

Ogni pensiero filosofico che non sia postulato da questa vita, è condannato alla sterilità, anche se può attirare per qualche tempo l'uomo che ama riflettere. Un pensiero fecondo deve essere radicato nei processi di evoluzione che l'umanità deve attraversare nel corso del suo divenire storico. E chi voglia esporre, da qualsiasi punto di vista, la storia dell'evoluzione del pensiero filosofico, deve prendere le mosse da un pensiero richiesto dalla vita.

... A chi non sia in grado di raggiungere un punto di vista nella concezione del mondo che corrisponda veramente alle forze che danno l'impulso alla nostra epoca, resterà celato anche il significato della vita spirituale del passato. Non voglio risolvere qui la questione se in un altro campo dell'indagine storica sia possibile una dissertazione feconda che possa prescindere dalla visione delle condizioni presenti. Sul terreno della storia del pensiero, una tale esposizione può solo essere sterile. Poiché qui l'oggetto dell'osservazione deve essere in rapporto diretto con la vita immediata. E la vita, in cui il pensiero diventa *pratica di vita*, può essere solo la presente.

... Il mio metodo di esporre le singole concezioni del mondo trae origine dal mio orientamento alla contemplazione spirituale. Chi vuole solo teorizzare sullo spirito, non avrà mai bisogno di trasferirsi nel modo di pensare di un materialista. Gli basterà esporre tutte le accuse legittime che possono essere mosse contro il materialismo e presentare questo sistema di pensiero in modo da svelarne i lati non giustificati. Chi vuole raggiungere la contemplazione spirituale non può procedere così. Dovrà pensare idealisticamente con l'idealista e materialisticamente con il materialista. Solo così si desterà in lui la capacità dell'anima che poi si esplicherà nella contemplazione spirituale.

... Non si segue una via sbagliata se si rappresenta materialisticamente il processo dei fenomeni materiali di questo mondo. S'inganna solo chi non giunge a riconoscere che rintracciando i rapporti materiali, si è condotti alla contemplazione dello spirito. È un errore affermare che il cervello non sia la causa del pensiero che studia ciò che cade sotto i sensi; ma è parimenti errore, pensare che lo spirito non sia il creatore del cervello mediante il quale esso si rivela nel mondo fisico come il creatore del pensiero.

Rudolf Steiner

ISBN 88-86222-18-1



9 788886 222181

€ 20,00

GLI ENIGMI DELLA FILOSOFIA *

L'evoluzione del pensiero da Ferecide a Stirner

Rudolf Steiner



Tilopa

Rudolf Steiner

Gli Enigmi della Filosofia

L'evoluzione del pensiero da Ferecide a Stirner



Tilopa

Titolo originale: *Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriß dargestellt*

I ed. italiana: Gilardi, Milano 1935

II ed. italiana: Bocca, Milano 1949

III ed. italiana, Tilopa, Teramo-Roma 1987, curata da Lucia Bartolucci
sulla edizione tedesca del Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1974

Ristampa dell'edizione del 1987

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

ISBN 88-86222-18-1

© 2004 by Tilopa edizioni, Roma

PRINTED IN ITALY

RUDOLF STEINER

Gli Enigmi della Filosofia

L'evoluzione del pensiero da Ferecide a Stirner

Vol. I



Tilopa

PREFAZIONI

PREFAZIONE DEL 1914

Non era mia intenzione scrivere un « libro di circostanza » per l'inizio del secolo, quando mi accinsi a redigere Welt— und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert (Le concezioni del mondo e della vita nel diciannovesimo secolo), libro che è stato pubblicato nel 1901. L'invito a fornire questo contributo ad un'opera enciclopedica fu per me solo una spinta dall'esterno per riassumere le conclusioni, a cui io ero giunto da tempo e di cui desideravo la pubblicazione, sulla evoluzione filosofica dai tempi di Kant in poi. Quando si rese necessaria una nuova edizione del libro, il cui contenuto mi si presentò quindi nuovamente all'anima, fui consapevole del fatto che solo grazie ad un considerevole ampliamento della precedente trattazione sarebbe risultato chiaramente il suo vero scopo. Quella volta mi limitai alla caratteristica dell'evoluzione filosofica degli ultimi centotrenta anni. Tale limitazione è giustificata, perché questo sviluppo rappresenta un tutto completo in se stesso che potrebbe essere raffigurato anche senza scrivere un « libro celebrativo del secolo ». Ma nella mia anima vivevano le concezioni filosofiche di questa ultima epoca così che, esponendo i quesiti filosofici, risuonavano ovunque dentro di me — come se fossero il loro fondamento armonico — i tentativi fatti per risolvere lo sviluppo degli aspetti delle concezioni del mondo fin dalle loro origini. Questa sensazione si rafforzò quando affrontai l'elaborazione della seconda edizione. E questo è il motivo per cui è nato un nuovo libro e non una seconda edizione del precedente. Sebbene il contenuto del libro originale sia stato mantenuto nella sua sostanza quasi alla lettera, tuttavia vi è stata aggiunta una breve esposizione dello sviluppo filosofico fin dal sesto secolo a.C., mentre nel secondo volume verrà trattata la caratteristica della filosofia fino al pre-

sente. Inoltre, le brevi osservazioni al termine del secondo volume, che prima avevano come titolo « Prospettive », sono state trasformate in una dettagliata esposizione sulle possibilità della conoscenza filosofica del presente. E' possibile sollevare delle obiezioni nei confronti di questo libro, perché non è stato abbreviato il contenuto del testo precedente, mentre è stato trattato molto brevemente la caratteristica delle filosofie che vanno dal sesto secolo a.C. al diciannovesimo secolo d.C. Ma poiché il mio fine 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, ritenni giusto dedicare maggiore spazio all'epoca più recente. Il modo in cui questi quesiti sono stati considerati ed esposti dai filosofi del diciannovesimo secolo è ancora vicino alle abituali direzioni di pensiero ed esigenze filosofiche del presente. Ciò che è antecedente, è ugualmente importante per la vita animica attuale, ma solo in quanto riversi luce sull'ultimo periodo. Le appendici al termine del secondo volume sono scaturite dalla esigenza stessa di generare filosofia dalla storia delle filosofie.

In questo libro si sentirà la mancanza di qualche cosa che si potrebbe forse trovare in una « storia della filosofia », come per esempio le idee di Hobbes e di molti altri. Ma per me non era tanto importante l'enumerazione di tutte le opinioni filosofiche, quanto l'esposizione dello sviluppo e dell'andamento dei quesiti filosofici. In una tale esposizione non è indicato definire un'idea filosofica storicamente nuova, se ciò che vi è di essenziale in essa può essere trattato in un altro contesto.

Chi vorrà trovare in questo libro una prova del fatto che io abbia « mutato » le mie concezioni nel corso degli anni, non potrà essere distolto da una tale « opinione » nemmeno con il suggerimento che l'esposizione delle idee filosofiche nella prima edizione del libro *Welt— und Lebensanschauungen* è stata in parte ampliata e completata, e però che il contenuto del vecchio testo è stato trasmesso per lo più letteralmente ed inalterato al nuovo. Ho ritenute necessarie le piccole varianti talvolta riscontrabili, non perché, dopo quindici anni, sentissi il bisogno di esprimermi diversamente, ma perché trovo che un diverso linguaggio risponda all'esigenza di più ampie connessioni, in cui compaiono pensieri ulteriori, di cui non si

parlava nel vecchio libro. Sicuramente vi saranno sempre degli individui che volentieri riscontrevano delle contraddizioni tra i primi ed i successivi scritti di una personalità, poiché essi non possono o non vogliono comprendere il certo non inammissibile accrescersi dell'anelito verso la conoscenza di una tale personalità. Il fatto che, a causa di tale crescita negli anni successivi ci si esprima talvolta diversamente che in precedenza, non denuncia assolutamente una contraddizione, se si guarda alla concordanza tra le due versioni non come ad una copia l'una dell'altra, ma come allo sviluppo vivente di una personalità. Per non essere incolpati da coloro che possono dimenticare ciò, occorrerebbe, quando si considerano dei pensieri, ripetere sempre la stessa cosa.

Rudolf Steiner

aprile 1914

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE DEL 1918

Nella precedente prefazione ho accennato ai pensieri dai quali è scaturita l'esposizione di questo libro, e dai quali essa è sostenuta. Vorrei aggiungere qualche parola a quanto già detto, a proposito di un problema che più o meno consapevolmente si presenta all'anima di chi legga un libro come questo: il problema del rapporto tra lo studio filosofico e la vita immediata. Ogni pensiero filosofico che non sia postulato da questa vita, è condannato alla sterilità, anche se può attirare per qualche tempo l'uomo che ama riflettere. Un pensiero fecondo deve essere radicato nei processi di evoluzione che l'umanità deve attraversare nel corso del suo divenire storico. E chi voglia esporre, da qualsiasi punto di vista, la storia dell'evoluzione del pensiero filosofico, deve prendere le mosse da un pensiero ricambiato dalla vita stessa. Devono essere concetti che, tradotti nella condotta della vita umana, permeino così tanto l'uomo, da conferirgli forza, da guidare la sua conoscenza ed essergli di consiglio ed aiuto in tutti i compiti imposti dall'esistenza. Le concezioni filosofiche del mon-

do sono nate perché l'umanità ha bisogno di tali concetti. Se si potesse dominare la nostra vita senza di essi, un uomo non avrebbe mai avuto una vera motivazione interiore per pensare sugli enigmi della filosofia. Un'epoca che rifiuti un tale modo di pensare dimostra soltanto di non provare il bisogno di foggare la vita umana in modo che questa appaia conforme, sotto ogni aspetto, ai suoi molteplici compiti. Ma questa avversione si vendica nel corso dell'evoluzione umana. La vita si atrofizza in tali epoche. E gli uomini non se ne avvedono, perché non vogliono sapere nulla delle esigenze che tuttavia risiedono nel fondo dell'animo, e che essi non appagano. L'epoca seguente mette in luce il fatto che queste esigenze non sono state appagate. I nipoti ritrovano in una forma di vita impoverita, le conseguenze della negligenza dei loro avi. La negligenza dell'epoca precedente determina la vita imperfetta dell'epoca che segue e nella quale questi nipoti sono posti. La filosofia deve agire nel complesso della vita; si può peccare contro questa esigenza, ma il peccato deve produrre necessariamente i suoi effetti.

Si può afferrare il processo dell'evoluzione del pensiero filosofico, l'esistenza degli enigmi della filosofia, solo quando si comprende quale sia il compito della contemplazione filosofica del mondo per la completa, piena esistenza dell'umanità. Ispirato da questo sentimento, ho scritto la mia opera sull'evoluzione degli enigmi della filosofia. Ho cercato di rendere chiaro, mediante l'esposizione di questo processo, il fatto che questo sentimento sia interiormente motivato.

Fin dal primo momento qualche cosa che ha solo l'apparenza di un fatto ostacolerà tale sentimento. La contemplazione filosofica deve essere una necessità della vita, tuttavia il pensiero umano evolvendosi non ci dà una soluzione unica, bensì soluzioni molteplici, e in apparenza del tutto contraddittorie, degli « enigmi della filosofia ». Molte riflessioni storiche vorrebbero spiegare questi importanti contrasti con una raffigurazione tutta esteriore. Ma non sono convincenti. Se si vuole trovare il vero, si deve considerare questa evoluzione molto più seriamente di quanto si faccia in genere. Si deve giungere alla conclusione che non vi può essere nessun pensiero capace di risolvere complessivamente, definitivamente tutti gli enigmi

del mondo. Piuttosto, nel pensiero umano, ogni idea scoperta diventa in breve un nuovo enigma. E quanto più l'idea è importante e luminosa per una data epoca, tanto più essa diventa enigmatica e dubbia per l'epoca successiva. Chi voglia esaminare la storia del pensiero umano da un punto di vista conforme alla verità, deve ammirare la grandezza dell'idea di un periodo, ed essere in grado di suscitare il medesimo entusiasmo vedendo questa idea rivelarsi incompleta in un'epoca seguente. Egli deve anche essere in grado di pensare che il modo di rappresentare, attraverso il quale ora si esprime, sarà sostituito da un altro nel futuro. E questo pensiero non deve allontanarlo dal riconoscere pienamente la giustezza dell'idea cui egli è giunto. La disposizione di spirito per la quale i concetti imperfetti del passato vengono cancellati dai pensieri « perfetti » che emergono alla luce nel presente, è inadatta a comprendere l'evoluzione filosofica dell'umanità. Ho tentato di capire il processo dello sviluppo del pensiero umano, afferrando il significato del fatto che un'epoca sia in contraddizione filosofica con l'epoca precedente. Quali idee faccia maturare una simile comprensione è stato detto nelle spiegazioni introduttive: « Per orientarsi nelle linee direttive dell'esposizione ». Queste idee sono tali che devono necessariamente provocare una molteplice opposizione. Ad un primo esame, esse appariranno come se le avessi sperimentate attraverso « intuizioni », ed io avessi voluto sconvolgere l'esposizione della storia della filosofia in una maniera fantastica. Spero solo che il lettore riconosca che queste idee non sono state prefabbricate e poi imposte allo studio dell'evoluzione filosofica, ma che sono state acquisite nel modo con il quale lo scienziato scopre le sue leggi. Esse derivano dall'osservazione dell'evoluzione del pensiero filosofico. E non si ha il diritto di respingere i risultati di una osservazione perché in contrasto con raffigurazioni credute esatte, in quanto corrispondenti a certe inclinazioni del pensiero, invero non giustificate mediante osservazione. La superstizione — poiché simili raffigurazioni non sono altro che questo — che, nell'evoluzione storica dell'umanità, non possano esistere forze che si rivelino ad una data epoca in maniera particolare e che dominino, piene di vita in modo conforme a ragione e a leggi, l'evoluzione del pensiero umano, si opporrà alla mia esposizione. Ma questa mi è stata imposta poiché l'osservazione stessa del-

L'evoluzione mi aveva provato l'esistenza di tali forze, e che la storia della filosofia diventa una scienza solo quando non retroceda spaventata nel riconoscere quelle forze. Mi sembra che al presente si possa prendere una posizione seconda dinanzi agli « enigmi della filosofia », solo conoscendo le forze che hanno dominato queste epoche passate. E più ancora che in qualsiasi altro ramo degli studi storici, nella storia del pensiero l'unica possibilità è lasciare che il presente rinasca dal passato. Nell'afferrare le idee stesse che corrispondono alle esigenze del presente, si trova il fondamento di quel modo di vedere le cose che getta una vera luce sul passato. A chi non sia in grado di raggiungere un punto di vista nella concezione del mondo che corrisponda veramente alle forze che danno l'impulso alla nostra epoca, resterà celato anche il significato della vita spirituale del passato. Non voglio risolvere qui la questione se in un altro campo dell'indagine storica sia possibile una dissertazione feconda che possa prescindere dalla visione delle condizioni presenti. Sul terreno della storia del pensiero, una tale esposizione può solo essere sterile. Poiché qui l'oggetto dell'osservazione deve essere in rapporto diretto con la vita immediata. E la vita, in cui il pensiero diventa pratica di vita, può essere solo la presente.

Con questa introduzione, vorrei avere definite le sensazioni dalle quali è nata questa dissertazione sugli enigmi della filosofia.

Il breve periodo di tempo intercorso tra le due edizioni del libro non permette di aggiungervi o cambiarvi nulla.

R. S.

maggio 1918

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE DEL 1924

Quando nel 1914 ampliai il mio libro Le concezioni del mondo e della vita nel diciannovesimo secolo con la pubblicazione della seconda edizione del libro Gli enigmi della filosofia, mi ero proposto di mettere in luce ciò che nelle concezioni del mondo, foggiate nel

corso della storia, si offre all'osservatore contemporaneo in un modo tale che il suo sentire, quando si presentano alla sua coscienza gli enigmi filosofici, sia approfondito dal sentimento provato prima di lui dai precedenti pensatori di fronte ai medesimi enigmi. Un simile approfondimento ha qualche cosa di soddisfacente per l'indagatore filosofico. L'anelito della sua anima si fa più intenso, vedendo quali forme abbia assunte questa aspirazione in esseri umani cui la vita ha dato punti di vista più o meno affini ai suoi. In tale modo volevo essere di qualche utilità a coloro che hanno bisogno di un quadro dell'evoluzione della filosofia, per completare il loro pensiero.

Richiederà una tale integrazione chi, seguendo la propria via di pensiero, volesse sentirsi all'unisono con il lavoro spirituale dell'umanità. Lo richiederà, inoltre, chi desidera vedere che il proprio lavoro di pensiero scaturisce da un bisogno universale ed umano dell'anima. Egli può vedere ciò quando sorge davanti ai suoi occhi l'essenza delle concezioni storiche del mondo.

Tuttavia, per molti studiosi questa visione ha qualche cosa di opprimente, poiché insinua il dubbio nella loro anima. Costoro vedono succedersi i pensatori in disaccordo sia con i loro predecessori, che con coloro che li seguono. Vorrei che la mia descrizione fosse tale da dissipare questa angoscia, sostituendola con qualcosa d'altro. Prendiamo in esame due pensatori. In un primo momento, il contrasto tra loro colpisce in modo penoso; ma si esamina da vicino il loro pensiero. Si vedrà che l'uno sta considerando un aspetto del mondo completamente diverso da quello considerato dall'altro. Supponiamo che in uno si sia sviluppata una particolare sensibilità per il modo in cui il pensiero si crea nell'intimo processo dell'anima. Per lui, l'enigma sta nel fatto che questo processo interiore dell'anima sia decisivo per riconoscere l'essenza del mondo esterno. Questo punto di partenza conferisce il colore a tutto il suo pensare. Egli si esprimerà in un modo potente sull'essenza creatrice del pensiero. Ciò colorirà idealisticamente tutto ciò ch'egli dice. Un altro dirige lo sguardo sui fenomeni esterni, che vengono percepiti dai sensi. I pensieri, mediante i quali egli afferma questo processo, riconoscendolo, non penetrano con la loro forza autonoma nella sua coscienza. Egli darà all'enigma del mondo una direzione che conduce il pensiero nella

cerchia in cui il fondamento stesso del mondo ha un aspetto che ricorda il sensibile. Con le ipotesi sul divenire storico della concezione del mondo risultate da un tale orientamento del pensiero, si può superare ciò che queste concezioni hanno di negativo le une per le altre e vedere invece come esse si sostengano reciprocamente.

Visti l'uno accanto all'altro, Hegel e Haeckel costituiscono a tutta prima la più perfetta contraddizione. Approfondendo Hegel, è possibile percorrere con lui la via prescritta all'uomo che viva completamente nel pensiero. Egli percepisce se stesso come qualcosa che fa del proprio essere un essere vero. Vedendosi di fronte alla natura, si chiede quale rapporto essa abbia con il mondo del pensiero. Sarà possibile accompagnarlo, se si sente ciò che è relativamente giustificato e fertile in una simile disposizione dell'anima. Approfondendo Haeckel, è possibile accompagnare anche lui per un tratto della sua strada. Egli può soltanto vedere come è ciò che è percepibile ai sensi, e come questo si trasformi. In tale esistere e trasformarsi egli sente ciò che per lui può essere realtà; è soddisfatto solo quando può includere in questo esistere tutto l'uomo, fino all'attività del pensiero. Anche se Haeckel vede in Hegel un uomo che tesse concetti aerei ed insussistenti, senza badare alla realtà; anche se Hegel, se avesse conosciuto Haeckel, avesse visto in lui una personalità colpita da cecità nei confronti del vero esistere — colui che può concentrarsi in ambedue i modi di pensare, troverà in Hegel la possibilità di rinvigorire la forza del pensare autonomamente attivo, ed in Haeckel la possibilità di divenire cosciente di legami tra lontane creazioni della natura, che pongono importanti domande al pensare umano.

Su tali basi è stato costruito lo schema della mia dissertazione. Non volevo oscurare le contraddizioni dell'evoluzione del mondo, ma dimostrare anche nelle contraddizioni ciò che vale.

Il fatto che io in questo libro parli di Hegel e di Haeckel così che per ambedue risulti in primo piano l'aspetto positivo e non il negativo, può essermi rimproverato solo da colui che non riesca a vedere quanto sia feconda la percezione del positivo.

Ho da aggiungere solamente poche parole su qualche cosa che, sebbene non si riferisca a ciò che è descritto in questo libro, vi è tuttavia collegato. Questo libro è uno di quei miei lavori portati

come esempio da quelle personalità che vogliono trovare delle contraddizioni nello sviluppo della mia concezione del mondo. Sebbene io sappia che alla base di questi rimproveri sia — nella maggior parte dei casi — qualche cosa di assai diverso dalla ricerca della verità, voglio dire alcune parole su di essi. Si afferma che il capitolo su Haeckel del presente libro sembri scritto da un haeckeliano ortodosso. Ora, se si leggerà anche il capitolo su Hegel, si avrà difficoltà a tenere in piedi quella tesi. Tuttavia, visto sotto questa luce, pare che un uomo che abbia scritto a questa maniera su Haeckel — così come feci io — debba aver subito in seguito una completa trasformazione spirituale, se ha pubblicato libri quali: Verso i mondi spirituali e Scienza occulta.

Tuttavia si osserva nel modo giusto, se si riflette sul fatto che le opere più tarde, che sembrano in contraddizione con le precedenti, sono scaturite da una concezione interiore del mondo spirituale. Colui che voglia avere, o mantenere, una tale concezione, deve sviluppare la capacità di potersi immergere in tutto ciò che viene osservato, in modo completamente obiettivo, superando le proprie simpatie ed antipatie. Descrivendo il modo di pensare di Haeckel, egli deve potersi veramente dissolvere in esso. Ed è proprio passando da un dissolversi ad un altro, che egli trae la possibilità di coniare la concezione spirituale del mondo. Il mio metodo di esporre le singole concezioni del mondo trae origine dal mio orientamento alla contemplazione spirituale. Chi vuole solo teorizzare sullo spirito, non avrà mai bisogno di trasferirsi nel modo di pensare di un materialista. Gli basterà esporre tutte le accuse legittime che possono essere mosse contro il materialismo e presentare questo sistema di pensiero in modo da svelarne i lati non giustificati. Chi vuole raggiungere la contemplazione spirituale non può procedere così. Dovrà pensare idealisticamente con l'idealista e materialisticamente con il materialista. Solo così si desterà in lui la capacità dell'anima che poi si esplicherà nella contemplazione spirituale.

Si potrebbe ancora osservare che, trattato così, il contenuto d'un libro perde la sua unità. Questo non è il mio parere. Più si lasciano parlare le parvenze stesse, più si è fedeli alla verità storica. Combattere il materialismo o farne la caricatura non può essere il compito di una esposizione storica. Poiché esso ha la sua legittimità

limitata. Non si segue una via sbagliata se si rappresenta materialisticamente il processo dei fenomeni materiali di questo mondo. S'inganna solo chi non giunge a riconoscere che rintracciando i rapporti materiali, si è condotti alla contemplazione dello spirito. E' un errore affermare che il cervello non sia la causa del pensiero che studia ciò che cade sotto i sensi; ma è parimenti errore, pensare che lo spirito non sia il creatore del cervello mediante il quale esso si rivela nel mondo fisico come il creatore del pensiero.

Goetheanum, Dornach
novembre 1923

R. S.

PER ORIENTARSI NELLE LINEE DIRETTIVE DELL' ESPOSIZIONE

Se si segue il lavoro spirituale compiuto dall'uomo in cerca di una soluzione degli enigmi del mondo e dei problemi della vita, all'anima che osserva si impongono sempre di nuovo le parole, scritte come un motto sul frontone del tempio di Apollo: « Conosci te stesso ». Il fatto che l'anima umana, di fronte a queste parole, provi un certo effetto, è il fondamento per la comprensione di una concezione del mondo. L'essenza di un organismo vivo implica la necessità che questo provi la fame; l'essenza dell'anima umana, giunta a un certo stadio del suo sviluppo, genera una necessità affine. Questa si esprime nel bisogno di estrarre dalla vita un bene spirituale che corrisponda, come il cibo alla fame, all'esigenza interiore dell'animo: « Conosci te stesso ». Questa sensazione può colpire l'anima in un modo tale ch'essa debba pensare: sono un essere umano completo solo quando riesco a foggare in me una relazione con il mondo che abbia come carattere fondamentale il « conosci te stesso ». L'anima può persino giungere così avanti da considerare questa sensazione come un risveglio dal sogno della vita in cui era immersa prima dell'esperienza avuta grazie a questa percezione.

Nel primo periodo della sua vita, l'uomo si sviluppa in modo che cresce in lui la forza della memoria, mediante la quale egli più tardi ricorda le sue esperienze fino ad un certo momento della sua infanzia. Ciò che era prima di questo momento, egli lo sente come un sogno di vita, da cui si è destato. L'anima umana non sarebbe ciò che deve essere se, dalla sua vita ovattata dell'infanzia, non venisse ad emergere questa forza della memoria. In modo analogo

L'anima umana, a uno stadio ulteriore dell'esistenza, può pensare all'esperienza espressa nelle parole: « Conosci te stesso ». Essa può sentire che non corrisponde alle sue disposizioni una vita animica che non sia stata destata dal sogno mediante quest'esperienza.

I filosofi hanno spesso insistito sul fatto che sono molto imbarazzati quando debbono definire ciò che la filosofia è, nel significato vero della parola. E' certo però che in essa si deve riconoscere una forma particolare per appagare quel bisogno dell'anima umana, che pone nel « Conosci te stesso » la sua esigenza. E possiamo conoscere questa esigenza umana come conosciamo ciò che è la fame, sebbene forse si sarebbe molto imbarazzati se si dovesse dare una spiegazione soddisfacente della fame.

Un pensiero affine viveva nell'anima di J.G. Fichte quando disse che la specie di filosofia che ciascuno si sceglie dipende dalla specie di uomo che egli è. Animati da questi pensieri, possiamo esaminare i tentativi che sono stati fatti nel corso della storia per trovare soluzioni agli enigmi della filosofia. In questi tentativi, vedremo rivelazioni dell'essenza umana. Perché, sebbene l'uomo si sforzi di far tacere completamente i suoi interessi personali quando vuole parlare come filosofo, pure in una filosofia appare immediatamente ciò che la *personalità umana* può diventare, grazie all'espandersi delle sue forze originali.

Visto sotto questo aspetto, lo studio delle creazioni filosofiche può destare certe aspettative a proposito degli enigmi del mondo. Possiamo sperare di ricavare da questo studio dei risultati sul carattere dello sviluppo dell'anima umana. E chi ha scritto questo libro crede che percorrendo le concezioni filosofiche dell'Occidente gli si siano presentati codesti risultati. Nell'evoluzione dell'anelito umano verso la filosofia gli sono apparse quattro epoche chiaramente distinte; e le differenze fra queste epoche gli sembrano altrettanto caratteristiche di quelle che dividono le specie in ogni regno della natura. Questo fatto lo condusse a riconoscere che la storia dell'evoluzione filosofica dell'umanità dimostra la presenza d'impulsi spirituali oggettivi, completamente indipendenti dagli uomini, che si sviluppano nel decorso del tempo. E ciò che gli uomini creano in quanto filosofi, appare come la manifestazione dell'evoluzione di questi impulsi, che agiscono sotto la superficie della storia esteriore.

S'impone la convinzione che un simile risultato scaturisca dalla considerazione *spregiudicata* dei fatti storici, come una legge naturale dall'esame dei fatti naturali. L'autore di questo libro non crede di essersi lasciato tentare da un partito preso verso una ricostruzione arbitraria dell'evoluzione storica. Ma i fatti *costringono* ad ammettere risultati di questo genere.

Nel processo evolutivo dello sforzo filosofico dell'umanità si possono distinguere epoche, lunghe sette od otto secoli ciascuna, in ognuna delle quali regna, sotto la superficie della storia esteriore, un altro impulso spirituale, che s'irradia in un certo modo nelle personalità umane e la cui evoluzione determina quella del pensiero filosofico.

Quale sia la testimonianza dei fatti in favore di questa distinzione delle epoche risulterà dal libro stesso. L'autore desidera, per quanto gli è possibile, lasciare parlare questi fatti. Qui però dovrebbero essere tracciate solo alcune direttive, che non hanno *determinato* le considerazioni dalle quali è originato questo libro, ma che ne sono *risultate*.

Si potrebbe pensare che queste linee direttrici avrebbero dovuto più giustamente esser poste alla fine del libro, giacché solo il contenuto della nostra esposizione prova la loro verità. Invece abbiamo voluto farle precedere come un'*informazione preliminare*, perché legittimano la struttura interna dell'esposizione. Perché sebbene esse fossero per l'autore il *risultato* della sua indagine, pure si presentavano naturalmente al suo spirito *prima* dell'esposizione e la regolavano. Per il lettore può essere di qualche importanza sapere, non solo alla fine del libro, *perché* l'autore rappresenti le cose in un dato modo, ma poter già, durante la sua lettura, formarsi un giudizio sui punti di vista dell'autore. Però deve essere qui esposto soltanto ciò che si riferisce all'intima articolazione delle deduzioni.

La prima epoca dell'evoluzione delle concezioni filosofiche comincia con l'antichità greca. Essa può essere rintracciata storicamente e distintamente fino a Ferecide di Siro e a Talete di Mileto, e termina col periodo in cui appare il Cristianesimo. L'anelito spirituale dell'umanità in quest'epoca assume un carattere essenzialmente di-

verso da quello dei tempi precedenti. E' l'epoca del risveglio della vita del pensiero. Prima l'anima viveva in rappresentazioni figurate (simboliche) del mondo e dell'essere. Per quanto uno si sforzi di dare retta a quelli che vogliono vedere la vita del pensiero filosofico già sviluppata nell'epoca preellenica, lo studio spregiudicato non lo consente. Si deve far nascere in Grecia la filosofia autentica, espressa in forma di pensieri. Ciò che nelle riflessioni sul mondo, dell'Oriente e dell'Egitto, era affine all'elemento del pensiero, non era — se considerato accuratamente — pensiero vero, ma immagine, simbolo. In Grecia nasce lo sforzo che mira a riconoscere le correlazioni del mondo mediante ciò che oggi chiamiamo *pensiero*. Per tutto il tempo in cui l'anima umana si rappresenta mediante immagini i fenomeni del mondo, essa si sente intimamente collegata con essi; si sente membro dell'organismo cosmico, non si ritiene un'entità indipendente, separata da quest'organismo. Quando il pensiero senza immagini si desta nella mente, essa avverte la separazione tra il mondo e l'anima. Il pensiero diventa il suo educatore verso l'indipendenza.

