive. Si deve alle sue condizioni di vita se l'uomo si orienta pensando nel mondo. Il suo organo di conoscenza nasce dall'adattamento della sua vita di rappresentazione alle condizioni del mondo esterno. Se l'uomo asserisce qualcosa su un oggetto e un processo, questo vuol dire solo che egli si adegua al mondo a lui circostante. Tutte le verità sono sorte su questa via dell'adattamento. Ma ciò che si acquista adeguandosi, può passare in eredità ai discendenti. Non sono nel giusto quanti affermano che all'uomo, attraverso la sua natura, pervenne una volta per tutte una certa disposizione per le verità generali. Ciò che si presenta come una disposizione di tal genere non esisteva un tempo negli antenati dell'uomo, ma è stato acquisito con l'adattamento, e trasmesso per via ereditaria ai discendenti. Quando alcuni filosofi parlano di verità che l'uomo non ha bisogno di produrre dalle sue proprie individuali esperienze perché giacciono fin dal principio nella sua organizzazione, sotto un certo aspetto non hanno torto. Quelle

verità, tuttavia, sono state anch'esse acquisite dall'uomo, ma non come individuo bensì come specie: il singolo ha ereditato ciò che in tempi precedenti è stato interamente acquisito.

Goethe racconta di aver partecipato ad alcune discussioni sulla kantiana *Critica della ragion pura*, e di avervi visto rinnovarsi la vecchia, capitale questione su «quanto il nostro Io e quanto il mondo esterno contribuiscano alla nostra vita spirituale». E prosegue: «giammai avevo separato le due cose, e quando filosofavo a mio modo su questo argomento lo facevo con inconsapevole ingenuità, e credevo di vedere realmente le mie idee con gli occhi». Spencer pone questa «vecchia, capitale questione» dal punto di vista naturalistico-scientifico. Egli crede di poter dimostrare che l'uomo evoluto deve indubbiamente contribuire anche con il suo Sé alla sua esistenza spirituale; questo Sé, tuttavia, consiste anche del patrimonio ereditario che i nostri antenati hanno conquistato lottando col mondo esterno. Se oggi crediamo di vedere le nostre idee con gli occhi, questo avviene perché esse non furono sempre idee nostre, ma furono un tempo osservazioni sul mondo esterno che realmente vennero fatte con gli occhi.

Come quella di Mill, dunque, anche la strada di Spencer parte dalla psicologia. Mill, tuttavia, resta fermo alla psicologia dell'individuo. Spencer risale dall'individuo ai suoi antenati. La situazione della psicologia individuale è simile a quella dell'ontogenesi in zoologia. Determinati fenomeni della germinazione si possono chiarire solo se vengono ricondotti a quelli della storia della stirpe, della filogenesi. Gli eventi della coscienza individuale sono altrettanto incomprensibili in se stessi. Si deve risalire alla specie, anzi si deve andare ancora oltre la specie umana, agli acquisti conoscitivi già fatti dagli antenati animali dell'uomo.

Spencer usa il suo grande acume per dare un sostegno a questa storia evolutiva del processo di conoscenza. Egli mostra come le facoltà spirituali, fin dai loro umili primordi, si sono sviluppate gradualmente attraverso un sempre più opportuno adattamento dello spirito al mondo esterno, e attraverso la trasmissione ereditaria di quell'adattamento. Tutto quello che l'uomo singolo ottiene in merito alle cose senza far ricorso all'esperienza e mediante il solo pensiero, è stato acquisito dall'umanità o dai suoi progenitori con l'osservazione e con l'esperienza.

Leibniz ha creduto di poter spiegare l'accordo dell'interiorità umana con il mondo esterno solo per il fatto che essa ne avrebbe accolto dal Creatore una predeterminata armonia. Spencer spiega invece questa concordanza scientificamente, naturalisticamente: essa non è stabilita in precedenza, ma acquisita.

Qui, il pensiero naturalistico-scientifico si proietta fino alle più alte realtà date all'uomo. Secondo Linneo, la forma di ogni essere vivente esiste perché il Creatore l'ha generata così come essa è. Secondo Darwin, essa è così come si è gradualmente evoluta mediante l'adattamento e l'ereditarietà. Secondo Leibniz, il pensare si accorda con il mondo esterno perché il Creatore ha prodotto la concordanza. Secondo Spencer, questa concordanza sussiste perché si è sviluppata attraverso l'adattamento e la trasmissione ereditaria della sfera del pensiero.

Spencer prese le mosse dal bisogno di dare ai fenomeni spirituali una spiegazione conforme a natura. A indicargli la direzione per trovarla fu la geologia di Lyell (v. sopra, pag. 30). Questa teoria, a dire il vero, contestava ancora la tesi che le forme organiche si fossero sviluppate l'una dall'altra mediante una graduale evoluzione. Spencer, tuttavia, trovò un essenziale elemento di appoggio nel fatto che le formazioni inorganiche (geologiche) della superficie terrestre venissero spiegate attraverso una evoluzione altrettanto graduale e non attraverso violente catastrofi. Spencer, che aveva una preparazione naturalistico-scientifica ed in un primo tempo aveva anche esercitato come ingegnere civile, riconobbe immediatamente tutta la portata del concetto di evoluzione, e lo utilizzò malgrado il contrasto con Lyell. Anzi, lo applicò persino ai processi spirituali.

Già nel suo scritto *Social Statics* (1892) Spencer descrisse l'evoluzione sociale in modo analogo a quella organica. Egli consultò gli studi di William Harvey (1578-1657) e quelli di Caspar Friedrich Wolff (1733-1794; v. *Gli enigmi della filosofia*, vol. I, pagg. 203-204) sulla storia germinale degli organismi, e meditò a fondo sui lavori di Karl Ernst von Baer (v. sopra, pag. 56). Da questi apprese come l'evoluzione consista nel fatto che da uno stato di omogeneità e uniformità si sviluppa uno stato di differenziazione, di molteplicità, di varietà. In un primo stadio germinale gli organismi si somigliano; in seguito divengono diversi l'uno dall'altro (v. pagg. 56 e sgg.). Questo concetto dell'evoluzione incontra poi una piena

convalida tramite Darwin: da alcuni pochi organismi primitivi si è sviluppato l'intero patrimonio dell'attuale, molteplice regno delle forme.

Partendo dal principio dell'evoluzione, Spencer voleva risalire alle verità generali che, secondo la sua opinione, costituivano la meta dello sforzo conoscitivo umano. Egli credeva di ritrovare questo principio già nei più semplici fenomeni. Quando da sparse particelle d'acqua una nuvola si forma nel cielo e da sparsi granelli di sabbia una duna, abbiamo a che fare con un processo evolutivo. La sostanza più diffusa viene ristretta (concentrata) in un intero. Nell'ipotesi di Kant-Laplace sulla formazione del mondo non abbiamo di fronte un processo diverso: particelle disperse di una caotica nebulosa si sono contratte. L'organismo sorge esattamente in questo modo: elementi sconnessi vengono concentrati in tessuti. Lo psicologo può osservare come l'uomo fonde le sparse osservazioni in verità generali. Entro l'intero che si è concentrato, quanto vi è ristretto si articola (si differenzia). La massa originaria si dispone nei singoli corpi celesti del sistema solare. L'organismo si differenzia in molteplici organi.

Con la contrazione si alterna la dissoluzione; quando un processo di sviluppo ha raggiunto una certa punta massima, sopravviene una fase di equilibrio. L'uomo, per esempio, si evolve fino a quando ha prodotto la maggiore armonia possibile tra le sue facoltà interne e la natura esterna. Ma un tale stato di equilibrio non può durare; forze esterne distruttive lo attaccano. All'evoluzione deve quindi seguire un corso discendente, un processo di sfaldamento; ciò che si era concentrato si dilata di nuovo; il cosmico si ritrasforma in caos. La fase di evoluzione può ricominciare. Nel processo universale, Spencer vede dunque un ritmico gioco di movimento.

Per la storia comparata della concezione del mondo, non è certo privo d'interesse osservare che Spencer, partendo dall'esame del divenire dei fenomeni universali perviene qui ad un pensiero simile a quello che anche Goethe, in ordine alle sue idee, manifesta sul divenire della vita. Goethe infatti così descrive la crescita delle piante: «germogli pure la pianta, fiorisca, porti frutti, sono tuttavia solo e sempre gli stessi organi che adempiono i precetti della natura, disposti in vario modo, e in forme frequentemente mutate. Lo stesso organo che nello stelo si è dilatato quale foglia ed ha assunto una forma diversificata al massimo, si restringe poi nel calice, si allarga nuovamente nei petali, si

concentra ancora negli strumenti del sesso, per dilatarsi un'ultima volta nel frutto». Si pensi questa rappresentazione estesa all'intero processo universale, e si giunge alla spenceriana contrazione e dilatazione della sostanza.

* * *

Spencer e Mill hanno esercitato una grande influenza sullo sviluppo della concezione del mondo nell'ultima metà del diciannovesimo secolo. Il rigoroso rilievo dato all'osservazione, l'univoca rielaborazione di un metodo che basa la conoscenza sull'osservazione stessa da parte di Mill; l'applicazione delle rappresentazioni scientifiche e naturalistiche all'intera cerchia del sapere umano da parte di Spencer, dovevano corrispondere ai sentimenti di un'epoca che nei sistemi idealistici di Fichte, Schelling, Hegel, vedeva soltanto degenerazioni del pensare umano. Solo i successi della ricerca scientifica riuscivano a strappare l'applauso di quest'epoca, mentre la discordia tra i pensatori idealisti, insieme a quella che a molti appariva come la totale sterilità di un pensare sprofondato entro di sé, provocavano una profonda sfiducia nei confronti dell'idealismo stesso.

Si può certamente sostenere che nella conferenza di Rudolf Virchow su *La fondazione dell'Università di Berlino e il passaggio dall'era filosofica a quella scientifica* (1893) si esprima un punto di vista largamente diffuso negli ultimi quattro decenni del secolo: «da quando la fede nelle formule magiche è stata rifiutata dagli strati più popolari, anche le formule dei filosofi della natura trovano sempre più scarsi consensi». E uno dei più illustri pensatori della seconda metà del secolo, *Eduard von Hartmann* (1842-1906), nel motto che pose in testa alla sua opera *Filosofia dell'inconscio*, così riassume il carattere della sua concezione del mondo: *risultati speculativi secondo il metodo induttivo delle scienze naturali*. Anzi, egli è del parere che si debba riconoscere «la grandezza dei progressi provocati da Mill», da cui «vengono per sempre sconfitti e superati tutti i tentativi di un filosofare deduttivo» (E. von Hartmann, *Storia della metafisica*, seconda parte).

Il fatto che per il conoscere umano venissero accettati taluni limiti, quali molti naturalisti indicavano, ebbe un favorevole effetto anche sugli animi di orientamento religioso. Questi si dicevano: i naturalisti

osservano le realtà organiche e inorganiche, e cercano, attraverso le connessioni dei singoli fenomeni, di individuare le leggi generali con il cui aiuto si possono spiegare i processi, e anzi si può predeterminare persino il corso regolare dei fenomeni futuri. Allo stesso modo deve procedere una complessiva concezione del mondo; questa deve attenersi ai fatti, e da essi deve ricercare, entro modesti limiti, verità generali senza avanzare alcuna pretesa di penetrare nel campo dell'«incomprensibile». Spencer, con la sua totale separazione del «comprensibile» dall'«incomprensibile», venne incontro nella misura massima a queste esigenze religiose. Al contrario, questi spiriti religiosamente disposti, consideravano il modo idealistico di rappresentare le cose come una stravaganza. L'idealismo, infatti, non può riconoscere in linea di principio un «incomprensibile», perché deve restare fedele alla convinzione che immergendosi nella vita interiore umana si può conoscere non solo la facciata esterna dell'esistenza ma anche il suo nocciolo essenziale.

Nella stessa direzione seguita da questi spiriti d'intonazione religiosa si muove anche, interamente, il pensiero di influenti naturalisti come Huxley. Questi professa un agnosticismo totale di fronte all'essenza del mondo, e spiega che un monismo considerato nel senso delle cognizioni darwiniane si può applicare solo alla faccia esteriore della natura, quale è offerta all'uomo. Huxley è stato tra i primi a prendere le parti delle tesi darwiniane, ma nello stesso tempo è uno di coloro che più categoricamente tengono a delimitare la portata di questo modo di pensare. Aderisce ad un analogo punto di vista anche il fisico John Tyndall (1820-1893), che nel processo universale ravvisa una forza totalmente inaccessibile alla ragione umana. Poiché proprio quando si suppone che nel mondo tutto sorga da una naturale evoluzione, non si può ammettere più che la materia – veicolo tuttavia dell'evoluzione intera – null'altro sia se non quello che la ragione umana ne può comprendere.

* * *

Un fenomeno caratteristico del suo tempo è la personalità dello statista inglese James Balfour (1848-1930) che (nel suo libro *A Defence of Philosophic Doubt, Being an Essay on the Foundations of Belief*, 1879) rende una professione di fede indubbiamente analoga a quella di un'ampia cerchia. Rispetto a tutto quello che l'uomo può spiegare,

Balfour si tiene interamente sul terreno del pensiero naturalistico-scientifico. Egli fa esaurire l'intera conoscenza nel conoscere la natura. Ma nello stesso tempo sostiene che solo chi intende in modo giusto il sapere naturalistico e scientifico si rende conto che le esigenze dell'animo e dell'intelletto umano non potranno mai esserne soddisfatte. Va solo riconosciuto – a suo avviso – come in definitiva tutto, anche nelle scienze naturali, conduca a credere che le ultime verità non si possono più dimostrare. E non è nocivo che su questa strada si giunga soltanto a una fede, perché essa ci guida con sicurezza nelle nostre azioni di vita quotidiana. Noi crediamo alle leggi naturali, e credendo in esse ce ne impadroniamo. Con questa fede costringiamo la natura a servirci per i nostri fini. La fede religiosa deve stabilire una eguale concordanza tra le azioni umane e le supreme esigenze che superano la quotidianità.

Le concezioni che vengono qui riunite sotto il segno del «mondo come illusione», mostrano che alla loro base c'è la ricerca di un soddisfacente rapporto tra la rappresentazione di un Io autocosciente e un'immagine complessiva dell'universo. Esse appaiono particolarmente significative proprio perché non considerano questa ricerca come un loro obiettivo filosofico, e non orientano in modo specifico su di esso le loro indagini, ma conferiscono quasi istintivamente al loro modo di rappresentare le cose l'impronta che il cercare stesso, quale inconsapevole impulso, determina. E il metodo di questa ricerca è così come necessariamente consegue dalle nuove idee scientifiche e naturalistiche.

Ci si avvicina al carattere fondamentale di queste idee considerando il concetto di «coscienza». Questo concetto affluiva in modo manifesto nella nuova fase della concezione del mondo solo a partire da Cartesio (René Descartes, 1596-1650), mentre in precedenza ci si era attenuti a quello di «anima» in quanto tale. Non si faceva molta attenzione al fatto che l'anima trascorre solo una parte della vita nella sua manifestazione cosciente. Eppure, nel sonno l'anima vive in modo inconsapevole. Il suo essere deve dunque consistere in forze più profonde rispetto alla vita cosciente: forze che essa, però, eleva a coscienza dal fondo di quest'essere solo durante la veglia. Ma quanto più si va a indagare sulla legittimità e sul valore della conoscenza in base alle più evidenti e chiare rappresentazioni, tanto più si giunge anche al punto di sentire che l'anima trova l'elemento più certo di ogni conoscenza quando non sale oltre se stessa e non scende in profondità entro se stessa più di quanto la coscienza si estenda.

Sia pure incerto – così si pensava – tutto il resto: quello che c'è nella coscienza, quello almeno, come tale, è certo. Non esista pure fuori di me la casa stessa dinanzi alla quale passo: che *l'immagine* di questa sia nella mia coscienza, questo io ho il diritto di affermarlo. Ma appena l'attenzione si dirige sulla coscienza, non si può impedire che il concetto dell'Io si affianchi a quello della coscienza stessa. Sussista pure l'«Io» quale Ente fuori dalla coscienza: tanto si estende la coscienza, tanto si può rappresentare estesa la cerchia dell'«Io».

Ora si può dire, innegabilmente, che l'immagine sensibile del mondo quale sta consapevolmente dinanzi all'anima si realizza attraverso l'impressione che dal mondo stesso viene prodotta sull'uomo. Ma quando ci si aggrappa a questa affermazione non è facile riuscire a liberarsene perché subentra il giudizio: i processi del mondo sono la causa; quello che si presenta nella coscienza è l'effetto. E poiché in tal modo si crede che nella coscienza ci sia solo l'effetto, si ritiene che la causa debba interamente sussistere, quale impercettibile «cosa in sé», in un mondo giacente *fuori* dell'uomo.

Quanto abbiamo finora esposto dimostra che questo punto di vista trova la sua convalida nelle nuove nozioni fisiologiche. Ebbene, è a causa di questo punto di vista che l'«Io», con le sue soggettive esperienze, si trova chiuso interamente nel suo mondo. Questa intellettuale e sagacemente generata illusione, una volta che abbia preso forma, non può essere distrutta fino a quando l'«Io» non trova in se stesso qualcosa di cui possa sapere che, benché coscientemente raffigurato, ha la sua essenza fuori della coscienza soggettiva.

Fuori dalla coscienza sensibile, l'Io deve sentirsi sfiorato da Entità che garantiscono il loro essere attraverso se stesse: deve trovare in sé qualcosa che lo conduca *fuori di se stesso*. Quanto si è detto sul divenire vivente del pensiero può generare questo qualcosa. Se l'Io ha sperimentato il pensiero solo entro di sé, per suo tramite si percepisce in se stesso. Se il pensiero comincia una sua propria vita, sottrae l'Io alla sua vita soggettiva. Si compie un processo che l'«Io» sperimenta invero soggettivamente, ma che per sua propria natura è oggettivo, e salva l'Io da tutto quello che esso può percepire solo come elemento soggettivo.

Anche le vedute in cui il mondo diviene illusione, come si vede, spingono verso la meta che, nell'ulteriore sviluppo della linea hegeliana, consiste nel pensiero divenuto vivente. Queste vedute prendono la

forma che deve assumere l'immagine di una concezione del mondo inconsapevolmente sospinta dall'impulso posto in quella meta, ma priva della forza di farsi strada verso di essa. Questa meta domina nel sottofondo dei recenti sviluppi della concezione del mondo. Le teorie che sorgono sono prive dell'energia necessaria per aprirsi un varco verso di essa, ma ne ricevono l'impronta, anche nella loro imperfezione. E le idee che entrano in scena sono i sintomi esteriori di forze attive, che restano nascoste.

RIPERCUSSIONI DELLA MENTALITÀ KANTIANA

Nella seconda metà del secolo erano ben poche le personalità che cercavano di fondare con certezza un rapporto tra rappresentazione dell'Io autocosciente e l'immagine generale del mondo immergendosi nel sistema ideale hegeliano. Uno dei migliori tra questi fu *Paul Asmus*, prematuramente scomparso (1842-1876), che nel 1873 pubblicò uno scritto su *L'Io e la cosa in sé*. Egli dimostrò che il nesso tra l'uomo e la sostanza delle cose si deve ricavare dal modo in cui Hegel considerava il pensiero e il mondo ideale. Con estrema sagacia, Asmus chiarì che nel pensiero umano non è dato qualcosa di estraneo alla realtà, ma un elemento pieno di vita, originariamente vero, in cui ci si deve calare per giungere alla natura dell'esistenza. Egli descrisse con grande lucidità il percorso intrapreso dallo sviluppo della concezione del mondo per andare da Kant, che aveva considerato la «cosa in sé» come un inaccessibile elemento estraneo all'uomo, fino a Hegel, che invece aveva attribuito al pensiero la facoltà di abbracciare non solo se stesso come entità ideale ma anche la «cosa in sé».

Queste voci, però, trovarono a malapena ascolto. E questo si vide nel modo più netto con l'invito «tornare a Kant» che, dopo il discorso tenuto da *Eduard Zeller* (1814-1908) all'Università di Heidelberg su *Significato e compiti della teoria della conoscenza* (1862), divenne il motto preferito da una certa corrente filosofica. Le tesi che, consapevolmente o meno, hanno portato a questo richiamo, suonano all'incirca così: la scienza naturale ha scosso la fiducia in un pensare autonomo che, per proprio conto, voglia inoltrarsi nelle più alte questioni dell'esistenza. Ma i puri e semplici risultati scientifici non bastano a placarci. Essi infatti non conducono oltre il lato esterno delle cose. Dietro questa fac-

ciata deve esserci un fondo dell'esistenza tuttora occulto. Certo, la scienza naturale stessa ha dimostrato che la sfera a noi circostante, quella dei colori, dei suoni e così via, non è una realtà all'esterno, nel mondo oggettivo, ma viene generata mediante il dispositivo dei nostri sensi e del nostro cervello (v. sopra, pagg. 73 e segg.). Dunque si deve porre la domanda: in che senso i risultati scientifico-naturalistici indicano, oltre se stessi, compiti superiori? Quale è l'essenza del nostro conoscere? Può il conoscere stesso guidarci ad assolvere quella più alta missione? Kant aveva posto questi problemi nel modo più penetrante. Ora si voleva esaminare il modo in cui li aveva posti, per prendere posizione di fronte ad essi. E si voleva rimeditare con estrema precisione il filo del suo ragionamento per trovare, proseguendo la linea delle sue idee ed evitando i suoi errori, una via d'uscita dalla perplessità.

Una serie di pensatori si affatica così per andare dai punti di partenza kantiani ad un qualche traguardo. I più importanti fra questi sono *Hermann Cohen* (1842-1918), *Otto Liebmann* (1840-1912), *Wilhelm Windelband* (1848-1915), *Johannes Volkelt* (1848-1930), *Benno Erdmann* (1851-1921). Ai loro scritti va riconosciuta grande sagacia. Uno sforzo eccezionale viene volto ad analizzare il carattere e la portata della facoltà conoscitiva umana. Johannes Volkelt, che nella sua attività di teorico della conoscenza fa integralmente parte di questa corrente, scrive persino un'opera approfondita sulla kantiana *Teoria della conoscenza* (1879) e prendendo le mosse da questa tendenza pubblica un libro su *Esperienza e pensiero* (1886), in cui dibatte a fondo le questioni decisive per questo modo di pensare. In un discorso tenuto nel 1884, assumendo il suo magistero a Basilea, egli afferma che tutto il pensare esorbitante dai risultati delle singole scienze della realtà non può non avere «l'inquieto carattere del cercare e indagare, del provare, respingere e concedere in sé e per sé», ed è «un procedere che tuttavia di nuovo in parte retrocede; un cedere che tuttavia fino ad un certo grado afferma» (J. Volkelt, *Le occasioni della metafisica*, 1884).

Questo nuovo ricollegarsi a Kant si presenta con toni decisamente sfumati in Otto Liebmann. I suoi scritti *Verso un'analisi della realtà* (1876), *Pensieri e fatti* (1882), *Il climax delle teorie* (1884) sono veri esempi tipici di filosofia critica. Qui un caustico intelletto, in modo geniale, scopre contraddizioni nell'insieme dei concetti, indica imperfezioni in giudizi apparentemente sicuri, e contesta a fondo alle singole

scienze l'elemento insoddisfacente che esse contengono quando i loro risultati vengono portati al cospetto di un più alto tribunale del pensiero. Liebmann rimprovera al darwinismo le sue contraddizioni, ne sottolinea le congetture non interamente motivate e le lacune di pensiero. A suo avviso, qualcosa deve esserci che conduce a superare i contrasti, che colma i vuoti, che dà un fondamento alle ipotesi.

Le sue riflessioni dedicate alla natura degli esseri viventi si concludono con queste parole: «la circostanza che il seme vegetale anche se giace essiccato per lunghissimi periodi non perde la capacità di germinare, che per esempio i chicchi di grano rinvenuti nei sarcofagi delle mummie egiziane, dopo essere stati per millenni sepolti ed ermeticamente rinchiusi, se oggi vengono posti in terreno saturo d'umidità crescono nel modo più perfetto; che i più remoti rotiferi e altri infusori raccolti interamente disseccati dalla grondaia, quando vengono irrorati con acqua piovana brulicano intorno rianimati; che persino rane e pesci, irrigiditi in acqua fredda come solidi pezzi di ghiaccio, se vengono disgelati con cura riacquistano la vita perduta; questa circostanza ammette interpretazioni interamente opposte... In breve: ogni categorico diniego in questa materia sarebbe il più grossolano dogmatismo. Perciò noi tronchiamo qui». Questo «perciò noi tronchiamo qui» è in fondo – espresso con parole diverse ma sempre con lo stesso significato – il concetto conclusivo di tutte le riflessioni di Liebmann. Anzi, esso è il risultato finale cui pervengono molti nuovi sostenitori e rielaboratori del kantismo.

I seguaci di questa corrente fanno rilevare che essi accolgono le cose nella loro coscienza, che dunque tutto quello che vedono, odono e così via, non si trova fuori nel mondo ma solo al loro stesso interno, e che, per conseguenza, su nulla di quanto c'è all'esterno possono pronunciarsi. Oltre non vanno. Di fronte a me sta un tavolo – si dice il neokantiano. Ma no, sembra solo così. Solo chi ha un rapporto semplice e ingenuo con i problemi della concezione del mondo può dire: fuori di me c'è un tavolo. Chi si è liberato dall'ingenuità si dice: qualcosa di sconosciuto fa un'impressione sul mio occhio; quest'occhio e il mio cervello producono da quella impressione una sensazione di bruno. E poiché non ho la sensazione di bruno soltanto in un singolo punto, ma posso lasciar vagare il mio occhio su una superficie e su quattro blocchi a forma di colonna, così l'elemento bruno mi si modella in un oggetto,

che appunto è il tavolo. Se ora lo tocco, oppone resistenza. Desta sul mio senso del tatto un'impressione, che io esprimo attribuendo una durezza alla forma creata dall'occhio. Dunque, stimolato da una qualsiasi «cosa in sé» che non conosco, ho generato spontaneamente il tavolo. Esso è una mia rappresentazione. Esiste solo nella mia coscienza.

All'inizio del suo libro sulla teoria kantiana della conoscenza, Volkelt traccia questa tesi: «il primo fondamentale criterio che il filosofo deve recarsi a chiara coscienza, consiste nel riconoscere che il nostro sapere non si estende in primo luogo più in là delle nostre rappresentazioni. Queste costituiscono l'unico elemento che veniamo direttamente a conoscere, che immediatamente sperimentiamo; e proprio perché ne abbiamo immediatamente nozione, nemmeno il più radicale dubbio ha il potere di strapparci il sapere che da esse proviene. Al contrario, il sapere che esorbita dal mio rappresentare – qui io intendo ovunque questa espressione nel senso più lato, così che tutti gli eventi psichici vi ricadono – di fronte al dubbio non è protetto. Di conseguenza, all'inizio del filosofare, tutto il sapere che va oltre le rappresentazioni deve essere esplicitamente presentato come un elemento da porre in dubbio».

Questi stessi concetti vengono usati da Otto Liebmann per difendere anche una tesi aggiuntiva, e cioè per sostenere che l'uomo tanto poco può sapere se le cose da lui rappresentate non sussistono fuori della sua coscienza, quanto poco può sapere se esse vi sussistono. «Proprio perché in realtà un soggetto che si rappresenta le cose non può uscire dalla sfera delle sue soggettive rappresentazioni; proprio perché esso mai e poi mai sarà in grado, emancipandosi da se stesso, scavalcando la propria coscienza, di cogliere e constatare quello che può esistere o non esistere al di là e all'esterno della sua soggettività; proprio perciò è insensato voler asserire che l'oggetto rappresentato non esiste fuori della soggettiva rappresentazione» (O. Liebmann, *Verso un'analisi della realtà*).

Tanto Volkelt quanto Liebmann, comunque, si sforzano di dimostrare come all'interno del mondo delle sue rappresentazioni l'uomo incontra qualcosa che non è semplicemente osservato, percepito, ma viene mentalmente aggiunto a quanto è percepito, e sull'essenza delle cose dà almeno un cenno. Secondo Volkelt, all'interno della stessa vita di rappresentazione sussiste una realtà che, al di là di quella pura e sem-

plice vita, indica qualcosa posto fuori di essa. Questa realtà consiste nel fatto che certe rappresentazioni si impongono all'uomo con necessità logica. Il punto di vista di Volkelt si coglie nel suo scritto *Le fonti dell'umana certezza*, apparso nel 1906: «quando ci si chiede su che cosa si fonda la sicurezza del nostro conoscere, si incontrano due origini, due fonti. Anche se un'intima cooperazione fra di esse è necessaria affinché sorga la conoscenza, è tuttavia impossibile ricondurre l'una all'altra. La prima fonte è la certezza stessa della coscienza, il rendersi conto della propria realtà cosciente. Come è vero che io sono una coscienza, così la mia coscienza mi attesta davvero la presenza di determinati corsi e stati, contenuti e forme. Senza questa fonte di certezza non vi sarebbe affatto alcun conoscere; essa ci fornisce la materia prima dalla cui rielaborazione, in primo luogo, tutte le conoscenze derivano. L'altra fonte è la necessità di pensiero, la sicurezza del vincolo logico, la positiva consapevolezza della necessità. Con ciò viene dato qualcosa che è senz'altro nuovo, che dall'autocertezza della coscienza non è possibile acquisire».

Sempre nello stesso scritto, in merito a queste fonti della certezza Volkelt così si pronunzia: «in effetti, la diretta esperienza ci fa vedere che certe concatenazioni concettuali portano con sé una più alta, specifica costrizione, essenzialmente diversa da tutte quelle d'altro genere, da cui le rappresentazioni sono affiancate. Questa costrizione ci obbliga non solo a pensare certi concetti come necessariamente abbinati alla consapevole attività di rappresentazione, ma anche ad ammettere una corrispondente, oggettiva connessione, che necessariamente esiste senza dipendere dalle rappresentazioni coscienti. Inoltre, questa costrizione non ci forza affatto dicendo quel che accadrebbe per le nostre esigenze morali, o per la nostra intima felicità, per la nostra salvezza e così via, qualora le sue prescrizioni non dovessero attuarsi; il suo vincolo sottintende che l'essere oggettivo si annullerebbe in se stesso e perderebbe le sue possibilità di esistenza, se dovesse avvenire il contrario di quello che essa impone. L'aspetto saliente di questi vincoli consiste dunque nel fatto che il pensiero dell'inevitabile esistenza di un termine opposto all'incombente necessità ci si rivela direttamente, come se la realtà avvertisse il bisogno di ribellarsi contro le sue stesse condizioni di esistenza. Noi indichiamo notoriamente questi vincoli peculiari immediatamente sperimentati come vincoli logici, come necessità di pensiero. L'elemento logicamente necessario ci si manifesta direttamente

come enunciato dal fatto stesso. E certamente esso è il significato specificamente sensato, la razionale penetrazione che ogni logica contiene, per cui viene generato con immediata evidenza mediante l'oggettivo, reale valore delle logiche connessioni concettuali» (J. Volkelt, *La teoria kantiana della conoscenza*). E Otto Liebmann, nella parte finale del suo scritto *Il climax della teoria*, afferma che – a suo parere – l'intero edificio di pensiero della conoscenza umana, dai piani più bassi della scienza empirica fino alle luminose regioni delle più alte ipotesi della concezione del mondo, è attraversato da pensieri che indicano qualcosa oltre la percezione; e ammette che «i frammenti percettivi devono essere collegati fin dall'inizio, messi in fila l'un l'altro in un più saldo ordine, secondo le regole di un determinato modo di procedere della ragione, integrato attraverso un elemento stranamente molto inosservato».

Ma come si può contestare all'umano pensare la facoltà di riconoscere qualcosa partendo da se stesso, mediante la sua propria attività, quando si deve chiamare in aiuto questa attività stessa, già per riordinare le realtà percettive osservate? Il neokantismo è in una strana situazione. Esso vorrebbe restare all'interno della coscienza, all'interno della vita di rappresentazione, ma deve ammettere che in questo «interno» non può fare alcun passo che non lo conduca fuori, a destra o a sinistra. Otto Liebmann così conclude il suo secondo opuscolo *Pensieri e fatti*: «da un lato, se considerato dal punto di vista della scienza naturale, l'uomo non sarebbe altro che polvere animata, ma dall'altro lato, considerata dal solo punto di vista a noi direttamente accessibile, direttamente dato, l'intera natura manifesta nello spazio e nel tempo è un fenomeno antropocentrico».

Coloro che vedono il mondo osservato come una semplice rappresentazione umana sono numerosi, anche se questa idea, quando viene giustamente compresa, annienta inevitabilmente se stessa. Nel corso dell'ultimo decennio del secolo, questa idea viene sempre nuovamente ripresa nelle più diverse sfumature. Ernst Laas (1837-1885) sostiene energicamente la tesi che nell'ambito della conoscenza si possono utilizzare solo positive realtà della percezione. Partendo dalla stessa idea di fondo, Aloys Riehl (1844-1924) afferma che una concezione generale del mondo non può assolutamente esistere, e che tutto quanto esorbita dalle singole scienze altro non può essere se non una critica della conoscenza. Solo nell'ambito di ciascuna scienza si conosce; la filosofia ha il

compito di mostrare come la conoscenza è avvenuta, e inoltre di vigilare affinché sia certo che il pensiero nulla intrometta nel conoscere che non si possa giustificare attraverso i fatti.

Richard Wähle (1857-1935), nel suo libro *L'insieme della filosofia e la sua fine* (1894), procede ancora più radicalmente. Nel modo più severo che si possa concepire, egli seleziona e separa dalla conoscenza tutto quello che viene aggiunto agli «eventi» del mondo mediante lo spirito umano. Quest'ultimo, in definitiva, si trova nel mare degli eventi che scorrono e fluttuano, vede se stesso in questo mare come uno di quegli stessi eventi, e non trova in alcun luogo un appiglio per spiegarsi sensatamente. Certo, questo spirito potrebbe impegnare la sua propria forza allo scopo di riordinarli per proprio conto. Ma in questo caso, certo, sarebbe egli stesso a portare ordine nella natura. Per affermare qualcosa sull'essenza degli eventi, lo spirito umano dovrebbe prendere questo qualcosa non dagli oggetti, bensì da se stesso. Ma potrebbe far questo solo ammettendo che nella sua propria attività si svolge qualcosa di reale, solo riconoscendosi in grado di supporre che, quando afferma qualcosa, questo significhi qualcosa anche per gli oggetti.

Secondo la concezione del mondo di Wähle, lo spirito non ha il diritto di nutrire questa fiducia: deve posare le mani in grembo e stare a guardare quello che fluisce intorno a lui ed in lui; ed ingannerebbe se stesso se tenesse in gran conto un'immagine che egli medesimo si forma sugli eventi. «Che cosa potrebbe trovare alla fine come risposta lo spirito che, scrutando nel guscio del mondo, girasse e rigirasse in sé le domande sull'essenza e lo scopo degli avvenimenti? Gli accadrebbe che, stando lì in apparente contrapposizione col mondo circostante, si dissolverebbe e confluirebbe in una successione di eventi insieme a tutti gli eventi stessi. Egli non 'saprebbe' più il mondo. E direbbe: io non sono sicuro che qualcuno sappia, ma solo che vi sono eventi; questi però passano in tal modo che il concetto di un sapere sorge affrettatamente, ingiustificatamente. E 'concetti' guizzerebbero verso l'alto, a proiettare luce sugli eventi, ma sarebbero fuochi fatui, ombre di aneliti alla conoscenza, miserevoli postulati di una vuota forma del sapere, nella loro insulsa evidenza. Sono in atto, invece, fattori sconosciuti. Sulla loro natura si stende l'oscurità, gli eventi sono i veli del vero...». Wähle chiude il suo libro, che vuol rappresentare il «testamento» della filosofia, trasmesso alle singole scienze, alla teologia, alla fisiologia,

all'estetica e alla pedagogia pubblica, con queste parole: «voglia avere inizio il tempo in cui si dirà: c'era una volta la filosofia».