Ma il greco sperimenta il pensiero diversamente dall'uomo d'oggi. Questo è un fatto che può facilmente essere trascurato. Bisogna però tenerne conto per una visione esatta del pensiero greco. Il greco sente il pensiero come noi oggi sentiamo una percezione, come proviamo la sensazione del « rosso » o del « giallo ». Come noi attribuiamo una sensazione di colore o di suono ad un « oggetto », così il greco vede il pensiero *nel* mondo degli oggetti e *aderente* ad esso. Il pensiero di questo tempo è perciò ancora il vincolo che unisce l'anima al mondo. La separazione tra l'anima e il mondo non è compiuta ancora, comincia appena. L'anima sperimenta, sì, il pensiero dentro di sé, ma essa si figura ancora di averlo ricevuto dal mondo, perciò spera, mediante il processo del pensiero, di scoprire gli enigmi del mondo. In tali condizioni si svolge l'evoluzione filosofica iniziata con Ferecide e Talete, che raggiunge l'apogeo con Platone ed Aristotele, e poi decresce, fino al suo termine, ai tempi della fondazione del Cristianesimo. Dalle profondità dell'evoluzione spirituale la vita del pensiero scorre nelle anime umane e vi fa nascere delle filosofie che le educano ad avvertire la loro indipendenza di fronte al mondo esterno.

Al tempo della nascita del Cristianesimo comincia una nuova epoca. L'anima umana non può più sentire il pensiero come una percezione proveniente dal mondo esteriore. Essa sente il pensiero come creazione del suo essere proprio, intimo: un impulso, molto più potente di quanto fosse la vita concettuale, s'irradia nelle anime dalle profondità dell'evoluzione spirituale. L'autocoscienza si desta solo adesso nell'umanità in un modo che corrisponde alla natura propria di questa autocoscienza. Ciò che gli uomini avevano provato fin qui non era che il prodromo di ciò che si può chiamare, nel significato più completo, autocoscienza interiormente sperimentata. Si può sperare che uno studio futuro dell'evoluzione dello spirito darà a questa epoca il nome di « risveglio dell'autocoscienza ». Soltanto allora, per la prima volta, l'uomo avverte tutta l'estensione della sua vita animica come « io » nel vero senso della parola. Tutta l'importanza di questo fatto viene percepita oscuramente, piuttosto che avvertita in un modo cosciente, dagli spiriti filosofici di quest'epoca. Questa caratteristica rimane nell'anelito filosofico fino a Scoto Eriugena (morto nell'880 d.C.). I filosofi di quest'epoca sono proprio tuffati col pensiero filosofico nella rappresentazione religiosa. Tramite questa rappresentazione, l'anima umana, che nella sua autocoscienza risvegliata si vede posta del tutto su se stessa, cerca di acquistare la consapevolezza della sua incorporazione nella vita dell'organismo mondiale. Il pensiero diventa un semplice mezzo per esprimere la concezione, attinta da fonti religiose, sul rapporto tra l'anima umana ed il mondo. La vita del pensiero, inquadrata in questa concezione, nutrita da rappresentazioni religiose, cresce come il germoglio nella terra fino al momento di nascere. Nella filosofia greca, la vita del pensiero spiega le sue forze, guida l'anima umana fino alla percezione della sua indipendenza. Poi irrompe nell'umanità, dal fondo della vita dello spirito, una manifestazione di genere essenzialmente diverso dalla vita del pensiero. Essa riempie l'anima di una nuova esperienza interiore e le rivela ch'essa è in se stessa un mondo poggiante su un proprio centro di gravità. L'autocoscienza viene prima *sperimentata*, non ancora *concettualmente intesa*. Il pensiero si sviluppa poi nascostamente nel calore della coscienza religiosa. Così scorrono i primi sette, otto secoli dalla fondazione del Cristianesimo.

L'epoca seguente dimostra un carattere completamente diverso. I filosofi più importanti sentono nuovamente ridestarsi la forza del pensiero. L'anima ha corroborato intimamente l'indipendenza di cui ha fatto l'esperienza per secoli. Essa comincia a cercare quale sia la sua proprietà originaria. Scopre che questa è la vita del pensiero. Tutti gli altri dati vengono dal di fuori: ma l'anima crea il pensiero dalle profondità della sua essenza così che, in questa creazione, essa è presente con piena consapevolezza. Nasce in essa l'impulso a conquistare, per mezzo del pensiero, una conoscenza che possa spiegare il suo rapporto con il mondo. Come può esprimersi nella vita del pensiero qualche cosa che non sia solo stato concepito dall'anima? Questo diventa il problema dei filosofi di questa epoca. Le correnti spirituali del nominalismo, del realismo, della scolastica, della mistica medioevale rivelano tale carattere fondamentale della filosofia di questo periodo. L'anima umana cerca di esaminare la vita del pensiero partendo dal suo carattere di realtà.

Con il tramontare di questa terza epoca si trasforma il carattere dell'anelito filosofico. L'autocoscienza dell'anima è già stata corroborata da un lavoro secolare d'indagine della realtà della vita del pensiero. Gli uomini hanno imparato a sentire la vita del pensiero connessa con l'essenza dell'anima e, in questo collegamento, una sicurezza interiore dell'esistenza. Come una stella, potente splende nel cielo dello spirito, quale segno di verità di questa fase dell'evoluzione, il motto « Penso, dunque sono », detto da Descartes (1596-1650). Si sente scorrere l'essenza dell'anima nella vita del pensiero, e nella consapevolezza di questa corrente si crede di sperimentare l'essenza vera dell'anima stessa. E ci si sente tanto sicuri nell'ambito di questa esistenza intraveduta nella vita del pensiero, che si arriva alla convinzione che la vera conoscenza può essere soltanto quella che si sperimenta in un modo analogo a quello in cui, nell'anima, si deve sperimentare la vita del pensiero edificata su se stessa. Tale è il punto di vista di Spinoza (1632-1677). Sorgono ormai filosofie che foggiano l'immagine del mondo quale essa deve presentarsi affinché l'anima umana *autocosciente*, afferrata mediante la vita del pensiero, possa trovarvi un

posto adatto. Come raffigurarsi il mondo in modo che in esso l'anima umana possa essere pensata come deve esserlo, secondo ciò che si sa dell'autocoscienza? Questa è la domanda che si trova alla base di uno studio spregiudicato della filosofia di Giordano Bruno (1548-1600) e che risulta evidentemente essere la stessa alla quale Leibniz (1646-1716) tenta di rispondere.

La quarta epoca dell'evoluzione delle concezioni filosofiche del mondo comincia con le raffigurazioni del mondo che derivano da tale problema. La nostra epoca presente segna solo pressappoco la metà di questo periodo. Le dissertazioni di questo libro mirano ad indicare fino a che punto la conoscenza filosofica sia riuscita a concepire un'immagine del mondo, nella quale l'anima autocosciente possa trovare per sé un posto tanto sicuro da poter comprendere il suo significato e la sua importanza nell'essere. Quando, nel suo primo periodo, l'anelito filosofico trasse le sue forze dalla vita del pensiero appena destata, nacque la speranza di raggiungere una conoscenza di un mondo cui l'anima umana appartiene con la sua essenza genuina, con l'essenza che non si esaurisce nella vita che si rivela tramite il corpo ed i suoi sensi.

Nella quarta epoca le fiorenti scienze naturali affiancano all'immagine filosofica del mondo, un'immagine della natura che a poco a poco si costituisce indipendente, sul proprio suolo. In questa immagine della natura, col suo progressivo sviluppo, non troviamo più niente di quel mondo che debba riconoscere in sé l'io autocosciente (l'anima umana che si sperimenta come entità conscia di se stessa). Nella prima epoca, l'anima umana comincia a liberarsi dal mondo esteriore e a sviluppare una conoscenza che si rivolge alla sua intima vita. Questa vita animica particolare trova la sua forza nell'elemento di pensiero che si desta. Nella quarta epoca appare una immagine della natura che, dal canto suo, si è liberata della vita animica individuale. Si delinea lo sforzo di rappresentare la natura in modo che nelle sue rappresentazioni non vi si mescoli nulla che l'anima abbia creato da sé e non dalla natura stessa. Così, in questa epoca, l'anima con le sue esperienze interiori si trova respinta su se stessa. Corre il pericolo di dover ammettere a se stessa che tutto ciò ch'ella può conoscere di sé, non abbia valore che per se stessa e non racchiuda nemmeno una

indicazione su un mondo in cui essa è radicata con la sua vera essenza. Poiché nell'immagine della natura essa non può ritrovare nulla di sé.

L'evoluzione del pensiero è progredita attraverso quattro epoche. Nella prima, il pensiero agisce come una percezione dall'esterno. Esso pone su se stessa l'anima umana conoscente. Nella seconda epoca, la sua forza in questa direzione si è esaurita. L'anima diventa più forte nello sperimentare la propria vita; il pensiero vive nel fondo e si fonde con la conoscenza di sé. Esso non può più essere avvertito come una percezione venuta dall'esterno. L'anima impara a sentirlo come una propria creazione. Essa deve giungere a chiedersi: che cosa ha da vedere questa creazione intima dell'anima con il mondo esterno? La terza epoca si svolge alla luce di questo problema. I filosofi sviluppano una vita conoscitiva che mette alla prova la forza interiore del pensiero. La forza filosofica di questa epoca si rivela come una penetrazione nell'elemento del pensiero, come forza di elaborare il pensiero nella sua stessa essenza. Nel corso di quest'epoca la vita filosofica accresce la propria capacità di avvalersi del pensiero. Al principio della quarta epoca, l'autocoscienza conoscitiva vuole creare, movendo dal suo patrimonio di pensiero, una immagine filosofica del mondo. Si oppone a questa volontà l'immagine della natura, che non vuole assorbire nulla da questa autocoscienza. E l'anima autocosciente sta di fronte a questa raffigurazione della natura con questa sensazione: come potrò mai foggiate una immagine del mondo in cui siano saldamente fissati nello stesso tempo il mondo interiore, con la sua vera essenza, e la natura? L'impulso che origina da questa domanda sta dominando (in modo più o meno cosciente per i filosofi) l'evoluzione filosofica dal principio della quarta epoca in poi. Ed è l'impulso che determina la vita filosofica attuale. In questo libro dobbiamo caratterizzare i singoli fatti che rivelano le azioni di questo impulso.

Il primo volume di questo libro descriverà l'evoluzione filosofica fino alla metà del secolo diciannovesimo. Il secondo seguirà questa evoluzione fino al tempo presente, e mostrerà, infine, come l'evoluzione filosofica finora avvenuta indirizzi l'anima verso la prospettiva di una vita della conoscenza in fieri, tramite la quale l'anima

può sviluppare dalla sua autocoscienza un'immagine del mondo nella quale possa essere rappresentata la sua essenza vera e propria, contemporaneamente all'immagine della natura, che ha portato a questa evoluzione.

In questo libro dovrebbe essere descritto un panorama filosofico corrispondente al nostro tempo presente, derivato dall'evoluzione storica delle concezioni filosofiche del mondo.

LA CONCEZIONE DEL MONDO DEI PENSATORI GRECI

Con *Ferecide* di Siro, vissuto nel sesto secolo prima di Cristo, appare nella vita spirituale greca una personalità nella quale si può osservare la nascita di quanto chiameremo, nelle considerazioni seguenti, « concezione del mondo e della vita ». Ciò ch'egli dice a proposito dei quesiti sul mondo assomiglia ancora, da una parte, alle raffigurazioni mitiche e immaginative di un tempo che precede l'anelito a conseguire una concezione scientifica del mondo. D'altro canto, questa raffigurazione mediante l'immagine ed il mito, si trasforma in lui in una contemplazione che vuole risolvere gli enigmi dell'esistenza e della posizione dell'uomo nel mondo attraverso *pensieri*. Egli si rappresenta ancora la terra sotto l'apparenza di una quercia alata intorno a cui Zeus stende come un tessuto la superficie dei continenti, dei mari, dei fiumi. Egli pensa che il mondo sia pervaso dall'azione di esseri spirituali, dei quali parla la mitologia greca. Ma egli parla anche di *tre* origini del mondo: Cronos, Zeus e Chton.

Si è molto discusso, nella storia della filosofia, come intendere queste tre origini riconosciute da Ferecide. Poiché le notizie storiche su ciò ch'egli volle rappresentare nella sua opera *Heptamychos* sono contraddittorie, è comprensibile che ancora oggi le opinioni su questo libro siano del tutto diverse. Chi esamina dal punto di vista storico i dati relativi a Ferecide può avere l'impressione che in lui si possa osservare l'inizio della riflessione filosofica, ma che questo studio è arduo perché le sue parole debbono

essere prese in un senso che è molto lontano dal modo di pensare odierno e che deve ancora essere trovato.

Alle esposizioni del presente libro, che mira a darci un quadro delle concezioni del mondo e della vita del secolo decimonono, vogliamo premettere nella seconda edizione una rapida descrizione delle precedenti rappresentazioni della vita e del mondo solo quando fondate sulla comprensione *concettuale*. Lo facciamo, dominati dalla sensazione che le idee del secolo scorso rivelano meglio il loro significato intrinseco, quando non sono considerate indipendentemente, ma alla luce del pensiero delle epoche precedenti. Naturalmente non possiamo presentare in questa « introduzione » tutto il « materiale di prova » che dovrebbe sorreggere la nostra breve esposizione. (Se una volta all'autore sarà concesso fare di questo schizzo un libro indipendente, si potrà constatare che il fondamento richiesto non manca. E l'autore non dubita che se altri vorranno trovare in questo abbozzo un incitamento allo studio scopriranno nella tradizione storica le « prove » di quanto dice).

Ferecide giunge alla sua concezione del mondo in una maniera diversa da quella seguita prima di lui. L'importante in lui è ch'egli sente l'uomo in quanto essere *animato*, diversamente dai suoi predecessori. Per le raffigurazioni più antiche del mondo, la parola « anima » non aveva ancora il significato ch'essa assunse poi nelle concezioni ulteriori della vita. Nemmeno in Ferecide l'idea dell'anima è presente come nei pensatori che lo seguiranno. Egli *sente* solo l'elemento animico dell'uomo, mentre i pensatori successivi vogliono parlarne chiaramente e caratterizzarlo in pensieri. Gli uomini dell'epoca primitiva ancora non separano il loro sperimentare umanamente l'anima dalla vita della natura. Essi non pongono se stessi come esseri particolari accanto alla natura: essi sperimentano *se stessi* nella natura, nello stesso modo in cui sperimentano il tuono ed il fulmine, lo spostamento delle nuvole, il movimento degli astri, il crescere delle piante. Ciò che muove la sua mano, che pone il piede in terra e lo fa camminare, appartiene per l'uomo preistorico ad un dominio di forze cosmiche che muovono anche il fulmine e le nubi, che causano tutto ciò che accade esteriormente. Ciò che l'uomo primitivo sente, si può descrivere pressappoco così: qualche

cosa fa lampeggiare, tuonare, piovere; qualche cosa muove la mia mano, fa andare avanti il mio piede, muove l'aria del mio respiro, fa girare il mio capo. Per esprimere una tale conoscenza, si devono adoperare parole che, a prima vista, sembrano esagerate. Ma il fatto autentico può venire afferrato completamente *soltanto* tramite una parola apparentemente esagerata. Un uomo che ha un'immagine del mondo come quella qui descritta, avverte nella pioggia che cade una forza operante che oggi chiameremmo « spirituale » e che è dello stesso tipo di quella ch'egli avverte quando si dedica ad una qualsiasi occupazione personale. Può essere interessante ritrovare in Goethe — nei suoi anni giovanili —, questa maniera di rappresentare le cose, naturalmente con le sfumature particolari ad una personalità del secolo decimottavo. Si può leggere nella dissertazione di Goethe intitolata *La natura*: « Essa (la natura) mi ha introdotto (nel mondo), essa me ne condurrà anche fuori. Mi affido a lei. Essa può disporre di me. Essa non prenderà in odio la sua opera. Io non parlai di lei. No, ciò che è vero, e ciò che è falso: essa ha detto tutto. Tutto è colpa sua, tutto è merito suo ».

Si può parlare come Goethe solo se si sente il proprio essere nel complesso della natura e si porta ad affiorare questo sentimento per mezzo dell'osservazione pensante. L'uomo primitivo ciò che *pensava, lo sentiva*, senza formare un pensiero dalla sua esperienza animica. Egli non sperimentava ancora il pensiero. E *perciò* nella sua anima si formava l'immagine invece del pensiero. L'osservazione dell'evoluzione dell'umanità ci fa risalire ad un'epoca in cui non erano ancora nate le esperienze del pensiero, ma in cui, nell'intimo dell'essere umano, viveva l'immagine (l'immagine simbolica), così come nell'uomo che vivrà in seguito scaturirà il pensiero quando osserverà i processi cosmici. La vita del pensiero nasce per l'uomo ad un'epoca determinata: essa pone fine al precedente modo di sperimentare il mondo in immagini.

Al nostro modo di pensare odierno appare verosimile che gli uomini nei tempi primitivi, abbiano osservato i fenomeni naturali, il vento e la tempesta, il germogliare del seme, il movimento delle stelle ed abbiamo *immaginato* esseri spirituali come gli autori di questi processi. Invece è assai lontano dalla coscienza contemporanea ammettere che l'uomo primitivo abbia sperimentato l'immagine,

come l'uomo più recente sperimenta il pensiero: come una realtà animica.

Verrà riconosciuto, a poco a poco, che nel corso dell'evoluzione dell'umanità si è prodotta una trasformazione dell'organismo umano. Vi fu un tempo in cui gli organi più delicati della natura umana che consentono lo svolgersi di una vita interiore e distinta del pensiero, non erano ancora formati. In quel tempo invece l'uomo possedeva gli organi che gli rappresentavano in immagini la sua co-esperienza (*Mitierleben*) con il mondo.

Quando sarà riconosciuto questo, una luce nuova cadrà, da una parte sul significato del mito e dall'altra su quello della poesia e della vita del pensiero. Quando comparve lo sperimentare interiore ed autonomo del pensiero, esso portò al declino della precedente esperienza tramite immagini simboliche. Il pensiero compare ora come strumento della verità. Ma in esso sussiste soltanto un ramo dell'antica esperienza immaginativa che si era espressa attraverso il mito. In un altro ramo sopravvive la spenta esperienza immaginativa, ma in un aspetto più sbiadito, nelle creazioni della fantasia, della poesia. La fantasia poetica e la concezione del mondo in pensieri sono entrambe figlie della stessa madre, dell'antica esperienza delle immagini, che non deve essere confusa con l'esperienza poetica.

L'essenziale per noi è la trasformazione della sottile organizzazione dell'uomo. Questa portò alla vita del pensiero. Nell'arte, nella poesia, *non* opera naturalmente il pensiero in quanto tale; opera ancora l'immagine. Ma essa sta in un altro rapporto con l'anima umana rispetto a quando si formava come immagine di conoscenza. *Come pensiero*, l'esperienza animica appare solo nella concezione del mondo, e gli altri rami della vita umana si trasformano corrispondentemente in altro modo quando il pensiero prende l'egemonia sul terreno della conoscenza.

Con il progresso dell'evoluzione umana così caratterizzato è collegato il fatto che l'uomo, dopo l'apparizione di questo modo di vivere il pensiero, debba sentirsi come essere separato, come « anima », in tutt'altra maniera da prima. L'« immagine » era sperimentata in modo tale che l'uomo l'avvertiva come una realtà esistente nel mondo esterno, una realtà che egli sperimentava insieme al

mondo a cui egli era legato. Con il « pensiero », come anche con l'immagine poetica, l'uomo si sente separato dalla natura, egli avverte se stesso nell'esperienza del pensiero come qualche cosa che la natura non può sperimentare così come egli la sperimenta. Nasce, ed è sempre più distinta la sensazione del contrasto tra l'anima e la natura.

Presso le diverse civiltà dei popoli, il passaggio dall'esperienza immaginativa all'esperienza del pensiero si compie in epoche diverse. In Grecia possiamo assistere a questo passaggio quando si osserva la personalità di Ferecide. Egli vive in un mondo di rappresentazioni in cui l'esperienza immaginativa e il pensiero hanno ancora la stessa parte. Le sue tre idee fondamentali: Zeus, Cronos e Chton possono solo essere rappresentate in modo tale che l'anima che le sperimenta si senta nello stesso momento appartenente a ciò che accade nel mondo esterno. Ci si trova di fronte alla percezione di tre immagini, che possono essere comprese solo quando non ci si lasci fuorviare dalle nostre odierne abitudini di pensiero.

Cronos non è il tempo quale lo rappresentiamo oggi. Cronos è un essere, che secondo l'uso del linguaggio odierno si può definire « spirituale », pur sapendo che questo significato non è esauriente. Cronos vive, e la sua mansione è di divorare, di consumare la vita di un altro essere, *Chton*. Nella natura, Cronos domina; egli domina anche nell'uomo, e sia nella natura che nell'uomo Cronos consuma *Chton*. Sentire nel proprio intimo questo divorare *Chton* da parte di Cronos o scorgerlo esteriormente nei processi della natura non fa differenza. Accade la stessa cosa in tutti e due i casi. Unito a questi due esseri è *Zeus* che, secondo il pensiero di Ferecide, non può essere rappresentato come essere divino secondo il nostro concetto attuale della mitologia, così come non può essere rappresentato come semplice « spazio » nel senso odierno, sebbene esso sia l'essere che dà una forma spaziale, estesa a ciò che accade tra Cronos e *Chton*.

L'azione concertata di Cronos, *Chton* e Zeus, nel senso di Ferecide, viene sperimentata immediatamente nell'immagine, come viene sperimentata l'idea che l'uomo mangia; ma essa è sperimentata anche nel mondo esterno, così come la rappresentazione del colore rosso o azzurro. Questa esperienza può essere rappresentata

nel modo che segue: si guardi il fuoco che consuma le cose. La vita di Cronos si manifesta nell'attività del fuoco, del calore. Chi osserva il fuoco nella sua attività, e non ha ancora il pensiero indipendente in azione, ma l'immagine, osserva Cronos. Egli vede insieme all'attività del fuoco — non insieme al fuoco materiale — il « tempo ». Prima della nascita del pensiero non vi era un'altra raffigurazione del tempo. Ciò che oggi chiamiamo « tempo » è una idea foggiasi all'epoca della concezione del mondo in pensieri. Se si guarda l'acqua, non come acqua, ma quando essa si trasforma in aria o in vapore, o si osservano delle nuvole che si dissolvono, si sperimenta nell'immagine la forza di « Zeus », di colui che spiega nello spazio la sua attività di espansione; si potrebbe anche dire colui che s'« irradia » nello spazio. E chi vede l'acqua diventare solida, oppure un solido trasformarsi in liquido, vede *Chton*. *Chton* è qualche cosa che, più tardi, all'epoca delle concezioni del mondo foggiate dal pensiero, è stato chiamato « materia », « sostanza »; Zeus è diventato « l'etere » o anche « lo spazio »; Cronos « il tempo ».

Secondo la raffigurazione di Ferecide, il mondo si forma tramite la cooperazione di questi tre principi primordiali. Da questa azione concertata nascono, da una parte, i mondi materiali e sensibili (della natura): il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra; dall'altra una quantità di esseri spirituali invisibili e soprasensibili che vivificano i quattro mondi della materia. Zeus, Cronos, *Chton* sono entità cui si possono applicare le espressioni: « spirito, anima, materia », ma con significato solo approssimativo. Solo mediante la combinazione di questi tre esseri primordiali nascono i regni più materiali del fuoco, dell'aria, dell'acqua, della terra, e le altre entità (soprasensibili) più animiche e spirituali. Con espressioni tolte a concezioni ulteriori del mondo, possiamo denominare Zeus, in quanto « etere-spazio », Cronos, in quanto « creatore del tempo », *Chton*, in quanto « provveditore di sostanza », le tre « madri primordiali » del mondo. Si possono ancora intravedere nel *Faust* di Goethe, in quella scena della seconda parte, dove Faust s'incammina verso le « Madri ».

Così come appaiono presso Ferecide, questi tre esseri primordiali ci fanno risalire fino ai precursori di questa personalità, ai cosiddetti *Orfici*. Questi aderiscono ad un modo di rappresentazione che

vive ancora completamente nell'antica coscienza immaginativa. Anche presso di loro si trovano tre esseri primordiali: Zeus, Cronos e Chaos. Accanto a queste tre « Madri primordiali », quelle di Ferecide sono un po' meno immaginative. Ferecide tenta di afferrare mediante la vita del pensiero ciò che gli Orfici attingevano completamente per mezzo dell'immagine. Perciò egli ci appare come la personalità riguardo alla quale si può parlare di « nascita della vita del pensiero ». Questa si esprime non tanto nel carattere più concettuale delle rappresentazioni orfiche, quanto in una certa disposizione fondamentale dell'anima di Ferecide che ritroviamo poi in un modo simile in molti filosofi suoi successori in Grecia. Ferecide si vede infatti costretto a vedere l'origine delle cose nel « bene ». Egli non poteva collegare questo concetto con i « mondi mitici degli Dei » del tempo antico. Agli esseri di questo mondo spettavano qualità animiche che non erano compatibili con questo concetto. Nei suoi tre principi primordiali Ferecide non poteva supporre che il concetto del buono, del perfetto.

Collegato a questo è il fatto che la nascita della vita del pensiero ha determinato una scossa nel sentire animico. Non si deve trascurare *questa* esperienza animica da cui ha inizio la concezione in pensieri del mondo. Non si sarebbe riconosciuto un progresso in questo inizio se non si fosse creduto di afferrare, mediante il pensiero, qualche cosa di più perfetto di quanto era stato afferrato attraverso l'antica esperienza immaginativa. Va da sé che in questo stadio dell'evoluzione della concezione del mondo, la sensazione cui accenniamo non era chiaramente espressa. Ma si avvertiva già ciò che possiamo oggi dichiarare espressamente considerando gli antichi pensatori greci. Si avvertiva che le immagini sperimentate dagli antenati immediati non risalivano ai principi primordiali più alti e perfetti. In queste immagini si manifestavano meno i principi primordiali perfetti. Da questi il pensiero doveva innalzarsi a principi primordiali ancor più alti, dei quali ciò che si scorgeva nelle immagini non era che la creatura.

Mediante il progresso verso la vita del pensiero, il mondo si divide per la rappresentazione in una sfera più naturale ed una più spirituale. In *questa* sfera spirituale concepita solo allora, si doveva sentire ciò che prima era stato sperimentato in immagini.

A ciò si aggiunse ora anche la rappresentazione di qualche cosa che viene pensata come superiore a *questo* mondo spirituale antico e alla natura. Il pensiero voleva raggiungere questo bene più alto. In questa regione eccelsa cerca Ferecide le « tre Madri primordiali ».

Uno sguardo sui fenomeni del mondo può illustrare quali rappresentazioni dovessero essere tali da colpire una personalità come Ferecide. Nell'ambiente che lo circonda, l'uomo trova alla base di tutti i fenomeni una certa armonia che appare nel movimento degli astri, nel ciclo delle stagioni coi benefici della crescita delle piante, ecc. In questo corso fausto delle cose intervengono potenze ostacolatrici, distruttrici che si manifestano nelle azioni atmosferiche dannose, nel terremoto, e simili. Chi considera tutto questo può essere condotto ad ammettere una dualità di potenze agenti. Pure, l'anima umana ha bisogno di una unità fondamentale. Essa pensa naturalmente che la grandine devastatrice, il terremoto rovinoso derivino insomma dalla stessa origine dell'ordine benedetto delle stagioni. Attraverso il buono ed il cattivo, l'uomo cerca di vedere il bene primordiale. Nel terremoto agisce la stessa forza benefica che nella ricchezza della primavera. La medesima entità che fa maturare il seme è attiva nell'ardore del sole che dissecca la terra e ne fa un deserto. Dunque anche nei fenomeni nocivi ritroviamo le « buone Madri primordiali ». Quando l'uomo sente questo alla sua anima si presenta un grandioso enigma cosmico. Per risolverlo, Ferecide ricorre al suo *Ofioneo*. Rifacendosi alle antiche rappresentazioni immaginative, Ofioneo gli appare come una specie di « serpente cosmico ». In realtà, esso è un essere spirituale e come tutti gli altri esseri del mondo, è figlio di Cronos, Zeus e Chton, ma si è trasformato tanto dopo la sua nascita, che le sue azioni sono del tutto contrarie a quelle delle « buone Madri primordiali ». Ma con questo il mondo si divide secondo una trinità. Vi sono prima le « Madri primordiali », che sono raffigurate come buone e perfette, poi i fenomeni cosmici benefici, e infine i processi distruttivi, o perlomeno incompleti, che come Ofioneo, si avvengono agli effetti benefici.

Per Ferecide, Ofioneo non è una mera idea simbolica che raffiguri le potenze ostacolanti, distruttrici. Ferecide con le sue rappresentazioni è al limite tra immagine e pensiero. Egli non pensa:

vi sono potenze distruttrici, io le raffiguro con l'immagine di Ofioneo. Un simile processo di pensiero non è presente in lui nemmeno come attività della fantasia. Egli considera le forze ostacolatrici, ed immediatamente appare di fronte all'anima sua Ofioneo, come il colore rosso sorge davanti all'anima quando si getta lo sguardo sulla rosa.

Chi vede solo il mondo quale si presenta alla percezione immaginativa, non distingue, con il pensiero, gli atti delle « buone Madri primordiali » da quelli di Ofioneo. Alla soglia della concezione del mondo concepita con il pensiero, appare la necessità di tale distinzione. Solo mediante questo progresso l'anima si sente un essere separato, indipendente. Essa sente il dovere di chiedersi: donde provengo io stessa? Ed essa deve cercare la propria origine in profondità cosmiche, dove Cronos, Zeus e Chton non avevano ancora oppositori. Ma l'anima sente anche che essa dapprima non può sapere nulla di questa sua origine. Poiché essa si vede in mezzo al mondo in cui agiscono insieme le « buone Madri primordiali » ed Ofioneo. Essa si sente in un mondo dove il perfetto e l'imperfetto sono legati l'uno con l'altro. Ofioneo stesso è avvinghiato alla sua essenza.

Si percepisce il processo che si è svolto nelle anime di diverse personalità nel sesto secolo prima di Cristo, se si lasciano agire su di noi le impressioni sopra caratterizzate. Tali anime si sentivano congiunte nel mondo imperfetto con gli antichi esseri divinomici. Queste divinità appartenevano allo stesso mondo imperfetto cui appartenevano quelle anime. Da questa atmosfera nacque una lega spirituale come quella fondata da *Pitagora* di Samo, fra gli anni 540 e 500 a.C. a Crotone, nella Magna Grecia. Pitagora voleva ricondurre i suoi seguaci alla percezione delle « buone Madri primordiali » in cui doveva essere rappresentata l'origine delle loro anime. Sotto questo aspetto, si può dire che Pitagora e i discepoli suoi volevano servire Dei « diversi » da quelli del popolo. E questo ha causato ciò che appare come una rottura tra spiriti come Pitagora ed il popolo. Quest'ultimo era soddisfatto dei suoi Dei; Pitagora invece doveva cacciarli nel regno dell'imperfezione. In questa rottura è anche da ricercare il « segreto » di cui si parla a proposito di Pitagora e che non doveva essere rivelato ai non-iniziati.

Consisteva nel fatto che egli doveva attribuire all'anima umana un'altra origine rispetto alle anime divine della religione popolare. A questo « segreto » si riferiscono gli innumerevoli attacchi subito da Pitagora. Come avrebbe potuto egli spiegare ad altri che a discepoli preparati con molta cura a questa conoscenza, che essi « in quanto anime » potevano, in un certo modo, considerarsi superiori agli Dei popolari? E come tradurre nella prassi, se non in un gruppo retto da severe norme di vita, che le anime divenissero consapevoli della loro alta origine e si sentissero nondimeno immerse nell'imperfezione? Quest'ultimo sentimento doveva generare l'anelito a rendere la vita tale da ricondurla, mediante il perfezionamento di sé, all'origine. Si capisce che leggende e miti si siano creati intorno a quell'anelito di Pitagora. Ed anche che quasi nessun dato storico ci sia stato tramandato sul vero significato di questa personalità. Chi esamina però le leggende e le tradizioni dell'antichità su Pitagora potrà riconoscere l'immagine che ne abbiamo data.

Nell'immagine tracciata da Pitagora il pensiero odierno avverte ancora come un disturbo l'idea della cosiddetta « migrazione delle anime ». Sembra puerile che Pitagora abbia persino detto ch'egli sapeva di essere vissuto sulla terra in tempi precedenti, come un altro essere umano. Si deve, a questo proposito, ricordare che il grande rappresentante dell'illuminismo moderno, *Lessing*, nella sua *Educazione del genere umano*, ispirato da un pensiero tutto diverso da quello di Pitagora, ha rinnovato questa idea delle ripetute esistenze terrestri dell'uomo. Lessing poteva rappresentarsi il progresso dell'umanità solo per mezzo del fatto che le anime umane partecipano ripetutamente alla vita nelle epoche successive della terra. Un'anima porta come disposizione nella vita di un'epoca ulteriore, ciò che ha serbato delle sue esperienze in epoche precedenti. Secondo Lessing, è naturale che l'anima sia già stata spesso nel seno della terra, e ch'essa nel futuro vi torni spesso, e così di vita in vita raggiunga la massima perfezione per lei possibile. Egli richiama l'attenzione sul fatto, che questa idea delle molteplici esistenze terrestri non deve essere considerata come incredibile, perché essa esisteva già nei tempi più antichi, « poiché l'intelletto umano, prima di essere disperso e indebolito dalla sofistica della scuola, giunse subito a questa conclusione ».

Troviamo questa idea presso Pitagora. Ma sarebbe un errore credere che egli l'abbia adottata — come pure Ferecide, che l'antichità chiamava il suo maestro — perché egli, ragionando logicamente, abbia *pensato* che la via sopra indicata che l'anima umana deve percorrere per raggiungere la sua origine, non possa essere percorsa se non in ripetute esistenze terrestri. Attribuire a Pitagora un tale pensiero ragionato sarebbe misconoscerlo. Si parla dei suoi viaggi lontani e dei suoi incontri con saggi che serbavano le tradizioni dell'antica conoscenza umana. Chi osserva ciò che delle antichissime rappresentazioni umane ci fu tramandato, deve giungere alla conclusione che l'idea delle ripetute esistenze terrestri sia stata molto diffusa nell'antichità. Pitagora si riallacciava alle dottrine primordiali dell'umanità. Le dottrine mitiche immaginative del suo ambiente gli saranno apparse come concezioni degenerate, derivanti da più antiche e migliori. Queste dottrine immaginative dovevano trasformarsi nella sua epoca in concezione del mondo fondata sul pensiero. Ma questa concezione del mondo non gli appariva che come una parte della vita dell'anima. Questa parte doveva essere approfondita, poi avrebbe guidato l'anima alla sua origine. Ma, mentre l'anima penetra così dentro di sé, essa scopre nella sua esperienza intima le ripetute esistenze terrestri come una *percezione* animica. Essa non torna alle sue origini se non ritrova la via attraverso ripetute vite terrestri. Come un viandante che, per raggiungere un luogo distante, deve necessariamente attraversare altri luoghi, così l'anima che va dalle « Madri » deve ripassare per le vite precedenti, attraverso le quali essa è discesa dal suo essere nella « perfezione », alla vita attuale nella « imperfezione ». Quando si osserva tutto ciò che si riferisce a questa dottrina non si può far a meno di attribuire a Pitagora l'idea delle ripetute vite terrene, come una sua percezione intima, non come un contenuto concettuale. A proposito della setta di Pitagora, si nota come caratteristica l'opinione che tutte le cose siano basate sui « numeri ». Quando si enuncia ciò, occorre tenere presente il fatto che il pitagorismo si è tramandato anche dopo la morte di Pitagora fino a tempi ulteriori. Tra i discepoli più tardi di Pitagora vengono annoverati: Filolao, Archita ed altri. Di loro in particolare si sapeva nell'antichità che « essi avevano considerato le cose come numeri ». Ma

pure se ciò non sembra possibile dal punto di vista storico, questa concezione può essere rintracciata fino a Pitagora. Si ha il diritto di presupporre ch'essa fosse anzi profondamente e organicamente radicata in tutto il suo modo di rappresentare le cose, e ch'essa abbia assunto una forma più esteriorizzata nei suoi successori. Ci si rappresenti Pitagora contemplante in spirito la nascita della concezione del mondo a norma del pensiero. Egli vedeva come il pensiero avesse preso origine nell'anima dopo che questa, uscendo dalle « Madri primordiali », era discesa attraverso vite successive alla sua imperfezione. E in quanto sentiva ciò, egli non poteva risalire alle origini con il solo pensiero. Egli doveva cercare la conoscenza più eccelsa in una sfera, nella quale il pensiero non ha ancora nulla a che fare. Là scoprì una vita animica al di sopra del pensiero. Come l'anima, nei suoni musicali, sperimenta rapporti numerici, così Pitagora si integrava in una comunione di vita animica con il mondo, che la ragione può esprimere in numeri; ma i numeri sono per l'esperienza solo ciò che le proporzioni di suoni scoperte dai fisici sono di fronte all'esperienza della musica. Per Pitagora, il *pensiero* deve assumere il posto degli Dei mitici; ma tramite un approfondimento adeguato, l'anima che mediante il pensiero si è staccata dal mondo, si ritrova *una* con il mondo; essa si sperimenta come *non* separata dal mondo. Però questa unione non avviene nella regione in cui la convivenza con il mondo diventa una immagine mitica, ma in una regione dove l'anima vibra con le armonie cosmiche invisibili, impercettibili ai sensi e porta a coscienza in sé non ciò che essa vuole, ma ciò che le potenze cosmiche vogliono e fanno in lei divenire rappresentazione.

Scopriamo con Ferecide e Pitagora come la concezione del mondo secondo il pensiero tragga origine dall'anima umana. Nello svincolarsi dagli antichi modi di rappresentazione, queste personalità giungono ad un concetto interiore ed autonomo dell'« anima », alla distinzione della medesima dalla « natura » esterna. Ciò che vi è di notevole in queste due personalità è lo svincolarsi dell'anima dalle antiche raffigurazioni immaginative. Questa attività presso gli altri pensatori, con i quali in genere comincia la descrizione dello sviluppo della concezione greca del mondo, si svolge più nel profondo dell'anima. Vengono nominati di solito *Taletè* di

Mileto (640-550 a.C.), *Anassimandro* (nato nel 610 a.C.), *Anassimene* (fiorento nell'anno 600 prima di Cristo) ed *Eraclito* (nato nel 500 prima di Cristo ad Efeso).

Chi concorda con le nostre esposizioni precedenti, riconoscerà una interpretazione di queste personalità che diverge dalle descrizioni storiche della filosofia. Fondamento di queste ultime è sempre il presupposto inespresso che queste personalità siano giunte attraverso un'osservazione imperfetta della natura alle opinioni che di essi ci sono state tramandate: che Talete abbia affermato che l'essenza fondamentale ed originale di ogni cosa vada cercata nell'« acqua », Anassimandro nell'« illimitato », Anassimene nell'« aria », Eraclito nel « fuoco ».

Con questo, non si pensa che tali personalità già vivessero nel processo della nascita della concezione del mondo basata sul pensiero; che esse sentissero ancor più di Ferecide, l'indipendenza dell'anima umana, ma che non avessero ancora terminato la completa e severa separazione dell'anima umana dall'azione della natura. Sarebbe, per esempio, un errore se si spiegasse l'idea di Talete, pensando che egli abbia riflettuto come mercante, matematico, astronomo, sui fenomeni naturali e poi riassunto in maniera imperfetta, ma come un indagatore moderno, le sue conclusioni nella formula: « tutto nasce dall'acqua ». In quel tempo antico, essere un matematico, un astronomo, e così via, significava occuparsi *praticamente* di quelle discipline, proprio come l'operaio adoperava mezzi tecnici, pur senza fondarsi su di una conoscenza di pensiero, scientifica.

Si deve invece presupporre che un uomo come Talete vivesse ancora i processi della natura esterna in modo analogo ai processi interni dell'anima. Ciò che gli si presentava come processo naturale nei fenomeni dell'acqua fluida — melmosa, modellatrice della terra — era lo stesso per lui di ciò ch'egli sperimentava interiormente nel suo essere animico-fisico. In misura minore rispetto agli uomini dell'età anteriore, egli sperimentava — e tuttavia così egli sperimentava — l'azione dell'acqua *in sé* e nella natura, ed entrambe le azioni erano per lui *una unica* manifestazione di forze. Si può anche accennare al fatto che un'epoca più recente vedeva ancora l'affinità dei fenomeni naturali esteriori con processi inte-

riori, così che non si parlava di un'« anima » nel senso odierno della parola, cioè dell'anima separata dal corpo. La teoria dei temperamenti ha conservato ancora un'eco di questa idea fino ai tempi della concezione del mondo basata sul pensiero. Il temperamento melanconico era chiamato tellurico, il flemmatico acqueo, il sanguinico aereo, il collerico igneo. Non sono mere allegorie. Non si percepiva l'elemento animico come pienamente distinto. Si sperimentava in sé l'elemento animico-fisico come una unità, e in questa unità si sperimentava il flusso delle forze che, per esempio, agiscono in un'anima flemmatica, come le medesime forze nella natura agiscono attraverso le azioni dell'acqua. E queste attività esterne dell'acqua erano considerate identiche all'esperienza che viveva l'anima di chi aveva un'attitudine flemmatica. Le nostre abitudini di pensiero odierne devono adattarsi agli antichi modi di « pensare » se vogliono penetrare nella vita animica dei tempi passati.

E così si troverà nella concezione del mondo di Talete l'espressione di ciò che la sua vita animica, affine al temperamento flemmatico, gli fa sperimentare. Egli sperimentava in sé ciò che gli appariva come il mistero cosmico dell'acqua. Spesso viene attribuito al temperamento flemmatico un significato negativo. Ma se in molti casi ciò è giustificato, è vero tuttavia che il temperamento flemmatico, unito all'energia della rappresentazione, fa, mediante la sua tranquillità, la sua assenza di affetti e di passione, dell'uomo un saggio. Un tale carattere ha permesso a Talete di essere celebrato dai Greci come uno dei loro saggi.

Per *Anassimene*, l'immagine del mondo si è formata in un modo diverso, poiché egli era di temperamento sanguinico. E' giunto fino a noi un suo detto che ci dimostra direttamente come egli vedesse nell'interno sperimentare l'elemento dell'aria, l'espressione del segreto del mondo: « Come l'anima nostra, che è un soffio, ci tiene uniti, così l'aria ed il soffio avvolgono il tutto ».

Uno studio spregiudicato scoprirà che la concezione del mondo di *Eraclito* è l'espressione della sua vita interiore di collerico. Uno sguardo alla vita di questo pensatore ce ne darà una compensione migliore. Egli apparteneva ad una delle più nobili stirpi di Efeso. Fu un avversario accanito del partito democratico. Divenne tale perché si convinse di certe concezioni, la cui verità gli si impose per

diretta esperienza interiore. Le idee del suo ambiente, confrontate con le sue, gli parevano una dimostrazione naturale ed immediata della follia di questo stesso ambiente. Egli fu così travolto in lotte tanto ardenti che abbandonò la sua città natia e visse una vita solitaria presso il tempio di Artemide. Prendiamo questo aforisma tramandato fino a noi: « Sarebbe buono che tutti gli Efesini adulti s'impiccassero e lasciassero la loro città ai minori... » o quest'altro che dice degli uomini: « I pazzi nella loro incomprendimento assomigliano, anche quando essi odono la verità, ai sordi. Essi sono assenti anche quando sono presenti ». Una esperienza interiore che si esprime in questo modo collerico ha qualche affinità con l'azione divoratrice del fuoco, non vive quietamente e tranquillamente nell'essere, essa si sente una con l'« eterno divenire ». Per un'anima simile il riposo è un assurdo. « Tutto scorre », ecco l'aforisma celebre di Eraclito. E' solo apparenza, se da qualche parte compare un'esistenza immobile. Esprimeremmo una sensazione eraclitiana dicendo: la pietra sembra un essere chiuso, permanente, ma questo è solo apparente. Nell'interno essa si muove con violenza, tutte le sue parti agiscono l'una contro l'altra. Il modo di pensare di Eraclito viene caratterizzato normalmente da questa frase: « Non ci si può tuffare due volte nel medesimo fiume, poiché la seconda volta l'acqua è già diversa ». E un discepolo di Eraclito, *Cratilo*, ricalza ancora l'aforisma, dicendo: « Non ci si può nemmeno tuffare una volta nel medesimo flutto ». E' lo stesso per tutte le cose: mentre consideriamo ciò che sembra permanente, esso è già diventato un'altra cosa nel fiume dell'esistenza.

Non si comprende una concezione del mondo nel suo significato pieno, se si accoglie solo il suo contenuto di rappresentazione. L'essenziale risiede nella disposizione che essa trasmette all'anima, nella forza vitale a cui essa dà nascita. Occorre percepire come Eraclito si senta immerso con la sua anima nel fiume del divenire, come l'anima del mondo pulsò nella sua anima umana e le comunicò la propria vita, quando l'anima umana sa di vivere in essa; come da una tale comunione di vita con l'anima universale, nasca, nella mente di Eraclito, l'idea che ciò che vive ha mediante la corrente del divenire, la morte in sé, ma che la morte racchiude nuovamente in sé

la vita. Vita e morte sono nel nostro vivere e nel nostro morire. Tutto contiene ogni altro elemento in sé; solo così il divenire eterno può inondare tutto. « Il mare è contemporaneamente l'acqua più pura e più impura che vi sia, potabile e benefica per i pesci, non potabile e nociva per gli uomini ». « La stessa cosa sono vita e morte, veglia e sonno, gioventù e vecchiaia; l'uno si trasforma nell'altro, e l'altro ridiventa il primo ». « Il bene e il male sono la stessa cosa ». « La via diritta e la via curva... sono la stessa cosa ».

Più libero nella vita interiore e più dedito all'elemento stesso del pensiero, ci appare *Anassimandro*. Egli vede l'origine delle cose in una specie di etere cosmico, un'essenza primordiale, indeterminata, senza forma, senza limiti. Se prendiamo lo Zeus di Ferecide e lo spogliamo di quanto egli ha ancora di immaginativo, avremo l'essere primordiale di Anassimandro: lo Zeus divenuto pensiero. Con Anassimandro si presenta a noi una personalità, in cui dalla disposizione d'anima, che nei pensatori già ricordati era ancora colorata dal loro temperamento, nasce la vita del pensiero. Una tale personalità si sente unita con l'anima alla vita del pensiero e non così strettamente legata alla natura come l'anima che non provi ancora il pensiero come qualcosa d'indipendente. Essa si sente legata all'ordine cosmico che sta al di sopra dei fenomeni naturali. Quando Anassimandro racconta che gli uomini, quali pesci, hanno vissuto prima nell'elemento umido e si sono poi evoluti attraverso forme di animali terrestri, questo significa per lui che il germe spirituale, quale l'uomo si riconosce attraverso il pensiero, ha attraversato stadi preliminari per assumere infine la forma che dall'origine gli era stata destinata.

* * *

Secondo l'ordine storico, dopo i pensatori già nominati, vengono: *Senofane* di Colofone (nato nel 570 prima di Cristo), e, molto affine a lui sul piano animico sebbene posteriore, *Parmenide* (che nel 460 era docente in Atene); *Zenone* d'Elea (che fiorì intorno al 500 prima di Cristo), *Melisso* di Samo (intorno al 450).

In questi filosofi la vita del pensiero è tale che essi *richiedono* una concezione del mondo, e la riconoscono come vera, solo se essa soddisfa pienamente la vita del pensiero. Come deve essere costituito il fondamento originario del mondo di modo ch'esso

possa essere assimilato pienamente dal pensare: ecco il quesito che si pongono. Senofane trova che le divinità popolari non possono preesistere al pensare, quindi le respinge. Il suo Dio deve essere *pensato*. Ciò che i sensi percepiscono è mutevole, è dotato di qualità che non corrispondono al pensiero che cerca l'elemento perenne. Per ciò Dio è l'eterna immutabile unità di tutte le cose, afferrabile con il pensiero. *Parmenide* vede nella natura esterna, osservata dai sensi, l'irreale, che genera illusioni; solo nell'unità, nell'elemento imperituro che il pensiero può afferrare, risiede la verità. *Zenone* cerca di spiegare l'esperienza del pensiero *indicando* le contraddizioni risultanti da quell'osservazione del mondo che intenda trovare la verità nel mutamento delle cose, nel divenire, nella molteplicità esteriore. Citiamo solo una delle contraddizioni cui egli accenna. Il più veloce corridore (Achille) non potrebbe raggiungere la tartaruga, poiché anche se essa si muove con la massima lentezza, quando Achille raggiunge il punto da essa occupato, essa sarà già un po' più innanzi. Per mezzo di simili contraddizioni, Zenone dimostra come una rappresentazione che si attenga al mondo esterno non sia esatta; egli accenna alla difficoltà che incontra il pensiero quando si sforza di scoprire la verità. L'importanza di questa concezione del mondo, detta *eleatica* (Parmenide e Zenone sono di Elea), ci apparirà se consideriamo che i suoi sostenitori hanno sviluppato l'esperienza del pensiero fino a farne un'arte specifica, la cosiddetta dialettica. In questa « arte del pensiero » l'anima impara a conoscersi nella sua indipendenza ed intima clausura. Con ciò la realtà dell'anima viene sentita come ciò che essa è nella sua essenza, non partecipando più, come ai tempi antichi, allo sperimentare universale del mondo, ma sviluppando in sé la vita — lo sperimentare del pensiero — che ha le sue radici nell'anima stessa e tramite la quale essa può sentirsi radicata in un sostrato puramente spirituale del mondo. In un primo momento questa sensazione non si esprime ancora in un pensiero distinto: ma può essere riconosciuta come vivente in questa epoca, dalla valutazione che se ne fa. Secondo un « Dialogo » di Platone, Parmenide aveva detto al giovane Socrate ch'egli doveva imparare da Zenone l'arte del pensiero, altrimenti sarebbe sempre rimasto lontano dalla verità. Si sentiva la necessità di questa « arte del pen-

siero » per l'anima umana che vuole esplorare le profondità spirituali e primordiali dell'essere.

Chi non vede come nel progresso dell'evoluzione umana verso lo stadio dell'esperienza del pensiero, finissero — con l'inizio di questa vita — certe esperienze reali finora vissute e cioè le esperienze immaginative, vedrà il carattere particolare dei pensatori greci del sesto secolo avanti Cristo e dei secoli seguenti, sotto un'altra luce rispetto a quella in cui dobbiamo presentarlo nelle nostre dissertazioni. Il pensiero circondò l'anima umana a un dipresso come un muro. Prima, essa era immersa, secondo il suo sentire, nei fenomeni della natura; e ciò che essa sperimentava insieme a questi fenomeni, allo stesso modo di quello che essa sperimentava nell'attività del proprio corpo, le si presentava come l'apparizione di immagini pregne di vitalità. Ora tutta questa varietà di immagini era spenta dalla forza del pensiero. Là dove prima si espandevano le immagini ricche di contenuto ora si estendeva per il mondo esteriore il pensiero. E l'anima poteva percepire se stessa, in ciò che si estende nel tempo e nello spazio, solo se unita (a questi oggetti) per mezzo del pensiero. Si trova un simile atteggiamento animico in *Anassagora* di Clazomene nell'Asia Minore (nato nel 500 a.C.). Nella sua anima Anassagora si sente legato alla vita del pensiero, e questa vita abbraccia tutto ciò che si espande nel tempo e nello spazio. Così estesa, essa è il « nous », la ragione cosmica. Questa, in quanto essenza, permea la natura intera. La natura però si presenta come un aggregato di piccoli esseri primordiali. I fenomeni che risultano dalla cooperazione di questi esseri primordiali, sono ciò che i sensi possono percepire, dopo che dalla natura sia scomparsa la raffigurazione per mezzo delle immagini. Questi esseri primordiali vengono chiamati « omoiomerie ». L'anima umana avverte in se stessa la sua relazione con la ragione cosmica (col « nous »), che avviene nel pensiero, nel recinto delle sue mura. Attraverso le finestre dei sensi, essa scorge ciò che la ragione cosmica opera per mezzo dell'azione reciproca delle « omoiomerie ».

Empedocle (nato nel 490 prima di Cristo, ad Agrigento) era una personalità nella cui anima si scontravano con violenza l'antico ed il nuovo modo di pensare. Egli sente ancora qualche cosa dell'intreccio dell'anima con l'esistenza esterna. Odio ed amore, an-

tipatia e simpatia vivono nell'anima umana, ma anche fuori dalle mura che la circondano. La vita animica si espande ugualmente al di là dell'anima e appare nelle forze che separano e collegano gli elementi della natura esterna: aria, fuoco, acqua, terra, e determinano così quanto è percepito dai sensi del mondo esterno.

Empedocle sta di fronte ad una natura che in certo qual modo appare ai sensi disanimata e sviluppa una disposizione animica che protesta contro questa disanimazione. La sua anima non può credere che questa sia l'essenza vera della natura, ciò che il pensiero vuole fare di lei. Ancora meno può essa ammettere, a dire il vero, di essere con questa natura solo nel rapporto che risulta dalla concezione del mondo articolata sul pensiero. Ci si deve rappresentare ciò che avviene in un'anima lacerata da tale intimo dissidio, ciò che essa soffre per questo; e si percepirà a posteriori come in questa anima di Empedocle, l'antico modo di rappresentarsi il mondo risorga come forza del percepire, ma sia riluttante a portare ciò alla piena coscienza, e cerchi un'esistenza di tipo intellettuale-immaginario, cosa di cui troviamo un'eco negli aforismi di Empedocle, che, intesi da questo punto di vista, perdono la loro stranezza. Viene riferito di lui questo detto: « Addio. Non più come un mortale, ma come un Dio immortale, io sto vagando, ed appena entro nelle città fiorenti, sono onorato dalle donne e dagli uomini. A migliaia essi mi seguono, cercando con me la via della salvezza, poiché aspettano da me predizioni, o formule salutari per guarire le loro malattie ».

Così si intorpidisce l'anima in cui vive ancora un vecchio modo di rappresentare, che le fa percepire l'esistenza propria come quella di un Dio in esilio, trasportato da un'altra sfera nel mondo disanimato dei sensi, e che per questo considera la terra come un « luogo insolito », in cui egli è capitato come per punizione. Si possono ancora avvertire altre percezioni nell'anima di Empedocle, poiché dai suoi detti lampeggiano sprazzi di sapienza. Il suo sentimento dinanzi alla « nascita della concezione del mondo articolata sul pensiero » è determinato da questa sua disposizione.

I pensatori che definiamo « atomisti » considerarono in un modo diverso da questa personalità ciò che la natura era diventata per l'anima umana in virtù dell'apparizione del pensiero. Il più

eminente di questi filosofi è, secondo l'opinione ammessa, *Democrito* di Abdera (nato nel 460 prima di Cristo). *Leucippo* è una specie di suo precursore.

Le omoiomerie di Anassagora si sono ulteriormente materializzate nel sistema di *Democrito*. Per Anassagora, gli esseri primordiali frammentari si possono ancora assimilare a germi viventi, per Democrito essi sono particole morte ed indivisibili di materia che, mediante le loro combinazioni diverse, costituiscono gli oggetti del mondo esterno. Queste particole si separano, si aggregano, si combinano; talà è la genesi dei fenomeni della natura. L'intelletto universale (*noûs*) di Anassagora che come una coscienza spirituale (incorporea) genera, con uno scopo determinato, i fenomeni naturali dall'azione combinata delle omoiomerie, diventa, presso Democrito, una legge incosciente della natura (*anànkē*). L'anima ammette solo ciò ch'essa può considerare come un risultato immediato del pensiero. La natura è completamente privata dell'anima; il pensiero impalidisce come esperienza animica, non è più che l'ombra interiore della natura disanimata. Con Democrito appare già il prototipo concettuale di tutte quante le concezioni più o meno materialistiche del mondo che verranno fuori nei tempi successivi.

Il mondo degli atomi di Democrito rappresenta un mondo esterno, una natura, in cui non vive più nulla dell'« anima ». Le esperienze di pensiero nell'anima, la nascita delle quali ha attirato l'attenzione dell'anima umana su se stessa, sono, per Democrito, ombre di esperienze. Questo caratterizza una parte del destino delle esperienze di pensiero. Queste rendono l'anima umana consapevole della propria essenza, ma le danno anche un sentimento d'incertezza riguardo a se stessa. L'anima, mediante il pensiero, si sperimenta in sé, ma nello stesso tempo si sente distaccata dalla potenza universale, spirituale, indipendente da essa, che le conferisce sicurezza ed appoggio interiore. E così sciolti nella loro anima si sentivano questi uomini, cui nella vita spirituale greca è stato dato il nome di sofisti. Il più eminente tra loro è *Protagora* (di Abdera, 480-410 prima di Cristo). Accanto a lui sono da considerare: *Gorgia*, *Crizia*, *Ippia*, *Trasimaco*, *Prodicò*. Spesso i sofisti vengono rappresentati come gente che giocava superficialmente con il pensiero. Il modo in cui il poeta comico *Aristofane* li ha dipinti, ha

contribuito molto a creare questa opinione. Vi sarebbe però da considerare, accanto ad altre ragioni che ci indurrebbero ad una maggiore stima, il fatto che lo stesso Socrate si sentiva entro certi limiti, discepolo di Prodicò e lo giudicava come un uomo che aveva contribuito a rendere più nobili il linguaggio ed il pensiero dei suoi discepoli. La visuale di *Protagora* si esprime nella celebre frase: « L'uomo è la misura di ogni cosa, delle cose esistenti, quali esse sono, delle cose inesistenti, quali esse non sono ». Nella disposizione di spirito che ispira queste parole, l'esperienza del pensiero si sente sovrana. Essa non vede un legame con una potenza universale oggettiva. L'idea di Parmenide che i sensi trasmettano all'uomo un mondo di illusioni, potrebbe essere sviluppata ulteriormente aggiungendo: perché, allora, non potrebbe ingannarci anche il pensare, di cui noi pure facciamo l'esperienza? Protagora però ci risponderebbe: che cosa importa all'uomo che il mondo fuori di lui sia diverso da come egli lo percepisce e lo pensa? Egli si rappresenta mai il mondo se non per se stesso? Ch'esso sia ciò che si vuole per un altro essere, l'uomo non deve preoccuparsene. Le sue raffigurazioni devono servire *solo a lui*; mediante il loro aiuto, egli deve cercare la sua via in questo mondo. Quando egli avrà le idee completamente chiare su se stesso, potrà non volere altre rappresentazioni se non quelle che possono essergli utili. Protagora vuole essere in grado di costruire sul pensiero, di appoggiarsi unicamente sulla sua potenza infallibile.

Con questo però Protagora si mette in certo modo in disaccordo con lo spirito che vive nelle profondità dell'ellenismo. Questo « spirito » è riconoscibile chiaramente nell'essere greco. Esso si esprime già nell'iscrizione del tempio delfico: « Conosci te stesso ». L'antica saggezza dell'oracolo parla come se essa contenesse l'esortazione a progredire nella concezione del mondo, che si compie attraverso il passaggio dalla raffigurazione immaginativa alla comprensione mediante pensiero dei segreti del mondo. Questa addita all'uomo la propria anima, e gli dice che in essa può essere intesa la lingua in cui il mondo esprime l'essenza sua. Ma nello stesso tempo l'uomo viene confinato in qualche cosa che nel proprio sperimentare mette incertezze ed insicurezza. Gli spiriti greci dovevano vincere i peri-

coli di una vita animica così autonoma. Dovevano trasformare il pensiero nell'anima in una concezione del mondo. Con ciò i sofisti sono giunti in acque pericolose. Con loro, lo spirito greco si trova come di fronte ad un abisso, e vuole mantenere l'equilibrio mediante la propria forza. Come abbiamo già detto, dovremmo considerare la serietà e l'audacia di questo sforzo, invece di accusarlo alla leggera, anche se l'accusa, per molti fra i sofisti, è certamente giustificata. Tuttavia questo tentativo segna un punto di svolta nella vita greca. Protagora visse dal 480 al 410 prima di Cristo. La guerra peloponnesiaca, che cade in questo punto cruciale della vita greca, durò dal 431 al 404. Prima, in Grecia, l'individuo era strettamente prigioniero delle relazioni sociali; il bene pubblico e la tradizione gli davano la norma del suo agire e del suo pensare. La personalità individuale aveva valore e significato solo in relazione al tutto, onde non si poteva ancora porre il quesito: quale è il valore del singolo uomo? La sofistica formula questa domanda, compiendo così il passo decisivo verso l'*illuminismo* greco. Insomma, il problema è questo: come orienta l'uomo la sua vita, dopo esser divenuto cosciente della risvegliata vita del pensiero?

Da Ferecide (o Talete) fino ai sofisti si può osservare in Grecia, nell'evoluzione stessa della concezione del mondo, l'introduzione graduale sempre più distinta del pensiero, nato già prima di questi pensatori. Essi sono un esempio del modo in cui opera il pensiero quando è messo al servizio della concezione del mondo. Ma questa genesi potrebbe essere osservata anche in tutto l'ambito della vita greca. La concezione del mondo è soltanto un terreno sul quale una manifestazione generale della vita si esaurisce in un caso speciale. Si potrebbero scoprire analoghe correnti di evoluzione nel regno dell'arte, della poesia, della vita pubblica, nei diversi rami dei mestieri e del commercio. Questa osservazione ci farebbe constatare come l'attività umana si modifichi sotto l'influenza di quella organizzazione dell'uomo, che introduce il pensiero nella concezione del mondo. La concezione del mondo non *scopre* il pensiero, essa piuttosto *nasce* dal fatto che si serve della vita del pensiero ora sorta, per costruirsi una immagine del mondo che *prima* si formava da altre esperienze.