Questo libro di Wahle (come i suoi altri, *Sguardo storico d'insieme sull'evoluzione della filosofia*, 1894; *Sul meccanismo della vita spirituale*, 1906) è uno dei significativi sintomi dell'evoluzione della concezione del mondo nel diciannovesimo secolo. Il dissolversi della fiducia di fronte al conoscere, che ha il suo punto di partenza in Kant, si conclude – per un mondo di pensiero quale si presenta in Wahle – con il più completo scetticismo verso ogni concezione del mondo.

CONCEZIONI DEL MONDO DELLA POSITIVITÀ SCIENTIFICA

Un tentativo per conseguire una veduta d'insieme sul mondo e sulla vita partendo dai nudi presupposti della scienza più rigorosa, viene intrapreso in Francia da *Auguste Comte* (1798-1857). Questa operazione, che nel *Cours de philosophie positive* (6 voll., 1830-1842) traccia un'ampia immagine universale, si pone in netto contrasto con le prospettive idealistiche indicate nella prima metà del secolo da Fichte, Schelling ed Hegel, ma anche, in modo meno duro e tuttavia evidente, con tutti i sistemi di pensiero che raggiungono le loro posizioni traendole dalle teorie evoluzioniste lamarckiano-darwiniane. Comte contesta integralmente quello che per Hegel è il punto centrale di ogni concezione del mondo: l'osservazione e comprensione dello spirito nella sua peculiarità umana. Egli si dice: se lo spirito dell'uomo volesse autosservarsì, si dovrebbe dividere palesemente in due personalità; dovrebbe sgusciare fuori da sé, e porsi di fronte a se stesso.

Secondo Comte, una psicologia che non si esaurisca nell'osservazione fisiologica, ma voglia prendere autonomamente in considerazione i processi spirituali, già non è valida. Può diventare oggetto di conoscenza, per lui, solo quanto riguarda i nessi positivi dei fatti, ciò che si presenta con la stessa oggettività delle leggi delle scienze matematiche. Da qui emerge e si delinea anche il contrasto tra Comte e tutti i tentativi condotti, con le loro immagini del mondo, da Spencer e dai pensatori scientifico-naturalistici che si fondano su Lamarck e su Darwin. Egli considera la specie umana come fissa e immodificabilmente data, e della teoria di Lamarck nulla vuol sapere. Semplici, trasparenti leggi naturali, come quelle che la fisica applica ai suoi fenomeni, sono il suo idea-

all'estetica e alla pedagogia pubblica, con queste parole: «voglia avere inizio il tempo in cui si dirà: c'era una volta la filosofia».

Questo libro di Wahle (come i suoi altri, *Sguardo storico d'insieme sull'evoluzione della filosofia*, 1894; *Sul meccanismo della vita spirituale*, 1906) è uno dei significativi sintomi dell'evoluzione della concezione del mondo nel diciannovesimo secolo. Il dissolversi della fiducia di fronte al conoscere, che ha il suo punto di partenza in Kant, si conclude – per un mondo di pensiero quale si presenta in Wahle – con il più completo scetticismo verso ogni concezione del mondo.

CONCEZIONI DEL MONDO DELLA POSITIVITÀ SCIENTIFICA

Un tentativo per conseguire una veduta d'insieme sul mondo e sulla vita partendo dai nudi presupposti della scienza più rigorosa, viene intrapreso in Francia da *Auguste Comte* (1798-1857). Questa operazione, che nel *Cours de philosophie positive* (6 voll., 1830-1842) traccia un'ampia immagine universale, si pone in netto contrasto con le prospettive idealistiche indicate nella prima metà del secolo da Fichte, Schelling ed Hegel, ma anche, in modo meno duro e tuttavia evidente, con tutti i sistemi di pensiero che raggiungono le loro posizioni traendole dalle teorie evoluzioniste lamarckiano-darwiniane. Comte contesta integralmente quello che per Hegel è il punto centrale di ogni concezione del mondo: l'osservazione e comprensione dello spirito nella sua peculiarità umana. Egli si dice: se lo spirito dell'uomo volesse autosserarsi, si dovrebbe dividere palesemente in due personalità; dovrebbe sgusciare fuori da sé, e porsi di fronte a se stesso.

Secondo Comte, una psicologia che non si esaurisca nell'osservazione fisiologica, ma voglia prendere autonomamente in considerazione i processi spirituali, già non è valida. Può diventare oggetto di conoscenza, per lui, solo quanto riguarda i nessi positivi dei fatti, ciò che si presenta con la stessa oggettività delle leggi delle scienze matematiche. Da qui emerge e si delinea anche il contrasto tra Comte e tutti i tentativi condotti, con le loro immagini del mondo, da Spencer e dai pensatori scientifico-naturalistici che si fondano su Lamarck e su Darwin. Egli considera la specie umana come fissa e immodificabilmente data, e della teoria di Lamarck nulla vuol sapere. Semplici, trasparenti leggi naturali, come quelle che la fisica applica ai suoi fenomeni, sono il suo idea-

le di conoscenza. Una scienza che non sia ancora in grado di funzionare in base a quelle semplici leggi, è invece per lui, sul piano della conoscenza, del tutto insoddisfacente.

Comte è una mente matematica, e considera non ancora maturo per la scienza tutto quello che non si può trattare in modo evidente e semplice come un problema matematico. Egli non si rende affatto conto, in alcun modo, che quanto più si sale dai puri e semplici processi meccanici e fisici alle più alte opere della natura e infine all'uomo, tanto più occorrono idee piene di vita. La sua concezione del mondo produce perciò qualcosa di morto, di rigido. Il mondo intero vi appare come l'ingranaggio di una macchina. Ovunque, Comte prescinde dal vivente, espelle la vita e lo spirito dalle cose, e poi spiega soltanto ciò che in esse è automatico e meccanico. La vita della storia umana, così ricca di contenuto, assume nella sua esposizione lo stesso aspetto dell'immagine concettuale che l'astronomo ricava e delinea dal movimento dei corpi celesti. Comte formula una graduatoria delle scienze. La matematica è il gradino inferiore; seguono la fisica, la chimica, poi la scienza degli esseri viventi; conclude infine la conoscenza della società umana, la sociologia. La sua cura è di rendere queste scienze semplici quanto la matematica: siano pur sempre diversi i fenomeni di cui le singole scienze si occupano, ma le leggi, al fondo, siano sempre le stesse.

* * *

Le ondate che investono il pensiero di Holbach, di *Etienne Bonnot de Condillac* (1715-1780) e di altri, si possono percepire ancora con chiarezza nelle lezioni sui *Rapporti tra l'anima e il corpo* che *Pierre Jean Georges Cabanis* (1757-1808) tenne dal 1797 al 1798, presso l'Università istituita a Parigi dalla Convenzione. Nondimeno, queste lezioni si possono considerare a buon diritto come i primi rudimenti da cui la concezione francese del mondo si evolve nel diciannovesimo secolo. Si esprime in esse la chiara consapevolezza di quanto il metodo di Condillac per l'esame delle manifestazioni della vita dell'anima sia troppo fortemente ricalcato sull'immagine che si ha della realizzazione di un puro e semplice processo meccanico della natura inorganica. Cabanis analizza l'influenza dell'età, del sesso, del genere di vita, del temperamento sul modo di pensare e di sentire degli uomini. Egli svolge a per-

fezione l'idea che il corporeo e lo spirituale non stanno l'uno di fronte all'altro come due entità che nulla abbiano in comune, ma formano un tutto inscindibile. Non la concezione di fondo, ma il modo in cui egli la sviluppa, lo distingue dai suoi predecessori. Questi trasferiscono semplicemente nel mondo spirituale le immagini acquisite in quello inorganico. Cabanis si dice: innanzitutto consideriamo anche il mondo dello spirito con la stessa spregiudicatezza che usiamo per esaminare l'inorganico; poi esso ci dirà come si colloca rispetto agli altri aspetti della natura.

In modo analogo procede *Destutt de Tracy* (1754-1836). Anche questo pensatore vuol considerare in primo luogo con imparzialità i processi spirituali, così come essi si presentano quando vengono affrontati senza preconcetti, filosofici ma anche scientifici. Secondo la sua opinione, si cade in errore quando ci si rappresenta l'anima come un automa, alla maniera di Condillac e dei suoi seguaci. Chi esamina con franchezza se stesso non può sostenere sinceramente questa aderenza automatica. In noi non troviamo alcun automatismo, né un essere che venga semplicemente condotto al laccio dall'esterno. In ogni momento scopriamo in noi un'attività spontanea e una peculiare essenza. Certo, non sapremmo assolutamente nulla sugli effetti e le conseguenze del mondo esterno, se nella nostra propria vita non avvertissimo un'interferenza scontrandoci con quel mondo. Noi sperimentiamo noi stessi; sviluppiamo da noi la nostra attività; ma nel far questo incontriamo un ostacolo, una resistenza; ci rendiamo conto che qui non ci siamo soltanto noi, ma anche qualcosa d'altro che ci si oppone, un mondo esterno.

Altri due pensatori, *François Pierre Maine de Biran* (1766-1824) e *André Marie Ampère* (1775-1836), partono da Destutt de Tracy, ma ciò malgrado conducono l'autosservazione dell'anima su una via completamente diversa. Biran è un finissimo osservatore dello spirito umano. Quello che in *Jean Jacques Rousseau* (1712-1778) appare come un modo di considerare le cose che sorge tumultuosamente, suscitato solo da un arbitrario capriccio, in lui ci muove incontro come un chiaro pensiero pieno di contenuto. Psicologo che pensa in profondità, Biran pone come oggetto delle proprie considerazioni due fattori della vita interiore: quello che esiste nell'uomo tramite il suo temperamento, mediante la natura della sua entità, e quello che egli forma da sé con il suo attivo intervento, con la sua costanza.

Biran cerca e raccoglie le ramificazioni e trasformazioni della vita interiore, e trova all'interno dell'uomo la fonte della conoscenza. Le forze che impariamo a conoscere al nostro interno sono gli intimi compagni della nostra vita; e noi conosciamo un mondo esterno solo in quanto ci appare più o meno simile e affine al nostro mondo interiore. Che cosa sapremmo di forze che esistono fuori, nella natura – egli si chiede – se non imparassimo a conoscere realmente, come esperienza, una forza nella spontaneità dell'anima, e non potessimo quindi confrontarla con la forza affine che ci viene incontro nel mondo esterno? Egli non si stanca dunque di ricercare i processi nell'anima peculiare dell'uomo. E rivolge la sua attenzione sull'elemento involontario, inconsapevole della vita interiore, sui processi spirituali che nell'anima sono già presenti quando in essa appare la luce della coscienza.

Negli anni seguenti, la ricerca del sapere all'interno dell'anima conduce Biran ad un particolare genere di mistica. Egli sente che, come attingiamo dall'anima la sapienza più profonda, così immergendoci in noi stessi dovremmo anche approssimarci al massimo alla causa prima dell'esistenza: sperimentare i processi più profondi dell'anima è dunque un intimo vivere nella fonte originaria dell'esistenza, nel Dio in noi. L'aspetto più attraente della dottrina di Biran consiste nel modo confidenziale in cui egli la espone. Come forma più idonea per presentarla egli trova quella di un «giornale intimo», di una specie di diario. Gli scritti di Biran, che più in profondità conducono nel mondo dei suoi pensieri, vengono pubblicati per la prima volta dopo la sua morte da *Jules Ernst Naville* (1816-1909; v. il suo *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées*, 1857, e le *Oeuvres inédites de M. de Biran* da lui curate). Cabanis, Destutt de Tracy appartengono come personaggi più anziani ad una ristretta cerchia di filosofi, Biran vive tra loro come membro più giovane.

Ampère, illustre come scienziato per aver ampliato le osservazioni di Oersted sul rapporto tra elettricità e magnetismo (v. sopra, pag. 28), è tra coloro che già durante la vita di Biran erano pienamente al corrente delle sue teorie. Il modo in cui Biran considera le cose è più intimo; più scientifico e metodico è quello di Ampère, che osserva da un lato come le sensazioni e le rappresentazioni si connettono nell'anima, e dall'altro come lo spirito, aiutato e sostenuto dal suo pensiero, perviene ad una scienza dei fenomeni universali.

La grande importanza di questa tendenza della concezione del mondo, che si presenta cronologicamente come una prosecuzione dell'insegnamento di Condillac, sta nell'energia con cui essa fa risaltare la vita propria dell'anima e pone in primo piano nell'osservazione la spontaneità dell'interiore personalità umana, benché le menti che la animano e che abbiamo fin qui considerato procedano al tempo stesso, nel loro lavoro conoscitivo, in senso rigorosamente scientifico-naturalistico. Queste menti analizzano lo spirito naturalisticamente, scientificamente; ma non vogliono a priori equiparare i fenomeni spirituali agli altri processi della natura. E dalle loro più materialistiche premesse, proviene alla fine uno sforzo volto verso una concezione del mondo che inclina decisamente verso lo spirito.

Victor Cousin (1792-1867) visitò più volte la Germania, ed ebbe modo così di conoscere personalmente gli spiriti-guida dell'età idealistica. Goethe ed Hegel ebbero su di lui il più profondo effetto. Egli trasferì il loro idealismo in Francia. E impiegò a questo scopo la sua esaltante oratoria, con cui esercitò una profonda influenza prima come professore della Scuola Normale (dal 1814), poi, alla Sorbona. Dalla vita spirituale idealistica, Cousin aveva tratto la convinzione che un soddisfacente punto di vista ai fini di una concezione del mondo non si conquista attraverso la contemplazione del mondo esterno, ma attraverso quella dello spirito umano. Egli fondava tutto quello che intendeva dire sull'autosservazione dell'anima. E da Hegel aveva fatto propria la convinzione che spirito, idea, pensiero, agiscono non solo nell'interiorità dell'uomo ma anche fuori, nella natura e nello sviluppo della vita storica; che la ragione è presente nella realtà.

Egli insegnò che nel carattere di un popolo e di un'epoca non dominano il cieco vagare, l'arbitrio dell'uomo singolo, ma si manifestano un pensiero necessario, un'idea reale; e che un uomo grande, anzi, appare nel mondo solo come messaggero di una grande idea, per attuarla all'interno del processo storico. I suoi ascoltatori francesi, che nelle recenti vicende del loro popolo avevano di fronte e dovevano interpretare tempeste senza pari della storia universale, dovevano ricevere senza dubbio una forte impressione da questo magnifico oratore che presentava la razionalità del divenire storico sulla base di una più ampia prospettiva della concezione del mondo.

In questa linea di sviluppo del pensiero francese, Comte si colloca energicamente, sicuro di sé, con il suo fondamentale principio: il punto di partenza per una concezione del mondo si può cercare solo in una scientificità che prenda le mosse da verità rigorosamente matematiche e sperimentali quanto lo sono quelle della chimica o della fisica. Egli può ritenere maturo solo un pensiero umano che si sia fatto strada fino a questo modo di vedere. E pensa che, per giungere a tanto, l'umanità abbia dovuto attraversare due fasi di immaturità, una in cui ha creduto in Dio, ed una successiva in cui si è abbandonata a idee astratte. Nell'ascesa che parte dalla concezione teologica, attraversa quella idealistica e giunge a quella scientifica, Comte vede il necessario cammino dell'evoluzione umana. Nel primo stadio, all'interno dei processi naturali l'uomo immaginava Dei antropomorfi che realizzavano quei processi tanto arbitrariamente quanto egli stesso regolava le sue faccende. Più tardi, al posto degli Dei, egli pose astratte idee, quali la forza vitale, l'intelletto universale, lo scopo del mondo e così via. Ora, la fase attuale dello sviluppo deve aprire a sua volta un campo più elevato. E ci si deve rendere conto che solo nell'osservazione e nella valutazione rigorosamente matematica e logica dei fatti si può trovare una spiegazione dei fenomeni universali.

Solo i dati che la fisica, la chimica e la scienza degli esseri viventi (biologia) esplorano con questo metodo – sempre secondo Comte – possono essere collegati dal pensiero ai fini di una concezione del mondo. Nulla va aggiunto a quello che le singole scienze hanno indagato, come invece fanno la teologia con le sue entità divine e la filosofia idealistica con i suoi astratti pensieri. Anche le concezioni sul percorso dell'evoluzione umana, sulla vita associata degli uomini nello stato, nella società e così via, diverranno completamente chiare solo quando esse cercheranno leggi simili a quelle delle rigorose scienze naturali. Le cause per cui sorgono famiglie, associazioni, concezioni del diritto, istituti statali si devono cercare allo stesso modo di quelle che fanno cadere i corpi sulla terra o fanno lavorare gli apparati digestivi degli animali.

Per questo motivo la scienza della vita associata, dell'evoluzione umana, la sociologia, sta a Comte particolarmente a cuore. Egli cerca di darle il rigoroso carattere che le altre scienze hanno gradualmente raggiunto. In questa direzione, lo aveva preceduto *Claude-Henri de Saint-Simon* (1760-1825). Questi aveva già sostenuto che l'uomo saprà

guidare pienamente il suo proprio destino solo quando interpreterà con severità scientifica la sua stessa vita nello stato, nella società, nel corso della storia, e la regolerà secondo uno sviluppo conforme alle leggi naturali. Comte fu per qualche tempo in confidenziale rapporto con Saint-Simon. Si distaccò tuttavia da lui, quando Saint-Simon sembrò smarrirsi con le sue visioni in ogni specie di inaudite fantasticherie e utopie.

Comte continuò a lavorare con raro fervore nella linea intrapresa. Il suo *Cours de philosophie positive* fu un tentativo in stile disadorno di convertire le conquiste scientifiche del suo tempo in concezione del mondo, accostandole fra loro solo orientativamente, e potenziando la sociologia nel suo stesso spirito, senza far ricorso a concetti teologici o idealistici. Comte non poneva al filosofo altro compito oltre a questo accostamento orientativo. Nulla di suo aveva da aggiungere il filosofo a quanto le scienze avevano accertato sulle concatenazioni tra i fatti. Trovava così piena espressione, nel modo più netto, l'idea che solo le scienze con la loro osservazione della realtà, con i loro metodi, possano avere voce in capitolo quando si tratta di completare la struttura di una concezione del mondo.

* * *

Eugen Dühring (1833-1921), con la sua *Dialettica naturale* apparsa nel 1865, si presenta nella vita spirituale tedesca come il più energico fautore dell'esclusivo diritto del pensiero scientifico. Dopo averle ulteriormente elaborate, espone nel 1875 il complesso delle sue vedute nel *Corso di filosofia come concezione del mondo e forma di vita rigorosamente scientifiche* e in numerosi altri scritti matematici, naturalistici, filosofici, storici e di economia politica. L'intera produzione di Dühring proviene da un modo di pensare matematico e meccanico nel senso più stretto. Nel ponderare e approfondire tutto quello che nei fenomeni del mondo si può riuscire a cogliere con regolarità matematica, Dühring è degno di ammirazione. Ma dove questo tipo di pensiero non è sufficiente, lì egli perde ogni possibilità di orientarsi nella vita. L'arbitrio, la prevenzione con cui Dühring giudica così tante cose, trovano spiegazione in questa sua natura mentale. Perciò, dove per giudicare occorrono idee più elevate, come nelle complesse relazioni della vita

umana associata, egli non ha altri appigli che la sua simpatia e antipatia, istillate in lui da personali e casuali rapporti.

Dühring, mente matematica e obiettiva, scade in pieno arbitrio quando si accinge a valutare le conquiste umane del passato storico o del presente. Il suo modo gelidamente matematico di rappresentare le cose lo porta a comunicare come mente ascientifica dei nuovi tempi una personalità come quella di Goethe, il cui intero valore, a suo avviso, si esaurisce nelle singole composizioni liriche. Non si può andare oltre nel sottovalutare tutto quello che oltrepassa la scarna realtà, più di quanto faccia Dühring nel suo libro *I grandi della moderna letteratura*. Malgrado questa unilateralità, la sua è una delle figure più stimolanti nello sviluppo della moderna concezione del mondo. Chiunque si sia immerso nei suoi libri densi di pensiero, non può negare di averne ricevuto un profondo effetto.

Dühring infligge i più rudi epiteti a tutte le concezioni del mondo che non prendano le mosse da punti di vista rigorosamente scientifici. Per lui, questi modi di pensare ascientifici «fanno parte dello stadio dell'immaturità infantile o di quello degli impulsi febbrili, o di quello ancora della regressione senile; sotto il peso delle loro supposizioni e ipotesi, possono tribolare intere epoche e parti dell'umanità, o talvolta singoli elementi, o strati decaduti della società, ma appartengono sempre al campo dell'acerbo, del patologico, o dell'eccessiva maturazione già decomposta dalla putredine» (E. Dühring, *Corso di filosofia*). Quello che Kant, quello che Fichte, Schelling, Hegel hanno compiuto, egli condanna come secrezione di ciarlatanesca erudizione professorale; l'idealismo come concezione del mondo è per lui una teoria della demenza. Egli vuol creare una filosofia della realtà, la sola che ritiene conforme a natura perché «rimuove le invenzioni artificiose e innaturali, e per la prima volta prende il concetto della realtà come misura di tutte le concezioni ideali»; la realtà deve essere «pensata in un modo che escluda ogni impulso verso una rappresentazione del mondo limitata alla fantasticheria e al soggettivismo» (*ibid.*).

Chi pensa come un autentico cultore della fisica e della meccanica, si attiene a quello che i sensi possono percepire, la ragione può combinare logicamente, ed il calcolo può verificare. Tutto ciò che va oltre, è un ozioso trastullo concettuale. Così si dice Dühring. Ma egli vuole far sì che questo genere di pensiero ottenga anche la sua piena legitti-

mità. Chi fedelmente lo segue – afferma quindi Dühring – può esser certo che esso gli schiude la realtà. Tutte le riflessioni sulla possibilità che il nostro pensare penetri anche realmente nei segreti degli eventi universali, tutte le ricerche, come quelle kantiane, che tendono a limitare la facoltà di conoscenza, provengono da una distorsione logica. Non si deve scadere nella sacrificale abnegazione di un intelletto che non si arrischia a definire qualcosa di positivo sul mondo. Quello che noi possiamo conoscere, è davvero una limpida rappresentazione del reale: «la totalità delle cose ha una sistematica struttura e un'intima, logica coerenza. Natura e storia hanno una costituzione ed evoluzione, la cui sostanza corrisponde in gran parte ai generali, logici rapporti di tutti i concetti. Le universali proprietà e relazioni dei concetti razionali, di cui la logica si occupa, devono valere anche per il caso particolare e rilevante in cui il loro oggetto sia la totalità dell'essere, e al tempo stesso la sua forma fondamentale. Poiché il pensare più comune, in un'ampia dimensione, esprime giudizi su quello che può essere e come esso può essere, così i superiori principi e le forme capitali della logica devono conservare importanza determinante anche per tutta la realtà e per gli aspetti che essa assume» (*ibid.*).

Nel pensiero umano – sempre secondo Dühring – la realtà crea per sé un organo con cui può riprodurre razionalmente se stessa in un'immagine ideale, può spiritualmente ricrearsi. La natura è dominata ovunque da una regolarità coerente che è nel giusto mediante se stessa, ed a cui non si può muovere alcuna critica. E dunque, sottoporre a critica la portata del pensiero, che è un organo della natura, non può avere alcun senso. Presumere che la natura si crei un organo attraverso il quale si specchia solo in modo lacunoso o imperfetto, è pura follia. L'ordine e la regolarità nella realtà esterna devono perciò corrispondere all'ordine logico e alla regolarità nel pensare umano. «Il sistema ideale del nostro pensiero è l'immagine del sistema concreto della realtà oggettiva; in forma di pensiero, il conchiuso, perfetto sapere ha lo stesso volto che in forma di esistenza reale hanno le cose».

Tuttavia Dühring si rende conto che, malgrado questa generale concordanza tra il pensare e la realtà, sussiste per il primo la possibilità di oltrepassare l'altra. Il pensare prosegue sul piano ideale le operazioni che la realtà gli impone. Nella realtà ogni corpo è divisibile, ma solo fino ad un certo limite. Il pensare non si ferma a questo limite, ma divi-

de idealmente ancora di nuovo. Esso vaga oltre la realtà; rende divisibile un corpo all'infinito, lo fa consistere in particelle infinitamente piccole. Eppure, nella realtà, questo corpo è costituito solo da un numero interamente determinato e finito di particelle piccole, ma non infinitamente piccole. Tutti i concetti di infinità che oltrepassano il reale sorgono dunque in questo modo. Da ogni fenomeno si passa ad un altro che è causa del primo; da questa causa si risale di nuovo alla sua causa e così via. Appena abbandona il terreno reale, il pensiero vaga in un'immensità sconfinata. Esso immagina che ad ogni causa si debba di nuovo trovare una causa, che dunque il mondo non abbia un inizio nel tempo. Il pensiero procede allo stesso modo anche per la struttura dello spazio. Quando si misura lo spazio cosmico in tutta la sua estensione, oltre le stelle più lontane se ne trovano ancora e sempre altre; si esce allora da questa realtà effettiva, e si immagina uno spazio infinito, popolato da un numero interminabile di corpi celesti. Si dovrebbe — dice Dühring — aver chiaro il principio che tutte queste rappresentazioni dell'infinito nulla hanno a che fare con il reale. Esse sorgono solo perché il pensiero, pur seguendo il metodo ad essa proprio, sorvola la realtà e passa perciò nell'immenso.

Secondo il parere di Dühring, non occorre del resto che il pensiero venga frenato quando trasferisce alla natura concetti presi a prestito dall'attività umana, purché resti consapevole di questo suo distacco dalla realtà. Partendo da questo punto di vista, Dühring non esita neppure a concedere alla natura riguardo alle sue creazioni, altrettanta fantasia quanto all'uomo riguardo alle proprie. «La fantasia» si cala nella natura stessa, e «si radica, come in genere tutto il pensare, nei moti dell'animo che precedono la matura coscienza, e forse non formano nemmeno gli elementi del soggettivo sentire» (*ibid.*). La tesi sostenuta da Comte, secondo cui ogni concezione del mondo non può essere altro che un ordinamento sistematico del puro reale, domina tanto pienamente Dühring da indurlo a inserire la fantasia nel mondo dei fatti: poiché egli crede che dovrebbe senz'altro ricusarla se apparisse solo nel campo dello spirito umano.

Partendo da queste idee, egli perviene nuovamente a trapiantare nella natura concetti desunti dall'attività umana. Per esempio egli pensa che, come l'uomo nella sua attività compie talvolta tentativi inutili per abbandonarli poi quando non conducono alla meta, così anche nel-

le attività e opere della natura si possano individuare tentativi abortiti in direzioni diverse. «Il carattere di progettazione dei tipi di tentativo è nulla di meno che estraneo alla realtà, e non si comprende perché, per compiacere una superficiale filosofia, si debba far valere solo a metà il parallelo tra la natura fuori dell'uomo e la natura nell'uomo... Se un errore soggettivo del pensare e immaginare deriva dalla relativa separazione e autonomia di questa sfera, perché anche un errore o sbaglio pratico di una natura oggettiva e non pensante non potrebbe essere la conseguenza di un corrispondente isolamento e di una mutua estraneità delle sue diverse parti e forze motrici? Una filosofia autentica che non indietreggi spaventata di fronte ai comuni pregiudizi, riconoscerà infine il completo parallelismo e la generale unità di costituzione da ambo i lati» (*ibid.*).

Dunque, Dühring non si tira indietro quando si tratta di trasferire nella realtà i concetti che il pensare genera in sé. Ma poiché, per carattere e predisposizione, egli è sensibile solo alle rappresentazioni matematiche, anche l'immagine che traccia del mondo riceve un'impronta matematico-schematica. Dühring non accetta il modo di considerare le cose che si è formato attraverso Darwin ed Haeckel. Egli non ammette la ricerca delle cause per cui un essere si sviluppa dall'altro. Anche il matematico pone l'una accanto all'altra le forme del triangolo, del quadrato, del cerchio, dell'ellisse; perché dunque nella natura non ci si dovrebbe accontentare di un eguale, schematico accostamento? Come il matematico considera le esatte, rigorosamente definite forme spaziali, così Dühring non si orienta verso il divenire nella natura, ma verso le salde strutture che la natura laboriosamente ottiene combinando le proprie energie. E non gli sembra di esagerare nell'attribuire alla natura anche una mira sensata verso quelle solide forme. Questo sforzo finalistico della natura, Dühring non lo immagina come una attività cosciente, quale si sviluppa nell'uomo. E tuttavia lo vede altrettanto evidentemente impresso nel comportamento della natura quanto ogni altro aspetto della sua regolarità.

A questo riguardo, il punto di vista di Dühring si trova dunque ad un polo opposto a quello sostenuto da Friedrich Albert Lange. Questi spiega i concetti superiori, e in particolare tutti quelli a cui partecipa la fantasia, come poesie giuste e legittime; Dühring esclude ogni poesia dai concetti, ma proprio per questo attribuisce effettiva realtà a deter-

minate idee superiori, a lui indispensabili. Per questo motivo, appare logico e coerente che Lange voglia negare i fondamenti della morale a tutte le idee radicate nella realtà (v. sopra, pag. 81), ed è altrettanto logico che Dühring estenda invece anche alla natura le idee che egli ritiene valide in campo etico. Egli è tuttavia pienamente convinto che quanto accade nell'uomo e attraverso l'uomo, si svolga nello stesso modo naturale dei processi inorganici. Dunque, per lui, quello che è vero nella vita umana, non può essere falso in natura.

Considerazioni come queste concorrono a fare di Dühring un energico avversario della teoria darwiniana sulla «lotta per l'esistenza». Se la lotta di tutti contro tutti fosse in natura la condizione del perfezionamento, dovrebbe esserlo anche nella vita umana. «Un'idea simile – egli osserva – che superficialmente si vernicia di scientificità, è quanto di più contrario alla morale si possa immaginare. In questo modo, il carattere della natura viene concepito in senso antietico. Questo carattere non viene considerato solo come indifferente verso la superiore morale umana, ma addirittura come conforme e associato a quell'etica negativa a cui sono dediti anche i bricconi».

Secondo la concezione che Dühring ha della vita, quanto l'uomo avverte come impulso morale deve essere già predisposto nella natura. Va rilevata in questa una tensione verso il fattore morale. E come la natura crea forze diverse, che si combinano funzionalmente in stabili forme, così pone nell'uomo istinti di simpatia che lo dispongono alla convivenza con il suo prossimo. Nell'uomo, dunque, l'attività della natura prosegue su un gradino più alto. Alle forze meccaniche inanimate, Dühring attribuisce la capacità di generare da se stesse, macchinalmente, la sensazione. «La causalità meccanica delle forze della natura viene, per così dire, soggettivizzata nella sensazione-base. La realtà di questi elementari processi di soggettivizzazione, chiaramente, non richiede ulteriori spiegazioni; perché in qualche luogo e sotto condizioni di qualche sorta, l'inconsapevole meccanica del mondo deve pervenire al senso di se stessa» (*ibid.*). Tuttavia, quando essa vi perviene, non si verifica l'inizio di una nuova regolarità, di un regno dello spirito, ma solo la prosecuzione di quanto era già presente nella meccanica non consapevole. Dunque, quest'ultima è invero priva di coscienza ma non di saggezza, perché «la terra con tutto quello che produce, insieme con le cause esterne che alimentano la vita e che risiedono soprattutto nel

sole, nonché in genere con tutti gli influssi che provengono dall'universo circostante, questa intera predisposizione e regolazione deve essere pensata come prodotta essenzialmente per l'uomo, e cioè in armonia con il suo bene».

* * *

Alla natura, Dühring attribuisce pensieri, anzi addirittura tendenze morali e scopi, e tuttavia non si rende conto che in questo modo la idealizza. All'interpretazione della natura si addicono idee superiori, che oltrepassano il reale. Secondo Dühring, però, la natura non può dare idee di questo genere; e per conseguenza, egli la immagina diversamente da quel che dicono i dati di fatto. Qualcosa di analogo sfocia nella concezione del mondo di Julius Heinrich von Kirchmann (1802-1884) che esordisce con la sua *Filosofia del sapere* (1864) mentre Dühring pubblica *Dialettiche naturali*. Solo ciò che si percepisce è reale: da questo punto parte Kirchmann. Mediante la percezione l'uomo si collega con l'esistenza. Egli deve escludere dalla sua conoscenza del reale quello che non ottiene dalla percezione. L'uomo può giungervi se rifiuta tutto ciò che è contraddittorio. «La contraddizione non è»; questo è il secondo principio di Kirchmann, accanto al primo: «il percepito è».

Per Kirchmann solo i sentimenti e le brame valgono come stati animici umani che siano dotati di esistenza propria. A questi stati autonomi dell'anima egli contrappone il sapere. Quest'ultimo «è in antitesi con gli altri due stati, il sentire e il bramare... Si vuol porre alla base del sapere un qualsiasi processo spirituale, e forse anzi elementi analoghi come pressione o tensione; ma in questo modo il sapere viene interpretato, non colto nella sua sostanza. Come sapere e solo come sapere va qui esaminato, in quanto nasconde il suo proprio essere e diviene il semplice specchio di un'entità estranea. Non vi è paragone migliore dello specchio, che è tanto più perfetto quanto meno lascia vedere se stesso, e riflette solo quanto è al suo esterno. Così è anche il sapere. La sua essenza è quella del semplice specchio di un altro essere, senza aggiunta di propri stati indipendenti». Senza dubbio non si può immaginare qualcosa che sia in aspro contrasto con il modo hegeliano di rappresentare le cose, più di questo concetto del sapere. Mentre in Hegel l'essenza di una cosa viene alla luce nel pensiero, dunque in quello che

l'anima aggiunge alla percezione attraverso la sua propria attività, Kirchmann pone un ideale del sapere, quale immagine riflessa delle percezioni, liberata da tutti i particolari ingredienti e accessori dell'anima.

Se si vuol giudicare correttamente la posizione di Kirchmann nella vita intellettuale, si devono prendere in considerazione le grandi difficoltà che, ai tempi in cui egli apparve, incontrava chiunque avesse in sé l'impulso di innalzare l'edificio di un'autonoma concezione del mondo. I risultati delle scienze naturali, destinati ad avere un profondo influsso sull'evoluzione della concezione del mondo, erano ancora troppo recenti. Lo stato in cui erano bastava appena per scuotere la fede nei classici sistemi idealistici, che avevano dovuto allestire i loro orgogliosi edifici senza l'aiuto della nuova scienza naturale. Ma, di fronte all'abbondanza dei singoli dati, non si perveniva facilmente, in forma nuova, ad un orientativo concetto informatore. In ampie cerchie si perse il filo che dalla nozione scientifica dei fatti conduce ad una soddisfacente concezione generale del mondo. Sui problemi che da questa nascevano, una certa confusione si impadronì di molti. La comprensione per uno slancio del pensiero, simile a quello che aveva trovato sfogo nella concezione di Hegel, si trovava a stento.

MODERNE CONCEZIONI IDEALISTICHE DEL MONDO

Per tre volte, nella seconda metà del secolo, il modo scientifico-naturalistico di rappresentare le cose e la tradizione idealistica della prima metà del secolo si fusero in concezioni del mondo dotate di netta, individuale fisionomia, nelle menti di tre pensatori: Hermann Lotze, Gustav Theodor Fechner e Eduard von Hartmann.

Con il suo lavoro su «Vita e forza vitale», pubblicato nel 1843 (nel *Manuale di fisiologia* di R. Wagner), Lotze prese energicamente posizione contro la convinzione che negli esseri viventi fosse presente una particolare forza, la forza vitale, e sostenne che i fenomeni della vita si dovessero spiegare mediante processi solo più complicati, ma dello stesso genere, di quelli che si svolgono anche nella natura priva di vita. A questo riguardo dunque egli si pose interamente dalla parte del nuovo modo di pensare naturalistico-scientifico che cercava di superare l'antico contrasto tra il vivente e l'inanimato. Le sue opere di argomento scientifico, *Patologia e terapia generale come scienze naturali meccaniche* (1842) e *Fisiologia generale della vita fisica* (1851), si mantengono in questa prospettiva.