Se si può dire dei sofisti che essi condussero lo spirito dell'Ellenismo presso un abisso pericoloso, che si esprime nelle parole « Conosci te stesso », in *Socrate* dobbiamo vedere una personalità che portò ad espressione questo spirito con la massima perfezione. Socrate, nato intorno al 470 ad Atene, fu condannato a morire per veleno nel 400 a.C.

Socrate ci è stato presentato, dal punto di vista storico, da due tradizioni. La prima è il ritratto che il grande discepolo, Platone (427-347 a.C.), ha tracciato del maestro. Platone esprime in dialoghi la sua concezione del mondo. E Socrate appare in questi dialoghi come un docente. Egli è « il saggio », che conduce gli uomini che lo circondano, per mezzo della sua direzione spirituale, ad alti gradi di conoscenza. Un'altra immagine è stata disegnata da Senofonte nei « Memorabili ». Di primo acchito sembra che Platone abbia idealizzato la figura di Socrate, e che Senofonte sia rimasto più fedele alla realtà immediata. Uno studio più accurato scoprirà che Platone, come Senofonte, traccia di Socrate l'immagine ch'egli ha concepita secondo un suo punto di vista particolare, e che occorre esaminare in quale misura i due ritratti si completino e si rischiarino a vicenda.

Deve sembrare significativo il fatto che la concezione del mondo esposta da Socrate sia stata tramandata alla posterità come l'espressione completa della sua personalità, come la caratteristica fondamentale della sua vita spirituale. Platone e Senofonte dipingono Socrate in tal modo che si ha l'impressione che dappertutto Socrate esprima la sua opinione personale; ma la sua personalità è cosciente di una cosa: chi esprime l'opinione personale nata dal fondo stesso dell'anima, dice qualche cosa di più di una opinione umana, egli dice qualcosa che è espressione delle intenzioni dell'ordinamento universale, mediante il pensare. A quelli che credono di conoscerlo, Socrate appare come la prova di un fatto: nell'anima umana viene realizzata, pensando, la verità, quando questa anima è collegata con la sua essenza fondamentale, come nel caso di Socrate. Mentre Platone contempla Socrate, egli non riferisce una dottrina che viene « confermata » dalla riflessione, egli fa parlare un uomo sviluppato nel

giusto senso e osserva ciò che egli presenta come la verità. Il modo in cui Platone si comporta con Socrate diventa l'espressione di ciò che l'uomo è in rapporto al mondo. Non solo ciò che Platone ha riferito di Socrate è importante, ma anche la maniera in cui egli ha introdotto, dal punto di vista letterario, Socrate nell'ambito della vita spirituale greca.

Con la nascita del pensiero, l'uomo viene orientato verso la sua « anima ». Si pone allora la domanda: che cosa dice l'anima, quando tenta di parlare e di esprimere ciò che le forze universali hanno deposto in essa? E la risposta risulta dal modo in cui Platone sta dinanzi a Socrate: nell'anima la ragione universale dice all'uomo ciò ch'essa vuole dirgli. Con questo si giustifica la *fiducia* nelle rivelazioni dell'anima umana in quanto essa sviluppa in sé il pensiero. La figura di Socrate appare sotto il segno di questa *fiducia*.

Nei tempi antichi, il greco sottoponeva i problemi importanti della sua vita ai santuari sacerdotali; egli si faceva « predire » la volontà e l'intenzione delle potenze spirituali. Una tale istituzione era in armonia con uno sperimentare animico in immagini. Mediante l'immagine, l'uomo si sente collegato con l'azione delle potenze che reggono il mondo. L'oracolo è dunque l'istituzione, tramite la quale un uomo particolarmente dotato in questo senso, trova adito più facilmente di altri uomini alle potenze spirituali. Finché con la propria anima non ci si sentiva distaccati dal mondo esterno, era naturale la sensazione che questo mondo esterno potesse esprimersi più completamente mediante una istituzione speciale che non nell'esperienza quotidiana. L'immagine veniva dal di fuori; perché il mondo esterno non avrebbe potuto esprimersi in luoghi speciali in modo particolarmente chiaro? Il pensiero parla all'intimo dell'anima. Quest'anima è così ripiegata *su se stessa*; essa non può sentirsi legata ad un'altra anima come lo era dalle rivelazioni degli oracoli sacerdotali. Bisognava dedicare la propria anima al pensiero... Si avvertiva che il pensiero è un bene comune a tutti gli uomini.

Nella vita del pensiero riluce la ragione del mondo senza particolari direttive. Socrate sentì che nell'anima pensante vive la stessa forza che veniva ricercata nei santuari degli oracoli. Egli sentì in sé il « demone », la forza spirituale che conduce l'anima. Il

pensiero ha reso l'anima cosciente di se stessa. Con la sua raffigurazione del demone parlante in lui, e che gli indicava, conducendolo sempre, ciò che doveva fare, Socrate voleva esprimere questa verità: l'anima che ha trovato se stessa nella vita del pensiero ha il diritto di sentirsi in comunicazione, entro di sé, con la ragione del mondo. Così si esprime la valutazione di ciò che l'anima possiede nello sperimentare il pensiero.

Sotto l'influenza di questo concetto, la « virtù » è messa in una luce speciale. A norma della stima che Socrate accorda al pensiero, egli deve presupporre che la vera virtù della vita umana si riveli alla vita del pensiero. La virtù genuina deve essere trovata nella vita del pensiero, perché questa vita conferisce all'uomo il suo valore. « La virtù si può apprendere », così viene spesso formulato il sistema di Socrate. Essa si può apprendere perché deve possederla chi afferra veramente la vita del pensiero. E' importante ciò che a questo proposito Senofonte dice di Socrate. Socrate insegna ad un discepolo ciò che è la virtù. Il dialogo si svolge così. Dice Socrate: « Credi ora che esista una dottrina ed una scienza della giustizia come esiste una scienza della grammatica? ». « Sì », risponde il discepolo. Socrate: « Chi credi sia più dotto in grammatica, chi di proposito non scrive e non legge correttamente, o chi lo fa senza proposito? ». Il discepolo: « Penso che sia chi scrive scorrettamente di proposito, perché se egli volesse, potrebbe scrivere correttamente ». Socrate: « Non ti pare che quello che scrive scorrettamente con intenzione, capisca lo scrivere, e che l'altro non lo capisca? ». Il discepolo: « Certo ». Socrate: « Chi dunque capisce meglio che cosa sia la *giustizia*, chi mente o inganna con *intenzione* o chi lo fa senza intenzione? ». (*Memorabili* di Senofonte). Si tratta per Socrate di spiegare al discepolo che è importante avere l'idea corretta della virtù. Anche ciò che Socrate dice della virtù, mira a corroborare la *fiducia* nell'anima che riconosce se stessa attraverso l'esperienza del pensiero. Si deve confidare nel retto concetto della virtù più che in tutti gli altri motivi. La virtù rende l'uomo stimabile quando egli la sperimenta nel pensiero.

Socrate così esprime ciò che i tempi presocratici tentavano di esprimere: la valutazione di ciò che la vita del pensiero, ora destata, conferisce all'anima umana. Il metodo didattico di Socrate è

dominato da questa visuale. Egli s'avvicina agli uomini presupponendo che in essi viva il pensiero, che occorra solo destarlo. Perciò egli formula le sue domande in modo che l'interlocutore sia spinto a destare la vita del pensiero. Questo è l'essenziale del metodo socratico.

Platone, nato ad Atene nel 427 prima di Cristo, in quanto discepolo di Socrate, sentì la sua fede nella vita del pensiero rinsaldata dal maestro. Tutto ciò che la precedente evoluzione cercava di mettere in luce, raggiunge l'apogeo con Platone. E quest'apogeo è l'affermazione che nella vita del pensiero si rivela lo spirito universale. Tutta la vita animica di Platone è illuminata da questa percezione. Tutto ciò che l'uomo può percepire per via dei sensi o in un'altra maniera, non ha valore finché l'anima non l'abbia posto sotto la luce del pensiero. Per Platone la filosofia diventa la scienza delle idee come del vero essere. E l'*Idea* è rivelazione dello spirito universale, mediante la rivelazione nel pensiero. La luce dello spirito universale risplende nell'anima umana, vi si rivela come *idee*; e l'anima umana si unisce, nell'afferrare l'idea, alla potenza dello spirito del mondo. Il mondo, esteso nello spazio e nel tempo, è come la massa dell'acqua marina, in cui si rispecchiano le stelle; ma è reale solo ciò che si rispecchia come idea. Per Platone, il mondo intero si trasforma nelle idee che agiscono l'una sull'altra reciprocamente. La loro azione nel mondo si produce per il fatto che le idee si rispecchiano nella « hyle », nella materia primordiale. Tramite questo riflesso si determina ciò che l'uomo vede frammentato in molti oggetti e fenomeni isolati. Ma non è necessario attribuire alla « hyle », alla materia originale, la conoscenza, perché la verità non risiede in essa. Si raggiunge la verità solo se si estrae dall'immagine del mondo tutto quanto non è idea.

Secondo Platone, l'anima umana vive nell'idea, ma la sua vita è organizzata in modo che non tutte le manifestazioni dell'anima sono la rivelazione della sua vita nelle idee. In quanto immersa nella vita delle idee, essa appare come « anima razionale » (*psychè logistichè*). Tale l'anima appare quando si rivela a se stessa nel percepire il pensiero. Nella sua esistenza terrestre, essa non sarebbe in grado di rivelarsi solo in questo modo: essa deve anche comportarsi in modo da apparire come « anima irrazionale » (*psychè álogos*),

E così essa si presenta sotto un doppio aspetto, come eccitatrice di coraggio e come anima appetitiva. Così Platone sembra distinguere nell'anima umana tre parti o membra, l'anima razionale, l'anima senziente (*mutartige seele*: eccitatrice di coraggio) e l'anima appetitiva. Ma esprimeremo meglio lo spirito del suo sistema se diremo un po' diversamente: l'anima è nella sua essenza un membro del mondo delle idee. Come tale, essa è anima razionale. Essa però è attiva, e alla sua vita razionale aggiunge un'attività sensibile ed una appetitiva. In questi tre modi di manifestazione, essa è anima terrestre. Come anima razionale, essa discende nell'esistenza terrestre attraverso la nascita fisica, e la morte la reintegra nel mondo delle idee. In quanto anima razionale, essa è *immortale*, poiché come tale vive l'esistenza eterna del mondo delle idee.

Questa dottrina platonica dell'anima appare come un fatto importante nell'epoca della percezione del pensiero. Il pensiero, ormai destato, indicò all'uomo l'anima. In Platone si sviluppa una concezione dell'anima che è il risultato della percezione del pensiero. Il pensiero in Platone si fa più ardito: non solo indirizza verso l'anima, ma esprime che cosa essa sia e, in qualche misura, la descrive. E ciò che il pensiero ha da dire sull'anima, dà a questa la forza di *sapersi nell'eterno*. Il pensiero illumina nell'anima perfino la natura di ciò che è temporale, in quanto esso espande la sua propria essenza al di là del temporale. L'anima percepisce il pensiero. Così come si rivela nella vita terrestre, la pura forma del pensiero non può avere pieno sviluppo nell'anima. Ma donde proviene l'esperienza del pensiero se essa non può svilupparsi nella vita terrestre? E' una *reminiscenza* di uno stato pre-terrestre, puramente spirituale. Il pensiero ha afferrato l'anima in modo tale, ch'esso non si appaghi della sola vita terrestre dell'anima stessa. E' stato rivelato all'anima in una preesistenza nel mondo spirituale (mondo delle idee) e l'anima, durante la vita terrestre, ritorna a cercarlo, mediante il ricordo di quell'esistenza che essa ha vissuto nello spirito.

Da questa concezione dell'anima deriva ciò che Platone dice della vita morale. L'anima è morale, quando essa dispone la sua vita in un modo che le consenta di affermarsi con la maggior forza possibile come anima razionale. La *saggezza* è la virtù che è gene-

rata dall'anima razionale, essa nobilita la vita dell'uomo! La *fortezza* appartiene all'anima « senziente », la *temperanza* all'anima appetitiva. Queste due ultime virtù nascono quando l'anima razionale domina le altre manifestazioni dell'anima. Quando tutte e tre le virtù operano armonicamente nell'uomo, risulta ciò che Platone chiama *giustizia*, l'orientamento verso il bene, la *dikaiosyne*.

Il discepolo di Platone, *Aristotele*, (nato nel 384 a Stagira nella Tracia, morto nel 321 prima di Cristo), segna, accanto al suo maestro, un vertice del pensiero greco. Per lui l'introduzione del pensiero nella concezione del mondo è un fatto ormai compiuto e stabile. Il pensiero occupa il suo regno legittimo: comprende ormai da sé l'essenza ed i processi del mondo. Platone dedica la sua esposizione ad intronizzare il pensiero nella sua signoria ed a condurlo fino al mondo delle idee. Per Aristotele, questo dominio è divenuto ovvio. Per lui si tratta di consolidarlo nel campo della conoscenza. Aristotele sa adoperare il pensiero come uno strumento atto a penetrare l'essenza delle cose. Per Platone, si tratta di superare l'oggetto o l'essenza del mondo esterno: quando essi sono superati, l'anima porta in sé l'idea, che ha soltanto adombrato l'essere esterno al quale è in fondo estranea e che sovrasta da un mondo spirituale della verità. Aristotele vuole tuffarsi negli esseri e nei fenomeni, e ciò che l'anima scopre mediante questa penetrazione è, secondo lui, l'essenza della cosa stessa. L'anima ha l'impressione di avere estratto questa essenza solo dall'oggetto e di averla ridotta in forma pensabile, in modo che essa possa portarla seco come un ricordo. Così per Aristotele, le idee sono negli oggetti e nei fenomeni; esse sono *una parte* degli oggetti, quella che l'anima può trarre fuori coi suoi mezzi. L'altra parte, che l'anima non può estrarre dagli oggetti e per mezzo della quale questi hanno la loro esistenza propria, è la materia (*hyle*).

Il fatto che tutta la concezione del mondo di Platone sia illuminata dalla sua concezione dell'anima, vale anche per Aristotele. Di entrambi pensatori è possibile caratterizzare l'essenza fondamentale di tutta la loro concezione del mondo, se si fa riferimento alla loro concezione dell'anima. Certo, per i due filosofi, dovrebbero essere considerati dei particolari ai quali non possiamo accennare qui in que-

ste dissertazioni, ma in entrambi la concezione dell'anima ci indica l'orientamento del loro modo di pensare.

Platone considera soprattutto ciò che vive nell'anima e come tale partecipa al mondo spirituale. Per Aristotele è importante soprattutto come l'anima si presenta nell'uomo, per la conoscenza dell'uomo stesso. Come negli altri oggetti, l'anima deve anche penetrare in se stessa per scoprire in sé ciò che costituisce la sua essenza. L'idea che, secondo Aristotele, l'uomo trova in un oggetto extra-animico, è realmente l'essenza dell'oggetto; ma l'anima porta questa essenza nella forma dell'idea per possederla. L'idea non ha la sua realtà nell'anima che conosce, la sua realtà risiede nell'oggetto esterno con la sua materia (*hyle*). Se però l'anima penetra in se stessa, essa trova l'idea in quanto tale nella realtà. In questo senso l'anima è idea, ma idea attiva, essenza operante. Ed essa si comporta anche nella vita umana come una tale essenza operante. Essa afferra nella vita embrionale dell'uomo il corporeo. Mentre in un oggetto extra-animico l'idea e la materia formano un'unità indissolubile, il caso non è lo stesso per l'anima umana ed il suo corpo. L'anima umana indipendente s'impadronisce del corporeo, annulla l'idea già attiva nel corpo e prende il suo posto. Nel corporeo, cui si collega l'anima umana, secondo Aristotele, vive già un elemento animico. Infatti egli vede operante anche nelle piante e nei corpi animali un elemento animico inferiore. Un corpo che già racchiude in sé l'elemento animico delle piante e dell'animale è, in certo qual modo, fecondato dall'anima umana e così, per l'uomo terrestre, l'elemento corporeo-animico si combina con lo spirituale animico. Quest'ultimo sospende l'attività indipendente corporeo-animica durante il tempo della vita umano-terrestre e agisce con l'elemento corporeo-animico, come con il suo strumento. Nascono così cinque manifestazioni dell'anima che ad Aristotele appaiono come cinque membra dell'anima stessa: l'anima vegetativa (*tbreptikòn*), sensitiva (*aisthetikòn*), appetitiva (*orektikòn*), volitiva (*kinetikòn*), spirituale (*dianoetikòn*). L'uomo è anima spirituale per ciò che appartiene al mondo spirituale e che si collega nella vita embrionale con l'elemento corporeo-animico; le altre membra dell'anima nascono in quanto l'anima spirituale si sviluppa nel corporeo e tramite questo vive la sua vita terrestre. Lo sguardo sull'anima

spirituale implica naturalmente per Aristotele uno sguardo sul mondo spirituale. L'immagine aristotelica del mondo sta dinanzi a chi la studia, disposta in un modo tale, che in basso vivono gli oggetti ed i fenomeni rappresentanti la materia e l'idea; più lo sguardo si volge verso l'alto, più sparisce tutto quanto può essere di carattere materiale e appare lo spirituale puro — che si presenta all'uomo come idea — la sfera dell'universo in cui il divino, inteso come spiritualità pura che muove tutto, ha il suo essere. L'anima spirituale umana appartiene a questa sfera del mondo; essa non è un essere individuale, ma solo una parte dello spirito universale non ancora unitasi all'elemento corporeo-animico. Mediante questo collegamento, essa acquista la sua esistenza individuale separata dallo spirito del mondo e continua, dopo la separazione dal corporeo, la sua vita in quanto essere spirituale. Così l'essenza individuale dell'anima comincia con la vita terrestre umana e vive poi eternamente. Platone ammette la preesistenza dell'anima alla vita terrestre, Aristotele no. Questo è tanto naturale per il pensatore che fa risiedere le idee negli oggetti, quanto l'altra idea è naturale per l'altro pensatore che ci mostra le idee sovrastanti l'oggetto. Aristotele trova l'idea nell'oggetto, e l'anima raggiunge *nel* corpo ciò che essa deve essere come individualità nel mondo dello spirito.

Aristotele è il pensatore che sviluppo il pensiero mediante il suo contatto con l'essenza del mondo, fino a farne una concezione del mondo. L'epoca precedente aveva condotto all'esperienza del pensiero. Aristotele afferra i pensieri e li applica a ciò che trova nel mondo. Il modo tutto naturale di vivere nel pensiero, proprio ad Aristotele, lo conduce a ricercare le leggi stesse della vita del pensiero, della logica. Una tale scienza poteva solo nascere dopo che il pensiero destato fosse pervenuto ad uno stadio di maturità e ad un rapporto armonioso con gli oggetti del mondo esterno, come s'incontrano presso Aristotele.

Accanto ad Aristotele, vengono annoverati i pensatori che l'antichità greca, anzi l'antichità intera, considerava come i suoi contemporanei e i suoi successori, personalità le quali appaiono di significato molto più circoscritto. Essi danno l'impressione che le loro facoltà non concedano loro di arrivare al grado d'intuizione raggiunto da Aristotele. Si ha la sensazione che essi si scostino da

lui, perché debbono esporre vedute su cose che non comprendono altrettanto bene. Si potrebbero far derivare le loro vedute dalle loro deficienze, che li hanno indotti ad enunciare opinioni già confutate in sostanza da Aristotele.

Tale è l'impressione data dagli *Stoici* e dagli *Epicurei*. Ai primi, chiamati così dal portico (*Stoa*) di Atene, in cui facevano scuola, appartengono *Zenone* da Cizico (342-270 prima di Cristo), *Cleante* (nato nel 200 prima di Cristo), *Crisippo* (282-209) e altri. Essi colgono, nelle precedenti concezioni del mondo, dati che a loro sembrano razionali, ma cercano soprattutto, mediante lo studio del mondo, di sapere quale sia la posizione dell'uomo in esso. Vogliono poi determinare come sia da regolare la vita, affinché essa sia in armonia con l'ordine cosmico e l'uomo viva secondo tale ordine, in un modo conforme alla sua essenza. Dicono che l'uomo stordisce il suo essere naturale con la cupidigia, le passioni, i bisogni; tramite calma e assenza di bisogni sente meglio ciò ch'egli deve e può essere. L'ideale dell'uomo è « il saggio » che non obnubila con nessun vizio lo sviluppo interno dell'essenza umana.

Se fino ad Aristotele i pensatori sono soprattutto preoccupati di raggiungere quella conoscenza afferrabile dall'uomo che giunge alla piena coscienza della sua anima mediante la percezione del pensiero, gli stoici cominciano a chiedersi come debba agire l'uomo per manifestare nel miglior modo la sua essenza umana.

Epicuro (nato nel 342 a.C., morto nel 270) sistemò a modo suo gli elementi dati già dall'atomistica. Su questo fondamento egli edifica la sua dottrina della vita, che può essere considerata come una risposta alla domanda seguente: se l'anima umana sboccia dai processi del mondo, come un fiore, come deve vivere per mettere d'accordo la sua autonomia con il pensare razionale? Epicuro poteva rispondere solo in un modo a questa domanda che riguarda la vita dell'anima tra la nascita e la morte; poiché con piena coerenza non se ne poteva ricavare un altro dalla concezione atomistica del mondo. Per tale concezione, il dolore costituisce un enigma nella vita tutto speciale, poiché il dolore è uno di quei fatti che spingono l'anima fuori dalla coscienza della sua unità con gli oggetti dell'universo. Si può considerare il movimento degli astri, la caduta della pioggia come venivano considerati nell'epoca primitiva,

come un gesto della propria mano, cioè si può scorgere, in questi movimenti diversi, un elemento spirituale-animico unitario. Che certi fenomeni possano causare nell'uomo dolori, ed altri fuori di lui possano lasciarlo indifferente, questo fatto spinge l'anima a riconoscere la sua essenza particolare. Una dottrina della virtù che mira, come quella di Epicuro, a vivere in armonia con la ragione universale, deve naturalmente valutare soprattutto un ideale di vita che eviti il dolore, il dispiacere. Così tutto quanto mette il dolore da parte diventa sommo bene epicureo.

Questa concezione della vita ebbe in seguito molti seguaci, anche tra i Romani bramosi di cultura. Il poeta romano Tito Lucrezio Caro (95-52 prima di Cristo) la espresse in una forma perfetta, nel suo poema *De rerum natura*.

La percezione del pensiero conduce l'anima umana a riconoscere se stessa. Può anche accadere che l'anima si senta impotente ad approfondire la sua vita di pensiero in modo da trovare in essa un collegamento con i principi del mondo. Allora l'anima si sente strappata a questo collegamento per mezzo del pensiero; essa sente che la sua essenza risiede nel pensate; ma pure non trova nessuna via per scoprire nella vita del pensiero altra cosa che non l'affermazione di se stessa. L'anima può solo rinunciare ad ogni vera conoscenza. Tale fu il caso di Pirrone (360-270 prima di Cristo) e dei suoi seguaci, la cui dottrina filosofica viene designata con il nome di *scetticismo*. Lo scetticismo, la concezione del mondo fondata sul dubbio, non riconosce alla vita del pensiero altra facoltà che quella di foggarsi opinioni umane sul mondo. Hanno queste opinioni un valore per il mondo al di fuori dell'uomo? Su questo punto lo scetticismo non si pronuncia.

Nella serie dei pensatori greci è lecito vedere un quadro in un certo senso completo. Tuttavia sarà necessario ammettere che una tale concatenazione delle idee di personalità diverse abbia un carattere molto esteriore e, per più di un verso, di significato molto secondario, poiché l'essenziale rimane sempre lo studio delle singole personalità e la percezione del modo in cui in esse il carattere umano si manifesta in particolari casi. Però, nella serie dei pensatori greci, si può scorgere qualche cosa come la nascita, lo sviluppo e la vita del pensiero: nei pensatori presocratici una specie di preludio,

in Socrate, Platone e Aristotele il vertice, e nel tempo che segue, una decadenza della vita del pensiero, una specie di scioglimento.

Chi osserva questo decorso può porsi il quesito seguente: l'esperienza del pensiero ha poi veramente la forza di conferire all'anima tutto ciò a cui l'ha condotta, avendole fatto raggiungere la piena coscienza di sé? Per lo studioso spregiudicato, l'esperienza greca del pensiero racchiude un elemento che la fa apparire « perfetta » nel senso più alto della parola. E' come se, nei pensatori greci, la forza del pensiero avesse elaborato tutto ciò che essa contiene in sé. Chi vuole giudicare altrimenti scoprirà, dopo uno studio accurato, che vi è un errore nascosto in qualche punto del suo giudizio. Più recenti concezioni del mondo hanno prodotto altri risultati tramite altre forze animiche; ma il vero contenuto pensante dei più recenti pensieri era già apparso presso l'uno o l'altro dei pensatori greci. Tutto il *pensabile* e tutti i modi di dubitare intorno al pensare e alla conoscenza, tutto ciò appare già nella cultura greca. E nella rivelazione del pensiero l'anima coglie se stessa nella sua essenza.

Ma la vita intellettuale greca ha dimostrato all'anima di poterle conferire *tutto* quanto ha suscitato nel suo intimo? Di fronte a questo problema sta, come un'eco della vita del pensiero greco, la concezione del mondo che chiamiamo *neo-platonica*. Il suo rappresentante più eminente è *Plotino* (204-269 dopo Cristo). Precursore di questa filosofia può essere detto *Filone*, che viveva in Alessandria all'inizio dell'era nostra, poiché quest'ultimo non si avvale della forza creatrice del pensiero per costruire una concezione del mondo. Egli applica piuttosto il suo pensiero ad intendere la rivelazione dell'Antico Testamento. Egli espone allegoricamente in pensieri, ciò che era raccontato come fatti. I racconti dell'Antico Testamento diventano per lui simboli dei processi animici ai quali egli cerca di avvicinarsi con il pensiero. *Plotino* non vede nella vita intellettuale dell'anima qualche cosa che abbraccia l'anima nella sua vita intera. Al di là della vita di pensiero vi deve essere un'altra vita dell'anima. Il pensiero formulato in concetti ricopre *questa* vita animica invece di scoprirla. L'anima deve superare l'essenza del pensiero, annullarlo in se stessa, per poi raggiungere un'esperienza che la ricollegli all'essenza primi-

tiva del mondo. Il pensiero porta l'anima a se stessa; essa deve riaffermare in sé qualcosa che la conduca fuori dal regno in cui il pensiero l'ha chiusa. Una *illuminazione* che si produca nell'anima dopo che questa abbia abbandonato il terreno sul quale il pensiero l'aveva condotta, ecco ciò che *Plotino* mira a conseguire. Egli crede così d'innalzarsi fino ad un'essenza cosmica che non rientra più nella vita del pensiero, per questo per lui la ragione universale, alla quale si elevano Platone ed Aristotele, non è l'ultimo stadio che l'anima possa toccare, ma la creazione di un essere più eccelso, che abita al di là di ogni pensare. Da questo principio, al di sopra del pensiero, che non può essere paragonato a nulla che possa essere pensato, scaturisce tutto ciò che avviene nel mondo. Fino a *Plotino*, il pensiero, quale esso poteva rivelarsi alla vita spirituale greca, ha percorso il suo ciclo ed esaurito i rapporti in cui l'uomo può porsi con esso. E *Plotino* cerca altre fonti oltre quelle che si trovano nella rivelazione del pensiero. Egli esce dalla vita del pensiero che prosegue la sua evoluzione, e passa nel regno della mistica. Sono qui fuori luogo dissertazioni sullo sviluppo della mistica pura: intendiamo solo esporre l'evoluzione del pensiero e ciò che ne risulta. Tuttavia troviamo in diversi momenti dell'evoluzione spirituale dell'umanità, più di un collegamento tra la concezione pensante del mondo e la mistica. Vediamo un tale collegamento presso *Plotino*. Nella sua vita dell'anima non è determinante solo il pensare. Egli ha un'esperienza animica che rivela un'esperienza interiore, senza presenza di pensieri nell'anima: un'esperienza mistica. In questa esperienza egli sente la sua anima unita al principio universale. Ma il modo in cui *Plotino* rappresenta la connessione del mondo con questo principio, deve essere formulato in pensieri. Da ciò che è al di sopra del pensiero sono nati gli esseri dell'universo. Ciò che è al di sopra del pensiero è la cosa più perfetta. Ciò che ne deriva è meno perfetto. Così scendiamo fino al mondo visibile, il più imperfetto. In questo mondo si trova l'uomo. Mediante il perfezionamento della sua anima, egli deve spogliarsi di ciò che può dargli il mondo in cui egli dapprincipio si trova e scoprire così una via che faccia di lui un essere conforme all'origine perfetta.

Plotino si presenta a noi come una personalità che si sente

nell'impossibilità di portare oltre la vita del pensiero greco. Egli non può più arrivare a nulla che, come ulteriore germoglio di una vivente concezione del mondo, sbocci dal pensiero stesso. Se consideriamo attentamente il significato dell'evoluzione della concezione del mondo, siamo autorizzati a dire: la rappresentazione immaginativa è diventata rappresentazione concettuale; in un modo analogo, questa deve trasformarsi in qualche altra cosa. Ma, al tempo di Plotino, l'evoluzione della concezione del mondo non ha ancora raggiunto la maturità per un simile passo. Perciò Plotino abbandona il pensiero e cerca al di fuori di esso. I pensieri greci, però, fecondati dalle sue esperienze mistiche, diventano idee di evoluzione che rappresentano il divenire del mondo come risultato di una gerarchia discendente di esseri imperfetti, nati da un essere sommamente perfetto. Nel pensiero plotiniano continuano ad operare i concetti greci; ma essi non crescono ulteriormente come un organismo, sono invece afferrati dall'esperienza mistica e non si modellano secondo ciò che essi formano da sé, ma secondo qualche cosa foggata da forze che stanno al di fuori del pensiero. Seguaci e continuatori di questa concezione del mondo sono *Ammonio Sacca* (175-250 d.C.), *Porfirio* (232-304 d.C.), *Giamblico* (che viveva nel quarto secolo dopo Cristo), *Proclo* (410-485 d.C.) ed altri.

Come in Plotino e nei suoi successori il pensiero greco, con sfumature platoniche, continua ad evolversi sotto l'influenza di un elemento al di fuori del concetto, così esso si evolve con colorito pitagorico con Nigidio Figulo, Apollonio di Tiana, Moderato da Gades ed altri.

LA VITA DEL PENSIERO DALL'INIZIO DELL'ERA CRISTIANA A GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

Le concezioni del mondo fiorite in epoca greca vengono sommerse dalla vita religiosa. La corrente della concezione pensante del mondo scompare, in un certo modo, nei movimenti religiosi e riappare più tardi. Con questo non si vuole affermare che questi movimenti religiosi non siano legati al progredire della vita della concezione del mondo. E' piuttosto il caso contrario nel senso più ampio. Ma non è nostro intento parlare qui dello sviluppo della vita religiosa. Vogliamo solo caratterizzare il progredire delle concezioni del mondo così come esse risultano dalla vita dell'esperienza del pensiero come tale.

Dopo l'esaurimento della vita di pensiero greca subentra, nella vita spirituale dell'umanità, un'epoca in cui gli impulsi religiosi diventano le forze motrici anche della concezione del mondo fondata sul pensiero. Ciò che per Plotino era esperienza mistica personale, ciò che gli ispirava le sue idee, si trasforma, in un ambito più esteso per l'evoluzione spirituale dell'umanità, negli impulsi religiosi di un'epoca che comincia dopo l'esaurimento della concezione greca del mondo e che dura pressappoco fino a Scoto Eriugena (morto nell'885 dell'era nostra). L'evoluzione del pensiero non si arresta completamente in questo periodo; anzi, vengono costruiti imponenti, vasti edifici. Ma le forze di pensiero di questi non estraggono le loro fonti da se stessi, ma dagli impulsi religiosi.

In quest'epoca il pensiero religioso permea le anime umane che si sviluppano, e, sollecitate da questo tipo di rappresentazioni, nascono le immagini del mondo. I pensieri che allora vengono alla luce sono i pensieri greci ancora operanti. Vengono accettati, ri-

plasmati, ma non si riesce a renderli fecondi. Dallo stondo della vita religiosa nascono le concezioni del mondo. Ciò che vive in esse, non è il pensiero che si evolve; sono gli impulsi religiosi che cercano di esprimersi nei pensieri che essi conquistano.

Possiamo osservare quest'evoluzione nelle sue singole, importanti manifestazioni. Vediamo lottare sul suolo europeo, sistemi platonici, più antichi, per interpretare ciò che le religioni predicano o anche combatterle. Pensatori di rilievo cercano di ricavare direttamente dalle antiche concezioni del mondo ciò che la religione rivela. Nasce così ciò che la storia definisce *gnosi*, con sfumature cristianeggianti o paganeggianti. Le personalità che contano per la gnosi sono Valentino, Basilide, Marcione. La creazione del loro pensiero è una rappresentazione generale dell'evoluzione del mondo. La conoscenza, la gnosi, quando s'innalza dal pensabile al sovrapensabile, sfocia nella raffigurazione di una entità eccelsa, creatrice del mondo. Questa entità sta molto al di sopra di ciò che l'uomo percepisce come mondo. E molto elevate sono anche le entità ch'essa lascia emanare da sé, gli eoni. Ma questi formano una scala di evoluzione discendente, così che un eone nasce sempre inferiore all'eone che l'ha generato. Il creatore del mondo sensibile, cui l'uomo stesso appartiene, deve essere considerato come un eone di un grado relativamente basso. A questo mondo può unirsi anche un eone del più alto grado di perfezione, un eone rimasto in un mondo puramente spirituale che lì si è evoluto nella direzione migliore, mentre altri eoni hanno prodotto oggetti imperfetti ed infine il mondo sensibile con l'essere umano. Così secondo la gnosi si può concepire l'unione di due mondi che hanno percorso diverse strade evolutive e dei quali, a un dato momento, il più imperfetto può essere spronato dal più perfetto a un nuovo sviluppo verso la perfezione. Gli gnostici simpatizzanti con il Cristianesimo vedevano nel Cristo Gesù l'eone perfetto che si è unito al mondo terrestre.

Altre personalità, come *Clemente Alessandrino* (morto nel 211 d.C.) ed *Origene* (nato nel 185 d.C.), rimanevano più sul terreno del dogma cristiano. Clemente considera le concezioni greche del mondo come una preparazione alla rivelazione cristiana e le impiega come uno strumento per esprimere le tendenze cristiane e difenderle. Origene si comporta in modo simile.

Come confluente in una ampia corrente di idee, troviamo negli scritti di *Dionigi l'Areopagita* la vita del pensiero ispirata agli impulsi religiosi. I suoi scritti vengono menzionati dall'anno 533 dopo Cristo: non sono stati redatti molto prima, ma risalgono nelle loro direttive, non nei loro particolari, ad un pensare più antico. E' possibile abbozzarne il contenuto nel modo seguente: quando l'anima si libera di tutto ciò che può percepire e pensare dell'esistente quando essa lascia dietro di sé anche tutto ciò che può pensare del non-esistente, allora essa può intuire spiritualmente il regno dell'arcana entità divina al di sopra dell'essere. In questo regno l'essenza primordiale si collega alla bontà ed alla bellezza primordiali. Da questa trinità originale, l'anima contempla una gradazione di esseri che discendono secondo un ordine gerarchico, fino all'uomo.

Scoto Eriugena, nel nono secolo, riprende questa concezione del mondo e la foggia a modo suo. Per lui, il mondo si presenta come uno sviluppo in quattro « forme di natura ». La prima è la « natura creante e increata ». Essa contiene il principio primordiale puramente spirituale del mondo, dal quale si sviluppa la « natura creante e creata ». Questa è una somma di essenze e di forze puramente spirituali, che mediante la loro attività producono la « natura creata e non creante », cui appartengono il mondo sensibile e l'uomo. Questi si sviluppano in un modo tale da essere accolti nella « natura non creata, né creante », nella quale operano i fatti della redenzione, dei mezzi di grazia religiosi e così via.

Nelle concezioni del mondo degli gnostici, di Dionigi, di Scoto Eriugena, l'anima umana sente la sua radice in un principio del mondo sul quale essa non si pone mediante la virtù del pensiero, dal quale invece essa vuole ricevere, come un dono, il mondo del pensiero. Nella forza particolare del pensiero, l'anima non si sente sicura; ma anela a sperimentare in pensieri il suo rapporto col principio del mondo. Essa anima in sé il pensiero — che presso i pensatori greci viveva della propria forza — con un'altra forza, derivata dagli impulsi religiosi. In quest'epoca il pensiero vive, in un certo senso, un'esistenza in cui la sua forza è assopita. Così possiamo raffigurarci anche la conoscenza immaginativa, nei secoli che hanno preceduto la nascita del pensiero. Essa aveva avuto la sua fioritura in tempi antichissimi, in modo simile

all'esperienza del pensiero in Grecia: poi essa succhiò la sua forza da altri impulsi, e solo quando ebbe attraversato questo stadio intermedio, si trasformò nell'esperienza del pensiero. Analogamente, i primi secoli dell'era cristiana costituiscono un momento di transizione nel corso dell'evoluzione del pensiero.

In Asia, dove si diffusero le vedute di Aristotele, si delinea lo sforzo di esprimere gli impulsi religiosi semitici nei concetti del pensatore greco. Questo tentativo si trapianta sul suolo europeo e penetra nella vita spirituale europea con pensatori quali *Averroè*, il grande aristotelico (1126-1198), *Maimonide* (1135-1204) ed altri. Presso Averroè troviamo l'opinione che la presenza di un mondo speciale del pensiero nella personalità umana sia un errore. Vi è un mondo *unico* del pensiero nell'essere divino primordiale. Come la luce può riflettersi in molti specchi, così il mondo *unico* del pensiero si rivela in molti uomini. E' vero che durante la vita terrestre umana, il mondo del pensiero si perfeziona; ma questo perfezionamento — a dire il vero — è solo un processo entro il principio unico e spirituale. Quando l'uomo muore, termina con lui semplicemente la rivelazione individuale. La vita del suo pensiero è ormai contenuta nella vita *unica del pensiero*. Questa concezione del mondo fa ulteriormente agire l'esperienza greca del pensiero così da ancorarla nel principio unitario divino del cosmo. Essa dà l'impressione di tradurre il fatto che l'anima umana, che stava evolvendosi, non sentisse in sé la forza originale del pensiero, che perciò faceva risiedere in una potenza cosmica extraumana.

LE CONCEZIONI MEDIEVALI DEL MONDO

Come un segno precursore appare, con *Agostino* (354-430), un nuovo elemento prodotto dalla vita stessa del pensiero. Questo si confonderà con la corrente delle rappresentazioni religiose che lo sommergeranno, per riemergere poi in un modo più distinto nel tardo Medio Evo. Presso *Agostino*, l'elemento nuovo è come una reminiscenza della vita greca del pensiero. Egli guarda intorno a sé e in sé, e si dice: può essere incerto ed illusorio ciò che il mondo ci rivela, una cosa è indubitabile: la sicurezza dell'esperienza dell'anima stessa. Questa non mi giunge attraverso percezioni che possano ingannarmi; io sono nell'interno di essa stessa; essa è giacché io assisto al momento in cui il suo essere è attribuito ad essa.

In queste rappresentazioni, possiamo scorgere qualche cosa di nuovo rispetto alla vita del pensiero greco, sebbene esse sembrino una reminiscenza di questo. Il pensiero greco mette in rilievo l'anima; Agostino mette in rilievo il punto centrale della vita animica. I pensatori greci consideravano l'anima nella sua relazione col mondo. Per Agostino, *qualcosa* si contrappone a se medesima *entro la vita stessa dell'anima* e ciò è per lui come un mondo particolare, chiuso in se stesso. Il punto centrale della vita animica si può chiamare « io ». Per i pensatori greci, diventa un enigma il rapporto tra l'anima e il mondo, per i nuovi pensatori, l'enigma consiste nel rapporto tra l'« io » e l'anima. Presso Agostino vediamo solo gli albori di questa tendenza; le elaborazioni ulteriori della concezione del mondo sono ancora troppo impegnate a stabilire l'accordo tra conoscenza e religione perché l'elemento nuovo, ora penetrato nella vita dello spirito, possa già venire chiaramente a

coscienza. Eppure nei tempi che seguono, vive, più o meno inconsciente nelle anime, l'aspirazione a considerare gli enigmi del mondo come lo richiede il nuovo elemento. Presso pensatori come *Anselmo da Canterbury* (1070-1109) e *Tommaso d'Aquino* (1227-1274) questo si rivela ancora nel fatto che essi ascrivono al pensiero umano, poggiato su se stesso, la facoltà di esplorare fino ad un certo punto i fenomeni del mondo. Per loro esiste una realtà spirituale più alta, irraggiungibile dal pensare lasciato alle proprie forze, e che deve rivelarsi in modo religioso. Secondo *Tommaso d'Aquino*, l'uomo con la sua vita animica è inserito nella realtà del mondo, ma la vita animica non è capace in se stessa di afferrare tutto il campo di questa realtà. L'uomo non potrebbe sapere come il suo essere stia nel complesso del mondo, se l'essere spirituale, che la sua conoscenza non raggiunge, non si chinasse verso di lui e non gli comunicasse per via di rivelazione ciò che deve rimanere sempre ignoto alla conoscenza basata solo su se stessa. Su questo presupposto, *Tommaso d'Aquino* edifica la sua immagine del mondo. Essa è costituita da due parti: la prima contiene le verità che il pensiero scopre da sé intorno al processo naturale delle cose; questa parte confluisce in un'altra, nell'ambito della quale troviamo le verità trasmesse dalla Bibbia e dalla rivelazione religiosa all'anima umana. Così se l'anima vuole sentirsi nella sua essenza integrale, deve penetrare in essa qualche cosa di irraggiungibile per la sua intima vita.

Tommaso d'Aquino conosce intimamente la concezione del mondo aristotelica; Aristotele è il suo maestro del pensiero. *Tommaso* è la più eminente fra le numerose individualità del Medio Evo che hanno edificato il loro sistema sul solo terreno filosofico di Aristotele. Per secoli, quest'ultimo sarà « il maestro di color che sanno », secondo l'espressione di Dante che traduce la venerazione del Medio Evo per Aristotele. *Tommaso d'Aquino* si sforza di afferrare in modo aristotelico quanto è afferrabile dall'uomo. Il sistema di Aristotele è la sua guida fino al limite dove possa giungere, con le proprie forze, la vita animica; al di là di questo limite si estende ciò che, secondo *Tommaso*, la concezione greca del mondo non poteva raggiungere. Per *Tommaso d'Aquino*, il pensare umano richiede un'altra luce da cui esso debba essere illuminato. Egli trova questa luce nella rivelazione. Qualunque posizione i pensatori ulte-

riori abbiano poi assunto di fronte alla rivelazione, essi non potevano più rivivere la vita del pensiero come presso i greci. Non è sufficiente che il pensiero capisca il mondo; essi presuppongono che vi debba essere la possibilità di dare al pensare un appoggio. Si delinea l'aspirazione ad esplorare il rapporto dell'uomo con la sua vita animica. L'uomo considera se stesso come un essere che è presente nella sua vita animica. Se chiamiamo « io » questo, possiamo dire che nei tempi più recenti si afferma nella vita animica la coscienza dell'« io », come nell'evoluzione delle concezioni greche del mondo nacque il pensiero. Per quanto diversi possano essere i tentativi di creare concezioni del mondo in questa epoca, essi si accentrano tutti intorno allo studio dell'essenza dell'« io ». Ma questo fatto non appare sempre chiaro alla coscienza dei pensatori. Credono per lo più di dedicarsi a tutt'altri problemi. Si potrebbe dire che « l'enigma dell'« io » » appaia sotto le maschere più diverse. Talvolta esso è così nascosto nelle concezioni del mondo dei pensatori, che l'affermazione che nell'una o nell'altra teoria si tratti di questo problema suona arbitraria o forzata. Nel secolo decimonono, la lotta con « l'enigma dell'« io » » si manifesta con l'intensità massima; e le concezioni del mondo odierne vivono in mezzo a questa lotta.

Questo enigma del mondo appare già nella lotta tra realisti e nominalisti. *Anselmo da Canterbury* può essere definito un patrocinatore del *realismo*. Per lui, i concetti generali che l'uomo elabora quando osserva il mondo, non sono mere designazioni, create dall'anima, ma hanno radici in una vita reale. Quando ci si foggia il concetto generico del « leone », per designare poi tutti i leoni, è certo che nell'esistenza sensibile non vi sono in realtà che i singoli leoni; ma il concetto generico « leone » non è però una semplice designazione sommaria che abbia solo importanza per l'uso che ne fa l'anima umana. Esso ha le radici in un mondo spirituale, ed i singoli leoni che si trovano nel mondo sensibile sono incarnazioni molteplici dell'unica « natura leonina » che si esprime nell'« idea del leone ». Si opposero contro una tale « realtà delle idee », *nominalisti* quali *Roscellino* (anch'egli nel secolo undecimo). Secondo lui, le « idee universali » non sono che denominazioni sommarie, nomi, che l'anima foggia a suo uso

per orientarsi, ma che non corrispondono ad una realtà. Solo i singoli oggetti sono reali. Questo conflitto è caratteristico dell'atteggiamento animico dei suoi protagonisti. Ambedue sentono la necessità di indagare quale valore, quale significato abbiano i concetti che l'anima deve foggarsi. Essi si comportano di fronte al pensiero in un modo diverso da quello di Platone e di Aristotele. E questo è causato dal fatto che, fra il termine dell'evoluzione della concezione greca del mondo e l'inizio di quella moderna si è compiuto qualcosa che, dissimulato sotto la superficie dell'evoluzione storica, appare pure nell'atteggiamento delle personalità di fronte alla loro vita di pensiero. Al pensatore greco, il pensiero si presentava come una percezione: s'imponesse all'anima, come il colore purpureo s'imponesse all'uomo che contempla una rosa rossa. Il pensatore l'accoglieva come una percezione. Come tale il pensiero aveva una forza di persuasione immediatissima. Il pensatore greco aveva la sensazione che, quando egli si apriva al mondo spirituale, non potesse giungere alla sua anima un concetto erroneo; era impossibile come se, dalla giusta osservazione del mondo sensibile, gli fosse giunta la visione di un cavallo alato. Per il greco si tratta di saper creare dal mondo i concetti. Questi provano da sé la loro verità. La sofistica non si oppone a questa opinione, e neppure lo scetticismo. Nell'antichità, queste due tendenze avevano un colorito ben diverso dall'odierno; non è in contraddizione il fatto, particolarmente chiaro nei caratteri dei vari pensatori, che il greco, sentisse il pensiero in modo più elementare, più ricco di contenuto, più vivido, più reale di quanto possa l'uomo moderno. Questa vividezza che *conferiva al pensiero greco il carattere di una percezione* non si trova già più nel Medio Evo. E' avvenuto che, come nell'epoca greca il pensiero era penetrato nell'anima umana soppiantando l'antica conoscenza immaginativa, così, in epoca medievale, s'imponesse alle anime la consapevolezza dell'«io», e questa smorza la vividezza del pensiero, gli toglie la sua forza di percezione. Possiamo solo riconoscere quanto sia evoluta la concezione del mondo, se consideriamo che il pensiero, l'idea erano, infatti, per Platone e per Aristotele tutt'altra cosa che per i pensatori del Medio Evo e dei tempi moderni. Il pensatore antico aveva il sentimento che il pensiero *gli fosse dato*; il pensatore dei tempi successivi ha la sensazione di *formare*

il pensiero, e così a lui si pone il problema: quale significato può avere per la realtà ciò che si forma nell'anima? Il greco si sentiva, come anima, separato dal mondo; nel pensiero, egli cercava di collegarsi al mondo spirituale; il pensatore più recente si sente *solo* con la sua vita di pensiero. Così nasce l'indagine intorno alle « idee universali ». L'uomo si chiede: che cosa ho dunque creato con queste idee? Esse hanno la loro origine solo in me, o indicano una realtà?

Nei tempi compresi tra l'antica corrente delle concezioni del mondo e la corrente moderna, si esaurisce la vita del pensiero greco; ma sotto la superficie la consapevolezza dell'io s'imponesse all'anima umana come *un fatto*. Già a metà del Medio Evo, l'uomo si trova dinanzi a questo fatto compiuto; e la forza di questa consapevolezza fa evolvere una nuova categoria di enigmi della vita. Il realismo ed il nominalismo sono il sintomo che l'uomo sente che questo fatto è compiuto. Il modo in cui queste due tendenze parlano del pensiero, dimostra che, rispetto alla sua esistenza nell'anima greca, esso si era tanto impoverito e impallidito, quanto l'antica coscienza immaginativa nell'anima del pensatore greco.

Così abbiamo indicato l'elemento dominante che appare nelle concezioni del mondo più recenti. In queste concezioni opera una forza che anela, al di sopra del pensiero, ad un nuovo fattore di realtà. Possiamo avvertire questo anelito dei tempi moderni come dissimile da quello che, anticamente con Pitagora o più tardi con Plotino, mirava a innalzarsi sopra il pensiero. Anche loro cercano di superare il pensiero, ma credono che l'evoluzione dell'anima, il suo perfezionamento, debba conquistarsi quella regione che è al di sopra del pensiero. Il tempo moderno presuppone che il fattore di realtà che è al di sopra del pensiero debba essere dato all'anima dall'esterno, ch'esso debba giungere ad essa.

L'evoluzione delle concezioni del mondo si trasforma, nei secoli che seguono il nominalismo ed il realismo, in una *ricerca* del nuovo fattore di realtà. Fra le vie che si palesano allo studioso di questa ricerca, vi è quella battuta dai mistici medievali: *Meister Eckhart* (morto nel 1329), *Jobannes Tauler* (morto nel 1361), *Heinrich Suso* (morto nel 1365). Questa via ci appare soprattutto tramite lo studio della cosiddetta *Teologia Germanica*, opera di uno scrittore

ignoto. Questi mistici vogliono ricevere qualche cosa nella coscienza dell'io, vogliono riempirla. Essi anelano a realizzare una vita interiore « tutta di abbandono », che sprofondi nella quiete ed aspetti così che « l'io divino » scenda a colmare l'intimo dell'anima. Un simile stato d'anima lo troveremo in seguito con slancio di spirito più forte ancora, presso *Angelo Silesio* (1624-1677).

Niccolò Cusano (Niccolò Chrypffs, nato a Kues sulla Mosella nel 1401, morto nel 1464) segue un'altra via. Al di là della scienza raggiungibile dal pensiero, egli mira a raggiungere uno stato d'anima in cui questa scienza finisca e l'anima incontri il suo Dio nella « docta ignorantia », l'ignoranza sapiente. Questo anelito esaminato superficialmente ha molta analogia con quello di Plotino. Ma la concezione dell'anima è ben diversa in queste due personalità. Plotino è convinto che nell'anima umana vi sia altro, oltre al mondo del pensiero. Quando l'anima sviluppa le forze ch'essa ha indipendentemente dal pensiero, arriva — consapevolmente — lì dove è sempre, senza esserne cosciente nella vita quotidiana. Cusano si sente solo con il suo « io »; il quale non ha *in se stesso* nessun collegamento con il suo Dio. Dio è fuori dell'« io ». Incontra l'« io » solo quando questo raggiunge la « docta ignorantia ».

Paracelso (1493-1541) prova già, dinanzi alla natura, un sentimento che si andrà sempre maggiormente affermando nella concezione del mondo più moderna e che è un effetto dell'isolamento sentito dall'anima nella coscienza dell'io. Egli osserva i fenomeni naturali. L'anima non può accettarli nel modo in cui essi si presentano; ma neppure il pensiero, che per Aristotele si svolgeva in armonia serena con i fenomeni naturali, può essere accettato così come si presenta nell'anima. Esso non viene percepito: viene formato nell'anima. Paracelso sentiva che non si può lasciar parlare il pensiero da solo. Bisogna presupporre che dietro i fenomeni naturali vi sia qualche cosa che si svela quando ci si pone nella giusta relazione con essi. Dobbiamo riuscire ad accogliere qualche cosa dalla natura che non formiamo noi stessi al suo cospetto così come formiamo il pensiero. Dobbiamo essere collegati al nostro « io », tramite un altro fattore di realtà che non sia il pensiero. Dietro alla natura Paracelso è in cerca di una « natura più eccelsa ». La sua disposizione d'anima è tale che egli non vuole

sperimentare nulla solo in se stesso per raggiungere le basi dell'essere, ma vuole penetrare con il proprio io i fenomeni naturali, per scoprire sotto la superficie del mondo dei sensi lo spirito di questi fenomeni. I mistici dell'antichità volevano discendere nel profondo dell'anima: *afferrare ciò che nel mondo esterno ci permette di giungere alle radici della natura*, tale era anche lo scopo di Paracelso.

Jacob Böhme (1575-1624), artigiano solitario e perseguitato, che si foggì un'immagine del mondo in virtù di una interna illuminazione, conferisce anche a questa immagine la caratteristica dell'epoca moderna. Anzi, nella solitudine della sua anima, egli sviluppa, in modo molto particolare, tale carattere essenziale, poiché alla sua visione spirituale appare la dualità interna dell'anima, il contrasto fra l'« io » e le altre esperienze animiche. Egli sperimenta l'« io » come ciò che crea nella propria vita animica il dissidio interiore, quale esso si riflette nella propria anima. Egli ritrova questa esperienza interiore nei fenomeni del mondo. Böhme vede in questa esperienza la frattura che si estende dappertutto. « A questo riguardo troviamo due qualità, una buona ed una cattiva, le quali in questo mondo sono insite in tutte le forze, negli astri e negli elementi e perfino in tutte le creature ». Anche il male nel mondo è il riflesso del bene; il bene appare solo riconoscibile nel male, come l'io diventa percettibile a se stesso nelle sue esperienze animiche.

LE CONCEZIONI DEL MONDO NELL'EPOCA MODERNA

Il fiorire della scienza naturale nell'epoca moderna ha alla base la medesima ricerca che ispira la mistica di Jacob Böhme. Lo vediamo in un pensatore che appartiene alla stessa corrente spirituale che con Copernico (1473-1543), con Keplero (1571-1630) e Galilei (1564-1642), eseguì le prime grandi conquiste della scienza naturale moderna. Lo vediamo, cioè, in Giordano Bruno (1548-1600). Quando consideriamo il modo in cui egli si raffigura il mondo come costituito di infiniti piccoli esseri primordiali, dotati di vita e sperimentanti se stessi animicamente — le monadi, che sono immortali ed increate, e che, cooperando fra loro, determinano i processi della natura — potremmo essere tentati di assimilare Giordano Bruno ad Anassagora, per il quale il mondo è costituito da omoiomerie. Eppure, tra di loro vi è una differenza importante. In Anassagora, il pensiero delle omoiomerie si sviluppa mentre egli è intento ad osservare il mondo; il mondo gli ispira questo pensiero. Giordano Bruno sente che ciò che vi è dietro ai fenomeni naturali deve essere concepito come un'immagine del mondo, in modo tale che l'essere dell'io sia presente nell'immagine stessa. L'io deve essere una *monade*, altrimenti non potrebbe essere reale. Così l'ipotesi delle monadi diventa necessaria. E poiché solo la monade può essere reale, gli esseri veramente reali sono monadi con qualità interne diverse. Nell'intimo dell'anima di una personalità come Giordano Bruno, avviene un processo di cui egli non è pienamente cosciente; la creazione dell'immagine del mondo risulta da tale intimo processo. Ciò che avviene nel profondo è un processo inconscio dell'anima: l'io sente di dover rappresentare se stesso

in modo che la realtà gli sia assicurata e di dover rappresentare il mondo in modo che esso stesso possa essere reale. Giordano Bruno deve concepire l'idea delle monadi affinché ciò sia possibile. In Giordano Bruno, nella moderna concezione del mondo, l'io lotta per la sua esistenza. E questa lotta si riassume nell'aforisma: sono una monade, ed una monade è increata e immortale.

Confrontiamo le diverse vie mediante le quali Aristotele e Giordano Bruno giungono all'idea di Dio. Aristotele osserva il mondo, vede nei fenomeni naturali ciò che colpisce i sensi e si dedica a questo elemento sensibile; anche nei fenomeni naturali si rivela a lui il *pensiero* del « primo motore » dei medesimi. Giordano Bruno si fa strada lottando nella sua vita animica verso l'idea delle monadi. I fenomeni naturali vengono spenti nell'immagine in cui innumerevoli monadi agiscono le une sulle altre, e Dio diventa la potenza vivente in tutte le monadi e operante *dietro* tutti i processi del mondo percepibile. Nell'opposizione accesa di Giordano Bruno ad Aristotele si esprime il contrasto tra il pensatore greco ed il pensatore moderno.

Nella concezione del mondo moderna risulta in molteplici modi come l'io cerchi delle vie per sentire in se stesso la propria realtà. Anche l'opera di Francesco Bacone da Verulamio (1561-1626) porta lo stesso carattere, sebbene questo carattere non risulti di primo acchito a chi studia i suoi tentativi nel campo della concezione del mondo. Bacone da Verulamio esige che lo studio dei fenomeni cominci con la seguente osservazione spregiudicata: si cerchi di separare l'essenziale dal secondario in un fenomeno, per potersi rappresentare ciò che è alla base di un fenomeno o di un oggetto. Egli pensa che, fino al tempo suo, siano stati foggiate prima i pensieri che dovevano spiegare i fenomeni cosmici, e che le rappresentazioni dei singoli oggetti e fenomeni siano state plasmate poi secondo questi pensieri. Egli s'immagina che i pensatori non abbiano attinto i concetti dalle cose stesse. A questo processo deduttivo Bacone voleva opporre il suo metodo induttivo. I concetti debbono essere foggiate a norma degli oggetti: si veda come un oggetto venga consumato dal fuoco; si osservi come un altro oggetto reagisca dinanzi al fuoco e si ripeta questa osser-

vazione per molti oggetti. Così si avrà un'idea generale del modo in cui gli oggetti si comportano in rapporto al fuoco. Che nello spirito umano vi siano tanti idoli invece di idee giuste a proposito delle cose, secondo Bacone, si spiega con il fatto che le indagini non sono state condotte in questo modo.

Goethe ha detto cose notevoli su questa concezione baconiana: « Bacone assomiglia ad un uomo che vede molto bene l'irregolarità, la deficienza, la caducità di un vecchio edificio e che sa additarle agli abitanti. Egli dà a questi il consiglio di abbandonarlo, di trascurare il terreno, i materiali e tutti gli annessi, di cercare un altro luogo e di fabbricare un palazzo nuovo. Egli è un ottimo oratore e persuasore, egli percuote alcuni muri che crollano, e gli abitanti si vedono costretti ad evacuare parte della casa. Egli indica un nuovo terreno; la gente si mette a spianarlo, ma dappertutto è troppo stretto. Egli fa vedere nuovi schizzi, ma questi non sono chiari, non sono invitanti. Soprattutto egli discorre molto di nuovi materiali sconosciuti, e il mondo ne è presto stufo. La folla si espande in tutte le direzioni e riporta una infinità di singole cose, mentre a casa nuovi piani, nuove attività, nuovi stabilimenti occupano i cittadini e afferrano la loro attenzione ». Goethe si esprime così nella sua storia della teoria dei colori nel passo dove parla di Bacone. In un passo seguente, egli dice a proposito di Galilei: « Se col metodo verulamiano di disperdere la scienza, la scienza della natura sembrava smembrata per sempre, Galilei la ricondusse subito all'unità: egli la reintegrò nell'uomo, e mostrò, già nella prima gioventù, che per il genio un caso vale per mille, poiché egli, da lampade oscillanti, deduceva la teoria del pendolo e della caduta dei corpi. Nella scienza tutto dipende da ciò che chiamiamo sguardo d'insieme, un avvertire ciò che veramente è alla base dei fenomeni. E tale percezione è infinitamente feconda ».

Goethe addita così con acume la caratteristica baconiana. Bacone intende trovare per la scienza una via sicura, per mezzo della quale egli spera che l'uomo trovi la sua relazione vera con il mondo. Bacone sente che la via di Aristotele non può più essere percorsa nella nostra epoca. Ma egli non sa che forze animiche diverse agiscono nell'uomo in modo predominante secondo le epoche. Egli vede una cosa sola: ch'egli, Bacone, deve opporsi ad Aristotele.