Fechner, con i suoi *Elementi di psicofisica* (1860), e la sua *Scuola elementare di estetica* (1876), fornì opere che portarono in se stesse lo spirito di una rigorosa mentalità naturalistico-scientifica, e recarono questo spirito proprio nei campi che in precedenza, quasi senza eccezione, erano stati trattati nella linea di un modo di pensare idealistico. Ma Lotze e Fechner avvertivano la perentoria necessità di costruirsi, oltre il modo scientifico-naturalistico di considerare le cose, un idealistico mondo di pensiero. Lotze venne spinto verso questo atteggiamento dalla sua indole, che non esigeva da lui soltanto l'osservazione pensante

L'anima aggiunge alla percezione attraverso la sua propria attività, Kirchmann pone un ideale del sapere, quale immagine riflessa delle percezioni, liberata da tutti i particolari ingredienti e accessori dell'anima.

Se si vuol giudicare correttamente la posizione di Kirchmann nella vita intellettuale, si devono prendere in considerazione le grandi difficoltà che, ai tempi in cui egli apparve, incontrava chiunque avesse in sé l'impulso di innalzare l'edificio di un'autonoma concezione del mondo. I risultati delle scienze naturali, destinati ad avere un profondo influsso sull'evoluzione della concezione del mondo, erano ancora troppo recenti. Lo stato in cui erano bastava appena per scuotere la fede nei classici sistemi idealistici, che avevano dovuto allestire i loro orgogliosi edifici senza l'aiuto della nuova scienza naturale. Ma, di fronte all'abbondanza dei singoli dati, non si perveniva facilmente, in forma nuova, ad un orientativo concetto informatore. In ampie cerchie si perse il filo che dalla nozione scientifica dei fatti conduce ad una soddisfacente concezione generale del mondo. Sui problemi che da questa nascevano, una certa confusione si impadronì di molti. La comprensione per uno slancio del pensiero, simile a quello che aveva trovato sfogo nella concezione di Hegel, si trovava a stento.

MODERNE CONCEZIONI IDEALISTICHE DEL MONDO

Per tre volte, nella seconda metà del secolo, il modo scientifico-naturalistico di rappresentare le cose e la tradizione idealistica della prima metà del secolo si fusero in concezioni del mondo dotate di netta, individuale fisionomia, nelle menti di tre pensatori: Hermann Lotze, Gustav Theodor Fechner e Eduard von Hartmann.

Con il suo lavoro su «Vita e forza vitale», pubblicato nel 1843 (nel *Manuale di fisiologia* di R. Wagner), Lotze prese energicamente posizione contro la convinzione che negli esseri viventi fosse presente una particolare forza, la forza vitale, e sostenne che i fenomeni della vita si dovessero spiegare mediante processi solo più complicati, ma dello stesso genere, di quelli che si svolgono anche nella natura priva di vita. A questo riguardo dunque egli si pose interamente dalla parte del nuovo modo di pensare naturalistico-scientifico che cercava di superare l'antico contrasto tra il vivente e l'inanimato. Le sue opere di argomento scientifico, *Patologia e terapia generale come scienze naturali meccaniche* (1842) e *Fisiologia generale della vita fisica* (1851), si mantengono in questa prospettiva.

Fechner, con i suoi *Elementi di psicofisica* (1860), e la sua *Scuola elementare di estetica* (1876), fornì opere che portarono in se stesse lo spirito di una rigorosa mentalità naturalistico-scientifica, e recarono questo spirito proprio nei campi che in precedenza, quasi senza eccezione, erano stati trattati nella linea di un modo di pensare idealistico. Ma Lotze e Fechner avvertivano la perentoria necessità di costruirsi, oltre il modo scientifico-naturalistico di considerare le cose, un idealistico mondo di pensiero. Lotze venne spinto verso questo atteggiamento dalla sua indole, che non esigeva da lui soltanto l'osservazione pensante

della regolarità naturale nel mondo, ma lo induceva a cercare, in tutti gli oggetti ed i processi, vita e interiorità simili a quelle che l'uomo stesso sente nel suo seno. Egli voleva «disputare senza tregua contro le teorie che tendono a conoscere solo una metà del mondo e quella inferiore, solo lo svolgersi da fatti a nuovi fatti, da forme a nuove forme, ma non la costante riconversione interiore di tutte queste esteriorità alla sola sfera che nel mondo ha valore e verità, alla gioia e disperazione, ammirazione e avversione, amore e odio, all'allegria certezza e al dubbioso anelito, a tutte le indicibili inclinazioni e apprensioni in cui trascorre quella vita che solo merita di chiamarsi vita».

Come molti altri, Lotze sente che l'immagine umana della natura diviene fredda e piatta se non si introducono in essa le rappresentazioni che vengono desunte dall'anima (v. sopra, pag. 41). Quanto in Lotze è una conseguenza della sua disposizione d'animo, in Fechner si presenta come frutto di una fantasia ampiamente sviluppata, che opera in modo da condurlo da una logica comprensione ad una poetica interpretazione delle cose. Egli non può limitarsi, come pensatore scientifico-naturalistico, a cercare soltanto le condizioni per cui un uomo nasce e le leggi che dopo un certo tempo lo fanno morire. Nascita e morte si trasformano per lui in eventi che guidano la sua fantasia verso una vita prima della nascita e verso una vita dopo la morte.

Nel *Trattatello della vita dopo la morte* (1836), Fechner spiega che l'uomo «vive sulla terra non una ma tre volte. Il primo gradino della sua vita è un continuo sonno, il secondo un alternarsi tra sonno e veglia, il terzo una veglia eterna. Sul primo gradino l'uomo vive solitario nelle tenebre; sul secondo vive accanto e in mezzo agli altri, socievole ma isolato, nella luce che l'esteriorità gli riflette; sul terzo, la sua vita si intreccia con quella di altri spiriti in una vita più alta nello spirito supremo, ed egli scruta nell'essenza delle cose finite. Sul primo gradino, il corpo si sviluppa dal germe e crea i suoi strumenti per il secondo; sul secondo, dal germe si sviluppa lo spirito e crea i suoi strumenti per il terzo; sul terzo si sviluppa il germe divino che giace in ogni spirito umano, e attraverso il presagio, la fede, il sentimento e l'istinto della divinità tutelare indica già in questo mondo, oltre l'uomo, un al di là per noi oscuro, ma per gli spiriti del terzo gradino chiaro come il giorno. Il passaggio dal primo al secondo gradino si chiama nascita; il passaggio dal secondo al terzo si chiama morte».

Nella sua opera *Microcosmo* (1856-1864) e nei suoi scritti *I tre libri della logica* (1874) e *I tre libri della metafisica* (1879), Lotze ha dato un'interpretazione dei fenomeni del mondo che corrisponde alle esigenze del suo animo. Anche gli appunti delle conferenze che egli ha tenuto sui diversi settori della filosofia sono stati pubblicati. Il suo metodo si presenta come una ricerca della rigorosa regolarità naturale nel mondo, cui segue un assestamento di questa regolarità nell'ambito dell'ideale, armonico, animato ordinare e agire della ragione universale.

Noi vediamo una cosa agire sull'altra – osserva Lotze – ma la prima non potrebbe avere alcun effetto sulla seconda e indurla a sua volta ad agire, se fra le due non sussistesse una originaria parentela e unità. La seconda cosa dovrebbe restare indifferente a quello che la prima compie, se non avesse la facoltà di regolare il suo proprio comportamento nel senso di quello che la prima vuole. Una palla, mediante un'altra da cui sia urtata, può essere spinta ad un movimento solo se va incontro con – per così dire – comprensione all'altra, se in essa è la stessa disponibilità e simpatia per il movimento che è nella prima. La facoltà di movimento è contenuta nell'una e nell'altra come loro elemento comune.

Tutte le cose ed i processi – secondo Lotze – devono avere un comune elemento di questo tipo. Se noi li percepiamo come oggetti ed eventi separati gli uni dagli altri, questo dipende dal fatto che nella nostra attività di osservazione impariamo a conoscere soltanto la loro facciata esterna; se invece potessimo guardare nel loro interno ci apparirebbe il fattore che non li separa ma li collega in una grande totalità universale. C'è solo un essere che noi conosciamo non soltanto fuori ma anche nell'intimo, che non guardiamo semplicemente ma di cui possiamo contemplare l'interiorità. Questo essere è la nostra propria anima, la totalità della nostra spirituale persona. Ma poiché tutte le cose devono possedere dentro di sé un elemento comune, esse devono avere in comune anche con la nostra anima ciò che ne costituisce il nocciolo interiore. Abbiamo dunque il diritto di rappresentarci l'interno delle cose in modo analogo alla condizione della nostra propria anima. E la ragione universale, che opera quale elemento comune di tutte le cose, può essere da noi pensata solo come una vasta personalità, secondo l'immagine della nostra propria personalità.

«Nessun altro aspetto della sua esistenza se non quello della personalità, il massimo che gli sia dato di presagire, di cogliere come realtà,

può soddisfare o anche solo riguardare l'anelito dell'animo. Ogni religione, nella sua alba plasmatrice di miti, tanto è certa che la vivente individualità in possesso e godimento di se stessa è l'irrecusabile premessa e l'unica possibile patria di tutto il bene e di tutti i beni, e tanto è colma di tacito disprezzo verso ogni esistenza palesemente priva di vita, che noi la troviamo sempre occupata a trasfigurare la realtà da naturale a spirituale; mai, al contrario essa ha avvertito il bisogno di interpretare la vitalità spirituale respingendola verso una cieca realtà quale più solida base».

Così Lotze dipinge il proprio sentimento di fronte agli oggetti della natura: «io non conosco le masse inerti di cui voi discutete; tutta la vita è attività, ma anche la quiete e la morte sono per me solo la più vaga, transitoria parvenza di una incessante, intima tessitura». E se i processi naturali, come si presentano all'osservazione, sono solo questa confusa, passeggera apparenza, anche la loro essenza più profonda non si può trovare in questa regolarità offerta all'osservazione, ma nell'incessante tessitura» della personalità globale che tutti felicemente li pervade, e nei suoi scopi e obiettivi. Lotze immagina perciò che in tutte le attività naturali si manifesti un fine morale, posto da una personalità, e al quale il mondo tende. Le leggi naturali sono l'espressione esteriore di una etica regolarità universale che tutto domina.

Con questa interpretazione etica del mondo si accorda pienamente quanto Lotze adduce in merito alla sopravvivenza dell'anima umana dopo la morte: «non abbiamo come norma alcun altro principio all'infuori di questa generale convinzione idealistica: dureranno tutte le cose create la cui durata appartiene al senso del mondo... e svaniranno tutte quelle la cui realtà ha il suo legittimo posto solo in una fase transitoria del corso universale. È appena il caso di notare che questo principio non consente alcun uso ulteriore in mani umane; noi non conosciamo con certezza i meriti che possono far guadagnare a un essere il diritto ad una esistenza eterna, né i difetti che lo negano ad altri» (*I tre libri della metafisica*).

Quando Lotze fa sfociare le sue osservazioni nel campo delle grandi questioni enigmatiche della filosofia, le sue tesi assumono un incerto carattere. Riguardo ad esse si deve tener presente che il loro esponente, dalle sue due fonti di conoscenza, la scienza naturale e l'autosservazione dell'anima, non sa ricavare alcuna sicura rappresentazione sul rap-

porto tra l'uomo e il corso del mondo. La forza interiore della sua autosservazione non penetra fino ad un pensiero che possa concedere all'Io il diritto di sentirsi come un'entità specifica all'interno del Tutto universale.

Nelle lezioni tenute da Lotze sulla *Filosofia della religione* si può leggere: «la fede nell'immortalità non ha altro fondamento sicuro che l'esigenza religiosa. Perciò, anche in termini filosofici, sulla natura della sopravvivenza null'altro si può stabilire se non quello che può scaturire da un semplice principio metafisico. In altre parole: poiché noi consideriamo ogni essere solo come *creatura di Dio*, non sussiste assolutamente alcuna *ragione* originariamente valida a cui la singola anima, magari come 'sostanza', possa appellarsi per esigere una individuale continuità. Al contrario, noi possiamo semplicemente asserire: ogni essere sarà *conservato* da Dio *tanto a lungo* quanto la sua esistenza avrà un valido significato per l'insieme del suo universale disegno». Nell'indeterminatezza di queste proposizioni si esprime la *portata* che le idee di Lotze possono assumere entro il campo dei grandi enigmi filosofici.

* * *

Con queste parole, nel suo scritto *Della vita dopo la morte*, Fechner si pronuncia sul rapporto fra l'uomo e il mondo: «Che cosa vede l'anatomista se guarda nel cervello dell'uomo? Un groviglio di bianche fibre di cui non può decifrare il senso. E che cosa vede in se stesso? Un mondo di luci, suoni, pensieri, ricordi, fantasie, sentimenti di amore e di odio. Così immagino il rapporto fra quello che tu, stando esternamente di fronte al mondo, vedi in esso, e quello che esso vede in se stesso, e non pretendo che entrambi, l'esterno e l'interno, nella totalità del mondo si vedano più simili che in te, che del mondo sei solo una parte. E perché sei una parte di questo mondo, puoi vedere in te una parte di quello che esso vede in sé».

Fechner suppone che lo spirito universale abbia con la materia universale la stessa relazione che lo spirito umano ha con il corpo umano. Ora egli si dice: l'uomo parla di sé quando parla del suo corpo, e parla di sé anche quando discorre del suo spirito. L'anatomista che esamina il groviglio delle fibre cerebrali, ha di fronte a sé l'organo da cui pensieri e fantasie sono prima scaturiti. Quando l'uomo di cui l'anatomista esa-

mina il cervello è ancora vivo, di fronte all'anima di quell'uomo non ci sono le fibre cerebrali con la loro attività fisica ma un mondo di rappresentazioni. Che cosa cambia ora se in luogo di un uomo che guarda nella sua anima, un anatomista scruta nel cervello, organo di quest'anima? Non è lo stesso essere, lo stesso uomo, che nell'uno e nell'altro caso viene considerato? Fechner ritiene che l'essere sia lo stesso, e solo il punto di vista dell'osservazione sia cambiato. L'anatomista studia esteriormente quello che l'uomo prima aveva guardato nell'intimo. È come esaminare un cerchio, una volta dall'esterno, una volta dall'interno. Nel primo caso esso appare in rilievo, nel secondo concavo, ma nell'uno e nell'altro caso è lo stesso cerchio. Così è anche con l'uomo: se osserva se stesso dall'interno, egli è spirito; se il naturalista lo studia dall'esterno è corpo, è materia.

Secondo il modo di pensare di Fechner, riflettere oltre sul modo in cui il corpo e lo spirito operano l'uno sull'altro è improprio. Per lui, infatti, non si tratta di due cose diverse, ma di cose che sono un'unica e medesima entità, e si presentano come diverse quando vengono osservate da posizioni diverse. Fechner vede nell'uomo un corpo che nello stesso tempo è spirito. Da questo punto di vista emerge ora, per lui, la possibilità di rappresentarsi l'intera natura come spirituale, animata. Riguardo a se stesso, l'uomo è in grado di esaminare l'elemento fisico nell'intimo, dunque di riconoscere immediatamente l'aspetto interiore come quello spirituale. Non diviene ora evidente il pensiero che l'intera sfera fisica apparirebbe come spirituale, se potesse essere osservata dall'interno? Noi possiamo vedere le piante solo dall'esterno. Ma non è possibile che anch'esse, esaminate dall'interno, si mostrino come anima?

Nella fantasia di Fechner, quest'idea si trasforma nella certezza che tutto il corporeo è nello stesso tempo spirituale. Ogni minima entità materiale è animata. E quando le parti della materia si dispongono a costituire corpi fisici più complessi, si tratta solo di un processo che viene considerato dall'esterno; ad esso corrisponde un processo interiore che, se si potesse osservarlo, si presenterebbe come la combinazione di singole anime in una più completa e perfetta anima globale. Se qualcuno fosse in grado di esaminare nell'intimo l'ingranaggio fisico del nostro pianeta, con le piante che vivono su di esso, con gli animali e gli uomini che scorrazzano sulla sua superficie, questa totalità si presente-

rebbe come anima della Terra. E lo stesso avverrebbe nei riguardi dell'intero sistema solare, anzi del Tutto. Visto dall'esterno, l'Universo è il cosmo fisico; osservato dall'interno, è lo spirito totale, la personalità più perfetta, Dio.

Chi si vuol conquistare una concezione del mondo, deve andare oltre i fatti che gli si offrono senza il suo intervento. Diverse sono le opinioni predominanti su quello che si consegue oltrepassando in questo modo la sfera della percezione immediata. Kirchhoff espose la propria nel 1874 (v. sopra, pag. 81), affermando che, anche attraverso la scienza più rigorosa, a null'altro si giunge se non ad una semplice e completa descrizione dei processi reali. Fechner parte da un altro punto di vista. Egli ritiene che «l'arte di risalire dalla vita terrena all'ultraterrena consista nel trarre deduzioni non dai fondamenti, che non conosciamo, né dalle ipotesi che avanziamo, ma dai dati che ci sono noti sulle maggiori e superiori realtà dell'al di là, e perciò nel rafforzare, sostenere e porre in vivente rapporto con la vita, dal basso di questo mondo, le religioni che rispondono a esigenze reali e dipendono da superiori principi» (G.Th. Fechner, *Trattatello della vita dopo la morte*). Seguendo questa linea, Fechner non cerca solo la connessione tra i fenomeni fisici e spirituali che si possono osservare, ma ai fenomeni animici osservati aggiunge altro: lo spirito della Terra, lo spirito planetario, lo spirito dell'universo.

Fechner non permette che la sua cultura, poggiata su sicure basi scientifiche e naturalistiche, gli impedisca di elevare i suoi pensieri dal mondo sensibile fino alle regioni ove essi hanno dinanzi le entità ed i processi del mondo che, per loro natura, devono essere sottratti all'osservazione dei sensi. Egli si sente stimolato a questa ascesa dalla sua ponderata osservazione del mondo sensibile, che dice al suo pensiero più di quanto possa dirgli la semplice percezione dei sensi. E si vede indotto a usare questo «più» per concepire l'Essere extrasensibile. Di conseguenza, in questo suo modo, egli tende a raffigurarsi quel mondo in cui solo il pensiero divenuto vivente potrebbe introdurlo.

Questo superamento dei limiti dei sensi non distoglie Fechner dal procedere secondo il più rigoroso metodo scientifico-naturalistico, persino su un terreno che confina con l'animico. Egli stesso crea il metodo scientifico per quel settore, di cui i suoi *Elementi della psicofisica* (1860) sono l'opera fondamentale. La legge principale su cui egli regola la psicofisica si fonda sul fatto che quando in un uomo una sensazione si

intensifica a causa di un'impressione crescente di provenienza esterna, in un determinato rapporto l'intensificazione avviene più lentamente di quanto cresca la forza dell'impressione stessa. La sensazione aumenta tanto meno, quanto maggiore era il vigore dello stimolo precedentemente in atto. Muovendo da questo concetto, si può ricavare un rapporto di misura tra lo stimolo esterno (per esempio l'intensità della luce fisica) e la sensazione (per esempio quella luminosa).

Percorrendo la via intrapresa da Fechner, la psicofisica è diventata la scienza, interamente nuova, del rapporto tra stimolo e sensazione, e perciò tra il corporeo e l'animico. *Wilhelm Wundt* (1832-1920), che ha ulteriormente lavorato in questo campo nello spirito di Fechner, ha descritto in modo eccellente il carattere del fondatore della psicofisica: «la straordinaria fusione dei doni di cui Fechner dispone non si manifesta forse in alcun altro dei suoi contributi scientifici così splendidamente come nei suoi lavori di psicofisica. Per un'opera come gli *Elementi della psicofisica* occorre una familiarità con i principi di una esatta metodica fisico-matematica, e nello stesso tempo una attitudine ad immergersi nei più profondi problemi dell'Essere, che egli solo in così completa amalgama possiede. E occorre inoltre quella originalità del pensiero che sa liberamente modellare i tradizionali mezzi di sostegno secondo le proprie esigenze, ma che non esita ad intraprendere vie nuove ed inconsuete. Le osservazioni di *Ernst Heinrich Weber* (1795-1878) tuttavia a metà ammirabili nella loro geniale semplicità, così come gli isolati elementi sperimentali ed i risultati di altri fisiologi, ottenuti spesso più accidentalmente che secondo un progetto, formano solo il modesto materiale da cui egli edifica una nuova scienza».

Essenziali chiarimenti sull'interazione tra anima e corpo emergono grazie al metodo sperimentale promosso da Fechner in questo campo. Nelle sue *Lezioni sull'anima umana e animale* (1863), Wundt traccia in queste linee il carattere della nuova scienza: «nel successivo esame mostrerò come in psicologia l'esperimento sia il sussidio principale che, partendo dai fatti reali della coscienza, ci conduce a quei processi da cui, nell'oscuro sottofondo dell'anima, la vita cosciente viene predisposta. L'autosservazione – come l'osservazione in genere – ci fornisce solo il fenomeno composto. Nell'esperimento noi spogliamo innanzitutto il fenomeno di tutte le casuali circostanze a cui è vincolato in natura. E tramite l'esperimento noi facciamo sorgere artificialmente il fenomeno

dalle condizioni che controlliamo. Noi cambiamo queste condizioni, e quindi modifichiamo in modo misurabile anche il fenomeno. Così, è in primo luogo l'esperimento che ci conduce sempre e dovunque alla legge di natura, perché solo nel compierlo siamo in grado di abbracciare simultaneamente con lo sguardo le cause e le conseguenze».

Ora, c'è solo una zona di confine della psicologia in cui senza dubbio l'esperimento è fecondo, e precisamente quella ove i processi coscienti conducono nell'altra zona, ai processi non più coscienti, alla corporeità che prevale nei retroscena della vita dell'anima. Gli autentici fenomeni animici, invece, si possono raggiungere solo attraverso la pura osservazione spirituale. Tuttavia, è pienamente giustificato il parere dello psicofisico *Emil Kraepelin* (1856-1926), secondo il quale «questa giovane scienza... sarà in grado di conservare durevolmente il suo autonomo posto accanto agli altri rami della scienza naturale e specialmente della fisiologia» (*Lavori psicologici*, 1895).

* * *

Nel 1869, quando Eduard von Hartmann scese in campo con la sua *Filosofia dell'inconscio*, egli aveva in vista una concezione del mondo che non tanto fosse in grado di fare i conti con i risultati della moderna scienza naturale, quanto piuttosto riuscisse a innalzare le tesi dei sistemi idealistici della prima metà del secolo – ai suoi occhi in molti punti insoddisfacenti – su un più elevato gradino, ed a purificarle dai contrasti rielaborandole sotto ogni aspetto. Tanto nei pensieri di Hegel quanto in quelli di Schelling e anche di *Arthur Schopenhauer* (1788-1860) egli ravvisava i giusti semi da piantare, i soli da portare a maturazione. L'uomo non può accontentarsi dell'osservazione dei fatti se vuol conoscere le cose ed i processi del mondo. Egli deve procedere dai fatti alle idee. Queste idee, però, non possono essere un dato che viene aggiunto arbitrariamente ai fatti mediante il pensiero. Negli oggetti e negli eventi, deve esserci un elemento che corrisponde ad esse: un elemento però che non può consistere in idee consapevoli, perché queste si realizzano solo attraverso i processi materiali del cervello umano. Senza il cervello non sussiste alcuna coscienza. Si deve dunque immaginare che alle idee consapevoli dello spirito umano corrisponda in seno alla realtà un fattore ideale inconsapevole. Come per Hegel, anche per Hartmann l'idea

è il reale nelle cose, presente in esse oltre all'aspetto puramente percipibile, cui accede l'osservazione dei sensi.

Ma il solo contenuto ideale delle cose non potrebbe mai suscitare in esse un evento reale. L'idea di una palla non può urtare l'idea di un'altra palla. Anche l'idea di un tavolo non può provocare alcuna impressione sugli occhi di un uomo. Un evento reale presuppone una forza reale. Per ottenere una rappresentazione di questa forza, Hartmann si appoggia a Schopenhauer. L'uomo – egli afferma – trova nella propria anima una forza, la volontà, mediante la quale conferisce realtà ai suoi propri pensieri e propositi. Così come si esterna nell'anima umana, la volontà ha come presupposto la presenza dell'organismo. Mediante l'organismo la volontà è un fatto cosciente. Ora, se vogliamo immaginare una forza nelle cose, possiamo rappresentarla soltanto come analoga alla volontà, che è l'unica forza a noi direttamente nota. Qui, però, dobbiamo prescindere nuovamente dalla coscienza. Fuori di noi, dunque, domina nelle cose una volontà inconscia, che dà alle idee la possibilità di attuarsi. Con la loro fusione, il contenuto ideale e quello volitivo del mondo ne costituiscono l'inconsapevole fondamento.

Il mondo – sempre secondo Hartmann – presenta una sua struttura assolutamente logica grazie al suo contenuto ideale, e deve tuttavia la sua esistenza reale ad una illogica, irragionevole volontà. Il suo contenuto è razionale; il fatto che questo contenuto sia una realtà, ha la sua causa nell'irrazionale. L'opera dell'irrazionale si manifesta nella presenza dei dolori che affliggono tutti gli esseri. Nel mondo il dolore prevale sul piacere. Mediante un accurato esame del rapporto tra piacere e dispiacere nel mondo, Eduard von Hartmann cerca di convalidare questo dato di fatto, che in sede filosofica si spiega con l'illogico elemento volitivo dell'esistenza.

Chi non si abbandona ad alcuna illusione – egli dice – ma considera obiettivamente le sventure del mondo, non può non concluderne che il dispiacere è presente in misura maggiore del piacere. Da questo consegue, però, che il non-essere è preferibile all'esistere. Ma il non-essere si può raggiungere solo quando l'idea logico-razionale annulla la volontà, l'esistenza. Perciò Hartmann considera il processo universale come un graduale annientamento dell'irrazionale volere mediante il razionale mondo delle idee. Il più alto compito morale dell'uomo, dunque, deve essere quello di concorrere al superamento della volontà.

Alla fine, tutto il progresso della civiltà deve culminare provocando questo ultimo superamento. Per conseguenza, l'uomo è moralmente buono se prende parte al progresso della civiltà, se nulla brama e richiede per se stesso, ma disinteressatamente si dedica alla grande impresa della liberazione dall'esistere. L'uomo si comporta certamente così, quando si rende conto che il dispiacere deve essere sempre maggiore del piacere, e che la felicità è dunque impossibile. Ritene possibile la felicità solo chi può desiderarla in modo egoistico. La pessimistica prospettiva del prevalere del dolore sul piacere è dunque il miglior rimedio contro l'egoismo. Solo sciogliendosi nell'universale processo, il singolo può trovare la sua salvezza. Il vero pessimista viene indotto ad un non-egoistico agire.

Tuttavia, quanto l'uomo compie consapevolmente – sostiene sempre von Hartmann – è solo l'inconscio elevato a coscienza. La consapevole collaborazione umana al progresso della civiltà corrisponde ad un inconsapevole processo generale, che libera progressivamente dalla volontà l'originario Essere del mondo. Già i primordi dell'universo dovevano essere al servizio di questo scopo. L'Essere originario doveva creare il mondo per liberarsi gradualmente dalla volontà con l'aiuto dell'Idea: «l'esistenza reale è l'incarnazione della divinità, il processo universale è la storia della passione del Dio divenuto carne, e nello stesso tempo la via alla liberazione del Crocefisso nella carne; ma la moralità consiste nel cooperare affinché questa via della sofferenza e redenzione sia abbreviata» (E. von Hartmann, *Fenomenologia della coscienza morale*, 1879).

Hartmann ha svolto sotto tutti gli aspetti la sua concezione in una serie di vaste opere e in un gran numero di saggi e monografie. Questi scritti racchiudono tesori spirituali di straordinario valore, soprattutto perché Hartmann, nel trattare le singole questioni della scienza e della vita, riesce a non farsi tiranneggiare dalle sue convinzioni di fondo, ma si consacra interamente ad una spregiudicata considerazione delle cose. Questo vale in sommo grado per la sua *Fenomenologia della coscienza morale*, ove egli presenta in logiche strutture i modi diversi dell'etica umana. Hartmann fornisce qui una specie di storia naturale delle diverse prospettive morali, attraverso molti gradini intermedi, da un'egoistica caccia alla felicità fino a una disinteressata dedizione al processo universale per cui il divino Essere originario si libera dall'infelicità dell'esistenza.

Poiché Hartmann accoglie nella sua immagine del mondo il concetto di finalità, è comprensibile che il modo di pensare scientifico-naturalistico fondato sul darwinismo gli appaia come una ristretta, unilaterale corrente di idee. Come l'Idea, nella totalità del mondo, mira al traguardo del non-essere, così anche nel singolo il contenuto ideale è volto ad un fine. Nell'evoluzione dell'organismo umano, Hartmann vede uno scopo che si attua; la lotta per l'esistenza e la selezione naturale, per lui, sono solo il braccio esecutivo delle idee razionalmente, sensatamente operanti (*Filosofia dell'inconscio*).

* * *

Qui, provenendo da molte direzioni, la vita di pensiero del diciannovesimo secolo sfocia in una concezione del mondo dell'incertezza mentale e dello sconforto. Richard Wahle contesta risolutamente al pensiero la capacità di fare qualcosa per la soluzione «più esaltante» dei massimi problemi: ed Eduard von Hartmann vede in tutto il lavoro culturale solo una via indiretta per provocare finalmente il pieno scioglimento dall'esistenza, quale ultimo traguardo d'arrivo. Contro queste correnti di idee, merita di essere valutata una bella massima che il filologo tedesco *Wilhelm Wackernagel* (1806-1869) ha inserito nel suo libro *Sull'insegnamento della madrelingua* (1848). Per lui, il dubbio non può fornire alcuna base per una concezione del mondo: esso è piuttosto una «ingiuria» contro la personalità che vuol conoscere qualcosa e nello stesso tempo contro le cose che devono essere conosciute. «La conoscenza – egli dice – comincia con la fiducia».

Il nuovo tempo, però, volge la sua fiducia verso le idee che poggiano sul metodo delle ricerche scientifiche e naturalistiche, e non verso un conoscere che attinga la forza della verità dall'Io autocosciente. Ora, proprio la forza della verità colta nell'Io è richiesta dagli impulsi che giacciono nelle profondità dello sviluppo della vita spirituale. L'anima umana, nel suo indagare, sente istintivamente che solo per suo tramite può ritrovarsi libera. La speculazione filosofica cerca affannosamente questa forza, ma non può trovarla in ciò che riesce a estrarre dal suo seno come pensieri adatti a una concezione del mondo. Le prestazioni della vita del pensiero non raggiungono quello che l'anima richiede. Le rappresentazioni scientifico-naturalistiche ricevono le loro certezze dal-

l'osservazione del mondo esterno. Nell'intimo dell'anima non si avverte una forza che garantisca una eguale certezza. Sul mondo spirituale, sul destino dell'anima e sulla sua connessione col mondo si richiederebbero verità acquisite al modo stesso delle rappresentazioni scientifico-naturalistiche.

Franz Brentano, un pensatore che con eguale cura attinge al pensiero filosofico del passato e si immedesima nel carattere della ricerca scientifico-naturalistica, sostiene la necessità che la filosofia pervenga ai suoi risultati nella stessa maniera della scienza naturale. Egli spera, per esempio, che pur avendo copiato il metodo scientifico-naturalistico, la scienza dell'anima (psicologia) non abbia bisogno, per questo, di rinunciare ad ottenere chiarimenti sulle più importanti questioni della vita animica. «In caso contrario, le leggi dell'associazione di rappresentazioni, dello sviluppo di convinzioni e opinioni, e del germogliare e crescere di gioia e amore, tutt'altro sarebbero tranne che un vero indennizzo per le speranze di un Platone e di un Aristotele di ottenere la certezza della sopravvivenza della nostra parte migliore dopo la decomposizione del corpo...». E se realmente il nuovo modo di pensare scientifico-naturalistico «dovesse condurre a emarginare i problemi dell'immortalità, allora questa esclusione si dovrebbe definire oltremodo importante per la psicologia».

Così si esprime Brentano nella sua *Psicologia dal punto di vista empirico* (1874). È altamente significativo, per valutare la scarsa portata di una ricerca animica volta a imitare in tutto e per tutto la scienza naturale, che un così serio ricercatore della verità come Franz Brentano, al primo volume della sua *Psicologia*, dedicato solo alle domande che potevano essere «tutt'altro tranne che un vero indennizzo» per le superiori questioni della vita dell'anima, non ne abbia fatto seguire un secondo che a quelle superiori questioni si avvicinasse realmente.

Ai pensatori mancano ormai la tensione e l'elasticità che possano realmente corrispondere alle esigenze dei nuovi tempi. Il pensiero greco aveva superato le singole immagini della natura e della vita dell'anima, così che entrambe si erano fuse in un unico quadro. In seguito, nelle profondità della vita animica la vita del pensiero sbocciò autonomamente, isolandosi e segregandosi dalla natura; e di questa fu la nuova scienza a fornire un ritratto. Di fronte a tutto questo sorge la necessità di trovare – nell'Io autocosciente – un'immagine della vita animica che

si dimostri tanto vigorosa e salda da poter coesistere con quella della natura in un quadro generale del mondo. A questo scopo bisogna individuare nell'anima stessa un supporto di certezza che dia un sostegno tanto sicuro quanto i risultati della ricerca scientifico-naturalistica. Baruch Spinoza (1632-1677) credeva di averlo trovato copiando la sua immagine del mondo dal metodo matematico; Kant rinunciò alla possibilità di conoscere un mondo consistente in se stesso, e cercò di ottenere idee che, mediante la loro forza di attrazione morale, potessero approdare, certo non ad alcun sapere, ma ad una fede sicura.

Nella speculazione filosofica si avverte lo sforzo di ancorare la vita dell'anima all'edificio complessivo del mondo. Tarda ad apparire, tuttavia, un'energica tensione che possa dare forma alle idee sulla vita animica, così che ne emergano valide prospettive di soluzione per i problemi dell'anima stessa. Sorge invece l'incertezza sul vero significato di quello che come uomini si sperimenta nell'anima. La scienza di tendenza haeckeliana osserva e segue i processi naturali che si possono percepire attraverso i sensi, e intende la vita dell'anima come un gradino superiore di quei processi. Altri pensatori ritengono che in tutto quanto l'anima percepisce in questo modo vengano dati solo gli effetti di eventi esterni all'uomo, sconosciuti e mai da conoscere. Per questi pensatori il mondo si trasforma in una «illusione», anche se in una illusione suscitata per una necessità naturale dell'organizzazione umana. «Fino a quando non sarà stata inventata un'acrobazia che consenta di vedere quello che c'è dietro l'angolo, e cioè di rappresentare senza rappresentazione, tutto andrà sempre a finire lì, nella superba autolimitazione di Kant, secondo il quale di quanto esiste si può sapere solo il *che* e mai il *perché*». Così parla Robert Zimmermann (1824-1898), un filosofo della seconda metà del diciannovesimo secolo.

Secondo questo modo di vedere, l'anima umana che nulla può sapere della sua essenza – del suo *perché* – veleggia nel mare delle rappresentazioni senza prendere coscienza della sua facoltà di trovare, in quel vasto mare, qualcosa che le apra un varco verso la sostanza dell'esistere. Hegel ha creduto di percepire nel pensare stesso l'intima forza vitale che conduce l'Io umano nell'Essere. Nel tempo seguente, il «mero pensare» si trasforma in una tenue struttura di rappresentazioni, che nulla racchiude in sé dell'essenza del vero Essere. Appena si affaccia l'idea che nel pensare si trovi un punto chiave nella ricerca della verità, attra-

verso i pensieri stessi che vengono enunciati risuona l'incertezza. Così accade, quando Gideon Spicker (1840-1912) dice: «noi non possiamo venire a sapere, né accertare con sicurezza, empiricamente o logicamente, che il pensare sia giusto in sé...» (*La concezione del mondo di Lessing*, 1883).

In forma affascinante, Philipp Mainländer (1841-1876) ha reso nella sua *Filosofia della liberazione* (1876) la mancanza di fiducia nell'esistenza. Mainländer vede dinanzi a sé l'immagine del mondo a cui conduce la moderna scienza naturale. Ma egli cerca invano la possibilità di ancorare l'Io autocosciente ad un mondo spirituale. Da quest'Io autocosciente, egli non riesce a ottenere quello che in Goethe era già presente come inizio, e cioè la possibilità di sentir risorgere nell'anima l'interiore viva Entità che si avverte come spiritualmente-vivente in una sfera spiritualmente-vivente dietro la nuda natura esteriore. Il mondo gli appare, così, privo di spirito. Ma poiché può pensarlo solo come se fosse disceso dallo spirito, così quel mondo diviene per lui ciò che resta di una vita spirituale trascorsa. Frasi di Mainländer come queste, hanno un commovente effetto: «ora noi abbiamo il diritto di dare a quest'Essere il nome noto che da sempre lo indica, quello che nessuna forza di rappresentazione, nessun volo di fantasia artistica, nessun astratto anche se profondo pensare, nessun animo raccolto e devoto, nessuno spirito incantato, estatico, ha mai saputo eguagliare: Dio. Ma questa semplice Unità è stata, non è più. Essa, mutando la sua essenza, si è pienamente, interamente dispersa in un mondo della molteplicità» (cit. in M. Seiling, *Mainländer un nuovo Messia*, 1888). Se la scena dell'esistenza non offre che l'inutile, gli scarti di un patrimonio, solo il suo annientamento può essere la meta del mondo. L'uomo può vedere il suo compito solo nella collaborazione a quest'opera distruttiva (Mainländer finì suicida). Secondo il parere di Mainländer, Dio ha creato il mondo solo allo scopo di liberarsi per suo mezzo dal tormento della propria esistenza: «il mondo è il mezzo al fine del non-essere, e certo a questo fine è l'unico mezzo possibile. Dio riconobbe che solo attraverso il divenire di un mondo reale della molteplicità egli... poteva pervenire dal super-essere al non-essere» (*Filosofia della liberazione*).

Alla visione che scaturisce dalla sfiducia nel mondo si oppone energicamente il poeta Robert Hamerling (1830-1889) nella sua postuma opera teorica, *Atomistica della volontà*. Egli rifiuta le indagini logiche

sul valore e disvalore dell'esistenza, e prende le mosse da una esperienza originaria: «il nocciolo della questione non è quello di stabilire se gli uomini hanno ragione quando tutti loro, tutti con eccezioni infinitamente minime, vogliono vivere, vivere ad ogni costo, comunque, tanto se le cose per loro vanno bene, tanto se vanno male. L'essenziale è che essi lo vogliono: questo non si può assolutamente negare. E tuttavia i pessimisti ortodossi non tengono conto di questo fatto determinante. Sempre e soltanto, nelle discussioni erudite, essi contrappongono razionalmente l'uno all'altro il piacere e il dispiacere, così come la vita in dettaglio li arreca; ma l'uno e l'altro sono questioni di sentimento, e dunque è il sentimento stesso, non la ragione, che in modo decisivo e definitivo sposta l'ago della bilancia tra i due termini. E questa bilancia, in tutta l'umanità, anzi si può dire in tutto quello che ha vita, cade effettivamente a favore del piacere di esistere. Tutto quello che vive vuole vivere: vivere in ogni condizione, a ogni prezzo. Questa è la grande realtà, e dinanzi ad essa tutta la chiacchiera dottrinarica è impotente».

Alla mente di Hamerling si presenta dunque questo pensiero: nelle profondità dell'anima qualcosa aderisce all'esistenza e ne dipende, e questo qualcosa manifesta l'essenza dell'anima stessa *più veracemente* dei giudizi che parlano del valore della vita sotto il peso della nuova mentalità scientifico-naturalistica. Si potrebbe dire che Hamerling *presagisca* nella profondità dell'anima uno spirituale centro di gravità che incardini l'Io autocosciente nella vita dell'universo. In quest'Io, perciò, vorrebbe vedere qualcosa che ne avalli e ne certifichi la presenza meglio dei sistemi concettuali costruiti dai filosofi dei nuovi tempi. Egli considera come un errore capitale della nuova concezione del mondo, «che nella più recente filosofia si sia trovato tanto da ridire e sottilizzare intorno all'Io», e vorrebbe spiegare questo fatto con la paura di fronte ad un anima, o ad un essere animico, o persino ad un oggetto animico.

In modo eloquente, Hamerling accenna al punto fondamentale: «nell'Io-pensiero giocano elementi di sentimento... Quello che lo spirito non ha sperimentato, non è nemmeno in grado di pensarlo». La più elevata concezione del mondo – egli dice – dipende dal sentire, sperimentare, il pensare stesso. Alla possibilità di irrompere nelle profondità dell'anima ove si possono conseguire le viventi immagini che – attraverso l'intima forza portante dell'Io autocosciente – guidano a discernere

l'essenza animica, si contrappongono in Hamerling i concetti derivanti dal nuovo sviluppo della concezione del mondo, i quali riducono però l'immagine del cosmo ad un semplice mare di rappresentazioni.

La sua riflessione sul mondo si apre con parole come queste: «taluni stimoli fanno sorgere l'odore nei nostri organi dell'olfatto... Perciò, la rosa non profuma se nessuno l'annusa. Determinate oscillazioni dell'aria producono il suono nel nostro orecchio. Dunque, senza l'orecchio non esiste il suono. E quindi la fucilata non sarebbe esplosa se nessuno l'avesse udita». La forza della nuova concezione del mondo ha trasformato queste idee in una così salda parte integrante del pensare, che Hamerling dopo questa premessa soggiunge: «se questo non ti appare chiaro, caro lettore, e la tua ragione di fronte a questo dato di fatto si inalbera come un ombroso cavallo, non leggere un'altra riga; abbandona senza scorgerlo questo e tutti gli altri libri che trattano di argomenti filosofici e scientifico-naturalistici, perché ti manca la facoltà necessaria per cogliere senza pregiudizi una realtà e per fissarla in pensieri».

Ultima opera poetica di Hamerling fu l'*Homunculus*, che egli si strappò letteralmente dall'anima, e in cui volle tracciare una critica generale del costume moderno. Qui, radicalmente, in una poetica serie di immagini, mostrò dove viene sospinta un'umanità che diventa inanimata e fredda, che crede solo alla potenza delle leggi esteriori e naturali. Quale *poeta* dell'*Homunculus*, egli non ebbe alcun riguardo verso tutto ciò che nella civiltà attuale gli sembrò provenire da questa falsa credenza; e tuttavia come *pensatore* si arrese nel vero senso della parola alla mentalità che in questo libro è stata descritta nel capitolo «Il mondo come illusione». Egli non esitò a pronunciare affermazioni come questa: «il vasto, spaziale mondo fisico esiste come tale solo in quanto noi lo percepiamo. Chi tiene a mente questo, comprenderà quale ingenuo errore sia credere che accanto alla rappresentazione da noi denominata cavallo... esista ancora un altro, e più precisamente un solo, vero e proprio reale cavallo, di cui la nostra immagine è una specie di ritratto. Fuori di me – sia detto e ripetuto – esiste solo la somma di quelle condizioni, le quali fanno in modo che nei miei sensi si formi un'immagine che io chiamo cavallo».

Di fronte alla vita dell'anima, Hamerling si sente come se in quello che per lui è un mare di rappresentazioni nulla possa intimamente ri-

suonare della peculiare essenza del mondo. Di quanto si va svolgendo nel profondo della nuova evoluzione dell'anima, ha tuttavia un sentimento. Egli intuisce che per gli uomini moderni la conoscenza, con la sua propria forza di verità, deve risplendere viva nell'Io autocosciente, così come ai greci essa si presentava nel pensiero che, da loro, veniva percepito. Hamerling cerca sempre nuovamente a tentoni il punto dove l'Io autocosciente si sente interiormente dotato della forza del suo vero Essere, che al tempo stesso si sente inserito nella vita spirituale del mondo. E poiché mentre così procede per tentativi non gli si rivela altro, egli si attiene al *sensu dell'essere* che vive nell'anima, e che a lui sembra reale e pienamente esistente, quale *nuda rappresentazione* dell'Io, quale «Io-pensiero». «Dalla coscienza o senso del *proprio essere* si ottiene il concetto di un essere che supera il semplice venir pensato: di un essere che non *viene* solo pensato, ma *pensa*».

Da questo Io che coglie se stesso nel proprio sentimento dell'esistenza, Hamerling cerca ora di ottenere un'immagine del mondo. Quello che l'Io così sperimenta è – così si esprime Hamerling – «il sentimento atomico in noi». Sentendo sé, l'Io sa di sé; e per questa ragione, di fronte al mondo, si sa come *Atomo*. Gli altri esseri, l'Io se li deve rappresentare, così come inventa se stesso in sé, quali atomi che sperimentano e percepiscono se stessi; equivalenti, per Hamerling, agli atomi di volontà, alle *monadi* volenti.

Nella sua *Atomistica della volontà*, Hamerling trasforma il mondo in una molteplicità di monadi volitive, una delle quali è l'anima umana. Il pensatore che ha concepito una simile immagine del mondo, guarda intorno a sé, e certamente vede il mondo come spirito, ma tutto quello che riesce a scorgere in questo spirito è manifestazione di volontà. Più di questo non può dire. Nulla parla, da tale immagine che possa rispondere alla domanda: come sta l'anima umana, entro il divenire del mondo? Poiché, sia che quest'anima venga valutata così come appare di fronte al corso del pensare filosofico, sia che venga definita, dopo tutto questo pensare, come monade di volontà, rispetto alle due immagini si deve sollevare la stessa enigmatica questione. E chi pensa come Brentano potrebbe osservare: sapere che l'anima è una monade di volontà tra le altre, sarebbe tutt'altro che un vero indennizzo per le speranze, nutrite da Platone e da Aristotele, di acquisire la certezza della sopravvivenza per la nostra parte migliore dopo la decomposizione del corpo.

In molte fra le correnti del nuovo corso di pensiero si nota l'istintivo anelito (vivente nel subconscio del pensatore) di trovare nell'Io autocosciente una forza, diversa da quella di Spinoza, Kant, Leibniz e altri, da cui venga la possibilità di rappresentare l'Io stesso – il nocciolo dell'anima umana – in modo che si palesi il ruolo dell'uomo nel corso e nel divenire del mondo. Nello stesso tempo, quelle stesse correnti si avvedono che il mezzo impiegato per trovare una simile forza non ha sufficiente energia per realizzare le «speranze di Platone e di Aristotele» (nel senso di Brentano) in un modo che corrisponda alle nuove esigenze dell'anima.

Si giunge così al punto di elaborare ipotesi per stabilire come per caso la percezione si possa comportare fuori dell'anima rispetto alle cose, come le rappresentazioni si possano sviluppare e connettere, come sorga la memoria, come agiscano il sentimento e la volontà verso il rappresentare; ma si chiude la porta mediante la propria stessa mentalità, quando entrano in ballo le «speranze di Platone e di Aristotele». Qualunque cosa, in merito a queste «speranze» si possa immaginare o escogitare, immediatamente si crede di violare le esigenze della più rigorosa scientificità, così come il modo naturalistico di pensare le pone.

Un quadro filosofico di pensiero che mai, in nessuna direzione vuole elevarsi con le sue idee più in alto di quanto il terreno delle scienze naturali consenta, è quello di Wilhelm Wundt. La filosofia, per Wundt, è «la scienza universale che deve riunire in un sistema privo di contraddizioni le nozioni generali trasmesse attraverso le singole scienze» (W. Wundt, *Sistema di filosofia*). Sulla via che una filosofia di questo tipo richiede, non vi è altra possibilità se non quella di proseguire sulle linee di pensiero prodotte mediante le singole scienze, congiungerle e ordinarle in un insieme ben organizzato.

Così si comporta Wundt, e nello stesso tempo procede in modo da imprimere alle sue idee un marchio interamente condizionato da abitudini mentali quali si formano in un pensatore che – come lui – conosca le singole scienze e abbia praticamente operato negli specifici campi del sapere (per esempio nel ramo psicofisico della psicologia). Lo sguardo di Wundt si dirige verso l'immagine del mondo che l'anima umana compone mediante l'esperienza sensibile, e verso le rappresentazioni che, sotto l'impressione di quella immagine, vengono sperimentate nell'anima. La mentalità scientifica e naturalistica prende in esame le sen-

sazioni in modo tale che le interpreta come effetti di processi che si svolgono fuori dell'uomo. Per Wundt, questo modo di vedere è in un certo senso qualcosa di ovvio e di spontaneo. Perciò egli considera come realtà esterna quella che viene concettualmente desunta sulla base della percezione dei sensi. Questa realtà esterna, dunque, non viene sperimentata; essa viene presupposta dall'anima nello stesso modo in cui si presuppone esistente fuori dell'uomo un processo che opera sull'occhio, e attraverso l'attività dell'occhio medesimo suscita in esso la sensazione luminosa.

In modo opposto a questo – egli dice – si svolgono i processi *sperimentati* direttamente nell'anima. Riguardo a questi processi, la conoscenza non ha alcunché da desumere, ma deve solo *osservare* come le rappresentazioni si formano e si connettono, e in quale rapporto stanno con i sentimenti e con gli impulsi volitivi. Nel corso di questa osservazione si ha a che fare solo con attività animiche che appaiono nel flusso delle esperienze interiori; oltre la corrente dell'ondeggiante vita animica, non c'è alcuna giustificazione per parlare di un'anima che in quella vita stessa si manifesti. Porre la materia alla base dei fenomeni naturali ha una sua legittimità, perché dalle percezioni sensibili si deve dedurre in astratto lo svolgersi di processi in una esistenza materiale; non nello stesso senso si può desumere un'anima dai processi psichici: «il concetto ausiliario di materia è... connesso al carattere mediato o *concettuale* di tutta la conoscenza della natura. Non c'è affatto da attendersi che l'evidente e immediata esperienza interiore debba ugualmente richiedere un concetto ausiliario» (*ibid.*).

Così per Wundt a risolvere il problema dell'essenza dell'anima non conduce in fondo né l'osservazione delle esperienze interiori, né qualcosa che possa sbocciare da esse. Wundt non scorge un'anima, ma solo un'attività animica. E questa attività si presenta in modo che ovunque esiste l'animico ha luogo un processo fisico che corre in parallelo. Entrambi, l'attività psichica e il processo fisico, formano un'unità: sono, in fondo, una e medesima cosa; solo l'uomo, nell'osservare, li separa nella sua visione. Secondo Wundt, l'esperienza scientifica può riconoscere solo quei processi spirituali che sono connessi a processi fisici. L'Io autocosciente, per lui, si scioglie nel complesso psichico dei processi spirituali, che egli considera uguali a quelli fisici; questi ultimi, però, visti dall'interno, gli appaiono a loro volta come spirituali-animici. Ma se

ora l'Io tenta di scoprire in sé un elemento che possa considerare proprio e peculiare, quello che trova è la sua attività volitiva. Solo nel *volere* l'Io si separa e si distingue come entità autonoma dal resto del mondo. Viene indotto, perciò, a riconoscere nella *volontà* il carattere fondamentale dell'Essere. E si dice che, se considera la sua propria Entità, può analogamente immaginare o presumere la scaturigine del mondo in un'attività volitiva.

L'Essere proprio delle cose che l'uomo osserva nel mondo esterno – sempre secondo Wundt – gli resta celato dietro l'osservazione stessa; nel suo Essere interiore, egli riconosce la volontà come l'elemento essenziale; ed ha dunque il diritto di concludere che quanto dal mondo esterno va incontro alla sua volontà è affine ad essa. Nell'interagire tra loro, gli atti di volontà del mondo reciprocamente creano le rappresentazioni, la vita interiore dell'unità e l'identità volitiva. Appare chiaramente da tutto questo come Wundt sia spinto dall'impulso fondamentale dell'Io autocosciente. Egli si cala fino ad un Io, che entra in azione come volontà nella propria peculiare entità umana; e nel fermarsi all'essenza volitiva dell'Io, si sente autorizzato ad attribuire al mondo intero la stessa essenza che l'anima sperimenta in sé. E anche da questo mondo di volontà, alle «speranze di Platone e di Aristotele» non viene alcuna risposta.

Di fronte agli enigmi del mondo e dell'anima, Hamerling prende posizione quale uomo del diciannovesimo secolo, con il modo di pensare che gli impulsi spirituali attivi nel suo tempo stimolano nell'anima. Egli sente uscire questi impulsi spirituali da un'umanità pienamente libera, che in modo naturale si pone le enigmatiche questioni dell'esistenza così come l'uomo normale prova naturalmente fame e sete. Sul suo rapporto con la filosofia, egli dice: «io ho sentito me stesso innanzitutto come uomo, come uomo intero e completo, e perciò fra tutti gli interessi spirituali mi sono più vicini i grandi problemi dell'esistenza e della vita». «Io non mi sono lanciato d'un tratto sulla filosofia... come se per caso vi trovassi un fortuito piacere, o perché volessi mettermi alla prova per una volta in un altro campo. Io mi sono dedicato ai grandi problemi della conoscenza umana fin dalla prima gioventù, a causa del naturale, imperioso anelito che spinge comunemente l'uomo a cercare la verità e a sciogliere gli enigmi dell'esistenza. Non ho mai potuto scorgere nella filosofia una particolare specializzazione, il cui studio si possa praticare

o lasciare da parte come quello della statistica o delle scienze forestali, ma l'ho sempre considerata come la ricerca di quanto per ciascuno è l'aspetto più vicino, più importante, di maggiore interesse».

Lungo la via intrapresa da Hamerling per questa ricerca, interferisce nelle sue considerazioni l'egemonia dei pensatori che insieme a Kant negavano al sapere la facoltà e la forza di penetrare fino alle fonti dell'esistenza, e che poi, nel corso del diciannovesimo secolo, hanno fatto apparire il mondo come un illusorio miraggio della rappresentazione. Hamerling non si piega incondizionatamente a questo predominio, che tuttavia pesa sulle sue riflessioni. Queste si volgono a individuare nell'Io autocosciente un centro di gravità in cui sperimentare l'Essere, e credono di trovarlo nella volontà. Il pensare non ha su Hamerling l'effetto che aveva su Hegel; ma gli si dà solo come «mero pensare» che non è in grado di cogliere in se stesso l'Essere per poter veleggiare, con le sue proprie forze, nel mare dell'esistenza universale; Hamerling si rassegna quindi al volere, in cui presume di sentire la potenza dell'Essere; e rafforzato dalla volontà colta nell'Io, pensa di immergersi, energicamente, in un mondo di monadi di volontà.

Hamerling prende il via da quanto, *in modo del tutto immediato*, come una sensazione di fame psichica, accende nell'uomo gli enigmatici quesiti del mondo; Wundt si lascia spingere a porre questi problemi da tutto ciò che il nuovo tempo ha fatto maturare sull'ampio terreno delle singole scienze. Sulla maniera in cui li pone estraendoli da queste scienze, predomina la peculiare forza, il tipico orientamento di queste scienze stesse; in quel che è in grado di dare come risposta a questi problemi, vive invece per lui come per Hamerling il predominio del nuovo pensiero, che sottrae a quel pensiero stesso il potere di sperimentarsi nella scaturigine dell'esistenza. Per questo motivo, l'immagine del mondo di Wundt diviene in fondo un «mero sguardo ideale» sul ritratto della natura tracciato dal nuovo modo di pensare. E anche secondo Wundt nell'anima umana solo la *volontà* dimostra di essere un elemento che non si lascia uccidere dall'impotenza del pensiero. La volontà si intromette e si impone nella valutazione del mondo, così che nella cerchia dell'esistenza sembra rivelarsi come l'elemento che domina ovunque.

Con Hamerling e Wundt, nei recenti sviluppi della concezione del mondo si collocano due personaggi nelle cui anime agiscono le forze

che quegli stessi sviluppi hanno generato nell'ambito di determinate correnti, al fine di superare pensando gli enigmi universali posti all'anima umana dall'esperienza e dalla scienza. Nei due personaggi, queste forze operano in modo che, nel dispiegarsi, nulla trovano *in se stesse* che dia modo all'Io autocosciente di cogliersi alla scaturigine della propria esistenza. Al contrario, esse giungono ad un punto in cui possono ormai soltanto serbare a se stesse qualcosa che non può più dedicarsi ai grandi enigmi del mondo. Si aggrappano alla volontà; tuttavia, anche dall'acquisito mondo del volere nulla echeggia che dia certezza «sulla sopravvivenza della nostra parte migliore dopo la decomposizione del corpo» o che riguardi altri analoghi enigmi dell'anima e del cosmo.

Queste concezioni del mondo nascono dallo spontaneo, imperioso anelito «che spinge comunemente l'uomo a cercare la verità e a sciogliere gli enigmi dell'esistenza»; ma poiché per risolverli esse usano i mezzi che – in base all'opinione di determinate correnti del tempo – a loro sembrano i soli legittimi, si inoltrano in un ordine di idee nel cui ambito non sussiste più alcun dato dell'esperienza per determinarne la soluzione. Si osservi: in ciascuna epoca i problemi del mondo vengono posti all'uomo in un ben determinato modo; egli sente istintivamente quel che gli compete. Sta a lui trovare i mezzi per rispondere. Attivando questi mezzi, egli può non essere all'altezza delle esigenze che, nelle profondità dell'evoluzione, gli vengono incontro. Le filosofie che si muovono su questa linea, rappresentano la *lotta* per uno scopo non ancora coscientemente afferrato in pieno. La meta della concezione del mondo nei suoi nuovi sviluppi è quella di sperimentare nell'Io autocosciente qualcosa che conferisca realtà ed essenza alle sue idee; le correnti filosofiche qui descritte si dimostrano incapaci di condurre a questa vita, a questa realtà. Il pensiero, così come viene percepito, non offre più all'Io – all'anima autocosciente – quello che ne garantisce l'esistenza; quest'Io si è allontanato troppo dal terreno della natura perché possa credere a questa garanzia come vi si credeva in Grecia; e non ha ancora dato vita in se stesso a ciò che quel terreno medesimo, senza esigere autonome opere dell'anima, un tempo gli aveva concesso.

L'UOMO MODERNO E LA SUA CONCEZIONE DEL MONDO

Prendendo le mosse dal darwinismo, il pensatore austriaco Bartholomäus von Carneri tentò di aprire più ampie prospettive alla concezione del mondo e della struttura e configurazione della vita. Undici anni dopo la pubblicazione della darwiniana *Origine delle specie*, egli esordì con la sua opera *Moralità e darwinismo* (1871), in cui nel modo più completo fece del nuovo ordine di idee il presupposto di una concezione etica del mondo. Da allora, incessantemente, si impegnò a completare e consolidare una morale darwinistica (si vedano i suoi scritti *Fondamenti dell'etica*, 1881; *L'uomo come fine a se stesso*, 1877; e *L'uomo moderno. Saggio sul modo di vivere*, 1890). Carneri tentò di individuare nello scenario della natura gli elementi mediante i quali, nel suo ambito, si potesse raffigurare l'Io autocosciente. E quello scenario voleva pensarlo tanto esteso e grande da abbracciare anche l'anima umana. Così, secondo lui, si doveva operare, per ricongiungere l'Io con la sua madrepatria, la natura, da cui l'Io stesso si era separato. Con la sua interpretazione, egli rappresentava l'opposto di coloro ai cui occhi il mondo diveniva un miraggio della rappresentazione, e che rinunciavano quindi a ogni rapporto di conoscenza con l'esistenza universale.

Carneri respinge ogni concezione etica che voglia dare all'uomo precetti morali diversi da quelli che emergono dalla peculiare costituzione umana. Ci si deve attenere – egli pensa – all'idea che l'uomo non va inteso come un essere speciale accanto agli altri oggetti della natura, ma come un essere che si è sviluppato gradualmente da entità inferiori secondo leggi puramente naturali. Per lui, tutta la vita è come un processo chimico: «la digestione nell'uomo è qualcosa di simile alla nutri-

zione delle piante». Nello stesso tempo, però, mette in evidenza che quel processo chimico per diventare pianta o animale si deve sollevare ad una superiore forma di sviluppo: «la vita è un processo chimico di tipo particolare, essa è... il processo chimico divenuto individuale. Quel processo, infatti, può raggiungere un punto su cui può fare a meno di determinate condizioni che fino ad allora gli erano necessarie».

Come si vede, Carneri segue ed osserva il modo in cui gli inferiori processi della natura si accrescono e si elevano fino a divenire processi di tipo superiore, e la sostanza, perfezionando il suo modo di agire, passa a più elevate forme di esistenza. «Noi cogliamo la sostanza come materia, in quanto i fenomeni che emergono dalla sua divisibilità e dal suo movimento, operano fisicamente, cioè come massa, sui nostri sensi. Se la suddivisione – o differenziazione – va tanto oltre che i fenomeni da ciò emergenti non sono più percepibili dai sensi ma solo dal pensiero, allora quella della sostanza è un'azione spirituale».

Anche il fattore morale, in questo quadro, non è una particolare forma dell'esistenza ma un processo naturale su un superiore gradino. Di conseguenza non ci si può chiedere che cosa debba fare l'uomo secondo una qualche norma di comportamento particolarmente valida per lui, ma solo che cosa si presenti come etica, quando i processi inferiori salgono al livello di quelli superiori e spirituali. Mentre la filosofia morale enuncia determinate leggi e ordina di osservarle affinché l'uomo sia quel che deve essere, l'etica mostra l'uomo come egli è, limitandosi di conseguenza a indicargli che cosa ancora da lui può sorgere: là ci sono doveri, alla cui osservanza le punizioni cercano di costringere, qui c'è un ideale da cui ogni coercizione viene rimossa, perché la sola cosa che esso comporta è l'approssimarsi alla via della conoscenza e libertà».

Come il processo chimico su un superiore gradino si individualizza nell'essere vivente, così su uno ancora più alto la vita si eleva in autocoscienza. L'essere cosciente di se stesso – sempre secondo Carneri – non vede più soltanto fuori, nella natura; egli guarda dentro, in sé. «Se interpretata dualisticamente, l'autocoscienza in risveglio infrangeva la natura, da cui l'uomo si sentiva avulso. La lacerazione sussisteva solo per lui, ma per lui era completa. Egli non era nato così d'un tratto come insegna la Genesi – e anche i giorni della creazione non vanno presi alla lettera – ma con il compiersi dell'autocoscienza la frattura divenne una realtà, e con il sentimento di una sconfinata

solitudine, che perciò si impadronì dell'uomo, ebbe inizio la sua evoluzione etica».

La natura conduce la vita fino ad un certo punto, e su quello sorge l'autocoscienza, sorge l'uomo: «la sua ulteriore evoluzione è sua propria opera, e lo hanno sostenuto sulla via del progresso la potenza e la graduale purificazione dei suoi desideri». Per tutti gli altri esseri provvede la natura, che ha invece dotato l'uomo di brame, al cui soddisfacimento lascia che l'uomo stesso provveda. L'uomo reca in sé l'impulso di foggarsi un'esistenza adeguata ai suoi auspici. È questo il desiderio di felicità, «ignoto all'animale, che conosce solo l'istinto di autoconservazione. Il presupposto essenziale dell'umana autocoscienza è quello di elevare l'autoconservazione a impulso verso la felicità».

La ricerca della felicità – sostiene Carneri – è alla base di ogni operare: «anche il martire che, o per le sue convinzioni scientifiche, o per la sua fede in Dio, sacrifica la vita, non ha altro in mente che la sua felicità; l'uno la trova nella fedeltà alle sue opinioni, l'altro la cerca in un mondo migliore. La felicità è l'ultimo traguardo di tutti, e per quanto diversa possa essere l'immagine che ogni individuo se ne fa, dalle ere più incolte a quelle più civili essa è per gli esseri viventi e senzienti il principio e la fine del loro pensare e sentire». Poiché la natura ne dà all'uomo soltanto il bisogno, l'immagine della felicità deve scaturire da lui medesimo. Egli si crea le immagini della sua felicità, che sgorgano dalla sua fantasia etica. È questa fantasia, secondo Carneri, che traccia al nostro pensiero l'ideale del nostro agire. Il «bene – per Carneri – si identifica con la continua evoluzione. E poiché questa è gioia, così la felicità forma... non solo il fine dell'uomo, ma anche l'elemento motore che lo sospinge verso quel fine».

Carneri cerca quindi di scoprire la via che porta dal dominio della legge di natura alla sorgente della moralità. Egli crede di aver trovato il potere ideale che, in quanto fattore propulsivo dell'ordinamento morale del mondo, opera creativamente da evento etico ad evento etico, esattamente come in fisica le forze materiali sviluppano creativamente forma da forma, fatto da fatto.

Il modo di pensare di Carneri è interamente in linea con quel concetto di evoluzione che non considera ciò che segue già preformato in ciò che precede, ma lo vede come una autentica neoformazione (v. *Gli enigmi della filosofia*, vol. I, pagg. 203 e sgg.). Come il processo chimico

non racchiude già ravvolta in sé la vita animale, così la felicità si forma quale elemento del tutto nuovo sulla base dell'istinto animale dell'auto-conservazione. L'ardua complessità che si annida in questa tesi, induce un acuto pensatore, *W.H. Rolph*, alle argomentazioni che annota nel suo libro *Problemi biologici. Tentativo di sviluppo di un'etica razionale* (1884). Rolph si chiede: quale è la causa per cui una forma vivente non si arresta su un determinato gradino, ma si evolve ulteriormente, si perfeziona? Chi vede quel che segue già ravvolto in quel che precede, non trova in questa domanda alcuna difficoltà. Gli è senz'altro chiaro, infatti, che quanto è ravvolto ad un certo punto si svolge. Ma Rolph non accetta questa risposta. E d'altra parte anche la pura e semplice «lotta per l'esistenza» degli esseri viventi non lo soddisfa.

Se un essere vivente – egli si dice – lotta solo per soddisfare i suoi insopprimibili bisogni, potrà certamente sconfiggere sul campo altre forme più deboli; ma resterà quello che è. Se non si vuol collocare in quell'essere una misteriosa, mistica aspirazione a perfezionarsi, allora si deve cercare nelle condizioni naturali ed esterne le cause del suo sviluppo verso la perfezione. Rolph le trova nel fatto che ogni essere soddisfa i suoi bisogni, quando gli è possibile, in misura più abbondante di quanto l'immediata necessità richieda. «Il principio darwinistico del perfezionamento nella lotta della vita diviene ammissibile solo quando vi si introduce l'insaziabilità. Poiché solo così noi abbiamo una spiegazione per il fatto che la creatura, appena può, acquisisce sempre più di quanto le occorre per la conservazione del suo *status quo*, e quando le è data l'occasione cresce in eccesso».

Secondo l'opinione di Rolph, nel regno degli esseri viventi non si svolge una lotta per soddisfare le esigenze vitali, ma una «lotta per l'ultraguadagno». «Dunque – afferma Rolph – mentre per i darwinisti non si svolge alcuna lotta per l'esistenza dove il sostentamento delle creature non è in pericolo, per me la lotta per la vita è un fatto onnipresente. Tuttavia essa è principalmente una lotta vitale, una lotta per l'incremento della vita, ma non una lotta per l'esistenza». Da queste premesse scientifiche e naturalistiche, Rolph trae le conseguenze sul piano etico. «Incremento, non conservazione della vita, lotta per la preferenza non per l'esistenza, questa è la soluzione. Ciò che occorre alla vita e all'alimentazione non basta: si deve conquistare anche comodità se non persino abbondanza, potenza e autorità. La brama, l'avidità, lo sforzo ver-

so un costante miglioramento della condizione vitale è il caratteristico impulso dell'animale e dell'uomo» (*Problemi biologici*).

Fu il pensiero di Rolph che spinse *Friedrich Nietzsche* (1844-1900) verso una sua idea dell'evoluzione, dopo che egli aveva attraversato, in un primo tempo, altre e diverse forme della sua vita animica. All'inizio della sua carriera letteraria egli non si era avvicinato alla teoria evolucionistica, né in genere alla scienza naturale. Era stato invece fortemente influenzato dalla concezione del mondo di Arthur Schopenhauer, dal quale aveva accolto l'immagine del dolore come base di ogni esistenza. Egli tuttavia non cercava, come Schopenhauer ed Eduard von Hartmann, il riscatto da questo dolore nell'adempimento di compiti morali; credeva invece che il dolore dell'esistenza si potesse superare foggando la vita come opera d'arte. I greci si erano creati un mondo della bellezza, della parvenza, per rendere sopportabile un'esistenza dolente. E nel dramma musicale di *Richard Wagner* (1813-1883) egli credeva di trovare un mondo che, mediante il bello, sapesse sollevare l'uomo al di sopra del dolore. In un certo senso, era un mondo dell'illusione che Nietzsche cercava in piena coscienza, per superare la miseria del mondo.

Alla base della più antica civiltà greca egli scorgeva l'umano desiderio di giungere all'oblio del mondo reale trasferendosi in uno stato di ebbrezza. «Cantando e ballando l'uomo esprime se stesso quale membro di una più alta comunità. Egli ha dimenticato come si cammina e si parla, ed è sul punto di volare in alto, danzando nell'aria». Così Nietzsche descriveva e spiegava il culto dell'antico Dioniso-Servitore, in cui ogni arte si radica. Socrate aveva domato questo istinto dionisiaco, perché aveva posto la ragione come giudice dell'impulso. Il motto «la virtù si può insegnare», comportava il riscatto da una civiltà interamente istintiva mediante un'altra diluita e indebolita, frenata dal pensiero. Idee di questo genere sorgevano in Nietzsche sotto l'influenza di Schopenhauer, che poneva l'indomita, infaticabile volontà al di sopra della rappresentazione che ordina e regola, e attraverso Richard Wagner, seguace di Schopenhauer come uomo e come artista.

Ma nello stesso tempo, secondo la sua natura, Nietzsche era un contemplativo. Anche nel periodo in cui aveva coltivato l'immagine di un distacco dal mondo attraverso la leggiadra parvenza, egli l'aveva sentita come un elemento estraneo alla propria indole, trapiantato in lui attra-

verso la personale influenza dell'amico Wagner. Egli cercava di sciogliersi da questa linea di pensiero e di consacrarsi ad una interpretazione della realtà a lui conforme. Il carattere fondamentale della sua personalità lo spingeva a sperimentare in sé, come immediato destino individuale, le idee e gli impulsi della concezione del mondo nei suoi più recenti sviluppi. Altri hanno disegnato un quadro della concezione del mondo, e mentre lo disegnavano è sbocciato il loro filosofare. Nietzsche si poneva di fronte alle idee della seconda metà del diciannovesimo secolo. Ed il suo destino era quello di attraversare e vivere personalmente tutta la gioia, ma anche tutta la sofferenza che esse possono provocare, quando si riversano su tutto l'Essere dell'anima umana. Non teoreticamente, anzi con l'impegno della sua intera individualità, la vita della concezione del mondo prendeva forma in Nietzsche in tal modo che le caratteristiche vedute del nuovo tempo lo afferravano totalmente, ed egli doveva inserire le loro vitali risposte nella sua più intima e personale esistenza.

Come consentirsi di vivere, quando ci si deve rimproverare che il mondo sia come lo rappresentano Schopenhauer e Wagner? Questo diviene per Nietzsche l'enigma; e un enigma a cui non può cercare di rispondere con il pensiero o il sapere, ma di cui deve sperimentare la soluzione con ogni fibra del suo essere. Altri *pensano* la filosofia; Nietzsche deve *viverla*. In lui, la nuova fase del pensiero si tramuta nella sua stessa personalità. Le concezioni degli altri pensatori si presentano a chi le osserva in una forma che suscita giudizi come: «è unilaterale», «è sbagliato» e così via; in Nietzsche, lo studioso si trova di fronte a una concezione del mondo che vive in un'entità umana; e si avvede che quest'entità si risana mediante un'idea, si ammala mediante le altre.

Perciò, nel descrivere la sua visione, Nietzsche si trasforma sempre più in poeta; e per lo stesso motivo, chi non vuole accogliere questa descrizione come filosofia può sempre ammirarla per la sua forza poetica. Nei nuovi sviluppi della concezione del mondo, quale ben diverso tono viene da Nietzsche, piuttosto che da Hamerling o da Wundt, persino dallo stesso Schopenhauer! Questi cercano il fondamento dell'esistenza attraverso l'osservazione e pervengono alla volontà, che trovano nella profondità dell'anima umana. In Nietzsche questa volontà vive; egli accoglie e riprende in sé le idee filosofiche, le infiamma con la sua natura volitiva, ma presenta poi un aspetto del tutto nuovo: nell'idea sorretta dal volere, nella volontà idealmente illuminata c'è un palpito di vita.