Ed egli lo fa con passione. Così che Goethe scrive di lui: « Come si può ascoltarlo placidamente, mentre egli paragona le opere di Platone e di Aristotele a tavole leggere, che il fiume del tempo può trascinare fino a noi nella sua onda, appunto perché esse non consistevano di masse dense e durature? ». Bacone non comprende ch'egli stesso vuole raggiungere ciò che Aristotele e Platone hanno raggiunto e che egli deve adoperare altri mezzi per lo stesso scopo, perché i mezzi dell'antichità non sono adatti all'epoca moderna. Egli indica una via che sembra feconda per lo studio della natura esterna, ma Goethe dimostra, citando il caso di Galilei, che, in questo campo, è necessario altro ancora di ciò che Bacone richiede. Ma la via patrocinata da Bacone si rivela del tutto infeconda, se l'anima cerca non solo una scoperta singola, bensì una concezione del mondo. A che risultato giungerebbe l'indagine dei singoli fenomeni e la formazione di idee generali a norma di questi, se queste idee generali non balenassero, come lampi, dal fondo dell'esistenza su nell'anima, e non si rivelassero esse stesse nella loro verità? Nell'antichità il pensiero si presentava all'anima come una percezione; questo modo di presentarsi viene posto nell'ombra dal chiarore della nuova coscienza dell'io; ciò che nell'anima determina i pensieri che debbono creare una concezione del mondo deve essere una invenzione dell'anima stessa. E l'anima deve cercare la possibilità di conferire un valore alla propria creazione. Essa deve poter credere alla propria creazione. Tutto questo Bacone non l'avverte, e per costruire un nuovo sistema del mondo, egli indica il materiale da adoperare, cioè i singoli fenomeni naturali. Ma così come non si può costruire una casa badando solo alla forma delle pietre che debbono essere adoperate, così non può essere creata una concezione del mondo feconda in un'anima che si preoccupi soltanto dei singoli fenomeni naturali.

In contrasto con Bacone da Verulamio che si preoccupava delle pietre, *Cartesio* e *Spinoza* si preoccupavano del piano di costruzione. *Cartesio* è nato nel 1596 e morto nel 1650. In lui è significativo soprattutto il punto di partenza nel suo anelito a concepire il mondo. Egli interroga spregiudicatamente il mondo che gli pone molti quesiti, in parte mediante la rivelazione religiosa, in parte mediante l'osservazione dei sensi. Ma né la rivelazione, né

i dati dei sensi possono essere accettati immediatamente e riconosciuti come veri; egli, tramite il dubbio, contrappone risolutamente l'«io» ad ogni rivelazione e ad ogni percezione. Questo fatto è di rilevante importanza per il nuovo anelito alla creazione di una nuova concezione del mondo. L'anima del pensatore non si lascia impressionare da nulla nel mondo, ma contrappone *se stessa* a tutto con il *dubbio*, che solo in essa può nascere. E ora l'anima afferra *se stessa* in questo suo atto: io dubito, cioè penso. Dunque, sia come sia il mondo, tramite il mio pensare dubitativo mi rendo conto che *io sono*. Così Cartesio giunge al suo: *Cogito ergo sum*. Penso, dunque sono. L'io ottiene, lottando, il diritto di riconoscere la propria esistenza, mediante il dubbio radicale sul mondo intero. Da questa radice Cartesio deriva tutto il resto della sua concezione del mondo. Nell'«io» egli ha cercato di afferrare l'essere. Ciò che può legittimare la sua esistenza insieme all'io può contare come verità. L'io trova, innata in se stesso, l'idea di Dio. Questa idea appare all'io così vera, così evidente, come l'io appare a se stesso. Ma essa è così eccelsa, così potente, che l'io non può averla tramite se stesso: essa proviene quindi da una realtà esteriore, alla quale corrisponde. Cartesio non crede alla realtà del mondo esterno perché questo gli sembra reale, ma perché l'io deve credere a se stesso e poi — ancora oltre — a Dio. Ma Dio può essere concepito solo come veritiero. Sarebbe menzognero da parte sua se egli presentasse all'uomo il mondo esterno come reale, se non lo fosse.

Il modo in cui Cartesio riconosce la realtà dell'io, è solo possibile per mezzo di un pensiero concentrato su questo io nel senso più stretto, per trovare un punto d'appoggio alla conoscenza. Cioè questa possibilità è data solo da una attività interiore, mai da una percezione esteriore. Ogni percezione che ci giunge dall'esterno ci dà solo qualità spaziali. Così Cartesio ammette due sostanze nel mondo: l'una ha come qualità propria lo spazio, l'altra ha come qualità il pensare e in essa ha radice l'anima umana. Gli animali che, secondo Cartesio, non possono afferrare se stessi con un'attività interiore basata su se medesima, sono per questo meri esseri spaziali, automi, macchine. Anche il corpo umano è una macchina. L'anima è collegata a questa macchina. Quando il corpo diventa

inutilizzabile, sia perché logorato, sia per un'altra causa, l'anima lo abbandona e continua la sua vita nel proprio elemento.

Cartesio vive già in un tempo in cui un nuovo impulso si manifesta nella vita della concezione del mondo. Nell'epoca che va dall'inizio dell'era cristiana a Scoto Eriugena, l'esperienza del pensiero viene attraversata da una forza che s'introduce come un impulso potente nell'evoluzione dello spirito. Il pensiero destatosi in Grecia è illuminato da questa forza. Essa si esprime, nel processo esteriore della vita animica umana, nei movimenti religiosi e nel fatto che le giovani forze dei popoli dell'Europa occidentale e centrale accolgono i risultati dell'esperienza del pensiero antico. Essi penetrano questa esperienza con nuovi impulsi più elementari e così la trasformano. Vediamo quindi, come uno dei progressi dell'umanità operi in modo che le antiche correnti dell'evoluzione dello spirito, che hanno esaurito la loro forza di vita ma non la forza spirituale, vengano continuate da giovani forze, scaturenti dalla natura dell'umanità. Potremo riconoscere in simili fenomeni i principi essenziali dell'evoluzione umana. Essi sono basati su processi di ringiovanimento della vita spirituale. Le forze spirituali conquistate possono continuare il loro sviluppo soltanto quando esse vengono trapiantate in giovani forze umane naturali. I primi otto secoli dell'era cristiana rappresentano il progredire dell'esperienza del pensiero nell'anima umana, come se in una oscurità profonda si preparasse l'erompere di nuove forze plasmanti l'evoluzione della concezione del mondo. In Cartesio, queste forze si rivelano già in alto grado attive. Nell'epoca compresa tra Scoto Eriugena e il secolo decimoquinto circa, il pensiero si fa strada con la forza intrinseca non ancora esplicita apertamente nell'epoca precedente. Ma esso si presenta sotto un aspetto tutto diverso dall'epoca greca. I pensatori greci l'avevano sperimentato come *percezione*; dall'ottavo secolo al decimoquinto, si sprigiona invece dalle profondità dell'anima; l'uomo sente che il pensiero nasce in lui. Presso i pensatori greci si produce ancora in modo immediato la relazione tra pensiero e fenomeni naturali. Nell'epoca cui accenniamo il pensiero si presenta come il frutto dell'autocoscienza. Il pensatore sente l'obbligo di legittimare il pensiero. Di questo parere sono i nominalisti, i realisti; dello stesso parere è anche Tommaso d'Aqui-

no, che ancora saldamente l'esperienza del pensiero alla rivelazione religiosa.

I secoli decimoquinto e decimosesto pongono davanti alle anime un impulso nuovo. Lentamente questo si elabora, lentamente conquista il diritto di cittadinanza. Nell'organizzazione animica umana si produce una trasformazione. Nell'ambito della vita delle concezioni del mondo questa trasformazione appare con il fatto che il pensiero non può essere sentito come percezione, ma come *prodotto* (*Erzeugnis*) dell'*autocoscienza*. Possiamo constatare questa trasformazione dell'organizzazione animica in tutti i campi dell'evoluzione dell'umanità. Essa si esplica nel rinascimento dell'arte, della scienza e della vita europea, come nei movimenti religiosi della Riforma. La si potrà trovare, se si esaminano Dante e Shakespeare alla luce dei nuovi impulsi dell'arte entro l'evoluzione dell'anima umana. Possiamo solo accennare a tutto ciò poiché le nostre dissertazioni vogliono trattare solamente dell'evoluzione delle concezioni del mondo create dal pensiero.

Un altro sintomo della trasformazione dell'organizzazione dell'anima umana, è l'apparizione del modo moderno di intendere le scienze naturali. Si confronti la concezione della natura foggata da Copernico, da Galilei, da Kepler, con i sistemi precedenti. A questa rappresentazione delle scienze naturali corrisponde la disposizione dell'anima umana agli albori dell'epoca nuova, nel Cinquecento. La natura è ormai considerata in modo tale che la percezione dei sensi diventa il solo testimone consentito. Bacone e Galilei sono le due individualità in cui questa tendenza si manifesta apertamente. L'immagine della natura non deve più essere dipinta in modo che il pensiero venga sentito come potenza rivelata dai fenomeni naturali. Da questa immagine sparisce a poco a poco ciò che allora veniva considerato solo un prodotto dell'*autocoscienza*. Così le creazioni dell'*autocoscienza* e l'osservazione della natura si oppongono sempre più decisamente, separate da un abisso. Con Cartesio si manifesta la trasformazione della complessione animica, che differenzia l'immagine della natura e le creazioni dell'*autocoscienza* l'una dall'altra. Dal secolo decimosesto in poi, si delinea un nuovo carattere nella concezione del mondo. Dopo che nei secoli precedenti il pensiero era apparso così da pretendere, come prodotto

dell'*autocoscienza*, la sua giustificazione dall'immagine del mondo, nel secolo decimosesto esso si rivela in un modo chiaro ed evidente, fondato su se stesso, nell'*autocoscienza*. Prima esso poteva ancora trovare nell'immagine della natura un sostegno per la propria giustificazione. Ora esso era obbligato a trarre dalla propria forza la sua legittimità. I pensatori dell'epoca successiva sentono che nell'esperienza stessa del pensiero debba essere ricercato ciò che le conferisce il diritto di creare una immagine del mondo.

Possiamo riconoscere l'importanza di questa trasformazione della vita animica, quando esaminiamo le enunciazioni di filosofi della natura come *Cardano* (1501-1576) e *Bernardino Telesio* (1508-1588) intorno ai fenomeni naturali. In loro agisce ancora l'immagine della natura che già perde vigore dinanzi al pensiero scientifico di Copernico, di Galilei e di altri scienziati. Per Cardano, nei fenomeni della natura opera qualcosa che egli si rappresenta secondo un modo animico-umano, come sarebbe stato possibile ai pensatori greci. Telesio parla di forze plasmatrici della natura, che egli pensa siano un'immagine delle forze plasmatrici dell'uomo. Galilei deve già dire che la sensazione di calore provata dall'uomo non si trova nella natura esterna, così come non vi si trova il solletico che l'uomo sente quando gli si tocchi la pianta dei piedi con una penna d'uccello. Telesio può dire ancora che il calore ed il freddo sono gli agenti principali dei fenomeni naturali. Galilei deve già asserire che l'uomo conosce il caldo solo come una esperienza interiore; può essere concepito nell'immagine della natura solo quanto non ha nulla a che vedere con questa esperienza interiore. Così le rappresentazioni matematiche e meccaniche diventano le sole che l'immagine della natura possa plasmare. Una personalità quale *Leonardo da Vinci* (1452-1519), tanto acuto come pensatore quanto grande come artista, ci fa cogliere nel vivo questa lotta per scoprire le nuove leggi dell'immagine della natura. Questi spiriti sentivano la necessità di trovare una via verso la natura che non era ancora aperta al pensiero greco e alle sue sopravvivenze medievali. Per penetrare nella natura l'uomo deve lasciare da parte le esperienze che egli fa nel suo intimo: deve ritrarre la natura solo in rappresentazioni che non contengono nulla di quanto egli sperimenta in sé come *azioni* di quella.

Così l'anima umana si separa dalla natura; si pone su se stessa. Fintantoché si poteva pensare che nella natura scorresse qualche cosa che veniva sperimentato direttamente anche nell'uomo, ci si poteva sentire autorizzati senza esitazione a lasciar parlare il pensiero circa i fenomeni naturali. L'immagine moderna della natura costringe l'autocoscienza umana a sentirsi, insieme al pensiero, fuori della natura, e a dare al pensiero un valore che esso conquista con le proprie forze.

Dal principio dell'era cristiana fino a Scoto Eriugena, la forma dell'esperienza del pensiero è determinata dalla presupposizione di un mondo spirituale, quello della rivelazione religiosa; dal secolo ottavo al secolo decimosesto l'esperienza del pensiero si sprigiona dal fondo dell'autocoscienza e lascia sussistere, accanto alla sua forza germinativa, quella della rivelazione. Dal secolo decimosesto in poi, è l'immagine della natura che respinge da sé l'esperienza del pensiero. L'autocoscienza cerca ormai di trarre dalle proprie forze ciò che con l'aiuto del pensiero può costituire un'immagine della concezione del mondo. Dinanzi a tale compito si è trovato Cartesio. Tutti i pensatori della nuova epoca si trovarono di fronte ad esso.

Benedetto Spinoza (1632-1677) si domanda *come* debba essere concepito il punto di partenza da cui muovere verso la creazione di una immagine vera del mondo. Tale punto di partenza è basato su questa sensazione: se si presentassero alla mia anima, come veri, innumerevoli pensieri, sceglierei come pietra fondamentale per una concezione del mondo quello di cui io posso determinare prima le qualità. Spinoza pensa che si debba partire solo da ciò che non ha bisogno di un'altra essenza per esistere. A questa essenza, egli dà il nome di sostanza. Ed egli scopre che ve ne può essere soltanto una di sostanza simile, e che questa è Dio. Se esaminiamo il modo in cui Spinoza giunge a questo principio della sua filosofia vediamo che egli toglie a prestito il suo metodo dalla matematica. Come il matematico parte da verità generali che l'io umano si foggia liberamente, così Spinoza esige che la concezione del mondo derivi da simili libere rappresentazioni. La sostanza unica è come l'io deve pensarla. Pensata in questo modo, essa non sopporta accanto a sé una cosa che le sia simile. Poiché — se non

fosse così — essa non sarebbe tutto, ed avrebbe bisogno di un'altra essenza per esistere. Ogni altra cosa sta alla sostanza, come un suo attributo, dice Spinoza. L'uomo può riconoscere due di questi attributi. Egli ne scorge uno quando osserva il mondo esterno; l'altro, quando si rivolge a se stesso. Il primo attributo è la spazialità, il secondo è il pensare. Nell'essere suo, l'uomo porta i due attributi: la spazialità nel suo corporeo; il pensiero nella sua anima. Ma egli, con ambedue gli attributi, è un essere nell'unica sostanza. Quando egli pensa, pensa la sostanza divina; quando egli agisce, agisce la sostanza divina. Spinoza rivendica l'esistenza per l'io umano, ancorando questo io alla sostanza divina, universale, che avvolge tutto. Non si può parlare di una libertà umana incondizionata. L'uomo pensa e agisce da se stesso così poco, come la pietra nel muoversi; in tutto vi è la sostanza unica. Si può parlare di libertà condizionata per l'uomo quando egli non si considera come un essere individuale, indipendente, ma sa di essere uno con la sostanza unica. La concezione spinoziana del mondo, nel suo sviluppo logico, conduce la personalità a questa coscienza: io ho un concetto corretto di me stesso quando non mi considero più, ma mi sento unito al divino Tutto nella mia esperienza interiore. Secondo Spinoza, questa coscienza incita l'intera personalità umana al bene, cioè all'azione penetrata dal divino. Questa sgorga, in un modo che va da sé, dall'uomo per il quale la concezione giusta del mondo è pura verità. Perciò Spinoza chiama *Etica* lo scritto in cui egli espone la sua concezione del mondo. Per lui, l'etica, cioè la condotta morale, è, nel senso più alto, un risultato della consapevolezza dell'uomo di dimorare nella sostanza unica. Quasi diremmo che la vita privata di Spinoza, dell'uomo che prima fu perseguitato da fanatici e poi, dopo avere volontariamente rinunciato alla sua fortuna, visse nella povertà guadagnandosi il pane con il lavoro manuale, è stata, nel modo più raro, la manifestazione esterna della sua anima di filosofo, che sapeva il suo io essere nel divino Tutto e che sentiva ogni esperienza animica, e ogni esperienza della vita, illuminata da questa consapevolezza.

Spinoza costruisce con i suoi pensieri una visione del mondo. I pensieri debbono essere tali da trarre dall'autocoscienza la giustificazione per la costruzione di questa visione. Da ciò deve scatu-

rire la certezza. Ciò che la coscienza può pensare, come pensa le idee matematiche che si sostengono da sole, può costituire una immagine del mondo che è espressione, in verità, di ciò che esiste dietro i fenomeni naturali.

In un senso del tutto diverso da quello di Spinoza, *Gottfried Wilhelm von Leibniz* (1646-1716) cerca la giustificazione della coscienza dell'io nell'essere del mondo. Il suo punto di partenza assomiglia a quello di Giordano Bruno, in quanto egli concepisce l'« io » o l'anima come una monade. Leibniz trova nell'anima l'*autocoscienza*, trova cioè l'anima conoscente se stessa, quindi la rivelazione dell'io. Non vi può essere nell'anima nulla che pensi e senta, all'infuori dell'anima stessa. Perché, come potrebbe mai l'anima sapere qualche cosa di se stessa, se il conoscente fosse un altro? Ma essa non può essere che una essenza semplice, non composta. Se vi fossero parti differenti in essa, potrebbero e dovrebbero conoscersi a vicenda; ma l'anima si conosce solo in quanto una. Così l'anima è una essenza semplice, chiusa in sé, che rappresenta se stessa: una monade. In questa monade non può penetrare un elemento esteriore. Poiché solo essa stessa può operare in sé. Tutte le sue esperienze, le sue rappresentazioni, tutto ciò ch'essa sente, risulta dalla sua attività. Essa potrebbe avvertire un'altra attività in sé, solo resistendo a questa attività, cioè essa avvertirebbe *se stessa* nella sua resistenza. Nessun elemento esteriore può penetrare in questa monade. Leibniz esprime ciò dicendo che la monade non ha finestre. Tutti gli esseri reali sono monadi, secondo il significato dato al termine dal Leibniz. E in realtà non esistono che monadi; solo, le diverse monadi hanno una vita interiore d'intensità differente. Vi sono monadi con vita interiore del tutto assopita; altro che sembrano sognare; vi sono pure le monadi umane deste; fino alla vita interiore massimamente spiritualizzata della monade primordiale divina. Se l'uomo non vede con i sensi le monadi, questo proviene dal fatto che le monadi vengono scorte dall'uomo come simili ad una nebbia, che in realtà non è nebbia, ma uno sciame di moscerini. Ciò che i sensi umani avvertono è come l'immagine d'una nebbia che sarebbe formata da monadi poste l'una accanto all'altra.

Dunque, per Leibniz, il mondo è in realtà una somma di monadi, che non agiscono l'una sull'altra; sono anzi esseri che vivono ognuno per proprio conto, indipendenti e autocoscienti, in breve tanti « io ». Se una singola monade ha, nella sua vita interiore, la vita universale, questo non risulta dal fatto che le singole monadi agiscono a vicenda l'una sull'altra, bensì dal fatto che, nel caso dato, una monade vive nel suo intimo ciò che un'altra monade vive, indipendentemente da essa. Le vite interiori delle monadi concordano tra di loro, come orologi diversi segnano la stessa ora, sebbene uno non agisca sull'altro. Come gli orologi concordano, perché in un primo momento predisposti allo stesso modo, così le monadi sono regolate secondo un'armonia prestabilita dalla monade primordiale divina.

Tale è la visione del mondo cui Leibniz viene indotto, perché egli deve formarsi una immagine in cui l'essere animico *autocosciente*, l'io, possa affermarsi come una realtà. E' una immagine del mondo completamente plasmata dall'io stesso. E secondo la prospettiva di Leibniz, la cosa non poteva essere diversa. Con Leibniz l'anelito a formarsi una concezione del mondo giunge al punto in cui, per scoprire la verità, lo spirito non accetta più nulla di ciò che si manifesta nel mondo esterno.

Per Leibniz, la vita sensibile dell'uomo è così determinata, che la monade animica viene collegata ad altre monadi dotate di un'autocoscienza più oscura, sognante, dormiente. Il corpo è una somma di tali monadi, ad esso è unita una monade animica, l'unica desta. Nella morte questa monade centrale si stacca dalle altre e continua ad esistere per sé.

Se la visione del mondo delineata da Leibniz è foggata tutta dall'energia interiore dell'anima cosciente di sé, quella del suo contemporaneo *John Locke* (1632-1704) è completamente basata sulla sensazione che un tale lavoro non possa essere fatto dall'anima. Locke riconosce come elementi validi di una concezione del mondo, soltanto ciò che può essere *osservato* (sperimentato) e ciò che può, sulla base dell'osservazione, essere *pensato* delle cose osservate. Per lui l'anima non è un essere che sviluppa autonomamente esperienze vere, ma una *tabula rasa* sulla quale il mondo esterno incide le

impressioni. Così, secondo Locke, l'autocoscienza umana è un risultato dell'esperienza: l'origine di questa esperienza non è l'«io». Se un oggetto del mondo esterno determina una impressione sull'uomo, dobbiamo dire che in realtà gli oggetti non posseggano che spazialità, forma e movimento; mediante il loro contatto con i sensi nascono suoni, colorito, odori, calore e così via. Ciò che nasce così dai sensi non esiste che per il tempo in cui questi stanno a contatto con l'oggetto. Fuori della percezione, non troviamo che sostanze di forma diversa e in diversi stadi di movimento. Locke si sente costretto ad ammettere che, ad eccezione della forma esteriore e del movimento, ciò che i sensi percepiscono non ha nulla a che vedere con gli oggetti stessi. Egli così inaugura una concezione del mondo, che non vuole considerare come appartenenti al mondo in sé le impressioni del mondo esterno che l'uomo, conoscendo, sperimenta.

Con Locke, uno spettacolo straordinario si offre all'anima che osserva. L'uomo può conoscere solo per il fatto di percepire e pensare su quanto egli ha percepito; ma ciò che egli percepisce non ha quasi nulla a che vedere con le proprietà reali del mondo. Leibniz rifugge da ciò che il mondo gli rivela, e foggia dall'intimo dell'anima una immagine del mondo. Locke vuole solo una immagine del mondo creata dalla cooperazione del mondo e dell'anima, anche se una tale collaborazione non ci dà una immagine del mondo. Poiché Locke non può trovare nell'io, come Leibniz, il sostegno per la sua concezione del mondo, egli giunge a idee che non sembrano adatte a legittimare una tale concezione, poiché esse non possono considerare il possesso dell'io umano come facente parte dell'interiorità del mondo. Una concezione del mondo come quella di Locke perde il nesso con qualsiasi mondo in cui possa mettere radici l'«io», l'anima autocosciente, perché essa, fin dall'inizio non vuole sapere nulla di altre vie per indagare il mondo fino in fondo, al di fuori di quelle che si smarriscono nell'oscurità dei sensi.

Per Locke, l'evoluzione della concezione del mondo assume una forma in cui l'anima autocosciente lotta per la propria esistenza nell'immagine del mondo, ma perde questo conflitto, perché crede

di potere acquisire le sue esperienze solo mediante il contatto con il mondo esterno quale lo presenta l'immagine della natura. Essa deve rinunciare ad ogni sapere che all'infuori di questo contatto possa appartenere all'essenza sua.

Inspirato da Locke, *George Berkeley* (1684-1753) giunge a conclusioni completamente diverse. Berkeley trova che le impressioni che gli oggetti ed i fenomeni del mondo sembrano suscitare nell'anima umana, in verità siano *in quest'anima stessa*. Vedo il colore «rosso», debbo fare esistere in me questo «rosso». Sento il «caldo», quindi, la «caloricità» sta in me. Lo stesso vale per tutto ciò ch'io ricevo in apparenza dall'esterno. Ad eccezione di ciò ch'io produco dentro di me nulla so delle cose esterne. Parlare di cose che dovrebbero essere materiali, non ha senso. Io conosco solo ciò che si presenta al mio spirito come spirituale. Quel che, per esempio, io chiamo rosa, è qualche cosa del tutto spirituale, e precisamente una rappresentazione sperimentata dal mio spirito. Così, pensa Berkeley, non si può mai percepire qualche cosa che non sia spirituale. E quando io constato che dall'esterno qualcosa è prodotto in me, si tratta di cosa che può essere causata solo da entità spirituali. Poiché dei corpi non possono produrre qualcosa di spirituale. E le mie percezioni sono innanzi tutto spirituali. Vi sono dunque nel mondo soltanto spiriti che operano l'uno sull'altro. Questa è la concezione di Berkeley. Essa trasforma le rappresentazioni di Locke nel proprio contrario: concepisce come una realtà spirituale tutto ciò che Locke considera come un insieme di impressioni determinate dalle cose materiali. Berkeley crede invece di riconoscersi con l'autocoscienza in un mondo spirituale, in modo immediato.

I concetti di Locke hanno condotto altri pensatori ad altri risultati. Ne è esempio il *Condillac* (1715-1780). Come Locke, egli pensa che ogni conoscenza del mondo debba e possa basarsi solo sul percepire sensibile e sul pensare. Ma egli accetta tutte le estreme conseguenze di questa idea: il pensare non ha in sé nessuna realtà autonoma, non è che una raffinata, trasformata percezione sensoria esteriore. Perciò, in una visione del mondo, per corrispondere alla verità, devono essere assimilate solo percezioni mandate dai sensi. La sua spiegazione in proposito è suggestiva:

si consideri un corpo umano in cui la vita animica non sia destata affatto e s'immagini che i sensi si sveglino l'uno dopo l'altro. Che cosa troveremmo di più nel corpo fatto sensibile, rispetto al corpo che non percepiva ancora nulla? E' un corpo su cui il mondo esterno ha provocato impressioni. E queste impressioni hanno esse sole causato quel che crede di essere un'« io ». Una tale concezione del mondo è nell'impossibilità di comprendere l'« io », « l'anima autocosciente », e non può delineare nessuna visione del mondo in cui l'« io » possa trovare un posto. E' la concezione del mondo, che cerca di finirla con l'anima autocosciente *eliminandola*. Seguirono le stesse orme Charles Bonnet (1720-1793), Claude Adrien Helvetius (1715-1771), Julien de la Mettrie (1709-1751) e Holbach, con il suo *Sistema della natura* apparso nel 1770. In quest'opera ogni elemento spirituale è espulso dal mondo. Agiscono nel mondo solo la materia e le sue forze, e per questa visione che non ha più nulla di spirituale Holbach trova le seguenti parole: « O natura, dominatrice di tutti gli esseri, e voi sue figlie, virtù, ragione e verità, siate per sempre le nostre uniche divinità! ».

Nello scritto di de la Mettrie *L'uomo, una macchina*, appare una concezione del mondo tanto dominata dall'immagine della natura, da subordinare a quest'ultima ogni altra cosa. Ciò che sorge nell'autocoscienza deve essere paragonato all'immagine riflessa rispetto allo specchio: l'organismo corporeo dovrebbe essere paragonato allo specchio, l'autocoscienza all'immagine. L'immagine non abolisce dunque lo specchio, di per sé significativa. Leggiamo nel libro *L'uomo, una macchina*: « Se tutte le qualità dell'anima dipendono così tanto dall'organizzazione particolare del cervello e del corpo intero così da essere chiaramente questa organizzazione stessa, abbiamo davanti a noi una macchina superiore... L'anima è dunque una espressione vuota di senso, di cui non abbiamo nessuna idea e che una testa ben fatta può adoperare solo per designare la parte che in noi pensa. Se ammettiamo pure il più semplice principio di movimento, i corpi dotati di anima hanno tutto l'occorrente per muoversi, per provare sensazioni, per ravvedersi, in breve per trovare la loro via, sia nel dominio fisico, sia nel dominio morale che ne dipende... Se ciò che pensa nel mio cervello non è una

parte di questo organo e, per conseguenza, di tutto il mio corpo, perché mai si riscalda il mio sangue quando, disteso tranquillamente nel mio letto, faccio piani per il mio lavoro o perseguo una serie di pensieri astratti? » (V. de la Mettrie, *L'uomo, una macchina*, Philosophische Bibliothek, vol. 68). Alla cerchia in cui agivano simili spiriti — vi appartengono anche Diderot, Cabanis ed altri — Voltaire (1694-1778) ha portato le dottrine di Locke. Voltaire stesso non è mai giunto alle estreme conseguenze ammesse da questi filosofi. Ma egli si animò alle idee di Locke e ne troviamo qualche sentore nei suoi brillanti, abbaglianti scritti. Egli stesso non poteva diventare un materialista nel senso dei filosofi sopra nominati. Egli aveva un orizzonte di idee troppo ampio per negare lo spirito. Egli ha destato l'esigenza dei quesiti posti dalla concezione del mondo nei circoli più vasti, perché egli scriveva in modo tale da collegare questi all'interesse di quelli. In uno studio che volesse trattare le concezioni del mondo, intese come questioni del tempo, vi sarebbe molto da dire riguardo a Voltaire. Ma questo non è il nostro attuale proposito nel presente saggio. Esamineremo solo i più alti quesiti della concezione del mondo nel senso più stretto; non possiamo quindi dire altro su Voltaire e sull'avversario dell'illuminismo, il Rousseau.

Se Locke si perde nell'oscurità dei sensi, David Hume (1711-1776) si perde nell'intimo dell'anima autocosciente, le esperienze della quale non gli sembrano dominate dalle forze dell'ordine del mondo, bensì dalla potenza dell'abitudine umana. Perché si dice che nella natura un fenomeno è causa e che un altro è effetto? Così si domanda Hume. L'uomo vede il sole illuminare una pietra; percepisce che la pietra si è riscaldata. Egli vede spesso questi due fenomeni che si susseguono. Egli si abitua dunque a considerarli come collegati, e considera il raggio del sole come la causa, il riscaldamento della pietra come l'effetto. La consuetudine a pensare congiunge le percezioni, ma fuori, in un mondo reale, non esiste qualche cosa che si riveli da sé in simile correlazione. L'uomo vede un movimento del suo corpo seguire un pensiero della sua anima: si abitua a pensare che il pensiero sia la causa ed il movimento l'effetto. Nient'altro che abitudini di pensiero — dice Hume — sono alla base delle asserzioni umane, sui fenomeni del

mondo. Mediante le abitudini di pensiero, l'anima autosciente può arrivare a delle linee direttive per la sua vita, ma nelle sue abitudini essa non può trovare materiali atti a creare una visione del mondo, che possa avere un significato per l'essere all'infuori dell'anima. Così per la concezione di Hume tutte le rappresentazioni che l'uomo si foggia per mezzo dell'osservazione dei sensi e della ragione, hanno un contenuto che si accetta per fede, ma che non può mai diventare conoscenza vera. Riguardo al destino dell'anima umana autosciente, ed ai suoi rapporti con un mondo diverso dal mondo sensibile, non vi può essere scienza, ma solo fede.

La concezione del mondo creata da Leibniz fu rimaneggiata in un modo largo e comprensivo da *Christian Wolff* (nato nel 1679 a Breslau, professore ad Halle). Wolff è dell'opinione che si può fondare una scienza la quale, per mezzo del puro pensare, riconosca ciò che è possibile, ciò che è chiamato all'esistenza perché appare privo di contraddizioni al pensare e può così essere dimostrato. Seguendo questa via, Wolff stabilisce una scienza del mondo, dell'anima e di Dio. Questa concezione del mondo è basata sul presupposto che l'anima umana autocosciente possa formare in sé pensieri che hanno valore per ciò che sta del tutto fuori di essa. Qui giace l'enigma che Kant poi vedrà presentarsi: come sono possibili conoscenze conquistate dall'anima, che pure debbano valere per entità universali viventi fuori dell'anima?