Tutto questo passa attraverso Nietzsche nel suo primo periodo creativo, che comincia con *Nascita della tragedia* (1872), e si rivela nelle quattro *Riflessioni inattuali* (1873-1876: «David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore», «Utilità e danno della storia per la vita», «Schopenhauer come educatore», «Richard Wagner a Bayreuth»). In una seconda fase della sua vita, il destino di Nietzsche lo porta a sperimentare su di sé quel che può rappresentare per l'anima umana una concezione del mondo che abbia alla base solo le abitudini mentali scientifico-naturalistiche. Questo nuovo ciclo si concreta nelle opere *Umano troppo umano* (1878), *Aurora* (1881), *La gaia scienza* (1882). Gli ideali che hanno ravvivato l'anima di Nietzsche nel suo primo periodo, ora gelano in lui; essi si rivelano come lievi schiume di conoscenza; l'anima vuole crescere e rafforzarsi nel suo sentire, mediante il contenuto «reale» di tutto ciò che il modo scientifico-naturalistico di pensare può darle. Tuttavia, l'anima di Nietzsche è interamente vita; e la forza di questa vita interiore tende a oltrepassare ciò di cui essa può essere debitrice all'osservazione della natura. Osservazione che mostra come l'animale si trasforma in uomo, e nel sentimento profondo dell'interiore forza vitale dell'anima fa sorgere l'idea: l'animale ha portato in sé l'uomo; non deve l'uomo portare in sé un'entità superiore, il *superuomo*? Ora l'anima di Nietzsche sente nel suo intimo il superuomo che estrae se stesso violentemente dall'uomo; e si inebria nell'innalzare la nuova idea dell'evoluzione – che si fonda sul mondo dei sensi – verso un campo che i sensi non scorgono, e che si avverte quando l'anima sperimenta in sé il significato dell'evoluzione stessa.

Quanto Rolph aveva acquisito *osservando e riflettendo* («ciò che occorre alla vita e all'alimentazione non basta, si deve conquistare anche comodità se non persino abbondanza, potenza e autorità. La brama, l'avidità, lo sforzo verso un costante miglioramento della condizione vitale è il caratteristico impulso dell'animale e dell'uomo») in Nietzsche si trasforma da risultato dell'osservazione in intima esperienza, in grandioso inno conoscitivo. Per lui, riconoscere quello che il mondo esterno ci rende e ci narra non è sufficiente; questa conoscenza deve crescere in se stessa e divenire feconda. La contemplazione del proprio essere è povertà interiore.

Sorge nell'anima di Nietzsche il prodotto di una nuova interiorità, che eclissa tutto quanto l'uomo è già in se stesso: nascerà nell'uomo il

non-ancora-esistente, il superuomo, come significato dell'esistenza. La conoscenza cresce e si sviluppa oltre quello che era: si trasforma in potenza creatrice. E l'uomo *creando* si inserisce nel senso della vita. Nel suo *Zarathustra* (1884), Nietzsche riveste con lirico slancio quello che la sua anima sente e sperimenta nella gioia di creare il superuomo dall'uomo. Questa conoscenza che si sente creatrice, percepisce nell'Io dell'uomo più di quanto può trovare sfogo nell'arco di un'unica vita; ciò che sussiste in una vita singola non si può esaurire nel suo percorso, ma tornerà sempre a ripetersi in una vita nuova. Così in Nietzsche, oltre all'idea del superuomo, si affaccia quella dell'eterno ritorno dell'anima umana.

La tesi di Rolph sull'«incremento della vita» si sviluppa in Nietzsche fino all'immagine di una «volontà di potenza», che egli attribuisce a tutto quanto esiste e vive nel mondo animale e umano. Egli vede nella vita «appropriazione, violazione, sopraffazione dell'estraneo e del debole, repressione, durezza, imposizione di particolari forme, incorporazione, sfruttamento dei più piccoli e dei più miti». In *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche ha levato un «Cantico dei Cantici» alla fede nella reale evoluzione dell'uomo verso il superuomo; nell'opera rimasta incompiuta *La volontà di potenza (inversione di tutti i valori)* (1884-1888), egli voleva rimodellare tutti i concetti, partendo dal punto di vista che nessuna volontà più di quella «di potenza» ha il massimo potere sull'uomo.

L'aspirazione alla conoscenza si trasforma così in un essere realmente esistente, che *prende vita* nell'anima umana. Mentre Nietzsche coglie questo animarsi entro di sé, ai suoi occhi la vita si pone al di sopra di una conoscenza e di una verità che non si scaldino al fuoco della vita stessa. Questo lo induce a negare ogni verità, e a sostituire la volontà alla verità, attraverso quella «volontà di potenza» che non chiede più se una conoscenza è vera, ma se conserva e incrementa la vita. «In ogni filosofare, finora, non si dibatte affatto sulla 'verità' ma su qualcosa d'altro, che noi chiamiamo salute, futuro, crescita, potenza, vita...». Di fatto, l'uomo tende sempre verso la potenza ma si abbandona all'illusione di volere la «verità». Egli scambia il mezzo con il fine. La verità è solo il mezzo per il fine che è la «potenza». «La falsità di un giudizio non costituisce ancora un'obiezione contro di esso». Non importa se un giudizio è vero, ma «fino a che punto promuove e mantiene la vita, conserva e forse persino alleva e alimenta la specie». «Il pensiero co-

sciente di un filosofo, in massima parte, è segretamente guidato dal suo istinto e incanalato in vie predestinate».

La concezione del mondo di Nietzsche è personale sentimento, quale individuale esperienza e destino. In Goethe emerge e si manifesta il profondo impulso del nuovo ciclo della concezione del mondo; egli sente che nell'Io autocosciente l'idea si anima in tal modo che, per suo tramite, quest'Io può sapersi nell'intimo dell'esistenza universale. In Nietzsche c'è il desiderio di far vivere l'uomo oltre se stesso: egli sente quindi che il senso della vita si può rivelare in ciò che si è interiormente autogenerato, e tuttavia non si inoltra realmente fino a quello che, nell'uomo e al di là dell'uomo, si genera come senso della vita. Nietzsche canta nel modo più grandioso il superuomo, e tuttavia non gli dà forma; *sente* la sua tessitrice presenza, e tuttavia *non la scorge*; parla di un «eterno ritorno», e tuttavia non descrive quel che ritorna. Egli accenna a un'elevazione della vita attraverso la volontà di potenza; e tuttavia la forma di una vita superiore dove viene illustrata? Nietzsche parla di qualcosa che nell'ignoto deve esserci, e tuttavia a quell'ignoto allude soltanto. Anche in Nietzsche, le forze dischiuse nell'Io autocosciente non bastano per dare con chiarezza quello che egli sente aleggiare e tessere nella natura umana.

La visione nietzschiana del mondo ha una controimmagine nella materialistica interpretazione della storia e concezione della vita che ha trovato in *Karl Marx* (1818-1883) la sua più pregnante espressione. Marx esclude ogni possibile partecipazione allo sviluppo storico. Per lui, alla base di questo sviluppo devono esserci i reali fattori della vita, da cui sorgono le opinioni che gli uomini si sono potute formare riguardo al mondo, secondo le particolari condizioni di esistenza in cui sono stati posti. Chi fa un lavoro fisico agli ordini di un altro, interpreta il mondo diversamente da chi fa un lavoro spirituale. Un'epoca che sostituisce un antico sistema economico con uno nuovo, fa anche salire alla superficie della storia un'altra concezione della vita. Se si vuol comprendere una qualsiasi epoca, bisogna riferirsi ai suoi eventi economici per spiegarne i rapporti sociali. Così, tutte le correnti politiche e spirituali sono solo una immagine di questi eventi, riflessa in superficie. Esse appaiono, secondo la loro natura, come la conseguenza ideale dei fatti reali, nei quali però non hanno parte alcuna. Perciò, a sua volta, nessuna concezione del mondo realizzata in base a elementi ideali

può partecipare al progresso dell'attuale sistema di vita; bisogna invece accertare e registrare il punto a cui oggi sono giunti i reali conflitti e farli proseguire nello stesso senso. Questa teoria è sorta da una materialistica interpretazione dell'hegelismo. In Hegel è l'idea che perennemente si evolve, ed i reali eventi della vita sono la conseguenza di questo sviluppo.

Allo stesso risultato che Auguste Comte aveva conseguito partendo dalle rappresentazioni della scienza naturale – e cioè ad una interpretazione della società fondata sui reali eventi della vita – Karl Marx vuol giungere attraverso una diretta immagine dello sviluppo economico. Il marxismo è la più azzardata elaborazione di una corrente intellettuale che, per comprendere la vita spirituale e l'intera evoluzione civile degli uomini, prende come punto di partenza l'osservazione dell'esteriore, immediata percezione dei fenomeni storici accessibili. Questa è la moderna «sociologia». Essa non accetta in alcun senso l'uomo come essere singolo, ma solo come arto dell'evoluzione sociale. In che modo l'uomo rappresenta, conosce, agisce, sente: tutto questo viene inteso come un risultato delle forze sociali, sotto il cui influsso sta il singolo.

Hyppolite Taine definisce *milieu* la totalità delle forze che determinano gli eventi civili. Ogni opera d'arte, ogni istituzione, ogni azione va interpretata in base alle circostanze precedenti e contemporanee. Quando si conoscono la razza, il *milieu* e il momento da cui ed in cui sorge un'opera umana, allora essa è spiegata. Ferdinand Lassalle (1825-1864) mostra nel suo *Sistema dei diritti acquisiti* come le istituzioni giuridiche, proprietà, contratto, famiglia, successione e così via, sorgono e si sviluppano dall'ambito ideale di un popolo. Il modo di pensare dei romani ha prodotto un tipo di diritto diverso da quello generato dai tedeschi. In queste cerchie intellettuali non ci si chiede che cosa sorge nel singolo individuo umano e che cosa egli compie partendo dalla sua peculiare natura, ma quali cause del contenuto vitale dei singoli sono insite nelle aggregazioni di gruppo.

In queste tendenze si nota un atteggiamento opposto rispetto a quello che, in ordine al problema del rapporto tra l'uomo e il mondo, prevaleva all'inizio del secolo. A quel tempo ci si chiedeva quali diritti provengono a ogni singolo tramite la sua propria entità umana (diritto naturale), oppure come l'uomo giunge a conoscere secondo la sua individuale ragione. La corrente sociologica si chiede invece quali rappre-

sentazioni giuridiche, quali concetti conoscitivi le comunità sociali pongono nel singolo. Se io mi rappresento in un certo modo le cose – così si sostiene – questo non dipende dalla mia ragione, ma è un risultato dell'evoluzione che mi ha partorito.

Il marxismo spoglia interamente l'Io autocosciente della sua propria e particolare entità; e lo trascina nel mare dei fatti, che a loro volta si svolgono secondo le leggi della scienza naturale e dei rapporti sociali. In questa interpretazione del mondo, l'impotenza del nuovo filosofare di fronte all'anima umana porta ad un punto estremo. L'Io – l'anima autocosciente – ha bisogno di trovare in sé l'essenza che gli consenta di farsi valere nell'esistenza universale; ma *in sé* non vuole immergersi; teme di non trovare nella sua propria profondità quello che gli dà esistenza e sostanza. E vuol farsi prestare la sua stessa entità da un essere che giace *fuori di lui*. In questo modo, seguendo le abitudini di pensiero che il nuovo tempo ha suscitato sotto l'influenza naturalistica e scientifica, l'Io si rivolge all'area degli eventi materiali oppure a quella del divenire sociale; e crede di cogliere se stesso nella totalità della vita quando può dirsi: da questi eventi, da questo divenire, sono in qualche modo condizionato.

Da questi conati della concezione del mondo si vede bene che nelle anime vi sono forze tese alla conoscenza; forze di cui le anime stesse hanno un oscuro sentimento, ma a cui per ora non possono procurare alcuna soddisfazione con tutto quanto è stato prodotto dalle nuove consuetudini di pensiero e di ricerca. Una vita spirituale celata alla coscienza lavora nelle anime. Essa le spinge a scendere nell'Io autocosciente tanto a fondo che quest'Io può trovare nei suoi stessi abissi qualcosa che lo conduce alla fonte dell'esistenza universale – a quella fonte ove l'anima umana si sente affine a un'essenza del mondo che *non* si rivela nei semplici fenomeni naturali e nella sostanza stessa della natura.

Il nuovo tempo ha messo a punto riguardo a questi fenomeni naturali ed a questa sostanza della natura un modello di indagine che gli consente di sentirsi sicuro nella sua attività di ricerca. Ora ci si vorrebbe sentire altrettanto sicuri anche esplorando l'entità animica umana. Quanto abbiamo esposto in precedenza ha dimostrato che dall'aspirazione a questa sicurezza nella ricerca sono sorte nei pensatori più influenti immagini del mondo che non contengono più alcun elemento

da cui si possano conseguire soddisfacenti rappresentazioni riguardo all'anima umana. Si vuol conformare scientificamente e naturalisticamente la filosofia, ma in questa nuova forma si smarrisce il senso dell'impostazione filosofica dei problemi. Il compito che dal profondo dell'anima umana si pone all'anima stessa va molto oltre quello che le personalità dei pensatori sono disposte a riconoscere come sicuro metodo di ricerca secondo le nuove abitudini di pensiero.

Se si valuta complessivamente lo stato dei recenti sviluppi della concezione del mondo da noi così tratteggiato, emerge come suo eminente attributo la *pressione* che la mentalità scientifico-naturalistica ha esercitato sugli spiriti da quando è fiorita. E si comprende che la causa di questa pressione è la fertilità, la forza portante di questa mentalità. Per averne conferma, si guardi a una mente scientifico-naturalistica come quella di Thomas Henry Huxley. Questo pensatore *non* condivide l'opinione secondo cui nella conoscenza scientifica si può vedere qualcosa che risponda alle ultime domande riguardo all'anima. Crede però che la ricerca umana debba rimanere all'interno del modo scientifico-naturalistico di considerare le cose, e debba quindi confessare a se stessa che l'uomo non ha proprio alcun mezzo per acquisire un sapere su quello che giace dietro la natura. Ecco dunque il risultato di questo atteggiamento: poiché la scienza naturale nulla asserisce sulle più alte speranze di conoscenza dell'uomo, ma in compenso dà la sensazione di porre l'indagine su un terreno sicuro, tutto quello che non giace nella sua cerchia, o si lascia in sospeso, o se ne fa oggetto di fede.

L'effetto di questa pressione, venuta dal modo scientifico e naturalistico di rappresentare le cose, appare chiaramente impresso sulla corrente di pensiero che, sotto il nome di «pragmatismo», alla svolta tra il diciannovesimo ed il ventesimo secolo si propone di collocare su un terreno sicuro tutte le umane aspirazioni alla verità. Il nome «pragmatismo» deriva da un saggio pubblicato nel 1878 da Charles Peirce (1839-1914) sulla rivista americana *Popular Science*. I più efficaci esponenti di questo modo di pensare sono William James (1842-1910) in America e Ferdinand Canning Schiller (1864-1937) in Inghilterra. (Quest'ultimo ha adoperato la denominazione «umanesimo»; v. i suoi *Humanism*, 1903 e *Studies in Humanism*, 1907).

Il pragmatismo si può definire come mancanza di fede nella forza del pensiero. Esso nega ad un pensare che voglia trattenersi in sé, la

facoltà di generare un elemento in grado di identificarsi come verità, come conoscenza legittimata mediante se stessa. L'uomo si trova di fronte ai processi del mondo e deve agire. Su questo piano, il pensare gli serve da ausiliario: compendia in idee i fatti del mondo esterno e le collega. Le idee migliori sono quelle che aiutano l'uomo a giustamente agire, in modo tale che egli possa individuare i suoi scopi in armonia con i fenomeni del mondo. L'uomo le riconosce come sua verità. Il volere, non il pensare, è sovrano nei rapporti dell'uomo col mondo.

Nel suo libro *The Will to Believe* (1897; ed. tedesca 1899), James si pronuncia così: «la volontà determina la vita, questo è il suo originario potere; dunque avrà anche il potere di esercitare un influsso sul pensiero. Non invero sull'accertamento singolo dei fatti, perché qui l'intelletto si deve orientare solo secondo i fatti stessi; ma certo sull'interpretazione e comprensione della realtà nel suo insieme. Se la conoscenza scientifica si estenderà agli ultimi limiti delle cose, allora noi vorremo vivere solo nella scienza. Poiché essa sola ci rischiarà in parte i margini degli oscuri continenti che chiamiamo universo, e poiché tuttavia a nostro rischio e pericolo dobbiamo formarci un qualche concetto dell'universo al quale con la nostra vita apparteniamo, così noi ci comporteremo giustamente se ci formeremo pensieri tali che corrispondano al nostro intero essere, pensieri che ci rendano possibile operare, sperare, vivere».

Secondo questa concezione, il pensiero non ha alcuna vita propria che possa immergersi in sé e penetrare – all'incirca nel senso di Hegel – fino alla fonte dell'esistenza; esso risplende nell'Io umano solo per assecondarlo quando questo, nel volere e nel vivere, interviene nel mondo. Il pragmatismo spoglia il pensiero del potere che aveva avuto dal sorgere della concezione greca del mondo in poi. La conoscenza viene in tal modo trasformata in un prodotto del volere umano; in fondo, essa non può più essere l'elemento in cui l'uomo si immerge per trovare se stesso nel suo vero essere. L'Io autocosciente non discende *pensando* in sé, e si smarrisce negli oscuri sottofondi del volere ove il pensiero rischiarà puramente e solo gli scopi della vita, che sorgono in quanto tali, *ma* non da esso.

Il dominio dei fatti esterni sull'uomo è divenuto tirannico; la consapevolezza di trovare nella peculiare vita del pensiero una luce che illumini le estreme questioni dell'esistenza è calata a zero. Con il prag-

matismo, tutto ciò che ha reso lo sviluppo della concezione del mondo si è allontanato al massimo da quanto l'essenza di questo sviluppo richiede, e cioè dal ritrovarsi pensando mediante l'Io autocosciente – così come la ricerca greca vi si ritrovava mediante il pensiero percepito – nelle profondità del mondo in cui l'Io stesso si sente congiunto con il punto originario dell'esistenza. Ma in special modo dal pragmatismo si vede che quella essenza proprio questo reclama. Il pragmatismo colloca infatti l'«uomo» al punto prospettico centrale della sua immagine del mondo: all'uomo *deve* rivelarsi quello che, come realtà, domina nell'esistenza. Così il problema di fondo si volge verso l'elemento in cui l'Io autocosciente si adagia. Ma la forza del pensiero non è sufficiente per gettare luce su questo elemento. Il pensiero si trattiene negli strati superiori dell'anima, mentre l'Io vuole aprirsi la strada nelle sue profondità.

Sulla stessa linea del pragmatismo procede in Germania la «filosofia del come se» di *Hans Vaihinger* (1852-1933). Nelle idee prevalenti che l'uomo si forma sui fenomeni, questo pensatore non vede immagini del pensiero attraverso cui, nel conseguire la conoscenza, l'anima si pone all'interno di una realtà spirituale, ma finzioni che la guidano, quando è necessario, a orientarsi nel mondo. L'«atomo», per esempio, è impercettibile. L'uomo forma il pensiero dell'«atomo». Egli non può formarlo così che esso gli dia nozione di un fatto reale, ma solo così *come se* i fenomeni esteriori della natura sorgessero dall'interazione degli atomi. Se ci si rappresenta che gli atomi esistono, allora nel caos dei fenomeni naturali che vengono percepiti si fa ordine. Egualmente è per tutte le idee dominanti. Esse non vengono assunte per riprodurre il reale, che è dato solo attraverso la percezione: vengono escogitate, e la realtà viene sistemata *come se* ciò che in esse viene rappresentato fosse alla base di questa realtà. In questo modo, l'impotenza del pensiero viene posta consapevolmente al punto centrale del filosofare. La potenza dei fatti esterni preme sullo spirito del pensatore con tanta forza che egli non osa penetrare con il «mero pensiero» nelle regioni da cui la realtà esteriore sgorga come dalla sua causa prima. Ma poiché solo quando si ha lo strumento spirituale per inoltrarsi fino a quelle regioni, sussiste una speranza di sondare in qualche modo l'entità dell'uomo, così per la «filosofia del come se» è fuori discussione ogni approccio ai superiori enigmi del mondo.

Ora, tanto il pragmatismo quanto la «filosofia del come se» sono germogliati da un modo di praticare il pensiero che domina l'epoca mediante il modo scientifico-naturalistico di rappresentare le cose. Per la scienza naturale può avere importanza solo la ricerca delle connessioni tra i fatti esterni – tra quei fatti che si svolgono nel campo dell'osservazione sensibile. Ciò malgrado, ai suoi fini, il punto non è che le connessioni su cui essa indaga siano anch'esse percepibili sensibilmente, ma che emergano dal suddetto campo. Il rispetto di questo suo presupposto ha fatto della nuova scienza naturale il *modello* di tutto il conoscere scientifico. E l'ha spinta sempre più, avvicinandosi al presente, verso un uso del pensiero che si colloca nella direzione del pragmatismo e della filosofia del «come se».

Vediamo, per esempio, che in un primo tempo il darwinismo fu incline a tracciare una linea di sviluppo degli esseri viventi dall'imperfetto al più perfetto, e quindi ad interpretare l'uomo come una superiore forma evolutiva delle scimmie antropomorfe. Ma già nel 1870 l'anatomista Karl Gegenbaur (v. sopra, pag. 62) fece notare come il *genere di ricerca* che era stato seguito fosse il più redditizio ai fini di quella teoria dell'evoluzione. Ora, anche negli anni seguenti si è continuato a praticare lo stesso genere di ricerca, e si può dire a buon diritto che questo metodo, proprio nel restare fedele a se stesso, ha finito per condurre lontano dalle opinioni a cui era inizialmente congiunto. Si indaga *come se* si dovesse cercare l'uomo nella linea progressiva delle scimmie antropomorfe, ma oggi si è vicini a riconoscere che questo non è possibile, e che nella preistoria deve esserci stato un essere del quale l'uomo è l'autentico discendente, mentre le scimmie antropomorfe, staccandosi da quest'essere, si sono foggiate in modo più imperfetto. Come si vede, l'originario nuovo concetto dell'evoluzione era soltanto un ausiliario della ricerca.

Finché questo modo di usare il pensiero domina sulla scienza della natura, sembra legittimo che nel suo ambito si contesti ogni valore di conoscenza scientifica alla ricerca di puro pensiero, all'idea di risolvere gli enigmi del mondo nell'Io autocosciente. Il naturalista sente di poggiare su un presupposto certo, su una base sicura, se vede nel pensare solo un mezzo per orientarsi nel mondo dei fatti esterni. Le grandi conquiste che la scienza naturale ha potuto presentare alla svolta tra il diciannovesimo ed il ventesimo secolo, si accordano molto bene con

questa pratica del pensiero. Il pragmatismo e la filosofia del «come se» influiscono sul metodo d'indagine della scienza naturale; e il fatto che ora essi emergano anche come indirizzi di pensiero filosofico, palesa l'impronta fondamentalmente naturalistica e scientifica del nuovo sviluppo della concezione del mondo.

I pensatori che avvertono in modo istintivo le esigenze di un nuovo e segretamente attivo impulso della concezione del mondo, vengono comprensibilmente posti dinanzi al problema: a fronte di una scienza naturale presa a modello, come può durare l'idea di un Io autocosciente? La scienza naturale – è lecito dirlo – va creando un quadro del mondo in cui l'Io autocosciente non ha alcun posto. L'immagine dell'uomo (esteriore) che essa è in grado di fornire, implica infatti l'anima autocosciente solo nello stesso modo in cui il magnete contiene in sé la propria forza. A questo punto si presentano due possibilità. O ci si abbandona all'illusione che con l'espressione «il cervello pensa» si è detto realmente qualcosa di serio, e che l'«uomo spirituale» è solo la manifestazione di superficie della materialità; oppure in questo «uomo spirituale» si riconosce una essenziale realtà in sé autonoma, e allora mediante la conoscenza dell'uomo si viene esclusi dal campo della scienza naturale.

Pensatori che si pongono sotto il segno di questa seconda alternativa, sono i filosofi francesi *Emile Boutroux* (1845-1921) e *Henri Bergson* (1859-1941). Il primo parte da una critica di quel nuovo modo di rappresentare le cose che vuol ricondurre tutti gli eventi del mondo a leggi naturalisticamente intelligibili. Per intendere l'itinerario del suo pensiero bisogna considerare, per esempio, che una pianta contiene certamente in sé processi in corso secondo leggi attive e valide anche nel mondo minerale, e che tuttavia non si può assolutamente immaginare come le leggi minerali siano in grado di suscitare la vita vegetale dal loro proprio contenuto. Quando si ammette che la vita vegetale si sviluppa sulla base dell'attività minerale, si deve anche presumere che per il minerale sia del tutto indifferente se da esso derivi o no il vegetale. Perché nasca il vegetale, al mondo minerale si deve aggiungere un fattore specificamente creativo. Ne consegue che nell'ordinamento naturale questo fattore domina dovunque. Il regno minerale esiste, ma un elemento creativo gli sta alle spalle. È quest'ultimo che fa uscire *da sé* l'elemento vegetale e lo fonda su quello

minerale. E così è per tutte le sfere dell'ordinamento naturale, salendo in alto fino all'anima cosciente dell'uomo, anzi fino agli eventi sociologici.

Secondo Boutroux, infatti, l'anima umana non scaturisce dalle nude leggi della vita, ma proviene direttamente da un originario fattore creativo, e acquisisce quelle leggi alla propria entità. Un fattore analogo si manifesta anche nel campo sociologico, e conduce le anime umane alle opportune connessioni, e all'azione reciproca. Nel suo libro *Del concetto di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanee* (1895), Boutroux afferma: «la scienza ci mostra... una gerarchia delle scienze, una gerarchia delle leggi che possiamo invero accostare le une alle altre, ma che non possiamo fondere insieme in un'unica scienza e in un'unica legge. Essa inoltre ci mostra, insieme a una relativa dissomiglianza delle leggi, anche la loro influenza reciproca. Le leggi fisiche si impongono agli esseri viventi, ma le leggi biologiche cooperano con quelle fisiche» (ed. tedesca 1907).

Così il raggio di osservazione di Boutroux si sposta dalle leggi naturali chiamate alla mente mediante il pensare, verso il fattore creativo in azione dietro di esse, dal quale egli vede provenire direttamente gli esseri che popolano il mondo. Il modo in cui questi esseri si comportano l'uno verso l'altro ed entrano in interazione si può esprimere mediante leggi comprensibili per il pensiero. Ciò che viene pensato diviene quindi una rivelazione dell'Essere nel mondo. E la materia, a sua volta – in questo modo di rappresentare le cose – diviene un presupposto della legge naturale. Gli esseri esistono realmente, e si manifestano secondo leggi; l'insieme di queste leggi – dunque in fondo il non-reale – intrecciato con un essere pensato, dà la materia.

Così, Boutroux può dire: «il movimento in sé – egli intende la totalità di quello che, secondo leggi naturali, mediante gli esseri accade fra loro – è palesamente un'astrazione quanto il pensiero in sé. In realtà esistono solo esseri viventi, la cui natura è una via di mezzo tra il puro concetto del pensare ed il movimento. Questi esseri viventi formano una gerarchia, e l'attività circola in essi dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto. Né direttamente né indirettamente lo spirito muove la materia. Ma non esiste una grezza materia, e quello che costituisce l'essenza della materia è strettamente unito con quello che costituisce l'essenza dello spirito» (*ibid.*).

Se tuttavia le leggi di natura sono solo la sintesi del reciproco rapporto tra gli esseri, allora anche l'inserimento dell'anima umana nella totalità del mondo non è tale che si possa interpretarla in base a quelle leggi; essa invece, dalla propria peculiare sostanza, apporta alle altre leggi il loro rivelarsi. Ma in questo modo all'anima umana viene assicurata la libertà, l'autorivelazione della sua stessa essenza. In un pensiero filosofico di questo tipo si può vedere il tentativo di venire in chiaro sulla vera fisionomia dell'immagine della natura, per cercare di penetrare il modo in cui l'anima umana si comporta rispetto ad essa. Boutroux perviene quindi a una rappresentazione dell'anima umana che può scaturire solo dall'*autorivelazione* dell'anima stessa. In tempi precedenti – così egli ritiene – nell'azione reciproca degli esseri si vedeva la manifestazione di «arbitrio e capriccio» di entità spirituali. La conoscenza delle leggi naturali ha liberato il pensiero moderno da questa idea. E poiché queste leggi trovano consistenza solo nell'azione congiunta degli esseri, nulla possono contenere che li determini. «Le leggi naturali meccaniche scoperte dalla scienza moderna sono in realtà il legame che connette l'esteriore con l'interiore. Lungi dal rappresentare una necessità, ci liberano. Esse ci consentono di aggiungere una *scienza dell'atto* alla contemplazione in cui gli antichi erano circoscritti» (*ibid.*).

Tutto questo ci rinvia alle esigenze del nuovo impulso della concezione del mondo, più volte citate in questo scritto. Gli antichi dovevano fermarsi alla contemplazione (riflessione). Essi tuttavia sentivano che l'anima, nel contemplare il pensiero, si trovava nell'elemento della sua vera entità. La nuova evoluzione richiede una «scienza dell'atto». Ma questa può sorgere solo se l'anima, pensando, coglie se stessa nell'Io autocosciente, e nell'esperienza spirituale perviene a quella autogenerazione interiore che può farla sentire stabile e ferma nel proprio essere.

Henri Bergson cerca di penetrare fino all'essenza dell'Io autocosciente su una via diversa, così che la mentalità scientifico-naturalistica non sia di ostacolo a questa penetrazione. *L'essenza del pensare*, attraverso l'evoluzione della concezione del mondo dall'età greca a oggi è diventata un enigma universale. Il pensiero ha estromesso l'anima umana dalla totalità del mondo. Così l'anima vive in certo qual modo tramite il pensiero, e al pensiero deve rivolgere la domanda: come mi ricon-

duci tu ad un elemento che realmente mi faccia sentire di nuovo al sicuro in quella totalità? Bergson valuta il pensiero scientifico, e non vi rinviene la forza che potrebbe consentire a quel pensiero stesso di proiettarsi – in certo modo – entro una vera realtà. Nel pensare, l'anima umana sta di fronte alla realtà e ne ricava immagini di pensiero. Le mette insieme. Ma quello che in tal modo consegue sta all'esterno e non all'interno della realtà. Del pensare, Bergson parla in questi termini: «si comprende che, mediante il nostro pensare, da una realtà mobile si possano estrarre concetti stabili; ma è assolutamente impossibile, con la stabilità dei concetti, ricostruire la mobilità del reale...». (Così nello scritto *Introduzione alla metafisica*, 1903; ed. tedesca 1909).

Partendo da questi principi, Bergson deduce che tutti i tentativi di passare dal pensiero alla realtà sono destinati a naufragare, perché si cimentano ove il pensiero stesso – così come agisce nella vita e nella scienza – si rivela incapace di penetrare in una realtà vera. Poiché in tal modo Bergson presume che il pensiero sia impotente a conoscere, non può considerarlo un mezzo per raggiungere l'autentica realtà attraverso una corretta esperienza nell'Io autocosciente. Per lui infatti nell'Io sussiste una via extramentale, e precisamente quella dell'esperienza diretta, dell'intuizione. «Filosofare consiste nell'invertire la direzione consueta del lavoro di pensiero». «Relativa è la conoscenza simbolica attraverso concetti preesistenti, quella che va da ciò che è statico a ciò che è dinamico, ma non lo è affatto la conoscenza intuitiva, che si immedesima nell'elemento mobile e fa propria la vita stessa delle cose» (*ibid.*).

Bergson ritiene possibile una trasformazione del pensare abituale, e crede che per suo mezzo l'anima possa sperimentare se stessa in una attività – in un percepire intuitivo – che è *una cosa sola* con un'esistenza posta dietro a quella percepita mediante la comune conoscenza. In questo percepire intuitivo, l'anima si sperimenta come un essere non condizionato da processi corporei. Tramite questi processi viene suscitata la sensazione e si realizzano i movimenti degli esseri umani. Quando l'uomo percepisce attraverso i sensi, quando muove i suoi arti, in lui è attivo un essere fisico; ma già quando egli *ricorda* una rappresentazione si svolge un puro processo animico-spirituale, che *non* è condizionato dai corrispondenti processi fisici. E così l'intera vita interiore dell'anima è una peculiare vita di tipo animico-spirituale, che fluisce al corpo

e nel corpo, ma non tramite il corpo. Bergson ha esaminato dettagliatamente quei risultati delle scienze naturali che sono in contrasto con la sua concezione. Se per esempio si tiene presente che la malattia di una parte del cervello causa la perdita della parola, sembra in realtà davvero legittima l'idea che le manifestazioni animiche si radichino solo nei processi corporei. Si possono addurre innumerevoli fatti di questo genere. Bergson se ne occupa nel suo scritto *Materia e memoria* (1896; ed. tedesca 1908), e rileva che non forniscono alcun elemento di prova contro l'idea di una specifica vita spirituale-animica.

Così in Bergson la filosofia moderna sembra volgersi ai compiti che i tempi le richiedono, a calarsi cioè nell'esperienza dell'Io autocosciente. Essa tuttavia compie questo passo proprio mentre decreta al pensiero la sua impotenza: poiché a suo dire, nel punto in cui l'Io dovrebbe sperimentare se stesso nella propria essenza, nulla può intraprendere mediante il pensare. E questo, per Bergson, riguarda anche lo studio della vita. Nell'evoluzione degli esseri viventi, infatti, l'elemento motore, quello che li colloca nel mondo in una serie dall'imperfetto al perfetto, non si palesa al conoscere se questi esseri vengono esaminati mediante il pensiero così come essi, nelle loro forme, si pongono di fronte all'uomo. No; se l'uomo in quanto vita animica sperimenta sé in se stesso, allora egli si trova nell'elemento vitale che vive negli esseri e che in lui, nel suo conoscere, guarda se stesso. Questo elemento vitale si è dovuto prima riversare in innumerevoli forme, per potersi predisporre a quello che poi è divenuto nell'uomo. Lo slancio vitale che nell'uomo si innalza a entità pensante, è già presente quando si manifesta nell'essere vivente più semplice; nel creare gli altri esseri si è prodigato ed esaurito a tal punto che per esprimersi nell'uomo gli è rimasta solo una parte della sua entità totale, quella però che si presenta come frutto di tutta la precedente attività creatrice di vita.

Così l'entità umana sussiste prima di tutti gli altri esseri viventi; ma può esplicarsi come tale solo dopo essersi sbarazzata delle altre forme della vita che poi l'uomo potrà osservare solo dall'esterno, in quanto una fra esse. Bergson vuole che il suo intuitivo conoscere possa ravvivare in lui i risultati scientifici e naturalistici, così da consentirgli di affermare: «tutto si svolge come se un essere indeterminato e fluttuante – si voglia ora chiamarlo *uomo* o *superuomo* – si sia sforzato di realizzarsi, e ci sia riuscito solo abbandonando lungo la strada una parte della sua

sostanza. Questi elementi perduti sono rappresentati dal resto dell'animalità e anche dal mondo vegetale; almeno nel caso in cui valgano come qualcosa di positivo, qualcosa di esente dai casi fortuiti dell'evoluzione» (*L'evoluzione creatrice*, 1907; ed. tedesca 1912).

Da una serie di riflessioni agevolmente intessute e altrettanto agevolmente afferrabili, Bergson formula in questi termini un'idea dell'evoluzione che già in precedenza, nel 1882, era stata espressa con profondità di pensiero da *Wilhelm Heinrich Preuss* nel suo libro *Spirito e materia*. Anche per questo pensatore, l'uomo non è derivato dagli altri esseri della natura, ma è, fin dal principio, la fondamentale entità che, prima di potersi dare la forma che le spetta sulla terra, doveva innanzitutto espellere negli altri esseri viventi i suoi stadi iniziali. Si legge nel libro citato: «dovrebbe... essere tempo... di formulare una teoria dell'origine delle specie organiche che non si fondi solo su una proposizione unilateralmente enunciata dalla scienza naturale descrittiva, ma sia anche in pieno accordo con le altre leggi di natura, che sono al tempo stesso leggi del pensare umano. Una teoria che, al tempo stesso, sia *priva di ogni elaborazione ipotetica* e si fondi solo sulle rigorose conclusioni di una osservazione scientifico-naturalistica, nel più ampio senso; una teoria che, in ordine alle reali possibilità, preservi il concetto di specie, ma simultaneamente assuma nel proprio campo, dal lato opposto, il concetto di evoluzione formulato da Darwin, e cerchi di renderlo fecondo».

Il punto centrale di questa nuova teoria – secondo Preuss – «è ora l'uomo, la specie che ricorre una sola volta sul nostro pianeta, l'*Homo sapiens*». È degno di nota – egli osserva – il fatto che anche i più esperti osservatori partono dagli oggetti della natura, e poi si smarriscono a tal punto da non trovare quella strada verso l'uomo, a cui anche Darwin perviene solo nel più fiacco e meno soddisfacente dei modi, cercando tra gli animali il capostipite del signore della creazione – mentre il naturalista dovrebbe invece cominciare da se stesso in quanto uomo, e così, progressivamente, *tornare all'umanità attraverso l'intero campo dell'essere e del pensare*. Fu per necessità e non per caso che la natura umana scaturì dall'evoluzione di tutto l'elemento terrestre. L'uomo – sempre secondo Preuss – è la meta di tutti i processi tellurici, e ogni forma che affiora accanto a lui ha preso a prestito i propri tratti dai suoi. L'uomo è l'essere primogenito del cosmo intero... Appena i suoi germi si furono

formati, altri esseri organici rimasti indietro non ebbero più la forza necessaria per produrre nuovi germi umani. Quanto ancora si formò, divenne animale o pianta.

Questa concezione si sforza – prescindendo dalla natura – di comprendere l'uomo dopo che la recente evoluzione del pensiero lo ha posto su se stesso, per trovare poi in questa conoscenza dell'uomo, qualcosa che possa gettare luce sull'essenza del mondo a lui circostante. In Preuss, il poco noto pensatore di Elsfléth, emerge il desiderio di acquisire attraverso la conoscenza dell'uomo anche e in pari tempo la conoscenza del mondo. Le sue energiche idee, piene di significato, sono direttamente orientate sull'entità umana. Egli scruta questa entità che lotta e si dibatte nell'esistenza. E vede che quanto *essa* deve lasciarsi alle spalle – da sé espulso – sulla propria strada, si ferma come natura con i suoi esseri su un gradino inferiore dell'evoluzione, e si presenta come ambiente dell'uomo.

L'evoluzione stessa della nuova filosofia dimostra dunque come essa debba intraprendere la strada verso gli enigmi del mondo cercando di sondare l'entità umana che si manifesta nell'Io autocosciente. Infatti, quanto più si cerca di comprendere a fondo lo sforzo e la ricerca di questa nuova filosofia, tanto più ci si avvede che la ricerca stessa è rivolta verso esperienze dell'anima umana da cui non venga chiarezza solo su quest'anima, ma in cui risplenda una luce in grado di fornire spiegazioni certe sul mondo che giace al di fuori dell'uomo. Ogni sguardo sulla concezione di Hegel e dei pensatori affini induce i nuovi filosofi a dubitare che nella *vita del pensiero* possa risiedere la forza di rischiarare l'area dell'essere animico. L'elemento-pensiero sembra ad essi troppo debole per dischiudere in sé una vita che possa contenere rivelazioni sull'essenza del mondo. Il modo di vedere scientifico e naturalistico esige una penetrazione nel nocciolo dell'anima basato su premesse più solide di quanto possa fornirgli il pensiero.

Nelle aspirazioni del nuovo tempo si inseriscono autorevolmente gli sforzi di *Wilhelm Dilthey* (1833-1911). In opere come *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883), e nella sua relazione all'Accademia di Berlino, *Contributo alla soluzione del problema dell'origine e ragione della nostra fiducia nella realtà del mondo esterno* (1890), egli offre argomentazioni colme, con grande immediatezza, di tutto quello che incombe come enigma filosofico sulla recente evoluzione della concezione del

mondo. Tuttavia, l'esposizione di Dilthey, tenuta nelle forme erudite di espressione attualmente in uso, impedisce che quanto egli ha da dire faccia una più vasta e generale impressione.

Secondo le tesi di Dilthey, con tutto quello che nella sua anima è attinente al pensiero, regolato dalla rappresentazione, l'uomo non può nemmeno sapere con certezza se quanto i sensi percepiscono corrisponde ad una reale entità che non dipenda da lui. Tutto ciò che concerne il pensiero, si conforma alla rappresentazione, si coglie coi sensi, è immagine; e quel mondo che circonda l'uomo potrebbe essere un sogno sorto dalle immagini della sua propria entità, e non una realtà indipendente da lui, qualora egli fosse predisposto *solo* a prendere nozione della realtà attraverso quelle immagini. Dilthey osserva però che nell'anima non si palesano solo quelle immagini. In essa si manifesta una vitale concatenazione di volontà, aspirazione e sentimento, che da essa emana, nel cui ambito sente se stessa, e la cui realtà può cogliere non mediante una sola conoscenza legata al pensiero, ma attraverso un'esperienza diretta. Nel volere e nel sentire, l'anima stessa si sperimenta come realtà. Tuttavia, se dovesse sperimentarsi solo *così*, sarebbe portata a vedere la *sua* realtà come l'unica al mondo. E questo sarebbe legittimo se il suo volere potesse espandersi e irradiarsi da ogni lato senza incontrare *resistenza*. Ma – osserva Dilthey – le cose non stanno così. Gli intenti del volere non possono trovare sfogo in questo modo, e in essi si intromette qualcosa che non producono da sé, e che tuttavia in se stessi devono accogliere.

Questo ragionamento filosofico può apparire cavilloso alla «sana ragione umana», ma una valutazione d'ordine storico non può badare a queste critiche. Essenziale, su questo piano, è farsi un quadro delle difficoltà che la nuova filosofia non può non creare a se stessa di fronte ad una semplice domanda, apparentemente addirittura superflua per la «sana ragione umana»: il mondo, così come l'uomo lo vede, ode e così via, può essere a buon diritto definito reale? Dopo essersi svincolato dal mondo – come questa storia dell'evoluzione dei filosofici e universali enigmi ha dimostrato – l'«Io» vuole ritrovare la strada verso il mondo entro la propria entità, divenuta solitaria ai suoi occhi. Dilthey ritiene che questa strada non si possa affatto trovare finché si dice che l'anima sperimenta immagini (pensieri, rappresentazioni, sensazioni) e si desume che queste, per il fatto stesso che si presentano alla coscienza, devono avere la loro origine in un mondo reale esterno.

Una conclusione di questo genere – secondo il parere di Dilthey – non può dare alcun diritto di affermare l'esistenza di quel mondo. Essa infatti si raggiunge *all'interno dell'anima* e secondo le esigenze dell'anima stessa; e nulla garantisce che nel mondo esterno vi sia realmente quello di cui l'anima, secondo i suoi bisogni, *crede* che debba esserci. No, l'anima non può *trarre deduzioni* su un mondo esterno senza corre il rischio che queste vivano solo al suo interno, e per quel mondo non abbiano valore alcuno. Il mondo esterno può divenire una certezza per l'anima solo se penetra nell'intima vita dell'«Io»; così che in questo non viva soltanto l'«Io» ma il mondo esterno stesso. E questo, secondo il parere di Dilthey, avviene se l'anima, nel suo *volere e sentire*, coglie qualcosa che non proviene da lei.

Dilthey si sforza di risolvere in base alle circostanze di fatto più semplici e ovvie un problema che costituisce per lui uno dei quesiti di fondo di ogni concezione del mondo. Si consideri questa sua argomentazione: «mentre un ragazzo poggia la mano su una sedia per rimuoverla, la sua forza compete con una resistenza: vita interiore ed oggetto si scontreranno. Ma se ora il ragazzo è rinchiuso, egli scuote invano la porta: tutta la sua irrequieta volitività avverte il peso di un soverchiante mondo esterno, che ostacola, limita e in qualche modo comprime la sua vita individuale. Allo sforzo di sfuggire alla contrarietà, di dare soddisfazione agli impulsi, segue la coscienza dell'inibizione, del tedio, dell'insoddisfazione. Quello che il ragazzo apprende, si proietta attraverso l'intera vita dell'adulto. L'ostacolo si trasforma in oppressione, tutto intorno sembra che ci accerchino le muraglie della realtà, barriere che non possiamo sfondare. Le impressioni, nella loro indifferenza, resistono quando desideriamo modificarle, svaniscono se ci sforziamo di fissarle; taluni impulsi motori, guidati dall'idea di evitare ciò che ci è sgradito, in determinate condizioni cedono regolarmente a moti dell'animo che ci trattengono nell'ambito che sentiamo avverso. E così intorno a noi, in certo modo, sempre più si intensifica la realtà del mondo esterno».

A che scopo questa riflessione, che a tanti uomini sembra irrilevante, viene messa in relazione con i massimi problemi della concezione del mondo? Sembra davvero che da simili punti di partenza non vi sia speranza di intravedere quale sia la posizione dell'anima umana nella totalità del mondo. Ma l'essenziale è *che* la filosofia sia giunta a

queste considerazioni sulla strada intrapresa – citando ancora una volta le parole di Brentano – «per le speranze di un Platone e Aristotele di acquisire certezza sulla sopravvivenza della nostra parte migliore dopo la decomposizione del nostro corpo». Quanto più lo sviluppo del pensiero procede oltre, tanto più sembra difficile ottenere una simile sicurezza. L'«Io autocosciente» si sente sempre più estromesso dal mondo; e sembra trovare sempre meno in sé gli elementi che al mondo lo congiungano in modo diverso che attraverso il «corpo», soggetto alla «decomposizione». E mentre cerca una sicura nozione del suo nesso con un eterno mondo dello spirito, smarrisce persino la certezza di poter discernere il rapporto con il mondo che si palesa alla percezione dei sensi.

Se si prende in esame la concezione del mondo di Goethe, è lecito far rilevare come nel suo ambito la ricerca fosse rivolta verso esperienze compiute nell'anima, che trasferivano l'anima stessa in una realtà giacente, quale mondo spirituale, dietro la percezione dei sensi. In quella concezione, si voleva dunque sperimentare qualcosa *all'interno dell'anima*, per il cui tramite questa non dovesse più restare soltanto entro di sé, anche se sentiva le esperienze vissute come sue proprie. L'anima cerca *in sé* un'esperienza del mondo per il cui tramite *conviva*, nel mondo stesso, con quanto le è impossibile sperimentare attraverso la mediazione dei meri organi corporei. Malgrado l'apparente superfluità del suo modo di considerare le cose, Dilthey appartiene a questa stessa corrente dell'evoluzione filosofica. Egli vorrebbe indicare *entro* l'anima qualcosa che venga davvero sperimentato al suo interno, e tuttavia appartenga *non ad essa* ma ad un elemento da essa indipendente. E vorrebbe dimostrare che il mondo affiora nell'esperienza dell'anima. Egli non crede che questo possa avvenire nell'area del pensiero; ma senza dubbio per lui l'anima assume nel suo intero contenuto vitale, come volere, tendere e sentire, qualcosa che non è soltanto anima ma mondo esterno reale.

Secondo Dilthey, quando ha dinanzi un uomo, l'anima lo riconosce come reale nel mondo esterno, non perché lo ha di fronte e se ne forma una *rappresentazione*, ma perché ne accoglie il volere, il sentire, il vivente nesso animico, nel suo proprio volere e sentire. Di conseguenza, in questo senso, l'anima umana considera valido un reale mondo esterno non perché questo si annuncia come reale alla sfera del pensiero, ma

perché l'anima – l'Io autocosciente – lo *sperimenta in se stessa*. Così questo filosofo prende posizione verso la possibilità di riconoscere il superiore significato della vita spirituale nei confronti della mera esistenza di natura. Con la sua concezione, egli oppone un contrappeso alla maniera scientifico-naturalistica di considerare le cose. Anzi, dal suo punto di vista, la natura va riconosciuta come reale mondo esterno solo in quanto viene sperimentata da un elemento spirituale nell'anima. L'esperienza del fattore naturale è un livello inferiore, in una vita generale dell'anima che è di tipo spirituale. E l'anima si pone spiritualmente in un complessivo svolgersi dello spirito entro l'esistenza terrestre. Un organismo spirituale più vasto sorge e si sviluppa nel sistema civile, nell'esperienza e creazione spirituale dei popoli e delle epoche. L'elemento che vi dispiega la sua forza è lo stesso che compenetra le singole anime umane. Queste sono adagiate nell'organismo spirituale; e quanto sperimentano, realizzano, creano, non riceve i suoi impulsi solo da uno stimolo naturale, ma da una vasta e piena vita spirituale.

Dilthey si comporta con grande comprensione verso il modo scientifico-naturalistico di rappresentare le cose. Spesso, nelle sue argomentazioni, egli avvia un discorso sui risultati della ricerca nel campo della natura. Alla presa d'atto dell'evoluzione naturale, egli tuttavia contrappone l'autonoma presenza di un mondo dello spirito. E il panorama di quel che si racchiude nella civiltà dei popoli e delle epoche fornisce, a suo avviso, il contenuto di una scienza della sfera spirituale.

Anche *Rudolf Eucken* (1846-1926) giunge a riconoscere in modo analogo un autonomo mondo dello spirito. Egli si avvede che la mentalità scientifico-naturalistica cade in contraddizione con se stessa quando pretende di essere qualcosa di più che un modo di considerare *un unico* lato dell'esistenza, quando proclama come realtà esclusiva soltanto quello che le riesce di comprendere. Se si osserva la natura così come si presenta ai soli sensi, non si può mai pervenire ad una visione d'insieme che la riguardi. Per spiegare la natura – egli afferma – ci si deve avvalere di ciò che lo spirito può sperimentare solo attraverso se stesso e non può mai raccogliere dall'osservazione esterna.

Eucken prende le mosse dalla viva sensazione che l'anima, nel suo proprio autonomo lavorare e creare, abbia anche di più di quando si dedica alla valutazione dell'esteriore natura. Egli non nega che l'anima dipenda da quanto sente e percepisce con i suoi strumenti sensibili, né

che essa sia determinata da quanto poggia sul fondamento naturale del corpo. Volge tuttavia lo sguardo sull'autonoma attività dell'anima, indipendente dal corpo, ordinatrice e vivificante. Per lui, al mondo della sensazione-percezione l'anima conferisce l'orientamento, la concatenazione in sé conchiusa. Essa non viene determinata soltanto dagli impulsi che le giungono mediante il mondo fisico, ma sperimenta in sé puri stimoli spirituali, per il cui tramite sa di trovarsi all'interno di un reale mondo dello spirito. In ciò che sperimenta e crea, si inseriscono forze da un mondo spirituale a cui essa appartiene: da un mondo che viene realmente sperimentato in modo diretto nell'anima, mentre questa si sente una con esso. Così, nel senso di Eucken, l'anima sente di essere sorretta da un mondo dello spirito in sé creativo e vivente.

Eucken ritiene che l'area del pensiero, l'elemento intellettuale, non sia tanto possente da attingere alle profondità di questo mondo spirituale. Ciò che affluisce nell'uomo dal mondo dello spirito non si riversa solo nell'intelletto ma nell'intera, vasta vita dell'anima. Il mondo spirituale è di essenziale natura, dotato di personale carattere. Esso feconda anche l'area del pensiero, ma non quella soltanto; a buon diritto, l'anima sente se stessa in un autentico nesso spirituale. Con slancio e vivacità, Eucken sa rappresentare in numerosi scritti l'essere e il tessere di questo mondo dello spirito. In opere come *Lotta per il contenuto spirituale della vita* (1896), *Il contenuto di verità della religione* (1901), *Linee fondamentali di una nuova concezione della vita* (1907), *Correnti spirituali del presente* (1878), *Concezioni della vita dei grandi pensatori* (1890), *Conoscere e vivere* (1912), egli cerca di mostrare da punti di vista diversi come l'anima umana, sperimentandosi e comprendendo in questa esperienza rettamente se stessa, affermandosi e palpitando, ha nozione di un Essere spirituale che vive e crea, di cui essa è una parte e un arto. Come Dilthey, anche Eucken descrive quale contenuto dell'autonoma vita dello spirito tutto ciò che si esprime nella civiltà umana, nelle creazioni morali, tecniche, sociali, artistiche dei popoli e delle epoche.

In una esposizione di carattere storico come questa non può trovare posto una critica delle concezioni che vengono qui illustrate. Non si esercita una critica, tuttavia, se si fa notare che una determinata concezione del mondo, a causa del suo proprio carattere, estrae da se stessa altri nuovi problemi. È proprio per questo motivo, infatti, che essa diviene un arto dell'evoluzione storica. Dilthey ed Eucken parlano di un

autonomo mondo dello spirito, in cui la singola anima umana è adagiata. Ma tutta la scienza che ne possiedono, lascia in sospenso la domanda: che cosa è questo mondo dello spirito, e in che modo l'anima umana gli appartiene? L'anima singola svanisce forse con il dissolversi del corpo, dopo aver partecipato, entro quel corpo, allo sviluppo della vita spirituale che si esplica e vive nelle opere civili dei popoli e delle ere? Certo, dal punto di vista di Dilthey e di Eucken si può rispondere: proprio quello che l'anima umana è in grado di conoscere nella sua vita individuale, non conduce ad alcun risultato riguardo a questi problemi. E tuttavia bisogna appunto notare, come tipico aspetto di queste concezioni del mondo, che a causa del loro modo di vedere le cose esse *non* giungono a strumenti conoscitivi in grado di guidare l'anima – o Io autocosciente – al di là di quanto si prova e si sente in connessione col corpo. Eucken sottolinea la realtà e autonomia del mondo spirituale con tanta intensità da affermare che l'anima sperimenta in esso e insieme con esso solo quanto mediante il corpo sperimenta. Ed in tal modo, le speranze di Platone e Aristotele – spesso richiamate in questo scritto – riguardo all'essenza dell'anima ed al suo non corporeo rapporto con il mondo spirituale, in una concezione di questo genere, non vengono nemmeno sfiorate. E non altro si dimostra se non che l'anima, mentre appare in un corpo, partecipa ad un mondo dello spirito a buon diritto definito reale. Di ciò che l'anima è in quel mondo come autonoma entità spirituale, non si può parlare in senso proprio nell'ambito di questa filosofia.

Tipico di queste linee di pensiero è che esse pervengono invero ad ammettere un mondo dello spirito e anche la natura spirituale dell'anima umana, senza che da questa ammissione, tuttavia, emerga alcuna nozione sul posto occupato dall'anima stessa – dall'Io autocosciente – nella realtà dell'universo; tranne il puro e semplice fatto che essa prende coscienza di quel mondo spirituale attraverso la vita del corpo. Si vede più chiaro sulla posizione storica tenuta da queste correnti nell'evoluzione della filosofia, quando si comprende che esse provocano domande a cui, con i loro propri mezzi, non possono rispondere. Esse affermano infatti, energicamente, che l'anima si fa in sé cosciente di un mondo spirituale non da lei dipendente. Ma come si consegue questa consapevolezza? Ancora e pur sempre con i soli strumenti conoscitivi che possiede entro e mediante la sua esistenza corporea.

Si forma dunque, *entro* questa esistenza, la certezza che un mondo spirituale esiste. Ma l'anima non trova alcuna via per sperimentare nello spirito, *fuori* dell'esistenza corporea, il suo proprio essere in sé concluso. L'anima percepisce ciò che lo spirito sfoga, stimola, crea *al suo interno*, fino al punto in cui l'esistenza corporea le concede questa possibilità. Ma quello che l'anima è *come spirito* nel mondo spirituale, anzi *se* all'interno di quel mondo è una particolare entità, costituisce un problema a cui non si può rispondere puramente e semplicemente riconoscendo che l'anima stessa, *nel corpo*, può sapersi una con un mondo spirituale vivente e creante. Per dare una risposta sarebbe necessario che l'anima umana autocosciente, inoltrandosi verso la conoscenza del mondo spirituale, potesse anche divenire consapevole *del modo in cui* essa stessa vive in quel mondo, indipendentemente dall'esistenza corporea. Il mondo dello spirito non dovrebbe concedere all'entità animica la sola possibilità di riconoscere che esso esiste, ma dovrebbe anche comunicarle qualcosa della sua propria natura. Dovrebbe mostrarle in che cosa è diverso dal mondo dei sensi, e come la fa partecipare a questo suo diverso genere di esistenza.

Una certa sensibilità per questi problemi vive in quei filosofi che avvertono l'esigenza di prendere in considerazione il mondo dello spirito, perché dirigono lo sguardo verso un aspetto che, a loro parere, *non* può entrare in scena nell'ambito della pura e semplice osservazione della natura. Se c'è un dato di fronte a cui la mentalità scientifico-naturalistica si dimostra impotente, potrebbe trovarsi proprio in questo dato la garanzia che autorizzi a supporre un mondo spirituale. Già accennato in Lotze (v. sopra, pag. 131), questo indirizzo di pensiero ha trovato energici sostenitori in Wilhelm Windelband (v. sopra, pag. 110), Heinrich Rickert (1863-1936) e altri. Secondo questi filosofi, quando si volge l'attenzione sui *valori* che nella vita umana sono determinanti, si inserisce nella valutazione del mondo un elemento su cui il modo di vedere scientifico-naturalistico non ha presa. Il mondo, a loro avviso, non è un sogno ma una realtà, se si può dimostrare che nelle esperienze dell'anima vive un fattore indipendente dall'anima stessa. Gli atti, gli sforzi, gli impulsi volitivi dell'anima non sono scintille che balenano e di nuovo svaniscono nel mare dell'esistenza, se si può riconoscere che qualcosa conferisce loro taluni *valori* non soggetti all'anima stessa. L'anima tuttavia, per i suoi impulsi volitivi e per le sue azioni, deve accettare

questi *valori*, esattamente allo stesso modo in cui deve accettare per le sue percezioni il fatto che esse non sono semplicemente sorte in lei. Un'azione, un volere dell'uomo, non si presentano semplicemente come fatti naturali; essi devono essere pensati dal punto di vista di un *valore* giuridico, morale, sociale, estetico, scientifico. E se anche si può far rilevare a buon diritto che, nel corso dell'evoluzione dei popoli e nello scorrere del tempo, le idee degli uomini sul valore del diritto, dell'etica, della bellezza, della verità si modificano, se anche Nietzsche poteva parlare di «inversione di tutti i valori», si deve tuttavia riconoscere che il valore di un comportamento, di un pensiero, di un'intenzione, viene determinato dall'esterno nello stesso modo in cui dall'esterno viene attribuito carattere di realtà ad una rappresentazione.

Nel senso di questa «filosofia del valore» si può dire: come la *pressione*, ovvero l'*opposizione* del mondo naturale esterno decide se una rappresentazione è immagine di fantasia o realtà, così il *favore* e l'*approvazione* che calano dal mondo spirituale esterno sulla vita dell'anima, decidono se un impulso volitivo, un modo di agire, un pensiero hanno un *valore* nella connessione universale, oppure sono soltanto secrezioni arbitrarie dell'anima. Nel corso della storia – secondo questa filosofia – il mondo spirituale scorre come un flusso di valori attraverso la vita degli uomini. Sentendosi ferma e salda in un mondo determinato dai valori, l'anima umana sperimenta se stessa in un elemento spirituale. Se si vuol mettere pienamente in pratica questo modo di rappresentare le cose, tutto ciò che l'uomo afferma in merito alla sfera spirituale deve essere presentato e diffuso come giudizio di valore. Riguardo a ogni elemento che si palesa come non attinente alla natura, e che per questo motivo non si può spiegare usando le rappresentazioni di tipo scientifico-naturalistico, resta solo da stabilire come e in che senso gli compete, nell'universo, un valore indipendente dall'anima.

Deve ora emergere il problema: quando si prescinde da tutto quanto la scienza naturale ha da dire in ordine all'anima umana, questa è pur sempre, quale appartenente al mondo spirituale, un dato apprezzabile, il cui valore non dipende da lei stessa? E gli enigmi filosofici che la concernono, si possono risolvere se non si può parlare di una sua *esistenza* ma solo di un suo *valore*? Forse, di fronte a questi enigmi, la filosofia del valore dovrà pur sempre finire per esprimersi come Lotze (v. sopra, pag. 135) quando parla della sopravvivenza dell'anima: «poiché

consideriamo ogni essere come *creatura di Dio*, non abbiamo assolutamente alcuna *ragione* originariamente valida a cui la singola anima, magari come 'sostanza', possa appellarsi per esigere una individuale continuità. Al contrario, noi possiamo semplicemente asserire: ogni essere sarà *conservato* da Dio *tanto a lungo* quanto la sua esistenza avrà un valido significato per la totalità del suo universale disegno».

Si è parlato qui di un «dato apprezzabile» dell'anima come di quello determinante. Esso tuttavia viene preso in considerazione nel senso in cui si può connetterlo alla *conservazione dell'esistenza*. Si può comprendere la posizione che la filosofia del valore occupa nell'evoluzione della concezione del mondo, quando si tiene conto che la mentalità scientifico-naturalistica tende ad esigere per sé *tutta la conoscenza in merito all'esistenza stessa*. Alla filosofia, quindi, non resta che esplorare qualcosa di diverso dall'esistenza, e lo individua nel «valore». E nella tesi di Lotze si può individuare un problema irrisolto: ma poi, ci si può fermare alla definizione del valore, rinunciando a conoscere la *forma di esistenza* del valore stesso?

* * *

Molte delle più recenti linee di pensiero si presentano come tentativi di cercare, in un Io autocosciente che nel corso dell'evoluzione filosofica si sente sempre più avulso dal mondo, un elemento che lo riconduca a congiungersi col mondo stesso. Nell'ambito della filosofia attuale, le tesi di Dilthey, di Eucken, di Windelband, di Rickert e di altri costituiscono un esperimento che vuole tenere in conto sia le esigenze della conoscenza naturalistica, sia la contemplazione dell'esperienza animica, in modo tale che accanto ad una scienza della natura appaia possibile una scienza dello spirito. Sono sorretti da un simile intento anche gli indirizzi seguiti da Hermann Cohen (v. sopra, pag. 110), Paul Natorp (1854-1924), August Stadler (1850-1910), Ernst Cassirer (1874-1945), Walter Kinkel (n. 1871) e da quanti condividono le loro opinioni. Questi pensatori, nel volgere lo sguardo spirituale sul *pensare* stesso, credono di cogliere nella più alta attività intellettuale dell'Io autocosciente un potere interiore che fa immergere l'anima nell'esistenza reale. Essi puntano la loro attenzione su quello che appare ai loro occhi come il frutto più elevato del pensare: sul pensare puro che non dipende più dalla percezione, e viene attivato solo mediante pensieri (concetti).

Di questa attività, un semplice esempio potrebbe essere il pensiero del cerchio, con cui si prescinde interamente dalla rappresentazione di questo o quel cerchio. Tanto si è in grado di pensare in questo modo *puro*, tanto si estende il vigore di un aspetto dell'anima che può immergersi nella realtà. Ciò che in tal modo si può pensare, infatti, esprime il suo proprio essere, tramite il pensare stesso, nella coscienza umana. Le scienze, mediante i loro esperimenti, osservazioni e metodi, si sforzano di giungere, riguardo al mondo, alle conclusioni che si colgono nel puro pensare. Senza dubbio, esse dovranno affidare il conseguimento di questo scopo ad un lontano futuro; ciò malgrado si può dire: in quanto tendono ad avere puri pensieri, esse lottano anche per ricondurre il vero essere delle cose nel dominio dell'Io autocosciente.

Secondo il modo di vedere di questi pensatori, quando l'uomo osserva qualcosa nel mondo esteriore dei sensi, o anche nel corso della storia, non ha alcuna vera realtà dinanzi a sé. Tutto quello che l'osservazione sensibile offre è solo l'invito a cercare una realtà, non la realtà stessa. Solo quando nel luogo – per così dire – su cui punta l'osservazione, mediante l'attività dell'anima si scorge e si distingue un pensiero, solo allora si coglie la realtà di ciò che si trova in quel luogo. Nel suo procedere, la conoscenza sostituisce i pensieri a ciò che si osserva nel mondo. Quello che l'osservazione mostra all'inizio, sussiste solo perché l'uomo, con i suoi sensi e con le sue rappresentazioni quotidiane, si figura le cose e gli esseri nella sua ristretta e limitata maniera. Ma quanto egli in questo modo si richiama alla mente, non ha alcuna importanza nel mondo che è fuori di lui. Quanto egli, invece, pone come pensiero in luogo dell'osservazione, non ha più a che fare con i suoi limiti: è così come viene pensato. Poiché il pensiero determina se stesso, e si manifesta nell'Io autocosciente secondo un suo proprio carattere, che non si lascia in alcun modo determinare dall'Io medesimo.

In questa concezione c'è una certa sensibilità per la vita del pensiero, nello sviluppo che partì dal suo filosofico fiorire nell'ambito della spiritualità greca. L'esperienza del pensiero ha dato all'Io autocosciente la forza di sapersi energico e possente nella sua autonoma entità. Nel tempo presente, questa forza del pensiero può essere sperimentata nell'anima come l'impulso che, colto nell'Io autocosciente, gli ispira la consapevolezza di non essere un semplice osservatore esterno delle cose, e di vivere essenzialmente con la loro realtà. Nel pensiero stesso,

l'anima può sentire che ivi è presente una vera esistenza, posta su se medesima. Mentre in tal modo l'anima si sente intessuta con il pensiero come con un contenuto vitale emanato dalla realtà, può avvertirne di nuovo la forza portante, così come veniva avvertita nella filosofia greca: in quella filosofia, ove il pensiero valeva come percezione.

Ora, non c'è dubbio che per la concezione del mondo di Cohen e dei pensatori a lui affini, il pensiero non possa assumere un valore di percezione nel senso della filosofia greca. In quella concezione tuttavia si sperimenta l'intimo intreccio dell'Io con la sfera del pensiero elaborata mediante l'Io medesimo, in modo tale che, con quella esperienza, si prova al tempo stesso l'esperienza della realtà. I filosofi qui considerati sottolineano il nesso di continuità con la filosofia greca. Cohen così si pronuncia: «ci si deve perciò fermare alla relazione escogitata da Parmenide come identità tra il pensiero e l'Essere». Walter Kinkel, altro fautore di questa concezione, è convinto che «solo il pensiero» può «riconoscere l'Essere, perché entrambi, il pensiero e l'Essere, sono in fondo la stessa cosa. Grazie a questa teoria, Parmenide è giustamente divenuto in realtà il creatore dell'idealismo scientifico» (v. W. Kinkel, *Idealismo e realismo*, 1911).

Ma da quel che dicono questi pensatori si vede anche, con chiarezza, come abbiano modellato le loro tesi in un modo che ha come condizione i secolari effetti e conseguenze della vita del pensiero sull'evoluzione filosofica dell'anima, dopo la grecità. Malgrado i punti di partenza che essi assumono da Kant, e anche se sono inclini a credere che il pensiero vive solo nell'anima fuori dalla vera realtà, la forza motrice del pensiero stesso si apre un varco fra loro. Il pensiero ha scavalcato i limiti kantiani, e costringe i filosofi impegnati nella valutazione della sua natura a convincersi che esso è realtà, e conduce nella realtà anche l'anima, quando questa in giusto modo laboriosamente lo acquista, e cerca per suo tramite la strada per il mondo esterno.

Secondo questa scuola filosofica, dunque, il pensiero si rivela intimamente congiunto con la valutazione che l'Io autocosciente fa del mondo. Il suo impulso di fondo appare come una presa d'atto di quello che il pensiero può rendere all'Io. Nei suoi fautori si leggono sentenze come questa: «solo il pensiero stesso può far nascere ciò che ha il diritto di valere come Essere». «L'Essere è l'Essere del pensiero» (Cohen). Sorge quindi la domanda: sperimentando il pensiero nel senso di questi filosofi, si può attendere dal pensiero stesso, elaborato nell'Io autoco-

sciente, quanto da esso si attendevano i filosofi greci, per il fatto che lo accoglievano come percezione? Quando si presume di percepire il pensiero, si può ritenere che il mondo reale sia quale il pensiero stesso lo palesa. E l'anima, sentendosi congiunta con il pensiero percepito, può crederci affine a quel che nel mondo è pensiero, il più indistruttibile pensiero; mentre al contrario la percezione dei sensi rivela solo esseri che possono essere distrutti. Quello che dell'essere dell'uomo viene percepito dai sensi si può dunque ritenere effimero; ma quello che rive nell'anima umana come pensiero la fa apparire come un arto di una spirituale, di una autenticamente reale esistenza.

Idee di questo genere possono dar modo all'anima di raffigurarsi la sua appartenenza ad un mondo veramente reale. Ma una nuova concezione del mondo potrebbe giungere a tanto solo se riuscisse a dimostrare che il pensiero-esperienza non solo conduce la *conoscenza* in una vera realtà, ma sviluppa anche la forza di strappare effettivamente l'anima all'esistenza sensibile, e di collocarla entro la realtà vera. I dubbi che insorgono su questo punto non possono essere scacciati dalla fiducia nella realtà del pensiero, quando si considera il pensiero stesso non come percepito ma come elaborato dall'anima. Da dove dovrebbe venire, infatti, la certezza che quanto l'anima laboriosamente si guadagna nell'esistenza sensibile le conferisce un reale valore anche in un mondo che i sensi non percepiscono? Non si può escludere infatti che, mediante il pensiero da essa elaborato, l'anima afferri invero la realtà con la sua attività conoscitiva, ma ciò malgrado non vi affondi le sue radici come entità autentica.

Anche questa concezione del mondo conduce solo all'accenno di una vita spirituale, ma non può evitare che, alla fin dei conti, gli insoluti enigmi filosofici rimangano in piedi agli occhi di chi non ha pregiudizi, esigendo esperienze animiche a cui essa non fornisce una base. Può convincere dell'essenzialità del pensiero, ma non può trovare, attraverso il pensiero stesso, una garanzia per l'essenzialità dell'anima.

* * *

Una linea filosofica elaborata da *Anton von Leclair* (n. 1848), *Wilhelm Schuppe* (1836-1913), *Johannes Rebmke* (1848-1930), *Richard von Schubert-Soldern* (n. 1852) e altri mostra come la ricerca della concezione del mondo possa restare confinata nel raggio dell'Io autoco-

sciente, senza alcuna possibilità di riconoscere, fuori da quel raggio, una via per giungere dove l'Io medesimo possa allacciare la sua esistenza ad una esistenza universale. Le teorie di questi pensatori presentano varie differenze, ma hanno un tratto caratteristico comune perché rivolgono innanzitutto lo sguardo al modo in cui tutto ciò che l'uomo può annoverare nell'ambito del mondo deve palesarsi nel campo della *sua coscienza*. Sulle sue sole basi il pensiero non sarebbe nemmeno in grado di avanzare ipotesi sul piano universale, se nel formularle l'anima, con le sue rappresentazioni, volesse oltrepassare il dominio della coscienza. L'«Io» deve infatti includere nella sua coscienza – e quindi trattenere all'interno di questa – tutto ciò che conosce: *perciò*, a chi pensa così, sembra che l'universo intero stia *entro* i confini della coscienza stessa.

In base a questa concezione è dunque impossibile che l'anima si chieda quale rapporto essa abbia con il dominio della sua coscienza, in un mondo che da quella coscienza è autonomo. Da questo punto di vista, ci si dovrebbe quindi risolvere ad accantonare tutti i problemi che si pongono in tale direzione. E non si dovrebbe dar peso al fatto che nell'area della vita cosciente dell'anima si è costretti a sollevare lo sguardo oltre quell'area medesima, esattamente come nel leggere uno scritto se ne deve cercare il senso in ciò che quello scritto esprime e non *all'interno* di ciò che si vede sulla carta. Tuttavia, come leggendo non ci si sofferma a studiare le forme delle lettere, come per quello che viene trasmesso attraverso la scrittura non è importante che si prenda in considerazione la peculiare natura della scrittura stessa, così per discernere la vera realtà potrebbe non essere importante il fatto che all'interno dell'Io tutto il conoscibile porta il carattere della consapevolezza.