Dal secolo decimoquinto o decimosesto in poi si manifesta, nella concezione del mondo, l'anelito ad affidare l'anima autocosciente a se stessa in modo tale, che essa si senta autorizzata a formarsi rappresentazioni valide sugli enigmi del mondo. Dalla consapevolezza che domina la seconda metà del Settecento, *Lessing* (1729-1781) avverte questo anelito come l'impulso più profondo del desiderio umano. Quando ascoltiamo le sue parole, scorgiamo insieme a lui molte altre personalità che rivelano in tale ricerca ansiosa il carattere fondamentale di questa epoca. *Lessing* mira a tramutare le verità date dalla rivelazione religiosa in verità razionali. Il suo scopo si può riconoscere distintamente nelle varie espressioni e nelle varie prospettive che il suo pensare deve assumere. *Lessing*, con il suo « io » cosciente, sente di far parte di un'epoca dell'evoluzione dell'umanità, che, tramite la forza dell'autocoscien-

za, deve conquistare ciò che prima le giungeva — attraverso la rivelazione — dall'esterno. Ciò che è accaduto precedentemente nella storia diventa, per *Lessing*, un processo che prepara il momento in cui l'autocoscienza dell'uomo riposa solo su di sé. Così la storia è per lui « l'educazione del genere umano ». Queste medesime parole sono il titolo di uno scritto che segna l'apogeo del suo pensiero ed in cui egli non vuole sapere l'esistenza dell'anima limitata ad una sola vita sulla terra: per lui l'anima vive invece ripetute esistenze terrene. L'anima attraversa i diversi periodi dell'evoluzione umana, ma ad intervalli; da ogni periodo, essa prende ciò che questa evoluzione le può dare, e si reincarna di nuovo in un periodo seguente, per continuare così il suo sviluppo. Essa porta con sé da una epoca all'altra i frutti conseguiti, venendo così « educata » dalla storia. Nella concezione di *Lessing*, l'io s'innalza al di sopra della singola vita; le sue radici vengono poste in un mondo spiritualmente attivo, che giace al di là del mondo dei sensi.

Lessing sta così sul terreno di una concezione del mondo che intende fare avvertire all'io autocosciente, proprio attraverso la sua natura, come ciò che opera in lui non si esprime completamente nella vita individuale e sensibile.

Herder (1744-1803) cercò di giungere ad una visione del mondo in modo diverso, sebbene spinto dallo stesso impulso. Egli rivolge lo sguardo all'intero universo fisico e spirituale. Egli cerca in qualche modo il piano di questo universo. Il movimento concertato e l'armonia dei fenomeni naturali, lo spuntare e il fiorire del linguaggio e della poesia, il progresso dell'evoluzione storica, tutto questo *Herder* lascia che agisca nella sua anima, lo penetra di concetti spesso genialissimi, per raggiungere uno scopo. In tutto il mondo esterno — possiamo dire che *Herder* vede questo scopo — qualche cosa cerca di arrivare ad esistenza, e questo qualcosa si manifesta in fine nell'anima autocosciente. Quest'anima autocosciente scopre, sentendosi sostenuta dall'universo, solo la via seguita dalle sue proprie forze, prima di aver conquistato la coscienza di sé. L'anima, secondo la concezione di *Herder*, può sentirsi radicata nella vita universale, poiché riconosce in tutta la struttura naturale e spirituale dell'universo un processo che conduce fino a se stessa, come l'infanzia nella vita individuale conduce

all'età adulta. E' un'ampia visione di questo suo concetto del mondo che Herder ci presenta nel suo scritto *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*. E' un tentativo di pensare l'immagine della natura in tale accordo con quella dello spirito, che vi sia in quella immagine anche un posto per l'anima umana autocosciente. Non si può trascurare il fatto, che nella concezione del mondo di Herder appare lo sforzo di accordare le recenti idee scientifiche con le esigenze dell'anima autocosciente. Herder stava di fronte alle esigenze della concezione moderna del mondo, come Aristotele di fronte a quelle della concezione greca. Lo stesso comportamento che entrambi i pensatori hanno dovuto assumere di fronte alla visione della natura data loro dall'epoca in cui vivevano, conferisce alle rispettive visuali un colorito caratteristico.

L'atteggiamento preso da Herder dinanzi a Spinoza, in contrasto con quello di molti suoi contemporanei, illumina anche la sua posizione nell'evoluzione del concetto del mondo. Vediamo il significato di questo suo atteggiamento se lo confrontiamo con quello di *Friedrich Heinrich Jacobi* (1743-1819). Questi trova nell'immagine del mondo di Spinoza ciò che la ragione umana deve raggiungere, quando segue le vie segnate dalle sue forze. Questa concezione esaurisce tutto ciò che l'uomo può sapere del mondo. Ma questa scienza non può pronunciarsi sulla natura dell'anima, sul principio divino del mondo, sulla relazione dell'anima con questo. Questi campi si schiudono all'uomo solo se egli si abbandona a quella conoscenza data dalla fede che riposa su certe capacità dell'anima. Secondo Jacobi, la conoscenza deve quindi necessariamente essere ateistica. La sua costruzione di pensiero può comprendere un sistema rigido di leggi ma non un ordine divino del mondo. Così, per Jacobi, lo spinozismo diventa l'unico possibile modo di rappresentazione scientifica; ma, nello stesso tempo, egli vede in ciò la prova del fatto che questo modo di rappresentazione non può trovare un collegamento con il mondo spirituale. Nel 1787, Herder difende Spinoza dall'accusa di ateismo. Egli può farlo, poiché non teme di sentire, in modo affine a quello di Spinoza, lo sperimentare dell'uomo nell'essenza divina primordiale. Solo che Herder esprime questo sperimentare in termini

diversi da quelli di Spinoza. Questi edifica una pura costruzione di pensieri; Herder cerca invece di conquistare la sua concezione del mondo non solo per mezzo del pensiero, ma anche della pienezza della vita animica umana. Per lui, non vi è contrasto insanabile tra la scienza e la fede quando l'anima si rende conto del modo in cui essa sperimenta se stessa. Parleremo nel senso di Herder se esprimeremo l'esperienza animica come segue: quando la fede si ricorda della sua base profonda nell'anima, essa giunge a rappresentazioni che non sono più incerte di quelle che vengono conquistate con il solo pensare. Herder accetta tutto ciò che l'anima può trovare in sé, nella forma più pura, come forze capaci di darci una immagine del mondo. Così la sua rappresentazione del principio divino del mondo è più ricca, più soddisfacente di quella di Spinoza, ma suppone l'io umano di fronte a questo principio del mondo in una relazione che Spinoza considera come un mero risultato del pensare.

Vedremo i fili più diversi dell'evoluzione moderna della concezione del mondo come riuniti in un nodo, se consideriamo l'influenza del pensiero di Spinoza negli anni 1780-1790. Nel 1785, Jacobi pubblica il suo *Trattato di Spinoza*. Egli riferisce un dialogo avuto con Lessing prima della morte di questi. Nel dialogo, il Lessing avrebbe confessato di aderire anch'egli allo spinozismo. Questo per Jacobi, prova l'ateismo di Lessing. Dobbiamo, se accettiamo il « dialogo con Jacobi » come una rivelazione del pensiero intimo di Lessing, considerare questi quale una personalità che riconosce come l'uomo potrebbe giungere ad una concezione del mondo adeguata alla sua essenza, solo prendendo a sostegno della sua concezione la salda certezza che l'anima dà al pensiero, vivente mediante la propria forza. Con una tale idea, Lessing ci appare come un preannunciatore degli impulsi che creeranno le concezioni del mondo del secolo decimonono. Che egli abbia espresso questa idea poco prima della sua morte e ch'essa sia poco evidente nei suoi scritti, ci mostra quanto sia diventato gravoso anche per le menti più libere, il conflitto con gli enigmi che l'epoca moderna ha imposto all'evoluzione della concezione del mondo. La concezione del mondo deve pure esprimersi in pensieri. Ma la forza convincente del pensiero, che nel plato-

nismo aveva raggiunto l'apogeo e nell'aristotelismo la sua espansione naturale, si era ormai ritirata dagli impulsi animici dell'uomo. Solo l'animo ardito di Spinoza aveva potuto attingere nel metodo matematico la forza per innalzare il pensiero ad una concezione che doveva indagare persino il principio di questo mondo. Sentire, nell'autocoscienza, l'impulso vitale del pensiero, sperimentarlo in modo tale che, per mezzo di esso, l'uomo senta di essere saldamente inserito in un mondo spiritualmente reale, di questo, i pensatori del Settecento non erano ancora capaci. Lessing sta fra di loro come un profeta, poiché egli sente la forza del suo io autocosciente, tanto da ascrivere all'anima il passaggio in ripetute esistenze terrestri.

Ciò che inconsapevolmente si sentiva gravare come un incubo sui quesiti inerenti ad una concezione del mondo, era il fatto che all'uomo il pensiero non si presentasse più come si presentava a Platone, reggentesi sulla propria forza, con un contenuto denso e come una essenza attiva del mondo. Si sentiva sorgere il pensiero dal fondo dell'autocoscienza, si provava la necessità di dargli una forza di sostegno, nata da qualche potenza. Questa forza veniva cercata sia nelle verità della fede, sia nelle profondità dell'animo, ritenute più forti del pallido pensiero, considerato come un'astrazione. Questa è per molte anime l'esperienza ordinaria del pensiero, sentito come semplice contenuto dell'anima, incapaci di trarre da esso una forza sufficiente per provare che l'uomo ha il diritto di sentirsi con la sua essenza radicato nel principio spirituale del mondo. Tali anime sono colpite dalla natura logica del pensiero: gli riconoscono quindi la forza di creare una visione scientifica del mondo, ma vogliono una forza più potente e più efficace per afferrare una concezione del mondo che possa abbracciare le conoscenze più alte. A tali anime manca l'audacia dell'anima spinoziana di cogliere il pensiero alla fonte della creazione del mondo, per sentirsi così, con il pensiero, nel principio universale. Da una simile disposizione d'anima deriva il fatto che l'uomo spesso tenga in poco conto il pensiero nel costruirsi una concezione del mondo, e senta l'autocoscienza più saldamente fondata sull'oscurità delle forze del sentimento. Vi sono personalità per le quali una

idea ha tanto meno valore rispetto agli enigmi cosmici, quanto più essa voglia passare dall'oscurità del sentimento alla luce del pensiero. Troviamo presso *J.G. Hamann* (morto nel 1788) un tale atteggiamento dell'anima. Come molte personalità di questo tipo, egli era un grande stimolatore. Quando uno spirito è geniale come il suo, le idee che attinge dal sentimento profondo e oscuro agiscono con più energia sugli altri uomini di quanto non lo possano i pensieri esposti in forma razionale; Hamann si esprime come un oracolo sulle questioni che stavano preoccupando la vita intellettuale della sua epoca. Come su altri spiriti, egli ebbe una influenza ispiratrice anche su Herder. Nelle sue sentenze da oracolo si riflette un sentire mistico con qualche sfumatura pietistica. In esse appare caotica la ricerca ansiosa dell'epoca di sperimentare una forza dell'anima autocosciente, che possa essere il sostegno di tutte le rappresentazioni che l'uomo vuole farsi del mondo e della vita.

In questo periodo, gli spiriti sentono di dover discendere nelle profondità dell'anima, per trovarvi il punto di collegamento con il principio eterno del cosmo e di dover delineare una visione del mondo partendo dalla conoscenza di questa relazione: dalla fonte cioè dell'autocoscienza. Tuttavia vi è distanza tra ciò che l'uomo può afferrare con le sue forze dello spirito e questa radice interiore dell'autocoscienza. Gli spiriti non raggiungono con il loro lavoro spirituale ciò che oscuramente sentono essere il loro compito. Essi si aggirano intorno a ciò che è il problema universale, ma non l'avvicinano. Tale è l'impressione provata da più di uno spirito di fronte ai quesiti posti dalla concezione del mondo quando, verso la fine del Settecento, Spinoza comincia ad influire sulla filosofia. Idee di Locke e di Leibniz, pur nella forma affievolita data ad esse da Wolff, penetrano nelle menti. Contemporaneamente accanto al desiderio di concetti chiari agisce anche un certo timore nei confronti di questi, tanto che per completare la visione del mondo si ricorre sempre a concezioni attinte dal sentimento profondo. Un esempio di ciò si trova in *Mendelssohn*, l'amico di Lessing, che la pubblicazione del dialogo con Jacobi aveva molto addolorato. Egli non voleva ammettere che questo dialogo avesse avuto il contenuto comunicato da Jacobi.

Il suo amico — pensava Mendelssohn — in questo caso avrebbe riconosciuto come vera una concezione del mondo che intendeva penetrare con il solo pensiero fino alla radice del mondo spirituale. Ma, con tale metodo, non si raggiunge una concezione della *vita* di questa radice. E' necessario avvicinarsi in un altro modo allo spirito del mondo se lo si vuole sentire, nell'anima, come un'entità pregnata di vita. Lessing deve aver proceduto così. Egli si sarebbe convertito solo ad « uno spinozismo purificato », uno spinozismo che andava al di là del semplice pensare, nell'intento di raggiungere il principio divino dell'esistenza. Mendelssohn rifuggiva dal concepire il collegamento con questo principio primordiale, quale lo spinozismo lo rendeva possibile.

Per Herder, invece, non era necessario tirarsi indietro, giacché egli coloriva le linee di pensiero dell'immagine del mondo di Spinoza con le rappresentazioni ricche di contenuto che la contemplazione dell'immagine della natura e dello spirito gli concedeva. Egli non si sarebbe potuto arrestare al pensiero di Spinoza. Così come il pensatore lo aveva formulato, esso era per Herder colorato di grigio su sfondo grigio. Egli osservava ciò che si svolge nella natura e nella storia e poneva l'essere umano all'interno della sua osservazione. E ciò che gli si rivelava in questo modo dava come risultato un legame dell'essere umano con il principio divino del mondo e con il mondo stesso, mediante il quale egli si sentiva in accordo con l'*intendimento* di Spinoza. Herder era pienamente convinto che, dall'osservazione della natura e dell'evoluzione storica, dovesse risultare una visione del mondo mediante la quale l'uomo sentisse in modo soddisfacente il suo posto nell'universo. Spinoza pensava di giungere ad una tale visione del mondo solo nella sfera luminosa dei pensieri, elaborati secondo il modello della matematica. Se si confronta Herder con Spinoza, se si pensa alle disposizioni dell'uno, all'intendimento dell'altro, si deve riconoscere che nell'evoluzione della concezione moderna del mondo opera un impulso che si *nasconde* dietro ciò che viene alla luce come immagini di questa concezione. E' l'anelito verso uno *sperimentare* nell'anima ciò che lega l'autocoscienza all'insieme dei processi del mondo. Si cerca di delineare un'immagine del mondo, in cui il mondo appaia così che l'uomo vi si possa riconoscere

come egli deve riconoscersi quando lascia l'intima voce della sua anima autocosciente. *Spinoza* intende appagare il bisogno di una tale esperienza lasciando che la forza del pensiero espliciti la propria certezza. *Leibniz* studia l'anima e vuole rappresentare il mondo quale esso deve esserlo se l'anima, rappresentata in un modo giusto, si deve mostrare al posto che le compete nell'immagine del mondo. *Herder* osserva i processi esteriori ed è convinto fin dall'inizio che una visione vera del mondo sorge nel sentimento quando questo, con tutta la sua forza, si pone sanamente di fronte a tali processi. Ciò che Goethe dirà più tardi, che cioè ogni fatto è già teoria, è già verità incondizionata per Herder. Egli è stimolato dagli ambienti filosofici simpatizzanti con Leibniz; ma non avrebbe mai osato cercare teoricamente un'idea dell'autocoscienza nella monade, per poi costruire mediante questa una immagine del mondo. L'evoluzione animica dell'umanità si presenta in Herder in un modo tale che tramite lui viene indicato, in forma particolarmente chiara, l'impulso che la determina nell'epoca più recente. Ciò che in Grecia, come pensiero (*idea*), era stato trattato al pari di una percezione, è ora sentito come *auto-esperienza dell'anima*. Ed il pensatore sta di fronte a questo problema: come posso penetrare nel profondo dell'anima in modo da afferrare il nesso dell'anima con il principio del mondo, e che il *mio* pensiero sia allo stesso tempo l'espressione delle forze creatrici del mondo? L'epoca illuministica che si delinea nel Settecento credeva di trovare nel pensiero stesso la sua convalida. Herder supera questo punto di vista. Egli non cerca nell'anima il punto dove questa pensa, ma la sorgente viva donde sgorga il pensiero nato dal principio creatore insito nell'anima. Così Herder sta vicino a ciò che possiamo chiamare l'esperienza misteriosa dell'anima con il pensiero. Una concezione del mondo deve esprimersi in pensieri. Ma il pensiero conferisce all'anima la forza che essa attualmente cerca, in una concezione del mondo, solo quando essa *sperimenta* il pensiero nel suo nascere da sé. Se il pensiero è già nato, se è già divenuto sistema filosofico, ha già perso la sua potenza magica sull'anima. Questo è il motivo per cui il pensiero e la visione filosofica del mondo siano così spesso sottovalutati. Questo accade a causa di quanti riconoscono come solo pensiero quello proveniente dall'esterno; al quale cre-

dono e debbono riferirsi. Conosce la vera forza del pensiero, unicamente chi *sperimenta il pensiero* alla sua origine.

Il modo in cui questo impulso vive nelle anime nei tempi moderni, ce lo rivela una figura eminente della storia della concezione del mondo, quella di *Shaftesbury* (1671-1713). Per lui vive nell'anima un « senso interiore », attraverso il quale giungono all'uomo le idee che diventano il contenuto della concezione del mondo, come gli giungono, per via dei sensi esteriori, le percezioni sensibili. Non dunque nel pensiero stesso Shaftesbury cerca la convalida del pensiero, ma nell'indicare un fatto animico che renda possibile al pensiero di passare, dal principio universale, all'anima. Quindi, secondo lui l'uomo sta dinanzi ad un duplice mondo esterno: il mondo « esterno » materiale che penetra nell'anima per via dei sensi « esterni » ed il mondo esterno spirituale che si rivela all'uomo mediante il « senso interno ».

In questa epoca vive l'esigenza di conoscere l'anima. Si vorrebbe sapere come nella sua natura sia insita l'essenza di una visione del mondo. Vediamo questo anelito presso *Nikolaus Tetens* (morto nel 1807). I suoi studi sull'anima gli fecero adottare una distinzione delle facoltà animiche, che oggi è generalmente accettata: pensare, sentire e volere; mentre prima si distingueva solo tra facoltà intellettive e appetitive.

Abbiamo un esempio in *Hemsterhuis* (1721-1790) del modo in cui gli spiriti del Settecento cercavano di sorprendere l'anima nel momento in cui agisce creando la sua visione del mondo. Considerato da Herder come uno dei più grandi pensatori vissuti dopo Platone, appare in lui la lotta del secolo decimottavo con l'impulso animico dell'epoca nuova. Esprimeremo il pensiero di Hemsterhuis dicendo: se l'anima umana con la sola forza, senza il sostegno dei sensi, potesse osservare il mondo, vedrebbe distesa dinanzi a sé l'immagine del mondo in un unico momento. L'anima sarebbe così infinita nell'infinito. Se l'anima non avesse la possibilità di vivere in sé, ma dovesse invece contare sui soli sensi esterni, il mondo le si esplicherebbe dinanzi in una distesa temporale infinita. L'anima vivrebbe allora, non cosciente di sé, nel mare dell'infinito sensibile. In mezzo a questi due poli entrambi irreali, ma determinanti, come due

possibilità, i limiti della vita animica, l'anima vive la sua vita reale: essa compenetra il suo infinito con l'illimitato.

Abbiamo tentato, studiando alcuni pensatori, di mostrare come l'impulso animico dell'epoca moderna scorra nel secolo decimottavo entro l'evoluzione della concezione del mondo. In questa corrente troviamo già i germi dalla cui evoluzione emerge l'« epoca di Kant e di Goethe ».

L'EPOCA DI KANT E DI GOETHE

Alla fine del secolo decimottavo, chi desiderava essere illuminato intorno ai grandi quesiti postulati da una concezione del mondo e della vita si rivolgeva a *Kant* ed a *Goethe*, come a due maestri spirituali. Uno di quelli che lottavano più strenuamente per giungere a tale chiarezza, era *Johann Gottlieb Fichte*. Dopo aver letto *La critica della ragione pratica* di Kant, egli scrisse: «Vivo ormai in un mondo nuovo... cose che non credevo potessero essere dimostrate, per esempio il concetto della libertà assoluta e del dovere, ora sono riprovate, ed io ne sono tanto più lieto. E' inimmaginabile quale rispetto per l'umanità, quale forza ci conferisca questo sistema! Quale benedizione per un'epoca in cui le basi della morale sono distrutte e il concetto del dovere cancellato da tutti i lessici». E quando egli ebbe edificato, sul fondamento kantiano, la propria concezione, espressa nel *Fondamento della teoria generale della scienza*, egli mandò lo scritto a *Goethe*, con queste parole: «Vi considero e Vi ho considerato sempre come il rappresentante della più pura spiritualità del sentimento nello stadio attualmente raggiunto dall'umanità. La filosofia si rivolge a buon diritto a Voi. Il *Vostro* sentimento è la sua pietra di paragone». In simile relazione con questi due spiriti stava *Schiller*. A proposito di *Kant*, egli scrive in data 28 ottobre 1794: «Non mi spaventa affatto il pensare che la legge di trasformazione, che non risparmia nessuna opera umana o divina, distruggerà la forma di questa filosofia (quella kantiana) come quella di tante altre filosofie. Ma i fondamenti di questa non hanno da temere una simile sorte, perché per quanto antico sia il genere

umano e per quanto tempo esisterà la ragione, essa è stata sempre tacitamente riconosciuta e in generale si è agito conformemente ad essa». Lo stesso *Schiller*, il 23 agosto 1794 descrive, in una lettera a *Goethe*, la concezione di questi: «Già da molto, sebbene abbastanza da lontano, ho osservato il cammino del *Vostro* spirito e notato, con ammirazione sempre rinnovata la via che Vi siete segnata. Voi state cercando il necessario nella natura: ma lo state cercando sulla via più aspra dalla quale le forze più deboli si terranno lontane. Voi afferrate la natura intera nel suo complesso, per ottenere luce sui particolari. Nella generalità dei suoi tipi di fenomeni, Voi cercate la spiegazione per l'individuo. Se Voi foste nato nella Grecia antica oppure solo in Italia, e se fin dalla culla foste stato circondato da una natura eletta e da un'arte idealizzatrice, la Vostra via sarebbe stata infinitamente abbreviata, sarebbe forse perfino divenuta superflua. Già nella prima visione delle cose, Voi avreste afferrato la forma della necessità, e con le prime *Vostre* esperienze si sarebbe sviluppato in Voi il grande stile. Ma poiché Voi siete nato in Germania, poiché il *Vostro* spirito ellenico è stato spinto in questa creazione nordica, non avete altra scelta che diventare un artista nordico, oppure sostituire con l'aiuto della forza del pensiero, nella Vostra immaginazione, ciò di cui la realtà la defrauda, e così, dall'interno e seguendo una via razionale, creare una Grecia».

Kant e *Goethe* possono, giudicati dall'epoca attuale, essere considerati come spiriti in cui l'evoluzione della concezione moderna del mondo si rivela come un momento importante del suo processo, per il fatto che i quesiti dell'essere, che prima si elaboravano più nei substrati della vita animica, sono sentiti intensivamente da questi spiriti.

Per capire l'influenza di *Kant* sulla sua epoca, citiamo ancora il giudizio pronunciato a suo riguardo da due uomini che dominarono la cultura contemporanea. *Jean Paul* scriveva, nel 1788, ad un suo amico: «Per l'amore del cielo, comprate due libri: *Il fondamento di una metafisica della morale* e *La critica della ragione pratica* di *Kant*. *Kant* non è una luce di questo mondo, ma tutto un intero sistema solare!». E *Wilhelm von Humboldt* dice: «*Kant* ha intrapreso ed ha compiuto l'opera forse più grande che l'in-

telletto filosofico debba ad un singolo uomo. Quando si vuole valutare la gloria che Kant ha portato alla sua nazione, l'utilità del suo contributo al pensiero speculativo, tre cose sono innegabilmente certe: che nessuno riedificherà parte di ciò ch'egli ha distrutto, che parte di ciò ch'egli ha ricostruito non perirà, e, ciò che è più importante ancora, che egli ha inaugurato una riforma la quale non ha pari in tutta la storia del pensiero umano».

Possiamo così vedere come i contemporanei di Kant considerassero la sua azione di una efficacia sconvolgente nell'evoluzione della concezione del mondo. Lui stesso la riteneva così importante da paragonare il suo significato a quello della scoperta copernicana del movimento dei pianeti per la conoscenza della natura.

Molte espressioni dell'antica concezione del mondo continuano ad agire nel modo di pensare di Kant, e diventano per lui le questioni fondamentali che determinano il carattere del suo sistema. Chi negli scritti kantiani più significativi per questa sua concezione, considera le particolarità caratteristiche, vede subito la stima particolare che Kant prova per il modo di pensare matematico. Ciò che viene conosciuto secondo il modo di pensare matematico, ciò che porta in sé la certezza della sua verità, è ciò che sente Kant. Che l'uomo possa avere la matematica, prova che egli può raggiungere la verità. Si può porre tutto in dubbio, ma della verità matematica non si può dubitare.

Con tale apprezzamento della matematica, nell'anima di Kant entra quella tendenza dell'evoluzione della moderna concezione del mondo, che già aveva dato la sua impronta alle rappresentazioni spinoziane. Spinoza vuole disporre le sue concatenazioni di pensieri in modo che esse derivino le une dalle altre tanto rigidamente, quanto le proposizioni della scienza matematica. Nessun altro pensiero, se non quello concepito nel modo matematico, dà il fondamento saldo sul quale, secondo l'orientamento di Spinoza, l'io umano possa sentirsi sicuro, nello spirito del tempo moderno. Così pensava già anche Cartesio, la cui influenza è stata notevole su Spinoza. Egli doveva trovare un sostegno per una concezione del mondo oltre il dubbio. Egli non poteva scorgere un tale sostegno nel semplice atto di ricevere un pensiero nell'anima. Questo atteggiamento greco di fronte al mondo del pensiero non è più pos-

sibile all'uomo moderno. Egli deve trovare per sé, nella sua anima autocosciente, qualche cosa che sostenga il pensiero. Per Cartesio, e dopo di lui per Spinoza, questa esigenza è soddisfatta se l'anima si comporta nei riguardi del pensiero, secondo il procedimento matematico. Quando Cartesio, dal dubbio, giungeva alla sua affermazione: « Penso, dunque sono » ed i relativi corollari, egli si sentiva sicuro perché gli sembrava che la sua proposizione avesse la stessa *chiarezza* che vi è nella matematica. Il medesimo intendimento ha condotto Spinoza a foggarsi una immagine del mondo dove tutto opera con severa necessità, come le leggi della matematica. La sostanza divina unica che con regolarità matematica si diffonde in tutti gli esseri del cosmo, lascia l'io umano valere per se stesso, solo quando questo è completamente immerso in essa, quando la sua coscienza personale è assorbita nella coscienza del mondo. Questa disposizione matematica che nasce dal forte desiderio di sicurezza di cui l'« io » ha bisogno per sé, conduce questo « io » ad una immagine del mondo in cui, proprio a causa della sua ansia di sicurezza, *perde se stesso*: perde il suo esistere indipendente entro un principio spirituale universale, la sua libertà e la sua speranza di una esistenza autonoma eterna.

Il pensiero di Leibniz è orientato in un modo tutto opposto. Per lui, l'anima umana è la monade indipendente, severamente chiusa in se stessa. Ma questa monade sperimenta solo ciò che è *in essa*; l'ordine cosmico, che si presenta « come dal di fuori », è solo una immagine fallace. Dietro questa apparenza, esiste il mondo vero, che consta solo di monadi ed il cui ordine è un'armonia prestabilita, che *non* si manifesta alla semplice osservazione. Questa concezione del mondo lascia all'anima umana l'indipendenza, l'esistenza autonoma nell'universo, la libertà e la speranza di un valore eterno nell'evoluzione universale; ma essa non può, se vuole essere fedele a se stessa, far altro che affermare che tutto ciò che riconosce, è *soltanto* essa stessa, che non può uscire dall'io autocosciente, e che ad essa non può rivelarsi, dall'esterno, l'universo nella sua verità.

Per Cartesio e per Leibniz le convinzioni ottenute grazie alla religione erano ancora tanto potenti, che entrambi le introdussero nei loro sistemi, per motivi diversi da quelli che a loro provenivano dalle basi di questa rappresentazione del mondo. Nell'imma-

gine del mondo di Cartesio s'insinuò la visione del mondo spirituale, cui egli era giunto per via della religione, ed essa penetrò senza che egli se ne accorgesse nella necessità severa e matematica del suo ordinato sistema. Per cui egli non sentì che in conclusione la sua visione del mondo distruggeva l'«io». Allo stesso modo agirono gli impulsi religiosi su Leibniz, e per ciò gli sfuggì il fatto che, nella sua visione del mondo, egli non aveva possibilità di trovare altra cosa che il solo contenuto della propria anima. Egli credeva pure di potere accettare il mondo spirituale che si trovava al di fuori dell'«io». Spinoza, con un potente tratto della sua personalità, risolse la conseguenza della sua visione del mondo. Per ottenere la certezza, richiesta dall'autocoscienza, per la sua concezione del mondo, egli sacrificò l'autonomia di questa coscienza e trovò la beatitudine nel sentirsi parte della sostanza divina unica.