Nei recenti sviluppi della concezione del mondo, al polo opposto rispetto a questa linea filosofica si colloca quella di *Carl du Prel* (1839-1899). Questo pensatore è tra gli spiriti più profondamente sensibili all'insufficienza del punto di vista che nella mentalità scientifica e naturalistica, divenuta abituale per molti uomini, ravvisa l'unica maniera di spiegare il mondo. Egli fa notare che quella mentalità, con le spiegazioni che ne derivano, pecca inconsapevolmente contro i suoi propri presupposti. La scienza naturale, in base ai suoi risultati, deve certamente concedere «che in genere non percepiamo i processi obiettivi della natura ma solo i loro effetti su di noi, non oscillazioni dell'etere ma luce,

non vibrazioni dell'aria ma suono. Dunque, noi abbiamo per così dire un'immagine del mondo soggettivamente falsata; ma nei nostri orientamenti pratici tutto questo non viene registrato, perché la falsificazione non è individuale e procede in modo regolarmente costante».

«In quanto scienza naturale – afferma ancora du Prel – il materialismo stesso ha dimostrato che il mondo si protende oltre i nostri sensi; e in tal modo ha scalzato i suoi propri fondamenti, ha tagliato il ramo su cui esso stesso siede. Ma, in quanto filosofia, il materialismo afferma di sedere ancora su quel ramo. Quindi, non ha alcun diritto di definirsi come una concezione del mondo... Esso ha la sola qualifica di branca dello scibile, e oltre tutto il mondo che è oggetto dei suoi studi è un mondo di pura parvenza. Voler fondare su queste basi una concezione del mondo è una contraddizione evidente. Il mondo reale è un'entità interamente diversa, quantitativamente e qualitativamente, da quella che il materialismo conosce, e solo il mondo reale può essere oggetto di una filosofia» (C. du Prel, *L'enigma dell'uomo*, 1892).

Il modo di pensare scientifico-naturalistico colorato materialisticamente non può non suscitare obiezioni del genere. Molti nuovi pensatori ne rilevano la debolezza partendo dallo stesso punto di vista adottato dal du Prel. Quest'ultimo deve essere considerato come il rappresentante di una tendenza che si va affermando. Tipico di questa tendenza è il modo in cui vuol approfondire il campo del mondo *reale*. La mentalità scientifico-naturalistica permane infatti nei modi di questo approfondimento, anche se nell'approfondimento stesso viene fortemente avversata. La scienza naturale prende le mosse da quanto è accessibile alla coscienza legata ai sensi. Ma a sua volta è costretta a indicare un fattore sovrasensibile. Poiché percepibile sensibilmente è solo la luce, non le oscillazioni dell'etere. Queste dunque appartengono ad un campo – come minimo – extrasensibile. Ma la scienza naturale ha il diritto di parlare dell'extrasensibile? Senza dubbio, essa vuol condurre la sua ricerca *solo* nel campo del sensibile. E infine, è qualificato a discorrere di un elemento sovrasensibile chi limita la sua indagine a ciò che si presenta alla coscienza vincolata ai sensi, dunque vincolata al corpo?

Du Prel riconosce il diritto di esplorare il sovrasensibile solo a chi cerca l'anima umana entro la sua entità stessa e non nell'area del sensibile. Una fondamentale esigenza in questa direzione, a suo parere, viene

dal fatto che si notano manifestazioni animiche da cui risulta come l'anima non esista solo quando è legata al corpo. Attraverso il corpo, l'anima trova sfogo nella coscienza *sensibile*. Ma dai fenomeni dell'ipnotismo, della suggestione, del sonnambulismo risulta che l'anima entra in azione anche quando la coscienza sensibile è spenta. La dimensione della vita animica, dunque, si estende oltre quella della coscienza. Come si vede, su questo punto il parere di du Prel è agli antipodi rispetto a quello dei già citati filosofi della coscienza, i quali credono che nella dimensione della consapevolezza sia data in pari tempo la dimensione di tutto ciò su cui l'uomo è in grado di filosofare. Secondo du Prel, l'essenza dell'elemento psichico va cercata invece *fuori* dell'ambito di *questa coscienza*. Si osservi l'anima – questo egli intende – quando diviene attiva oltre l'abituale sistema dei sensi, e sarà fornita la prova che essa è di natura sovrasensibile.

Per du Prel e per molti altri, alle strade su cui questa verifica si può compiere, accanto all'osservazione dei suddetti «abnormi» fenomeni animici appartiene anche lo spiritismo. Ma non è necessario che si prenda qui in considerazione il parere di du Prel riguardo a quest'ultimo campo. Infatti, anche se si valuta soltanto la sua posizione nei confronti dell'ipnotismo, della suggestione e del sonnambulismo, si vede bene in che cosa consiste il punto nevralgico della sua concezione. Chi vuol descrivere l'entità spirituale dell'anima umana, non può limitarsi a dimostrare che nell'*attività conoscitiva* la sua attenzione viene richiamata verso un mondo sovrasensibile. Poiché – come già si è visto – un modo di pensare naturalistico-scientifico, ormai sempre più forte, potrebbe ribattergli che anche se ha nozione di un mondo sovrasensibile l'anima non può ancora essere pensata secondo la sua essenza come posta all'interno di quel mondo. Non si può escludere, infatti, che anche una conoscenza proiettata verso il sovrasensibile dipenda solo dall'azione del corpo, e quindi abbia un *significato* solo per un'anima legata al corpo.

Per affrontare queste obiezioni bisogna dimostrare che non solo l'anima *riconosce* il sovrasensibile nel corpo, ma lo sperimenta *fuori* del corpo. Du Prel se ne rende conto, e con la sua concezione si premunisce anche contro le contestazioni che, dal suo punto di vista, la mentalità scientifico-naturalistica può muovere alle vedute di Eucken, di Dilthey, di Cohen, di Kinkel e di altri fautori di una conoscenza del mondo spirituale. In altro modo, però, stanno le cose riguardo ai dubbi

che si possono sollevare contro il suo stesso metodo. Se infatti è certo che l'anima può trovare una via al sovrasensibile solo quando è in grado di dimostrare come essa agisca *fuori* del sensibile stesso, altrettanto incerta è la fuoruscita dell'anima dal sensibile tramite i fenomeni dell'ipnotismo, della suggestione e del sonnambulismo, o mediante tutti gli altri processi a cui du Prel ancora accenna.

Di fronte a tutti questi fenomeni si può osservare che un filosofo, quando tenta di spiegarli, adopera senza dubbio i mezzi della sua normale coscienza. Se ora questa coscienza abituale deve essere considerata non idonea per una reale interpretazione del mondo, come possono essere sufficienti le spiegazioni che, *nel senso di quella coscienza*, vengono divulgate su di essi? È tipico di du Prel il modo in cui rivolge lo sguardo verso determinati fatti che rimandano ad una sfera sovrasensibile, pur restando tuttavia interamente sul terreno proprio al modo di pensare naturalistico-scientifico quando spiega quei fatti. Ma l'anima, quando vuol parlare del sovrasensibile, non dovrebbe entrarvi anche con il suo proprio *modo di spiegazione*?

Du Prel guarda al sovrasensibile, ma come *osservatore* si ferma nel sensibile. In caso contrario, dovrebbe esigere che solo un ipnotizzato, durante l'ipnosi stessa, sia in grado di parlare correttamente delle sue esperienze, che solo in stato sonnambolico si possano raccogliere conoscenze in merito al sovrasensibile, che non abbia alcun valore quanto sui fenomeni in questione debba pensare il non-ipnotizzato o il non-sonnambolico. Ma una simile logica conduce all'assurdo. Quando si parla di trasferire l'anima fuori dall'esistenza sensibile in un'esistenza diversa, si deve anche voler discernere *all'interno* di questo campo la scienza che si vuole conquistare. Du Prel *accenna* alla strada che si deve seguire per giungere al sovrasensibile. Ma anch'egli lascia aperto il problema dei giusti mezzi che vanno usati nel percorrerla.

* * *

La trasformazione dei basilari concetti della fisica tentata da *Albert Einstein* (1879-1955), stimola un nuovo indirizzo del pensiero. Questo tentativo ha la sua importanza anche per l'evoluzione della concezione del mondo. La fisica aveva sempre seguito i fenomeni che aveva di fronte pensandoli come disposti nello spazio tridimensionale vuoto, e

in corso entro un tempo unidimensionale. Lo spazio ed il tempo, ciò malgrado, erano assunti come esterni alle cose ed ai processi. Essi erano, in certo modo, per sé sussistenti, rigide grandezze in sé. Riguardo alle cose si misuravano le distanze nello spazio, riguardo ai processi la durata nel tempo. Distanza e durata, secondo questa concezione, appartenevano allo spazio ed al tempo, non alle cose ed ai processi.

A tutto questo si contrappone la teoria della relatività introdotta da Einstein. Essa considera la distanza tra due oggetti come qualcosa che appartiene agli oggetti stessi. Accanto alle sue altre e diverse proprietà, una cosa ha anche quella di trovarsi ad una determinata distanza da una qualsiasi seconda cosa. Fuori da queste reciproche relazioni che le cose si danno in base alla loro natura, in alcun luogo sussiste alcunché in quanto spazio.

Ammettere uno spazio, rende possibile una geometria pensata per lo spazio stesso. Questa geometria può essere poi applicata al mondo delle cose. Essa si realizza nella mera sfera del pensiero, e le cose devono ubbidirle. Si può dire, quindi, che tutti i processi del mondo devono seguire le leggi astrattamente dedotte *prima* dell'osservazione delle cose. Nel senso della teoria della relatività, questa geometria viene deposta dal suo trono. In base a quella teoria sussistono solo cose, e queste stanno una verso l'altra in rapporti reciproci che si presentano come geometria. La geometria diviene una parte della fisica. Ma allora non è più lecito dire che le sue leggi si possono accertare *prima* di osservare le cose. Una cosa non ha un qualsiasi posto nello spazio, ma ha solo distanze in relazione ad altre cose.

Un eguale criterio viene assunto per il tempo. Un processo non si colloca in un determinato momento; esso si verifica ad una certa distanza di tempo da un altro processo. In questo modo le distanze temporali fra le cose scorrono l'una in rapporto con l'altra, e quelle spaziali in analogia reciproca. Il tempo diviene una quarta dimensione, simile alle tre dello spazio. Lo svolgersi di un evento può essere oggettivamente determinato solo in quanto si verifica ad una certa distanza di tempo e di spazio da altri processi. Il movimento di un oggetto diviene un fatto che può essere pensato solo in relazione ad altri oggetti.

Oggi si suppone che solo questa concezione possa fornire spiegazioni ineccepibili per certi processi fisici, mentre quei processi, quando si accettino uno spazio e un tempo esistenti in sé, inducono a incoerenti pensieri.

Si tenga conto che, fino ad ora, per molti pensatori valeva come scienza della natura solo quello che si può rappresentare matematicamente. La teoria della relatività implica dunque nulla di meno che l'invalidazione e l'annullamento di ogni autentica scienza riguardante la natura. Il carattere scientifico della matematica, infatti, si ravvisava proprio nel fatto che essa poteva determinare le leggi dello spazio e del tempo indipendentemente dall'osservazione della natura. Ora, per converso, sono gli oggetti ed i processi naturali stessi che devono determinare i rapporti di spazio e di tempo. Essi devono produrre il fattore matematico. L'unico elemento sicuro viene abbandonato alla loro insicurezza.

Nel quadro di questa concezione, dal rapporto tra l'uomo e la natura viene esclusa ogni idea di un elemento reale che si dia in se stesso la propria determinazione nell'esistenza. Tutto è solo in relazione ad altro.

Se continuerà a considerare se stesso nel quadro degli oggetti e processi della natura, l'uomo non potrà sottrarsi alle conseguenze di questa teoria della relatività. Ma se – come gli è necessario per sperimentare il suo proprio essere – non vorrà perdersi in una mera relatività come in una impotenza psichica, allora potrà cercare d'ora innanzi l'«in-sé-reale» non nell'ambito naturale, ma elevandosi al di sopra della natura, nel regno dello Spirito.

Per quanto riguarda il mondo fisico, alla teoria della relatività non si sfuggirà; ma proprio per questa ragione si verrà spinti verso la conoscenza spirituale. La teoria della relatività ha una sua importanza perché dimostra la necessità di una conoscenza dello Spirito cercata su una via spirituale, indipendentemente dall'osservazione della natura. Il fatto che essa obbliga a pensare così, determina il suo valore nello sviluppo della concezione del mondo.

* * *

Questa esposizione ha lo scopo di tracciare lo sviluppo del peculiare sforzo filosofico riguardo agli enigmi del mondo. Deve perciò prescindere dalla cerchia di spiriti come Richard Wagner, *Lev Tolstoj* (1828-1910) ed altri, per quanto importante debba apparire una valutazione di questa cerchia quando si tratti di seguire le correnti che conducono dalla filosofia alla più generale civiltà dello spirito.

SGUARDO SINTETICO SU DI UN'ANTROPOSOFIA

Quando si esamina la fisionomia assunta fino ai nostri tempi dalle concezioni filosofiche del mondo, nelle ricerche e negli sforzi dei pensatori possono rivelarsi le segrete tendenze che in loro, per così dire, non prorompono consapevolmente, ma vivono in modo istintivo. In queste tendenze operano attivamente forze che conferiscono direzione e spesso anche forma alle idee dei filosofi, ma sulle quali l'occhio della mente, nell'indagare, evita di rivolgersi in modo diretto. Spesso, le tesi di queste personalità sembrano stimolate da occulti poteri, con cui esse non vogliono avere a che fare, anzi di fronte ai quali indietreggiano spaventate. Poteri di questo tipo affiorano nei sistemi di pensiero di Dilthey, di Eucken, di Cohen. Quanto si afferma in questi sistemi è la manifestazione di forze di conoscenza da cui i filosofi vengono invero dominati inconsapevolmente, ma che nelle loro strutture ideali non trovano alcun cosciente sviluppo.

In molte di queste strutture si cerca sicurezza, certezza del conoscere. La direzione che viene seguita ha il suo punto di partenza, più o meno, nelle vedute di Kant. Sull'impostazione dei pensieri incide la mentalità scientifico-naturalistica, consapevolmente o inconsciamente determinante. Molti tuttavia intuiscono che la fonte a cui la conoscenza deve attingere per ottenere chiarimenti anche sul mondo extranimico va cercata nell'«anima autocosciente». E su quasi tutti domina la domanda: come giunge l'anima autocosciente stessa a ritenere manifestazione di una realtà autentica tutto ciò che sperimenta in sé? Il mondo quotidiano dei sensi si è trasformato in «illusione» perché, nel corso dell'evoluzione filosofica, l'Io autocosciente, con le sue esperienze interiori, si è sentito sempre più isolato in se stesso. Si è giunti fino al punto

Si tenga conto che, fino ad ora, per molti pensatori valeva come scienza della natura solo quello che si può rappresentare matematicamente. La teoria della relatività implica dunque nulla di meno che l'invalidazione e l'annullamento di ogni autentica scienza riguardante la natura. Il carattere scientifico della matematica, infatti, si ravvisava proprio nel fatto che essa poteva determinare le leggi dello spazio e del tempo indipendentemente dall'osservazione della natura. Ora, per converso, sono gli oggetti ed i processi naturali stessi che devono determinare i rapporti di spazio e di tempo. Essi devono produrre il fattore matematico. L'unico elemento sicuro viene abbandonato alla loro insicurezza.

Nel quadro di questa concezione, dal rapporto tra l'uomo e la natura viene esclusa ogni idea di un elemento reale che si dia in se stesso la propria determinazione nell'esistenza. Tutto è solo in relazione ad altro.

Se continuerà a considerare se stesso nel quadro degli oggetti e processi della natura, l'uomo non potrà sottrarsi alle conseguenze di questa teoria della relatività. Ma se — come gli è necessario per sperimentare il suo proprio essere — non vorrà perdersi in una mera relatività come in una impotenza psichica, allora potrà cercare d'ora innanzi l'«in-sé-reale» non nell'ambito naturale, ma elevandosi al di sopra della natura, nel regno dello Spirito.

Per quanto riguarda il mondo fisico, alla teoria della relatività non si sfuggirà; ma proprio per questa ragione si verrà spinti verso la conoscenza spirituale. La teoria della relatività ha una sua importanza perché dimostra la necessità di una conoscenza dello Spirito cercata su una via spirituale, indipendentemente dall'osservazione della natura. Il fatto che essa obbliga a pensare così, determina il suo valore nello sviluppo della concezione del mondo.

* * *

Questa esposizione ha lo scopo di tracciare lo sviluppo del peculiare sforzo filosofico riguardo agli enigmi del mondo. Deve perciò prescindere dalla cerchia di spiriti come Richard Wagner, *Lev Tolstoj* (1828-1910) ed altri, per quanto importante debba apparire una valutazione di questa cerchia quando si tratti di seguire le correnti che conducono dalla filosofia alla più generale civiltà dello spirito.

SGUARDO SINTETICO SU DI UN'ANTROPOSOFIA

Quando si esamina la fisionomia assunta fino ai nostri tempi dalle concezioni filosofiche del mondo, nelle ricerche e negli sforzi dei pensatori possono rivelarsi le segrete tendenze che in loro, per così dire, non prorompono consapevolmente, ma vivono in modo istintivo. In queste tendenze operano attivamente forze che conferiscono direzione e spesso anche forma alle idee dei filosofi, ma sulle quali l'occhio della mente, nell'indagare, evita di rivolgersi in modo diretto. Spesso, le tesi di queste personalità sembrano stimulate da occulti poteri, con cui esse non vogliono avere a che fare, anzi di fronte ai quali indietreggiano spaventate. Poteri di questo tipo affiorano nei sistemi di pensiero di Dilthey, di Eucken, di Cohen. Quanto si afferma in questi sistemi è la manifestazione di forze di conoscenza da cui i filosofi vengono invero dominati inconsapevolmente, ma che nelle loro strutture ideali non trovano alcun cosciente sviluppo.

In molte di queste strutture si cerca sicurezza, certezza del conoscere. La direzione che viene seguita ha il suo punto di partenza, più o meno, nelle vedute di Kant. Sull'impostazione dei pensieri incide la mentalità scientifico-naturalistica, consapevolmente o inconsciamente determinante. Molti tuttavia intuiscono che la fonte a cui la conoscenza deve attingere per ottenere chiarimenti anche sul mondo extranimico va cercata nell'«anima autocosciente». E su quasi tutti domina la domanda: come giunge l'anima autocosciente stessa a ritenere manifestazione di una realtà autentica tutto ciò che sperimenta in sé? Il mondo quotidiano dei sensi si è trasformato in «illusione» perché, nel corso dell'evoluzione filosofica, l'Io autocosciente, con le sue esperienze interiori, si è sentito sempre più isolato in se stesso. Si è giunti fino al punto

di considerare persino le percezioni sensibili come semplici esperienze interiori che non rivelano in se stesse alcuna forza per il cui tramite la loro esistenza e consistenza possa essere assicurata e garantita nella realtà. Ci si avvede che molto dipende dal trovare nell'Io autocosciente un punto di presa per la conoscenza. Ma, nella ricerca animata da questo sentimento, si perviene a concezioni che non forniscono alcun mezzo per immergersi con l'Io in un universo in grado di sorreggere l'esistenza in modo soddisfacente.

Chi cerca la spiegazione di questo stato di fatto, può trovarla nel modo in cui l'entità dell'anima, separata nel corso dell'evoluzione filosofica dalla realtà del mondo, si è fatta un'idea di questa realtà. Essa si sente circondata da un mondo che in primo luogo le si presenta attraverso i sensi. Ma l'anima ha cominciato anche a stare attenta alla sua autonomia, alle sue intime esperienze creative. Come una incontestabile verità, essa sente che nessuna luce, nessun colore, possono divenire palesi senza un occhio sensibile alla luce e ai colori. Così essa avverte un elemento creatore già nell'attività dell'occhio. Ma se l'occhio produce i colori con creazione autonoma – così si deve pensare nel senso di questa filosofia – dove posso trovare io qualcosa che in sé consista, che non esista solo grazie alla mia propria facoltà creatrice?

Ora, se già i dati che i sensi rivelano sono una semplice espressione della forza propria dell'anima, come non dovrebbe esserlo in maggior misura il *pensare*, che vorrebbe ottenere rappresentazioni circa una vera realtà? Il pensare non è forse condannato a generare quadri concettuali che si radicano nel carattere della vita dell'anima, ma non potranno giammai racchiudere in sé un elemento che dia qualche sicurezza per la penetrazione nella fonte dell'esistenza? Simili domande prorompono ovunque dai nuovi sviluppi della filosofia.

Non si potrà uscire dalla confusione denunciata dall'esistenza di questi problemi, fino a quando si continuerà a vedere il mondo, quale si manifesta attraverso i sensi, come un'entità separata e conchiusa, un dato che si fonda su se stesso, e che si debba esplorare per conoscere la sua intima essenza. Dalle premesse che sono state illustrate nel precedente capitolo «Il mondo come illusione» e nella descrizione del pensiero di Hamerling, si sviluppa non senza motivo la convinzione che solo entro se stessa l'anima umana può produrre *autocreativamente* le sue conoscenze. Ma chi professa una simile convinzione non può sca-

valcare un inevitabile scoglio della conoscenza, se al tempo stesso immagina che il mondo dei sensi contenga *in sé* il vero fondamento della sua esistenza, e quindi che con quanto si genera autonomamente nell'anima, si debba in qualche modo riprodurre qualcosa che giace *all'esterno* dell'anima stessa.

Oltre quello scoglio potrà condurre solo una conoscenza in grado di comprendere con gli occhi spirituali che quanto i sensi percepiscono si presenta, a causa della sua essenza stessa, non come una realtà finita, in sé conchiusa, ma come qualcosa di incompiuto, per così dire come una *mezza realtà*.

Quando si parte dal principio che nelle percezioni del mondo dei sensi ci viene incontro una realtà piena, non si trova risposta a questa domanda: che cosa possono aggiungere a quella realtà, nel processo conoscitivo, i prodotti che l'anima autonomamente crea? E non si può andare oltre l'opinione di Kant: l'uomo non deve considerare le sue conoscenze come un complesso che gli si riveli quale realtà autentica, ma come un peculiare prodotto della sua organizzazione animica. Se la realtà giace, foggiate nelle sue particolari caratteristiche, *all'esterno* dell'anima, allora l'anima stessa nulla può creare che sia conforme a questa realtà, ma solo qualcosa che fluisce dalla sua propria organizzazione.

Tutto diventa diverso, appena si riconosce che l'organizzazione dell'anima umana non si allontana dalla realtà con quanto genera mediante la conoscenza in un'autonoma attività creativa ma, al contrario, proprio nella vita che dispiega *prima* di tutto il conoscere, essa evoca un mondo che *non* è quello reale. L'anima umana è posta nel mondo in tal modo che, in ordine alla propria stessa entità, rende le cose diverse da come in realtà sono. In un certo senso è legittimo che Hamerling dica: «taluni stimoli fanno sorgere l'odore nei nostri organi dell'olfatto... Perciò, la rosa non profuma se nessuno l'annusa... se questo non ti appare chiaro, caro lettore, e la tua ragione di fronte a questo dato di fatto si inalbera come un ombroso cavallo, non leggere un'altra riga; abbandonala senza scorrerlo questo e tutti gli altri libri che trattano di argomenti filosofici... perché ti manca la facoltà necessaria per cogliere senza pregiudizi una realtà e per fissarla in pensieri» (v. sopra, pag. 147).

Come il mondo sensibile appare quando l'uomo gli si pone direttamente di fronte, dipende senza dubbio dalla sua entità animica. Ma da ciò non consegue che egli produce proprio *mediante la sua anima* que-

sta apparenza del mondo? Ora, come una valutazione spregiudicata dimostra, il carattere irrealistico del mondo sensibile esterno deriva dal fatto che l'uomo, ponendosi direttamente di fronte alle cose, reprime nel suo intimo quanto ad esse in verità appartiene. Successivamente, quando sviluppa in modo autocreativo la sua vita interiore, egli lascia affiorare dalle profondità della sua anima l'aspetto che vi è assopito, e aggiunge così a quanto ha contemplato con i sensi un ulteriore elemento che, nella conoscenza, foggia la mezza realtà come realtà intera. È nella natura dell'anima che essa, a prima vista, *cancelli* dalle cose un aspetto appartenente alla loro realtà. Per questo motivo, le cose stesse sono per i sensi non come realmente sono, ma come l'anima le conforma. Ma la loro *parvenza* (o mera manifestazione) si fonda sul fatto che l'anima in un primo tempo le ha private di quanto a loro spetta. Ora, se non si ferma alla prima visione delle cose, l'uomo aggiunge ad esse, nel processo conoscitivo un fattore che rivela inizialmente la loro completa realtà. L'anima dunque, nel conoscere, non aggiunge agli oggetti qualcosa che, nei loro confronti, sarebbe un elemento irrealistico: è invece *prima* del conoscere che essa ha sottratto agli oggetti una componente della loro realtà autentica. Sarà compito della filosofia riconoscere che il mondo, così come si manifesta all'uomo, è una «illusione» solo prima che egli lo affronti *conoscendo*, e che la via della conoscenza indica la direzione verso la realtà piena.

Quanto l'uomo genera nell'attività conoscitiva come creazione autonoma, appare come un'interna manifestazione dell'anima solo perché egli, prima di sperimentare il conoscere, deve chiudersi a quello che proviene dall'essenza delle cose. Egli non può ancora guardare *negli* oggetti, quando in un primo momento si pone semplicemente di fronte ad essi. Nel conoscere, egli si rende per ciò stesso accessibile ciò che prima era nascosto. Se ora l'uomo valuta come realtà quanto in precedenza aveva percepito, ciò che ha prodotto nel conoscere gli apparirà come una sua aggiunta alla realtà medesima. Ma se egli comprende che deve cercare nelle cose l'aspetto solo apparentemente generato da lui, e si rende conto che solo in un primo momento ha allontanato quell'aspetto dalla sua visione delle cose stesse, allora sentirà che il conoscere è un processo della realtà, mediante il quale l'anima concresce insieme all'essere del mondo, e per il cui tramite estende alla vita universale la sua intima, separata esperienza.

In un breve saggio, *Verità e scienza*, apparso nel 1892, l'autore di questo libro condusse un primo tentativo per motivare sul piano filosofico la linea che ha ora esposto per sommi capi. Egli si è qui espresso sulla prospettiva che la filosofia attuale deve schiudere al suo proprio sguardo per superare lo scoglio emerso dinanzi ad essa come conseguenza naturale dei suoi nuovi sviluppi. In quello scritto l'aspetto filosofico era stato presentato con queste parole: «la forma vera della realtà non è la prima con cui essa si volge all'Io, ma l'ultima, che l'Io foggia da quella. La prima forma non ha alcuna importanza per il mondo oggettivo, e ne ha solo come supporto per il processo di conoscenza. Dunque, l'aspetto *soggettivo* non è la forma del mondo che la teoria dà al mondo stesso, ma piuttosto quella che all'Io in un primo tempo è data».

Il successivo tentativo filosofico dell'autore, *Filosofia della libertà* (apparso nel 1894), costituisce una ulteriore elaborazione di questo punto di vista. Nell'opera presente, egli si sforza di fornire i presupposti filosofici di una concezione che in quel libro si trova così tracciata: «non dipende dagli oggetti ma dalla nostra organizzazione spirituale se in un primo tempo essi ci vengono dati senza i corrispondenti concetti. La nostra entità complessiva funziona in modo che da ogni cosa appartenente alla realtà le affluiscono da due lati gli elementi che sono qui in questione: dal lato del *percepire* e da quello del *pensare*. Il modo in cui sono organizzato per cogliere le cose non ha a che fare con la loro natura. La cesura tra percepire e pensare sussiste solo nell'istante in cui io che osservo, appaio dinanzi alle cose». E inoltre: «la percezione è la parte della realtà che viene data oggettivamente, il concetto quella che viene data soggettivamente (mediante intuizione). La nostra organizzazione spirituale scinde la realtà in questi due separati fattori. Uno di essi si presenta al percepire, l'altro all'intuizione. Solo la connessione dei due fattori, la percezione che si inserisce con piena legittimità nell'universo, è la realtà piena. Se noi consideriamo la nuda percezione in sé, non abbiamo alcuna realtà, ma un caos incoerente; se noi consideriamo l'ordinamento in sé delle percezioni, abbiamo a che fare solo con concetti astratti. Non il concetto astratto contiene la realtà; ma invero l'osservazione pensante, che non considera né singolarmente il concetto, né la percezione in sé, ma la connessione di entrambi».

Il punto di vista qui accennato, se fatto proprio, consente di pensare che una feconda realtà è congiunta con la vita animica nell'Io auto-

cosciente. Questa è la visione a cui tende l'evoluzione filosofica a partire dall'età greca, e che ha lasciato la sua prima e chiaramente riconoscibile traccia nella concezione goethiana del mondo. Quando si comprende che quest'Io autocosciente non vive isolato in sé e fuori dal mondo oggettivo, e si comprende invece che la sua separazione da quel mondo è solo un fenomeno apparente della coscienza, l'apparenza stessa si può superare; e si può superarla quando ci si rende conto che l'uomo, come tale, in un certo stato evolutivo possiede una transitoria forma dell'Io, proprio perché espelle dalla coscienza le forze che congiungono l'anima al mondo. Se queste forze operassero incessantemente nello stato cosciente, non si perverrebbe ad una forte e attiva autocoscienza poggiata su se stessa. Non ci si potrebbe sperimentare come Io autocosciente. Lo sviluppo dell'autocoscienza dipende chiaramente dal fatto che all'anima è data la facoltà di percepire il mondo senza la parte della realtà che l'Io autocosciente *cancella* su un determinato gradino: su quello che giace prima della sua conoscenza.

Le forze universali di questa componente della realtà lavorano dunque alla sostanza animica ritraendosi nell'occulto, al fine di consentire che l'Io autocosciente vigorosamente risplenda. L'Io deve perciò rendersi conto che è debitore della conoscenza di se stesso ad uno stato di fatto che stende un velo sulla conoscenza del mondo. Perciò, la necessaria premessa è che tutto quanto conduce l'anima al possente, energetico sperimentare dell'Io, renda immanifeste le basi profonde in cui quest'Io si radica. Ora però, ogni atto conoscitivo della coscienza abituale è tale che sprigiona tutta la potenza dell'Io autocosciente. L'uomo sente se stesso come un Io autocosciente, perché percepisce con i suoi sensi un mondo esterno, perché si sperimenta fuori di esso, e perché sta nei suoi riguardi in un rapporto che, ad un certo livello della ricerca scientifica, fa apparire «il mondo come illusione». Se tutto questo non fosse così, l'Io autocosciente non si mostrerebbe. Se dunque nel conoscere ci si sforza solo di imitare quello che viene già osservato *prima* del conoscere stesso, non si ottiene un'autentica esperienza nella sua *pienezza*, ma un ritratto della «mezza realtà».

Quando si concede che le cose stanno così, non si può cercare la risposta alle enigmatiche domande della filosofia nelle esperienze animiche che si offrono alla coscienza abituale. Questa coscienza è chiamata a potenziare l'Io autocosciente; tendendo a questo fine, essa deve velare

lo sguardo sul nesso tra l'Io e il mondo oggettivo, e dunque non può mostrare come l'anima si connette al mondo autentico. Abbiamo accennato così alla ragione per cui un'aspirazione alla conoscenza che voglia progredire con i metodi della mentalità scientifico-naturalistica, o con un analogo metodo filosofico, deve giungere immancabilmente ad un punto ove tutto quanto si è perseguito nel conoscere va in rovina. Il presente studio doveva individuare questo disfacimento in molti pensatori del nuovo tempo. Poiché in fondo tutto il recente sforzo di ricerca funziona con strumenti scientifici di pensiero che favoriscono il distacco dell'Io autocosciente dalla vera realtà. E la forza e la grandezza della nuova scienza, soprattutto della scienza naturale, si fondano proprio sull'impiego senza riserve di *questi* strumenti.

Singoli pensatori come Dilthey, Eucken e altri orientano la meditazione filosofica sull'introspezione dell'anima. Ma quelle che essi prendono in esame, sono le esperienze animiche che formano solo le basi dell'Io autocosciente. Per questo motivo essi non penetrano fino alle sorgenti del mondo ove le esperienze dell'anima sgorgano dalla vera realtà. Quelle sorgenti non possono giacere là dove l'anima, inizialmente, si pone di fronte a se stessa osservandosi mediante la coscienza abituale. Se l'anima le vuol raggiungere, deve irrompere fuori da quella coscienza, e sperimentare in sé qualcosa che quella non può darle.

Per il normale modo di conoscere, un'esperienza del genere appare a prima vista come il più completo nonsenso. L'anima deve sperimentare se stessa *scientemente* in un dato elemento, senza introdurre anche la propria coscienza. Bisogna scavalcare la coscienza, e tuttavia nello stesso tempo essere ancora coscienti! E ciò malgrado: o nello sforzo filosofico si andrà sempre di nuovo incontro all'assurdo, o ci si dovrà aprire all'idea che quel «completo nonsenso» è solo apparente e indica appunto la strada su cui si deve cercare ausilio per risolvere gli enigmatici problemi della filosofia.

Si dovrà infine riconoscere che la via «nell'interiorità dell'anima» deve essere del tutto diversa dalla via prescelta da alcune concezioni del mondo del nuovo tempo. Fino a quando le esperienze animiche vengono assunte così come esse si presentano alla coscienza abituale, non si giunge nelle profondità dell'anima; e ci si arresta a ciò che quelle profondità proiettano all'esterno. Questa è la situazione in cui la concezione del mondo di Eucken si trova. Si deve cercare in profondità sotto

la superficie dell'anima. Ma non si può farlo con i comuni mezzi dell'esperienza animica, perché questi mezzi hanno la loro forza proprio nel fatto che trattengono l'anima entro l'abituale coscienza.

I mezzi per penetrare profondamente nell'anima si presentano quando lo sguardo viene diretto su ciò che certamente contribuisce alla coscienza normale, pur senza introdursi in essa con la sua attività. Quando l'uomo pensa, la sua coscienza si orienta sui pensieri. Egli vuol rappresentare qualcosa tramite i pensieri, vuol pensare correttamente in senso usuale. L'attenzione, tuttavia, può anche essere rivolta a qualcosa di diverso. L'occhio dello spirito può prendere in considerazione l'attività del pensare in quanto tale. Si può porre, per esempio, nel punto centrale della coscienza un pensiero che non abbia esteriori riferimenti, che sia pensato come un simbolo di cui non si tenga conto se ritragga o no qualcosa di esterno. Ora si può persistere nel trattenere un pensiero di questo tipo. E mentre così si persevera, ci si può concentrare interamente solo nell'attività interiore dell'anima. In questo caso, l'importante non è che si viva nei pensieri, ma che si sperimenti l'attività pensante. Su questa strada, l'anima si stacca da quanto compie nel suo comune pensare. Se prolunga abbastanza questo esercizio interiore, dopo qualche tempo comprenderà di essere andata a imbattersi in esperienze che la distaccano dal pensare e rappresentare, quale è dato negli organi corporei. Un eguale esercizio si può eseguire con il sentire e il volere animici, anzi anche con la sensazione e la percezione degli oggetti esterni.

Può raggiungere qualche risultato su questa strada solo chi non teme di riconoscere che per avviare l'autoconoscenza dell'anima deve guardare non solo verso l'interiorità sempre presente, ma piuttosto verso quella che si rivela unicamente con l'intimo lavoro animico. Con un lavoro che sia in grado, tramite gli esercizi, di raggiungere nell'attività interiore del pensare, sentire e volere, una perseveranza tale da «condensare», per così dire, queste esperienze spiritualmente in se stesse. Esse manifestano poi, mediante questa «condensazione», quella loro intrinseca essenza che nella coscienza abituale non può essere percepita. Si scopre, con questo lavoro, che le forze dell'anima devono «rarefarsi» affinché si dia la coscienza abituale, e in questa rarefazione esse divengono impercipienti. Il lavoro animico come è qui inteso, consiste nell'*illimitata elevazione* di quelle facoltà dell'anima che anche la co-

scienza abituale conosce, ma non applica incrementandole in eguale modo. Sono le facoltà della *premurosa attenzione*, della *dedizione colma d'amore verso ciò che l'anima sperimenta*. Per conseguire lo scopo suddetto, queste facoltà devono essere spiritualizzate a tal punto da operare come forze dell'anima del tutto nuove.

Procedendo in questo modo, si coglie nell'anima un'esperienza reale, la cui essenza specifica si presenta come indipendente dalle condizioni degli organi corporei. Una simile vita spirituale non può essere astrattamente confusa con quello che Dilthey ed Eucken definiscono mondo dello spirito. Poiché l'uomo realmente sperimenta *quel* mondo solo mentre è legato ai suoi organi corporei. La vita spirituale come è qui intesa, invece, non sussiste per l'anima che è vincolata al corpo.

La prima *esperienza* che si presenta nella nuova vita spirituale così conquistata è una conoscenza autentica della vita animica quotidiana. In verità, anche quest'ultima non viene prodotta tramite il corpo, ma si svolge al suo esterno. Se vedo un colore, se odo un suono, non li sperimento come un risultato del corpo; sono invece collegato con il colore o con il suono fuori del corpo, come Io autocosciente. Il corpo ha il compito di operare in tal modo che si può paragonarlo a uno *specchio*. Se nella coscienza abituale fossi collegato con un colore solo animicamente, per come questa coscienza è organizzata non potrei percepirla. Anche il mio viso, se guardo fisso dinanzi a me, non posso vederlo. Ma se di fronte a me c'è uno specchio, percepisco il viso quale corporeità. Se non ho dinanzi lo specchio, io *sono* il corpo, mi sperimento come tale. Stando di fronte allo specchio, invece, percepisco il corpo come immagine riflessa. Così è – tenendo conto dell'ovvia insufficienza del paragone – riguardo alla percezione sensibile. Io vivo con il colore *fuori* del mio corpo; tramite l'attività del corpo (dell'occhio, del sistema nervoso) il colore mi viene convertito in percezione cosciente. Il corpo umano non è il creatore delle percezioni, o in genere della sfera animica, ma un apparato che rispecchia quanto sul piano animico-spirituale si svolge fuori di esso.

Questa concezione pone la teoria della conoscenza su una base promettente. «Si perverrà... ad una... rappresentazione dell'«Io» in sede gnoseologica, quando esso (l'Io) non sarà raffigurato come qualcosa che fa parte dell'organizzazione del corpo e non gli verranno attribuite impressioni giunte «dall'esterno», ma sarà trasferito nella legittimità delle cose stesse, e quella organizzazione verrà vista solo come qualcosa di

simile ad uno specchio che, mediante l'organica attività corporea, riflette all'Io la sua stessa tessitura, dispiegata fuori dal corpo nell'autentica essenza del mondo». Così l'autore di questo libro tentò di caratterizzare la prospettiva della teoria della conoscenza a cui pensava, nella relazione su «Le basi psicologiche e la posizione gnoseologica della Scienza dello Spirito», da lui predisposta per il congresso filosofico di Bologna tenuto nel 1911.

Durante il sonno umano, l'interazione speculare tra il corpo e l'anima è interrotta; l'«Io» vive solo nell'attività tessitrice dell'elemento animico-spirituale. Ma per la coscienza abituale non sussiste uno sperimentare dell'anima quando il corpo non rispecchia le esperienze. Perciò il sonno trascorre inconsapevolmente. Gli esercizi animici a cui si è accennato e altri analoghi fanno sì che l'anima sviluppi una coscienza diversa da quella ordinaria. Essa consegue perciò una facoltà che le consente non solo di sperimentare in modo puramente animico-spirituale, ma anche di consolidare entro di sé il contenuto sperimentato, in modo che questo, per così dire, si rispecchia in se stesso senza l'aiuto del corpo, e così diviene percezione spirituale. Solo in quel che ha così acquisito, l'anima può riconoscere veramente se stessa, può coscientemente sentirsi nella sua propria entità. Come la memoria suscita magicamente dagli abissi animici i trascorsi eventi dell'esperienza fisica, così di fronte ad un'anima che vi si è predisposta mediante le operazioni fin qui descritte, salgono dalle sue interiori profondità esperienze reali, che non appartengono al mondo dell'esistenza sensibile, ma ad un mondo in cui essa ha la sua fondamentale essenza.

Immancabilmente, il fautore di qualche attuale modo di pensare, relegherà il mondo che è stato così messo in luce nel campo degli errori mnemonici, delle illusioni, allucinazioni, autosuggestioni e simili. La risposta è una soltanto: un serio sforzo dell'anima condotto sulla via qui tracciata, troverà nell'intima disposizione spirituale a se medesimo impressa, mezzi tanto sicuri per distinguere tra illusione e realtà spirituale quanto quelli che nella vita abituale, in una sana condizione dell'anima, consentono di distinguere un'immagine di fantasia da una percezione. Invano si cercherà la dimostrazione teoretica che il mondo spirituale qui caratterizzato è reale; anche per la realtà del mondo della percezione, del resto, non ne esiste alcuna. Nell'uno e nell'altro caso, lo sperimentare stesso decide come si debba giudicare.

Molti si trattengono dall'intraprendere il solo passo che, a quanto è qui esposto, lascia speranze agli enigmatici problemi della filosofia, perché temono di scadere, nel compierlo, ad un livello di nebulosa mistica. Ora, sulla via qui descritta, chi non ha fin dall'inizio un'inclinazione psichica verso quel tipo di mistica, si aprirà l'accesso ad una sfera di esperienze interiori in sé limpidamente cristallina quanto la struttura ideale della matematica. Chi tende invece a cercare lo spirituale nell'«oscuro ignoto», in ciò «che non si lascia spiegare», non riuscirà a orientarsi su quella via né come conoscitore né come avversario.

Come è facile comprendere, inoltre, le personalità inclini a considerare il modo di rappresentare le cose adoperato dalla scienza naturale per la conoscenza del mondo sensibile come l'unico metodo autenticamente scientifico, recalcitrano fortemente contro tutto ciò a cui si è accennato. Tuttavia, chi si libera da questa unilateralità, potrà invece riconoscere che proprio nei puri principi scientifico-naturalistici è la condizione di fondo per accettare il contenuto qui esposto. Nelle idee che in questo libro sono state descritte come proprie della nuova mentalità scientifico-naturalistica si trovano i pensieri migliori per esercitarsi, pensieri ai quali l'anima si può dedicare, e sui quali può persistere per sciogliersi, nella sua vita interiore, dal vincolo corporeo. Chi utilizza quelle idee per procedere con il loro ausilio nel modo qui indicato, troverà che i pensieri apparentemente destinati in origine soltanto a riprodurre i processi della natura, negli interiori esercizi spirituali svincolano realmente l'anima dal corpo; si renderà conto perciò che la Scienza dello Spirito come è qui intesa deve costituire una proiezione del modo di pensare delle scienze naturali, rettamente sperimentato nell'interiorità.

* * *

Chi cerca su questa strada il vero essere dell'anima umana, lo sperimenta consapevolmente. Nell'età greca, lo sviluppo delle concezioni filosofiche del mondo portò all'esordio del pensiero nel loro proprio campo. Più tardi, le fasi successive di questa evoluzione guidarono, attraverso l'esperienza del pensiero, la riflessione filosofica verso l'Io autocosciente. All'Io autocosciente mira Goethe, attraverso esperienze che, nel venir elaborate dall'anima umana, al contempo collocano l'ani-

ma stessa nel dominio di una realtà preclusa ai sensi. Quando Goethe cerca un'idea della pianta non sensibilmente visibile, e in cui sia tuttavia contenuto un essere sovrasensibile di tutte le piante, tanto che si possa prenderlo come punto di partenza per immaginare piante potenzialmente viventi, allora con un simile atteggiamento dello spirito egli si pone su questo piano. Hegel ha poi visto, nell'esperienza di pensiero dell'anima umana, anche «l'erigersi nella vera entità universale»; per lui, il mondo dell'autentico pensiero si trasforma nell'essere interiore del mondo. Un'analisi spregiudicata dello sviluppo filosofico prova che l'esperienza del pensiero era davvero l'elemento mediante il quale l'Io autocosciente doveva essere posto su se stesso. Essa però dimostra anche che la vita nel pensiero deve progredire ulteriormente, fino ad un'esperienza animica tale da condurre oltre la coscienza ordinaria. Poiché anche l'esperienza hegeliana del pensiero procede pur sempre nell'ambito di questa abituale coscienza.

Si schiude così nell'anima il panorama di una realtà che ai sensi è inaccessibile. Ciò che animicamente si sperimenta penetrando in *questa* realtà, si presenta come l'essenza più profonda dell'anima stessa. Ma quale è il rapporto di questa essenza con quel mondo esterno che si sperimenta con la mediazione del corpo? L'anima che vive libera dal corpo nel modo descritto, sente se stessa in un tessuto animico-spirituale. Con l'elemento spirituale essa è fuori dal corpo. E comprende come anche nell'esistenza quotidiana si trovi fuori da quel corpo che si limita, quale apparato speculare, a convertire in percezioni le sue esperienze animico-spirituali. Perciò, la sua esperienza spirituale si eleva fino al punto che nella realtà le si svela un nuovo elemento.

Quando si riflette sul mondo spirituale alla maniera di Dilthey o di Eucken, lo si ravvisa nella somma delle esperienze culturali dell'umanità. Ma se poi lo si considera come l'unico mondo spirituale intellegibile, non ci si pone su un terreno che si dimostri adeguato al modo di pensare delle scienze naturali. Nella prospettiva naturalistico-scientifica, la totalità dell'universo si dispone in modo che l'uomo fisico, nella sua esistenza individuale, appare come una sintesi, una unità alla quale tutti gli altri processi ed esseri della natura si riferiscono. Il mondo della cultura è quello che viene prodotto mediante quest'uomo. E tuttavia non è una individuale unità di tipo superiore rispetto all'individualità umana. La Scienza dello Spirito come è qui intesa, mostra invece un'e-

sperienza che l'anima può avere indipendentemente dal corpo: esperienza che assume carattere individuale, e si presenta come un uomo superiore che stia in rapporto all'uomo fisico come ad un proprio strumento.

Attraverso l'esperienza spirituale dell'anima libera dal corpo si coglie un'entità umana spiritualmente-animicamente unitaria, che appartiene ad un mondo spirituale come il corpo appartiene al mondo fisico. Se l'anima sperimenta questa sua essenza spirituale, si rende anche conto che essa sta in un certo rapporto riguardo al corpo. Da un lato il corpo sembra qualcosa di avulso dall'essere animico-spirituale, così che si può quasi osare il paragone con il guscio della chiocciola che nell'avvolgerla ne produce come una copia. Dall'altro lato l'elemento spirituale-animico si manifesta nel corpo allo stesso modo in cui il complesso delle forze vegetali, dopo che la pianta si è sviluppata e formata, dopo che essa ha compiuto la sua evoluzione attraverso foglie e fiori, si concentra nel seme per foggare la predisposizione di una nuova pianta.

Non si può sperimentare l'uomo spirituale-animico senza apprendere nello stesso tempo, mediante questa esperienza, come in esso sia insito qualcosa che tende a prendere forma in un nuovo uomo fisico. In un uomo che, vivendo la sua esperienza nella corporeità fisica, ha accumulato forze non più in grado di trovare sfogo nel corpo attuale. Questo infatti ha già dato all'anima la possibilità di avere, in interconnessione col mondo esterno, esperienze tali da rendere l'uomo spirituale-animico diverso da come era quando ha cominciato a vivere *nel* corpo stesso; il quale però è modellato, per così dire, con troppa precisione, perché l'uomo spirituale-animico lo possa convertire secondo le esperienze che vi ha compiuto. Nell'uomo è dunque immesso un essere spirituale-animico che contiene la predisposizione per un uomo nuovo.

In questa sede, simili pensieri si possono soltanto accennare. Il loro contenuto schiude la prospettiva di una Scienza dello Spirito, che nella sua intima sostanza si fonda sul modello della scienza naturale. Chi coltiva questa Scienza dello Spirito procede all'incirca come fa un botanico. Questi segue il modo in cui la pianta mette radici, dispiega tronco e foglie, si evolve in fiori e frutti. Nel frutto egli scorge il germe di una nuova vita vegetale. E quando vede sorgere una pianta, ne cerca l'origine nel seme che proviene da un'altra pianta. Lo scienziato dello Spirito

seguirà il modo in cui una vita umana, a prescindere dal suo lato esteriore, sviluppa anche un essere interiore; egli scoprirà che le esperienze esteriori sono caduche quanto le foglie ed i fiori delle piante; ma nella sfera interiore individuerà il seme spirituale-animico che racchiude la premessa di una nuova vita umana. Nell'uomo che entra nella vita attraverso la nascita, vedrà giungere di nuovo nel mondo dei sensi quanto ne era uscito attraverso la morte. E in quanto gli antenati trasmettono all'uomo attraverso i canali dell'ereditarietà fisica, imparerà a vedere il puro e semplice materiale che l'uomo animico-spirituale plasticamente modella per portare a esistenza fisica quanto in una vita precedente si è preformato come seme.

Partendo dal punto di vista di questa concezione del mondo, nello studio dell'anima si vedranno talune cose in una nuova luce. Molte di esse potrebbero essere qui menzionate, ma si farà cenno a una soltanto. Si osservi come l'anima umana viene trasformata da esperienze che, in un certo senso, rappresentano il ritorno di altre precedenti. Chi ha letto un libro importante a vent'anni, e lo rilegge a quaranta, lo sperimenta al pari di un uomo diverso. E quando ne cerca spregiudicatamente il motivo, si avvede che quanto ha accolto a vent'anni mediante un libro sopravvive in lui, ed è divenuto parte della sua stessa entità. Egli ha nella sua propria sfera spirituale-animica la forza che giace nel libro; e nel libro giace, al quarantesimo anno dell'uomo, la forza penetrata in lui. Anche per le esperienze della vita è così. Esse si trasformano nell'uomo stesso. Vivono nel suo «Io». Ma ci si avvede che nel corso di una sola vita quest'interiore rafforzarsi dell'uomo superiore deve rimanere spirituale-animico. E ci si rende conto anche d'altro, cioè che quest'uomo superiore aspira a diventare abbastanza vigoroso da trovare sfogo nella corporeità. A questo fine, l'irrigidimento corporeo nella singola, medesima vita è di ostacolo. Ma nell'interiorità dell'uomo vive come predisposizione il germe che vuol formare una nuova vita umana con quanto ha acquisito, allo stesso modo in cui all'interno di una pianta vive il germe di una pianta nuova.

Bisogna inoltre tener presente che l'immedesimarsi dell'anima in un mondo spirituale indipendente dal corpo introduce nella coscienza l'autentico elemento spirituale-animico in modo analogo a come nella memoria affiora il passato. Questo elemento, però, appare esteso oltre la vita singola. Come tutto ciò che ora porto nella coscienza contiene in

sé i risultati delle mie precedenti esperienze fisiche, così all'anima che è passata attraverso gli accennati esercizi, l'intera esperienza fisica compiuta in una particolare struttura corporea appare come foggata da un essere spirituale-animico anteriore alla formazione del corpo. E questa vita che precede la formazione stessa del corpo si annuncia come vita in un puro mondo spirituale, ove l'anima è stata prima di poter sviluppare in una nuova esistenza fisica le predisposizioni germinali di un'esistenza fisica precedente.

Solo chiudendo gli occhi di fronte alla possibilità – tuttavia così evidente – che le forze dell'anima umana siano atte ad evolversi, ci si può rifiutare di riconoscere come un'anima dica la verità ed esprima una sua esperienza, affermando che attraverso un lavoro interiore è giunta realmente, nell'ambito di una coscienza differente da quella solita, a divenire consapevole di un mondo spirituale. Questa consapevolezza porta ad afferrare spiritualmente un'area da cui appare con chiarezza che il vero essere dell'anima giace dietro l'esperienza quotidiana, e che questo essere si conserva spiritualmente in morte, come il seme vegetale si conserva fisicamente dopo che la pianta perisce. Essa conduce quindi a riconoscere che l'anima umana attraversa ripetute vite terrene, e che tra l'una e l'altra di queste c'è una pura esistenza spirituale.

Da un punto di vista come questo si può realisticamente ammettere un mondo spirituale. Sono le anime umane stesse che introducono le conquiste di un'era della civiltà nelle ere seguenti. L'anima appare in una vita fisica con una determinata costituzione interiore, di cui si percepisce l'esplicarsi se non si è tanto prevenuti da *volervi* cogliere solo il risultato di un'ereditarietà fisica. Quello che nella vita culturale come la intendono Eucken e Dilthey si presenta come mondo spirituale, è foggato in modo che quanto segue si concatena in ogni momento a quanto immediatamente precede. In questa progressione si inseriscono però le anime umane, che portano con sé i risultati delle loro vite precedenti in forma di interiori disposizioni animiche, anche se devono acquisire con una esteriore istruzione quanto si è sviluppato sul piano fisico nel mondo civile, mentre esse si trovavano in una pura esistenza spirituale.

In una esposizione di carattere storico non si può fornire una trattazione completa di quanto si è qui accennato. Mi permetto di rimandare chi la richieda ai miei scritti sulla Scienza dello Spirito, alla quale mi sono qui riferito. Anche se questi scritti tendono a rendere in un

tipo di presentazione il più largamente accessibile la concezione del mondo di cui sono qui *abbozzati* punti di vista e scopi, tuttavia anche in tale veste, io credo, si può riconoscere che quella concezione poggia su un fondamento filosofico rigorosamente perseguito, e partendo da questo penetra nella sfera ove l'anima umana può guardare, quando attraverso un lavoro interiore conquista l'osservazione libera dal corpo.

Fa da guida a questa concezione del mondo la storia stessa della filosofia. Il suo esame dimostra che il corso del lavoro filosofico spinge verso una visione che non si può conseguire nella normale coscienza. Quando si descrivono le personalità dei pensatori più rappresentativi, si vede in più modi che l'esplorazione dell'Io autocosciente è stata tentata da tutti i lati con i mezzi della coscienza ordinaria. Un chiarimento teoretico sui motivi per cui questi mezzi non possono che giungere a risultati insoddisfacenti non appartiene ad una trattazione di carattere storico. I fatti storici stessi, però, dicono chiaramente come quel genere di coscienza, frugato da ogni parte, non possa riuscire a risolvere i problemi, che tuttavia deve porre. Da un lato questo capitolo conclusivo doveva mostrare che le ragioni per cui i mezzi per trattare questi problemi non possono non venire meno alla coscienza normale, anche a quella scientificamente avvezza; dall'altro lato, doveva indicare il punto a cui le concezioni del mondo qui individuate inconsapevolmente tendono a giungere. Se da un certo punto di vista quest'ultimo capitolo non appartiene più ad una vera e propria storia della filosofia, da un altro apparirà legittimo agli occhi di chi abbia chiare le conclusioni di questo libro. Poiché, in ordine a queste conclusioni, la concezione scientifico-spirituale del mondo sembra richiesta dal nuovo corso della filosofia, come risposta alle domande che da esso scaturiscono.

Per rendersene conto, bisogna considerare questo nuovo corso sotto un particolare, caratteristico aspetto. Del modo in cui esso è stato distolto dal trattare i profondi enigmi della sfera animica parla Franz Brentano, nella sua *Psicologia*. Nel suo libro si possono leggere queste parole: «mentre così da questo lato appare la necessità di limitare il campo di ricerca, così forse tuttavia essa è soltanto apparente. Ai suoi tempi, David Hume (1711-1776) si è pronunciato con la massima risolutezza contro i metafisici che asserivano di trovare in se stessi una sostanza a supporto degli stati psichici. Per mia parte – egli dice – se entro davvero profondamente in quello che chiamo *me stesso*, incontro

sempre l'una o l'altra particolare percezione di caldo o freddo, luce o tenebra, odio o amore, dolore o piacere. Mai, per quanto spesso io tenti, posso impadronirmi *di me stesso* senza una rappresentazione, e mai posso scoprire qualcosa fuori della rappresentazione. Se per qualche tempo le mie rappresentazioni si annullano, come durante un sonno normale, per il medesimo periodo nulla posso sentire di *me stesso*, e si può dire in verità che io non sussisto affatto» (F. Brentano, *Psicologia*).

Hume conosce solo un'osservazione psichica che punta sull'anima senza interiore lavoro animico. E proprio questo genere di osservazione non può penetrare fino all'essenzialità dell'anima. Ora Brentano si riallaccia alle tesi di Hume, e nota: «nondimeno, lo stesso Hume si avvede che, rispetto ad una concezione come la sua, tutte le prove dell'immortalità conservano ancora interamente la stessa forza che avevano rispetto alle opposte e tradizionali ipotesi». A questo punto, però, si deve dire che non la conoscenza ma solo una fede potrebbe attenersi a questa massima di Hume, se fosse esatta la sua opinione secondo cui nulla si può scoprire nell'anima oltre a quanto egli indica. Infatti, che cosa mai potrebbe dar garanzia per la sopravvivenza di quello che Hume stima come contenuto dell'anima?

Brentano prosegue: «poiché, anche se chi esclude una sostanza animica non può ovviamente discorrere di un'immortalità dell'anima in senso proprio, tuttavia non è per nulla esatto che la negazione di un concreto veicolo dei fenomeni psichici faccia perdere ogni senso alla questione dell'immortalità. Questo diviene immediatamente evidente se si considera che, con o senza sostanza animica, una certa continuità della nostra vita psichica qui sulla terra non può essere comunque negata. A chi rifiuta una sostanza animica rimane solo la residua ipotesi che ad una continuità come questa non occorra un sostanziale supporto. E la questione che la nostra vita psichica possa proseguire anche dopo la distruzione della nostra esteriorità corporea, per questo motivo sarà altrettanto poco priva di senso per lui quanto per altri. È davvero una palese inconseguenza, che pensatori di questa linea, per la suddetta ragione, scartino il problema dell'immortalità anche in questo suo essenziale significato, in cui esso però dovrebbe essere definito piuttosto dell'immortalità della vita che dell'immortalità dell'anima» (*ibid.*).

Questa opinione di Brentano, tuttavia, non si può sostenere senza accettare la concezione del mondo qui tratteggiata. Poiché, quando si

vuole restare fermi alla coscienza ordinaria, dove mai si possono trovare ragioni per supporre che le manifestazioni animiche continuino a sussistere dopo il dissolversi del corpo? *Questa* coscienza, senza dubbio, può durare solo tanto a lungo quanto sussiste il suo apparato speculare, il suo corpo fisico. Quello che può continuare a sussistere senza questo apparato, non si può designare come sostanza: deve essere una *diversa* coscienza. Ma quest'altra coscienza può essere scoperta solo attraverso l'interiore lavoro animico che rende liberi dal corpo. Questo lavoro insegna a riconoscere che l'anima può aver coscienza anche senza la mediazione corporea. Per suo tramite, l'anima scopre in *immagine sovrassensibile* lo stato in cui si trova quando ha depresso il corpo. E scopre che proprio il corpo stesso, mentre essa lo porta, offusca ogni altra coscienza.

Durante l'incarnazione in un corpo fisico, questo opera così fortemente sull'anima che le impedisce di sviluppare, nella vita abituale, la diversa coscienza qui caratterizzata. Il nuovo tipo di coscienza si rivela quando gli esercizi animici accennati nel presente capitolo vengono compiuti con successo. L'anima deve poi consapevolmente assoggettare le forze che, provenendo dal corpo stesso, annullano la coscienza libera dalla corporeità. Questo annullamento non può avere più luogo dopo che il corpo si è dissolto. È dunque l'altra coscienza qui descritta che perdura attraverso le successive vite dell'anima e attraverso le vite puramente spirituali tra morte e nascita. Quando si parte da questo punto di vista, non si parla di una nebulosa sostanza animica, ma si mostra, con una rappresentazione simile alle idee naturalistico-scientifiche, che l'anima continua ad esistere proprio perché in una determinata vita predispone germinalmente la successiva, così come avviene per il seme vegetale nella pianta: si rintraccia nella vita presente la base di quella futura, e si indica l'elemento reale che permane quando la morte dissolve il corpo.

Da nessun lato, mediante la Scienza dello Spirito come è qui intesa, ci si trova in contrasto con il nuovo modo scientifico-naturalistico di vedere le cose. Si deve aggiungere, però, che con quel solo modo di vedere non si può conseguire alcuna comprensione nel campo della vita dello spirito. Ma quando si ammette la realtà di una coscienza diversa da come essa è abitualmente, si può scoprire come si venga guidati, per suo tramite, verso rappresentazioni sul mondo spirituale che presenta-

no, riguardo a quel mondo, una concatenazione di leggi del tutto simile a quella che si mostra alla ricerca naturalistico-scientifica riguardo al mondo fisico.

È importante tenere lontano da questa Scienza dello Spirito l'idea che le sue conoscenze siano prese a prestito da una qualsiasi antica forma religiosa. Si viene indotti facilmente a questa idea perché, per esempio, la concezione delle ripetute vite terrene è parte integrante di una determinata professione di fede. Ma per il moderno ricercatore dello spirito non può esserci alcun prestito da una fede di questo tipo. Egli scopre che la conquista di una coscienza avviata al mondo spirituale può divenire realtà per un'anima impegnata nelle particolari operazioni qui descritte. Impara a riconoscere, come frutto di questa coscienza, che l'anima, nel modo suddetto, ha nel mondo spirituale la sua stabilità. E tramite la storia della filosofia partita dall'accendersi del pensiero nel mondo greco, si apre alla sua riflessione la strada per giungere filosoficamente alla certezza che si può trovare la vera essenza dell'anima quando si considera l'abituale esperienza animica come una superficie sotto la quale si debba scendere.

Il pensiero ha dimostrato di essere l'educatore dell'anima. Esso l'ha condotta a stare completamente sola nell'Io autocosciente. Tuttavia guidandola a questa solitudine ha foggato la sua forza. Tramite questa forza, essa è ora in grado di immergersi in se stessa in tal modo che, trovandosi nel proprio fondamento, nello stesso tempo si trova nel profondo elemento reale del mondo. Dunque, partendo dal punto di vista della concezione scientifico-spirituale qui descritta, non si avvia il tentativo di passare dietro il mondo dei sensi con i mezzi della coscienza ordinaria mediante semplici riflessioni (ipotesi). Ci si rende conto, invece, che il mondo sovrassensibile deve essere occultato alla normale coscienza, e che l'anima vi si deve inserire mediante la sua propria interiore trasformazione, per divenirne cosciente.

Su questa strada si comprende inoltre che l'impulso morale ha la sua origine nel mondo che l'anima osserva quando è libera dal corpo. Da quel mondo salgono entro la vita dell'anima gli stimoli che non provengono dalla natura corporea dell'uomo, ma devono determinare l'agire umano indipendentemente da quella natura.

Quando si tiene presente che l'«Io» vive fuori del corpo con la sua sfera animico-spirituale, e apporta quindi al corpo le esperienze stesse

del mondo esterno, si trova anche la strada verso una interpretazione degli enigmi del destino, realmente conforme allo spirito. Nella sua esperienza animica, l'uomo è interamente legato a quello che egli sperimenta come destino. Si consideri tuttavia il patrimonio psichico di un uomo di trent'anni. Il reale contenuto del suo essere interiore sarebbe qualcosa di interamente diverso se, negli anni precedenti, avesse avuto esperienze diverse da quelle che ha avuto. Il suo «Io» non è pensabile senza queste esperienze. E anche se esse lo hanno percosso come dolorosi colpi del destino, per loro tramite egli è divenuto quale oggi è. Esse appartengono alle forze che sono attive nel suo «Io», non feriscono quell'«Io» dall'esterno.

Nello stesso modo in cui l'uomo vive spiritualmente-animicamente con il colore, che tuttavia gli viene portato a percezione solo attraverso il riflesso del corpo, così egli vive come una cosa sola insieme al suo destino. Con il colore è animicamente connesso, ma può percepirlo solo se il corpo lo rispecchia. Con le cause di un colpo del destino, l'uomo è realmente unito fin da una vita precedente, e tuttavia *sperimenta* quel colpo perché la sua anima si è collocata in una nuova esistenza terrena, ove inconsapevolmente si lancia in esperienze che corrispondono a quelle cause. Nella coscienza ordinaria, egli non sa che la *sua volontà* è congiunta a questo destino; nella coscienza libera dal corpo, dopo averla acquisita, egli può scoprire che non potrebbe volere se stesso, se non volesse, con quella parte della sua anima che sta realmente nel mondo spirituale, tutte le singolarità del suo destino.

Anche l'enigma del destino, così, si scioglie non perché si escogitano ipotesi, ma perché si impara a intendere come, in un'esperienza animica che oltrepassa l'abituale coscienza, si cresce insieme alla propria sorte. E si comprende poi che nelle germinali predisposizioni della vita terrena antecedente a quella attuale, giacciono anche le cause per cui si sperimenta questa o quella fatalità. Così come si presenta alla coscienza abituale, il destino non appare nella sua vera forma. Esso si svolge come conseguenza delle precedenti vite terrene, la cui vista non è concessa alla comune coscienza. Rendersi conto che si è congiunti con le proprie sventure tramite le scorse vite, vuol dire in pari tempo *conciliarsi con il destino*.

Anche per enigmi della filosofia come questo, ai fini di un'esposizione più dettagliata si deve rimandare alle già menzionate opere scien-

tifico-spirituali dell'Autore. In questa sede si possono solo registrare i più importanti *risultati* della Scienza dello Spirito, ma non si possono indicare in dettaglio le vie che portano a condividerla.

La filosofia stessa, attraverso il cammino compiuto, porta a comprendere come, dal riflettere sul mondo che cerca, essa debba passare a *sperimentarlo*. Già nella riflessione sul mondo, l'anima sperimenta un dato a cui non può arrestarsi, se non vuol essere un perpetuo enigma a se stessa. Riguardo a quella riflessione, in effetti, ci si trova come di fronte al seme di grano che si sviluppa in una pianta. Quel seme, quando è maturo, può trovare la sua strada in due modi. Può essere usato come nutrimento per l'uomo; ma quando viene esaminato riguardo alla sua utilizzabilità, entrano in gioco punti di vista diversi, come quelli che emergono dalla successiva strada che il granello compie se, dopo essere stato immerso nel terreno, diviene il germe di una nuova pianta.

Ciò che l'uomo sperimenta animicamente ha dinanzi, in modo analogo, una duplice possibilità. Da un lato può essere impiegato per la riflessione sul mondo esterno. Quando l'esperienza animica viene esplorata da questo punto di vista, si sviluppano le concezioni del mondo che di fronte a ogni cosa conseguentemente chiedono: come penetra la conoscenza nell'essenza degli oggetti? l'osservazione degli oggetti che cosa può rendere? Una simile indagine va paragonata a quella sul valore nutritivo del germe di grano. All'esperienza animica, però, ci si può anche rivolgere nel caso in cui essa non venga deviata verso l'esterno ma, continuando a operare nell'anima, conduca questa da un gradino di esistenza all'altro. Si coglie allora questa esperienza nella forza motrice che vi è inserita. E viene allora riconosciuta come un uomo superiore nell'uomo, che in una vita prepara l'altra. Ci si convince, infine, che questo è l'impulso di fondo dell'esperienza animica. E si comprende come la *conoscenza* stia a questo impulso di fondo come l'uso alimentare del seme di grano sta a quel suo cammino ulteriore che ne fa il germe di una nuova pianta.

Non tenendo conto di questo aspetto, si vive nell'illusione che nell'essenza dell'esperienza animica si possa cercare solo l'essenza del conoscere. Si può cadere, perciò, in un errore analogo a quello che nasce quando si analizza il seme di grano solo chimicamente, come esaurito nel suo valore nutritivo, e si vuol trovare l'entità interiore del seme nei risultati di questo esame. La Scienza dello Spirito qui caratterizzata cer-

ca di evitare questa illusione mettendo in chiaro l'intima, autonomamente personale essenza dello sperimentare animico, che sulla sua strada può anche porsi al servizio della conoscenza, pur non avendo in questa *conoscenza contemplativa* la sua originaria e peculiare natura.

La «coscienza animica libera dal corpo», come è stata qui raffigurata, non può essere confusa con quegli stati psichici che non vengono conquistati attraverso il già descritto intimo lavoro peculiare dell'anima, ma emergono da una vita spirituale di basso tono (in un'irreale e sognante chiaroveggenza, nell'ipnosi e così via). In questi stati psichici non si ha a che fare con una effettiva esperienza dell'anima in una coscienza libera dal corpo, ma con una commistione di corpo e anima che devia e allontana dalla vita abituale. Una *reale* Scienza dello Spirito si può conseguire solo se l'anima, nello stesso lavoro interiore che ha compiuto, trova la transizione dalla coscienza ordinaria ad una coscienza in cui, stando all'interno del mondo spirituale, *sperimenta con chiarezza*. In un lavoro interiore si verifica l'elevazione, non la depressione della consueta vita dell'anima.

Attraverso questo lavoro, l'anima umana può raggiungere quel che la filosofia persegue. L'importanza di quest'ultima non viene davvero sminuita dal fatto che essa, sulla via percorsa in genere da chi la pratica, non può giungere a quanto vorrebbe conseguire. Poiché le forze dell'anima che si possono guadagnare nel lavoro filosofico sono essenziali quanto i frutti filosofici stessi. E alla fine queste forze dovranno sicuramente condurre al punto in cui alla filosofia sarà possibile ammettere una «vita dell'anima libera dal corpo». Lì essa riconoscerà che gli *enigmi del mondo* chiedono di essere non solo *ponderati* scientificamente, ma *sperimentati* dall'anima umana, dopo che essa si è posta dapprima nello stato in cui una simile esperienza è possibile.

Ovvia è la domanda: il conoscere consueto, anche se pienamente scientifico, deve dunque rinnegare se stesso e lasciar valere, ai fini di una concezione del mondo, solo quanto le viene offerto da un ambito esterno a quello che ad esso è proprio? Le cose, però, stanno in modo che le esperienze della coscienza diversa da quella abituale qui descritta, sono immediatamente evidenti e chiare anche per la coscienza ordinaria stessa, purché questa non si crei da sola ostacoli, *volendosi* chiudere nella sua propria cerchia. Le verità sovrasensibili possono essere scoperte solo dall'anima che nel sovrasensibile si pone. Ma una volta

scoperte, la coscienza abituale può pienamente comprenderle, poiché esse si collegano del tutto necessariamente alle conoscenze che si possono ottenere riguardo al mondo sensibile.

Più volte, durante l'evoluzione della concezione del mondo, si presentano innegabilmente punti di vista analoghi a quelli che in questo capitolo conclusivo si intrecciano con l'esame del progressivo sviluppo delle aspirazioni filosofiche. Essi però, nelle precedenti età appaiono come vie *secondarie* della ricerca filosofica. Questa infatti doveva in primo luogo compenetrare tutto ciò che poteva valere come proiezione dello sfavillare dell'esperienza del pensiero nel mondo greco, per indicare poi la via della coscienza sovrasensibile partendo dal suo proprio impulso, dal senso di ciò che da se stessa poteva o non poteva raggiungere.

In tempi passati, l'accesso a una simile coscienza era in certo qual modo privo di una giustificazione filosofica; la filosofia stessa non lo richiedeva. La filosofia attuale invece lo esige, in virtù di quanto ha compiuto *senza un tale accesso*, proseguendo il suo precedente sviluppo. *Senza di esso*, la filosofia ha portato a pensare la ricerca spirituale secondo linee che, regolarmente perseguitate, sfociano nel riconoscimento della coscienza sovrasensibile. Perciò al principio di questo capitolo conclusivo non si è descritto il modo in cui l'anima parla del sovrasensibile quando sta sul suo stesso piano senza altri presupposti, ma si è cercato di seguire *filosoficamente* le linee che emergono dalle nuove concezioni del mondo, e si è accennato al modo in cui il procedere di queste linee, *mediante l'anima che in esse vive*, conduce a riconoscere la sovrasensibile entità della sfera animica.