Quando si considera Kant, s'impone una questione: che cosa doveva sentire di fronte agli orientamenti delle diverse concezioni del mondo che hanno trovato in Cartesio, in Spinoza e in Leibniz, i loro più eminenti patrocinatori? Infatti tutti gli impulsi animici che hanno mosso questi tre pensatori esistevano in lui. Essi agivano l'uno sull'altro nella sua anima e determinavano gli enigmi sul mondo e sull'umanità, che lo preoccupavano. Uno sguardo alla vita spirituale dell'epoca di Kant ci dà indicazioni sul modo in cui egli sentisse questi quesiti. Questa vita spirituale appare sintomaticamente nell'atteggiamento preso da Lessing (1729-1781) di fronte ai problemi della concezione del mondo. Lessing riassume la sua professione di fede in queste parole: «La trasformazione di verità rivelate in verità razionali è assolutamente necessaria, se in tal modo si può dare aiuto al genere umano». Il Settecento è stato chiamato il secolo dell'*illuminismo*. Gli spiriti, in Germania, intendevano l'illuminismo nel senso delle parole di Lessing. Kant ha spiegato l'illuminismo come «l'uscita dell'essere umano dalla sua minorità, della quale egli stesso è colpevole», e definito come motto di questa tendenza: «Abbi il coraggio di servirti della tua ragione». Ma persino pensatori eminenti, come Lessing, non erano giunti, attraverso l'illuminismo, più in là di una trasformazione razionale delle dottrine di fede tramandate dallo stato di questa «minorità». Essi non si sono spinti fino ad una visione puramente razionale come

quella di Spinoza. Su tali spiriti doveva fare profonda impressione la dottrina di Spinoza, quale essa fu conosciuta in Germania. Spinoza aveva veramente tentato di servirsi della propria ragione, ma egli era giunto a conoscenze ben diverse da quelle degli illuministi tedeschi. La sua influenza doveva essere tanto più imponente, in quanto le sue conclusioni, stabilite secondo il metodo matematico, avevano una forza persuasiva molto maggiore della linea direttiva presa dalla concezione del mondo presentata da Leibniz, che agiva sugli spiriti di quest'epoca nel modo in cui era stata «continuata» tramite Wolff. Quale fosse l'influenza di questo orientamento di pensiero tradotto nella concezione di Wolff su gli spiriti più profondi, ce lo testimonia un passo del libro di Goethe *Poesia e verità*. Goethe racconta l'impressione che gli fecero le conferenze, tenute secondo l'orientamento wolffiano, a Lipsia dal professor Winckler. «Seguii dapprima i miei corsi con fedele assiduità; però la filosofia non mi si chiariva affatto. Nella logica, ero sorpreso di dovere dissociare, isolare e nello stesso tempo distruggere le operazioni mentali (*Geistoperationen*) che, dalla mia gioventù in poi, avevo praticato con la massima disinvoltura, per scoprirne l'uso corretto. Credevo di sapere sull'oggetto, sul mondo, su Dio, pressappoco quanto ne sapeva il maestro e mi sembrava che in più di un'occasione egli rimanesse impacciato». Del suo studio degli scritti spinoziani, il poeta invece ci racconta: «Mi dedicavo a questa lettura e mi pareva, quando consideravo me stesso, di non avere mai scoperto il mondo così chiaramente». Ma pochi erano capaci di abbandonarsi così spregiudicatamente come Goethe al modo di pensare di Spinoza. Per la maggioranza, questa filosofia aveva causato un dissidio profondo nella concezione del mondo. L'amico di Goethe, Friedrich Heinrich Jacobi rappresenta questa opinione. Egli credeva di dover ammettere che la ragione, abbandonata a se stessa, non conducesse a dottrine di fede ma all'idea, adottata da Spinoza, che il mondo è dominato da leggi eterne, necessarie. Così Jacobi stava di fronte ad un grave dilemma: o fidarsi della sua ragione e lasciare da parte le dottrine di fede, oppure per mantenere queste, negare alla ragione la capacità di pervenire alle verità più alte. Egli scelse la seconda possibilità. Egli affermò che l'uomo ha nel suo animo una certezza immediata, una *fede* sicura, mediante la quale egli sente

la verità della rappresentazione di un Dio personale, del libero arbitrio e dell'immortalità, così che questa sua convinzione è indipendente dalle conoscenze della ragione, basate su procedimenti logici che non si riferiscono a queste cose, ma solo ai fenomeni naturali esteriori. Così Jacobi spodesta la *conoscenza razionale* per accordare un posto alla *fece* che soddisfi i bisogni del cuore. Goethe, poco edificato da questa detronizzazione della conoscenza, scrive all'amico: « Dio ti ha punito con la metafisica e ti ha inflitto una spina nella carne, e ha invece benedetto me con la fisica. Io mi attengo alla venerazione di Dio di questo ateo (Spinoza) e vi lascio tutto ciò che chiamate e dovete chiamare religione. Tu tieni soprattutto a *credere* in Dio, io a *contemplerlo* ». L'illuminismo ha posto da ultimo gli spiriti dinanzi al dilemma: sostituire tramite verità razionali, intese secondo Spinoza, le verità rivelate, o dichiarare la guerra alla stessa conoscenza razionale.

Anche Kant si trovò di fronte a questo dilemma. L'atteggiamento prima, e la decisione da lui presa in seguito, risultano dalla sua limpida dichiarazione nella prefazione alla seconda edizione della sua *Critica della ragion pura*: « Ammettiamo ora che la morale implichi necessariamente la libertà (intesa nel senso più stretto) come una proprietà della nostra volontà, adducendo principi pratici latenti nella nostra ragione e che sarebbero stati assolutamente impossibili senza il presupposto della libertà, ma che la ragione speculativa avesse dimostrato che questo non era affatto pensabile, allora ogni presupposto, in particolare ogni presupposto morale, deve necessariamente cedere di fronte a quelli il cui contrario contiene una contraddizione aperta: di conseguenza la libertà e con essa la moralità debbono cedere il posto al *meccanismo della natura*. Ma poiché non ho bisogno di altro per la morale se non che la libertà non contraddica se stessa e si lasci almeno pensare *senza che sia necessario approfondirla oltre*, che così essa non sia un ostacolo al meccanismo della natura ed alla sua azione (preso in altro riferimento), la dottrina dell'etica serba il suo posto, cosa che però non accadrebbe se la critica non ci avesse prima ammaestrati della *nostra inevitabile ignoranza riguardo alle cose in sé*, e se tutto ciò che possiamo conoscere teoreticamente si riducesse ai soli fenomeni. Proprio quest'asserzione dell'utilità positiva dei fondamenti critici

della ragione pura si prova vera a proposito del concetto di *Dio* e della *natura semplice* dell'anima nostra; ma per essere breve lascio questo da parte. Io non posso nemmeno *ammettere* per l'uso necessario della ragione pratica *Dio*, la *libertà* e l'*immortalità*, se io non *tolgo* nello stesso tempo alla ragione speculativa l'arroganza delle sue asserzioni esagerate... *Dovetti dunque togliere la conoscenza per fare posto alla fede* ». E' evidente che Kant, di fronte alla scienza ed alla fede mantiene la stessa posizione di Jacobi.

La via, lungo la quale Kant era giunto ai suoi risultati, era passata attraverso la sfera di pensiero di *Hume*. Presso questo pensatore, egli aveva trovato l'opinione che gli oggetti ed i fenomeni del mondo non rivelano all'anima umana rapporti concettuali, e che la ragione umana si rappresenta questi collegamenti solo per abitudine, quando essa percepisce i fenomeni e gli oggetti del mondo, nello spazio e nel tempo l'uno accanto all'altro e l'uno dopo l'altro. Che l'intelletto umano non riceva dal mondo ciò che gli pare conoscenza: questa opinione di Hume aveva colpito Kant. Per lui, il pensiero esprimeva una possibilità; le conoscenze della ragione umana *non* derivano dalla realtà del mondo.

Le dimostrazioni di Hume hanno destato Kant dal sonno in cui, secondo la stessa sua confessione, l'avevano tuffato le idee di Wolff. Come può la ragione pronunciare giudizi su Dio, sulla libertà e sull'immortalità, quando le sue asserzioni intorno alle circostanze più semplici riposano su delle basi tanto incerte? L'assalto che Kant dovette tentare contro la conoscenza razionale era molto più radicale di quello di Jacobi. Questi aveva almeno potuto lasciare al sapere la possibilità di capire la natura nella sua correlazione necessaria. Ora sul terreno della conoscenza della natura, Kant ha compiuto un passo importante con il suo libro, apparso nel 1755, *Storia generale della natura e teoria del cielo*. Egli credette di avere dimostrato che si può pensare tutto il nostro sistema planetario come nato da una sfera di gas che si muove intorno al suo asse. Mediante forze fisiche e matematiche ineluttabili, all'interno di questa sfera si sono solidificati il sole ed i pianeti e, secondo le leggi scoperte da Copernico e da Kepler, essi hanno incominciato a muoversi. Kant credeva dunque dimostrata, mediante una sua grande scoperta in un campo speciale, la fecondità del metodo

di pensiero spinoziano, secondo il quale tutto procede con stretta necessità matematica. Egli era così convinto di questa fecondità, da esaltarsi fino ad esclamare in questo stesso scritto: « Datemi materia ed io vi creerò con questa un mondo ». E la certezza incondizionata delle verità matematiche era per lui così forte, da affermare nei suoi *Fondamenti della scienza naturale* che solo una scienza in cui si possano applicare le matematiche è scienza vera. Se Hume avesse ragione, non si potrebbe parlare di una certezza di risultati delle scienze matematiche e naturali, poiché queste conoscenze non sarebbero che abitudini di pensiero, di cui l'uomo si è appropriato, perché ha visto svolgersi in quel senso il corso dell'universo. Ma non ci sarebbe la minima certezza che queste abitudini di pensiero posseggano un rapporto qualsiasi con la concatenazione regolare delle cose. Hume trae dai suoi presupposti questa conseguenza: « I fenomeni cambiano di continuo nel mondo e si susseguono l'un l'altro in serie ininterrotta; ma le leggi e le forze che muovono l'universo ci sono completamente nascoste e non si lasciano scorgere in nessuna delle proprietà sensibili dei corpi ». Se poi consideriamo la concezione del mondo di Spinoza, alla luce delle vedute di Hume, dobbiamo dire: l'uomo si è abituato, secondo il corso percepibile dei fenomeni del mondo, a pensarli in una connessione necessaria regolata da leggi; ma egli non può asserire che questa connessione sia qualche cosa di più di una semplice abitudine mentale. Se però così fosse, sarebbe una illusione della ragione umana il credere di poter con le sue sole forze conquistare qualche indicazione intorno all'essenza del mondo. E Hume non potrebbe essere contraddetto, quando egli dice di ogni concezione del mondo escogitata dalla sola ragione: « Gettatela nel fuoco poiché essa non è che inganno ed illusione ».

Era impossibile per Kant accettare questa deduzione di Hume. Poiché per lui la certezza delle conoscenze matematiche e di quelle relative alle scienze naturali è incrollabile. Egli non voleva lasciar toccare questa certezza, ma non poteva sfuggire all'impressione che Hume avesse ragione quando diceva: noi acquistiamo tutte le conoscenze sugli oggetti reali solo osservandoli e facendoci, in base a questa osservazione, dei pensieri sulla loro connessione. Se negli oggetti vi è una connessione soggetta a leggi, dobbiamo anche estrar-

la dagli oggetti stessi. Ma di ciò che estraiamo dalle cose sappiamo solo che finora è stato così; non sappiamo se una tale connessione è veramente così legata all'essenza degli oggetti da non poter cambiare ad ogni momento. Se oggi, in base alle nostre osservazioni, ci foggiamo una concezione del mondo, domani possono accadere fenomeni che ci costringono ad una concezione tutta diversa. Se attingessimo le nostre conoscenze dalle cose non vi sarebbe certezza. Ma vi è una certezza, dice Kant. La matematica e le scienze naturali lo dimostrano. Kant volle accettare da Hume l'opinione che il mondo non dà le sue conoscenze alla ragione umana, ma non volle dedurne la conseguenza che queste conoscenze non contengono certezza e verità. Così Kant stava di fronte a una domanda che lo scuoteva: come è possibile che l'uomo abbia conoscenze vere e certe, eppure non possa sapere nulla della realtà del mondo in sé? E Kant trovò una risposta che salvava la verità e la certezza delle conoscenze umane sacrificando la visione umana dei principi del mondo. La nostra ragione non potrebbe mai affermare che vi sia qualche cosa di certo in un mondo disteso di fronte a noi e che lasciamo agire su di noi solo mediante l'osservazione. In conseguenza il nostro mondo può essere solo quello che edificiamo noi, un mondo che sta dentro il nostro spirito. Ciò che si svolge fuori di me, quando una pietra cade e fa un buco nella terra, io non lo so. La legge di tutto questo processo si svolge in me. Ed essa può svolgersi in me solo nel modo prescritto dalle leggi del mio organismo spirituale. La costituzione del mio spirito richiede che ogni effetto abbia una causa e che due per due facciano quattro. Ed a norma della sua costituzione, lo spirito si costruisce un mondo. Anche se il mondo che ci circonda fosse costruito come lo è sempre stato, oppure se esso non assomigliasse in nessun punto a quello che era ieri, non ci può riguardare, perché il nostro spirito si crea un mondo proprio, secondo le proprie leggi. Per tutto il tempo in cui lo spirito umano sarà lo stesso, esso si comporterà nella stessa maniera nella creazione del suo mondo. Le matematiche e le scienze della natura non contengono le leggi del mondo esterno, bensì quelle del nostro organismo spirituale. Perciò abbiamo solo bisogno di studiare questo, se vogliamo conoscere la verità incondizionata. « La ragione non crea le sue leggi dalla natura, ma le impone le

sue». In questo aforisma Kant riassume tutta la sua convinzione. Lo spirito però non crea il suo mondo intimo senza una spinta o influenza dall'esterno. Se io percepisco il colore rosso, il rosso è in ogni caso uno stato, un processo che si svolge in me; ma io devo avere l'occasione di provare una sensazione di « rosso ». Vi sono dunque « cose in sé ». Però sappiamo di esse una cosa sola, cioè che esistono. Tutto ciò che osserviamo sono fenomeni dentro di noi. Kant ha dunque raccolto, per salvare la certezza delle verità matematiche e scientifiche, tutto il mondo dell'osservazione nello spirito umano. Così egli ha anche imposto alle facoltà conoscitive termini insuperabili; poiché tutto ciò che possiamo conoscere non si riferisce ad oggetti fuori di noi, ma a processi entro noi stessi, a *fenomeni*, secondo la sua espressione. Ma gli oggetti dei più alti problemi dell'intelletto, Dio, la libertà, l'immortalità, non possono mai apparire come fenomeni. Vediamo fenomeni in noi; se essi provengano esteriormente a noi da un essere divino, non possiamo saperlo. Possiamo percepire i nostri stati d'anima. Ma anche questi sono solo fenomeni. Se dietro ad essi agisce un'anima libera, immortale, ciò rimane nascosto alla nostra conoscenza; essa non ci dice nulla su queste « cose in sé ». Non può determinare se siano false od esatte le idee che abbiamo su di esse. Se noi apprendiamo da un'altra direzione qualche ragguaglio in proposito, nulla ci vieta di ammettere la loro esistenza. Solo, *sapere* qualche cosa su di esse è impossibile. Ma vi è un accesso alle verità più alte. Ed è la voce del dovere, che parla in noi alta e chiara: tu *devi* fare questo e questo. Questo « imperativo categorico » c'impone una obbligazione cui non possiamo sottrarci. Ma come saremmo capaci di tenere dietro a tale obbligo se non avessimo una *volontà libera*? Noi non possiamo in verità *conoscere* la costituzione della nostra anima, ma dobbiamo *credere* che essa è *libera*, affinché possa ubbidire alla voce interna del dovere. Non abbiamo una conoscenza certa della libertà come degli oggetti della matematica e della scienza, ma abbiamo invece una certezza *morale*. La docilità all'imperativo categorico conduce alla virtù. Solo mediante la virtù l'uomo può raggiungere il suo fine. Egli diventa degno della felicità. Egli deve dunque anche essere capace di raggiungere la felicità, altrimenti la sua virtù non avrebbe senso né significato. Ma affinché alla virtù

si colleghi la felicità, deve esistere un essere che faccia di questa felicità la conseguenza della virtù. Non può essere che una essenza intelligente, che determina il valore più alto delle cose, cioè Dio. Dunque l'esistenza della virtù ci assicura la verità del suo effetto, la felicità, e per mezzo di questa, l'esistenza di Dio. E poiché un essere sensibile quale l'uomo, non può raggiungere la beatitudine in questo mondo imperfetto, il suo essere deve oltrepassare questa esistenza sensibile; ciò significa che l'anima deve dunque essere immortale. Laddove non possiamo *conoscere*, Kant, fa sorgere magicamente dalla *fede morale* la voce del dovere. La venerazione del senso del dovere gli innalzò di nuovo un mondo reale, quando, sotto l'influenza di Hume, il mondo dell'osservazione fu per lui ridotto al semplice mondo interiore. Nella sua *Critica della ragione pratica*, egli esprime con belle parole la sua venerazione: « Dovere! tu nome eccelso e grande, che non contieni nulla di amabile, nulla di lusinghiero, ma che esigi sottomissione », tu che « imponi una legge... dinanzi a cui tacciono tutte le inclinazioni, seppure esse la combattano in segreto... ». Che le più alte verità non siano verità conoscitive ma verità morali, Kant lo riteneva come sua scoperta. L'uomo deve rinunciare alla conoscenza di un mondo soprasensibile; dalla sua natura morale scaturisce per lui ciò che si sostituirà alla conoscenza. Non è cosa sorprendente che Kant veda nella dedizione incondizionata, assoluta al dovere, la più alta esigenza dell'uomo. Se il dovere non gli consentisse uno sguardo fuori del mondo sensibile, egli rimarrebbe, per tutta la vita, racchiuso in questo mondo. Qualsiasi cosa il mondo dei sensi possa richiedere, deve tirarsi indietro davanti ai comandi del dovere. E il mondo dei sensi non può da sé essere in armonia con il dovere. Esso cerca ciò che è gradito, il piacere. Ma a ciò deve opporsi il dovere, affinché l'uomo raggiunga la sua destinazione. Ciò che l'uomo fa per piacere non è virtù; è virtù solo ciò che egli compie per devozione generosa al dovere. Sottometti i tuoi desideri al dovere, ecco il compito severo della morale kantiana. Non volere ciò che appaga il tuo egoismo, ma agisci in modo che i principi delle tue azioni possano essere quelli di tutti gli uomini. Nella dedizione alla legge morale, l'uomo raggiunge la sua perfezione. La fede che questa legge morale domini dall'alto tutto ciò che può svolgersi nel mondo

e che essa si realizzi nel mondo mediante un essere divino, è, secondo Kant, vera religione. Essa scaturisce dalla morale. L'uomo non deve essere buono perché crede a un Dio che vuole il bene; deve essere buono unicamente per sentimento del dovere, ma deve credere in Dio, perché il dovere senza Dio è privo di senso. Questa è la *Religione nei limiti della ragion pura*, secondo il titolo dato da Kant al suo libro sulla concezione religiosa del mondo.

Dal fiorire della scienza naturale in poi, la via da essa prescelta ha destato in molti uomini la sensazione che, dall'immagine che il pensare si fa della natura, dovesse essere eliminato tutto ciò che non porta il carattere di una stretta necessità. Anche Kant condivideva questa sensazione. Nella sua *Storia naturale del cielo*, egli aveva delineato per un determinato ramo della natura una immagine che corrisponde a questo sentimento. In una tale immagine non vi è posto per la rappresentazione dell'io autocosciente, che l'uomo del Settecento doveva foggarsi. Il pensiero platonico ed anche quello aristotelico potevano essere considerati come la rivelazione sia della natura, quale essa doveva essere accolta all'epoca della sua attività, sia dell'anima umana. Nella vita del pensiero, natura ed anima s'incontravano. Dalla visione della natura, quale la ricerca odierna sembra richiedere, nulla conduce alla rappresentazione dell'anima autocosciente. Kant aveva l'impressione che nell'immagine della natura non gli si offrisse nulla su cui lui avrebbe potuto fondare la certezza dell'autocoscienza. Questa certezza doveva essere creata. Poiché l'epoca moderna aveva presentato all'uomo l'io autocosciente come dato di fatto, doveva essere creata la possibilità di riconoscere questo fatto. Ma tutto ciò che l'intelletto può riconoscere come sapere, viene divorato dall'immagine della natura. Così Kant si vede costretto a creare, per l'io autocosciente e per il mondo spirituale ad esso collegato, qualche cosa che non sia conoscenza e che pure dia certezza.

Kant ha fatto della devozione alla voce dello spirito il fondamento della morale. Sul terreno dell'azione virtuosa una tale ubbidienza non si concilia con quella al mondo dei sensi. Vi è però un campo in cui ciò che è sensibile è innalzato fino ad apparire come una espressione immediata dello spirito. E' il dominio del bello e dell'arte. Nella vita quotidiana pretendiamo il sensibile, perché

esso eccita il nostro desiderio, il nostro interesse egoistico. Desideriamo fortemente ciò che ci fa piacere. Ma possiamo anche provare un interesse spoglio di ogni egoismo dinanzi ad un oggetto. Possiamo rimanere dinanzi ad esso pieni di ammirazione e di beatitudine, e la nostra gioia può essere del tutto indipendente dal possesso dell'oggetto. Che io desideri possedere una bella casa davanti alla quale sto passando, questo non ha nulla a che fare con l'apprezzamento disinteressato della sua bellezza. Se rimuovo dal mio sentimento ogni desiderio, rimane ancora qualche cosa, un godimento che si riferisce semplicemente alla bella opera d'arte. Un tale godimento è di tipo estetico. Il bello si distingue dal buono e dal piacevole. Ciò che piace eccita il mio interesse, perché desta il mio desiderio; il bene m'interessa perché esso deve essere realizzato da me. Ma, di fronte al bello, sto senza un interesse che si riferisca alla mia propria persona. Come può dunque il bello attrarre il mio compiacimento disinteressato? Una cosa può piacermi solo quando corrisponde al suo fine, quando essa è fatta per servire ad un certo scopo. Io devo dunque percepire una mèta nella bellezza. La finalità (*Zweckmässigkeit*) piace; la non-finalità (*Zweckwidrigkeit*) ripugna. Ma poiché io non ho interesse alla realtà dell'oggetto bello, ma sono contento solo di contemplarlo, così il bello non ha bisogno di servire realmente ad uno scopo. Lo scopo mi è indifferente: chiedo solo che esso ne abbia uno. Perciò Kant chiama bello ciò di cui vediamo la finalità, senza pensare poi ad uno scopo determinato.

Con ciò egli ci ha dato non solo una spiegazione, ma anche una giustificazione dell'arte. Questo può essere constatato meglio quando ci si renda conto del sentimento con il quale considerava la sua concezione del mondo. Egli l'esprime in profonde e belle parole: « Due cose colmano il mio animo di meraviglia e di venerazione sempre nuove e sempre crescenti: il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me. Il primo sguardo sulla innumerable moltitudine degli astri riduce, annulla la mia importanza, come di una creatura animale che deve restituire la materia, dalla quale è nata, al pianeta, semplice punto nell'universo, dopo essere stata per un breve tempo (non si sa come) dotata di forza vitale. Il secondo sguardo invece esalta all'infinito il mio valore come di una intelligenza, tramite la mia personalità cosciente e libera, in

cui la legge morale mi rivela una vita indipendente dall'animalità ed anche da tutto il mondo dei sensi, almeno in quanto si può congetturare dalla *determinazione finalistica* della mia esistenza attraverso questa legge, che non è limitata dalle condizioni e dai termini di questa vita, ma continua nell'infinito». L'artista trapianta questa *determinazione finalistica*, che in realtà agisce solo nel dominio morale, nel mondo dei sensi. Così l'opera d'arte è fra il dominio del mondo visibile in cui regnano le eterne ferree leggi della necessità che lo spirito umano stesso vi ha poste, e il regno della moralità libera in cui gli imperativi del dovere, emananti da un ordine cosmico saggio e divino, danno l'orientamento e lo scopo. L'artista con le sue opere sta in mezzo a questi mondi. Egli prende dal regno del reale il suo materiale, ma lo elabora così da uniformarlo ad un'armonia dotata di finalità, quale si può trovare nel regno della libertà. Lo spirito umano non si trova soddisfatto dal regno della realtà esteriore, che Kant rappresenta con il cielo stellato e l'infinità degli oggetti del mondo, né dal regno della conformità alle leggi morali. Perciò egli si crea un bel mondo di apparenze, che unisce la necessità della natura alla libera finalità. Ora il bello non si trova solo nelle opere d'arte umana, ma anche nella natura. Vi è una bellezza naturale accanto alla bellezza artistica. Questa bellezza naturale si presenta senza intervento umano. Sembra dunque che nella realtà si possa osservare non solo la necessità delle leggi rigide, ma anche un'attività libera e saggia. La bellezza non ci costringe ad ammettere una tale idea. Poiché essa ci presenta una finalità, senza che si debba necessariamente pensare ad uno scopo reale. Ed essa non ci offre solo cose belle con finalità, ma anche le cose brutte con finalità. Possiamo dunque ritenere che nella massa dei fenomeni naturali, legati tra loro da leggi ineluttabili, ve ne siano pure alcuni, come per caso, in cui lo spirito umano percepisce un'analogia con le sue opere d'arte. Poiché non è necessario pensare ad uno scopo reale, basta una finalità anche fortuita per l'osservazione estetica della natura.

La cosa è del tutto diversa, quando incontriamo nella natura esseri che non portano dentro di sé solo uno scopo fortuito, ma anche uno reale. Ed esistono tali esseri, anche secondo l'opinione

di Kant: sono gli esseri organici. Per spiegarli, non bastano le correlazioni necessarie, conformi a leggi nelle quali si esaurisce la concezione spinoziana del mondo e che Kant considera come correlazioni dello spirito umano. Poiché «un organismo è un prodotto della natura in cui *tutto* è scopo ed inversamente mezzo», causa ed inversamente effetto. L'organismo non può dunque essere spiegato come la natura organica, mediante leggi ferree che agiscono soltanto secondo una necessità. Perciò Kant, che nella *Storia generale della natura e teoria del cielo*, aveva tentato lui stesso «di trattare a norma dei principi di Newton la struttura e l'origine meccanica di tutto l'edificio del mondo», pensa che un tale tentativo non approdi a nulla per gli esseri organici. Nella sua *Critica del giudizio* egli afferma: «E' di fatti sicuro che con i soli principi meccanici della natura non possiamo conoscere in modo sufficiente gli esseri organici, e possiamo meno ancora spiegarci le loro possibilità interne; e questo è tanto certo che possiamo dire già adesso che per l'uomo è cosa assurda nutrire un simile proposito o sperare che possa sorgere un Newton capace di spiegare la nascita di un filo d'erba, in base a leggi della natura, che nessun intento avrebbe coordinate. Si deve invece negare recisamente questa comprensione all'uomo». Con la teoria kantiana, che lo spirito umano stesso pone dentro la natura le leggi che egli vi scopre, non si può conciliare un'altra opinione su di un essere formato secondo una finalità. Poiché lo scopo indica colui che l'ha posto dentro gli esseri: la causa intelligente del mondo. Se lo spirito umano potesse spiegare un essere dotato di finalità, come spiega un essere conforme alle leggi naturali, dovrebbe anche porre nelle cose, al di fuori di sé, le leggi della finalità. Egli, quindi, non dovrebbe dare alle cose soltanto leggi che sono valide per esse, in quanto fenomeni del suo mondo interiore; dovrebbe anche essere in grado di assegnare ad esse una loro destinazione propria, perfettamente indipendente da lui. Egli non dovrebbe dunque essere soltanto spirito conoscitore, ma creatore; la sua ragione dovrebbe creare gli oggetti come la ragione divina.

Chi si rappresenta la struttura della concezione kantiana del mondo, come è stata qui disegnata, capirà la sua potente azione sui contemporanei e sui posteri. Infatti essa non tocca nessuna

delle idee che nel corso dell'evoluzione culturale in Occidente hanno improntato l'animo umano. Essa lascia allo spirito religioso Dio, la libertà, l'immortalità. Essa appaga il bisogno di conoscenza, assegnandogli un dominio nel quale riconoscere verità incondizionatamente certe. Rispetta perfino l'opinione che la ragione umana abbia il diritto di ricorrere non solo alle leggi eterne ed inflessibili della natura, per spiegare gli esseri viventi, ma al concetto di finalità che indica nell'essenza del mondo un ordine voluto.

Ma a qual prezzo ha pagato Kant questo risultato! Egli ha trasportato la natura intera nello spirito umano, ed ha fatto delle sue leggi, le leggi di questo spirito. Egli ha eliminato totalmente dalla natura l'ordinamento superiore del mondo e l'ha posto su di una base unicamente morale. Egli ha segnato un confine severo fra il regno organico e il regno inorganico e ha spiegato il primo con leggi puramente meccaniche, e strettamente necessarie, il secondo con idee di finalità. Infine egli ha tagliato il regno del bello e dell'arte da ogni correlazione con il resto della realtà. Poiché la finalità che si può osservare nella bellezza non ha nulla da vedere con scopi reali. E' indifferente il modo in cui un oggetto bello viene in connessione col mondo; è sufficiente che esso desti in noi la rappresentazione della finalità, e di conseguenza il nostro compiacimento.

Kant non solo patrocinava l'idea che il sapere umano fosse possibile in quanto la sua conformità alle leggi deriva dalla stessa anima autocosciente, e che la certezza su quest'anima scaturisce da altra fonte che dalla conoscenza della natura; ma suggerisce anche che il sapere umano debba arrestarsi di fronte alla natura, laddove come nell'organismo vivente, sembra che il pensiero stesso domini negli esseri naturali. Con ciò Kant afferma che egli non può farsi dei pensieri che si possano rappresentare come agenti dentro agli esseri della natura stessa. Il riconoscimento di tali pensieri presuppone che l'anima umana non solo pensi, ma *pensando viva* la vita della natura. Se qualcheduno scoprisse che non si può accogliere il pensiero solo come percezione, come è il caso per le idee platoniche ed aristoteliche, ma che si possono *sperimentare* pensieri, penetrando negli esseri della natura, questi avrebbe trovato un elemento che potrebbe essere adoperato tanto nella visione

della natura, come nella rappresentazione dell'io autocosciente. Nell'immagine moderna della natura, non vi è posto per l'io autocosciente. Se l'io autocosciente si riempie del pensiero non solo sapendo che « io ho formato questo pensiero », ma anche così da riconoscere in esso *una vita* della quale può sapere: « essa si può realizzare anche fuori di me », allora egli arriverà a dirsi: « porto in me qualche cosa che posso trovare anche fuori di me ». L'evoluzione moderna della concezione del mondo tende dunque a trovare nell'io autocosciente l'esperienza del pensiero vivente. *Questo passo, Kant non l'ha fatto: Goethe, sì.*

* * *

La concezione del mondo di Goethe è in contrasto, in tutti i suoi dati essenziali, con la concezione kantiana. Pressappoco nel medesimo tempo in cui Kant pubblicava la sua *Critica della ragion pura*, Goethe esprimeva la sua professione di fede nell'inno in prosa intitolato *La natura*. In questo, egli inserisce completamente l'uomo nella natura, e fa di essa, che opera indipendentemente da lui, la vera legislatrice contemporaneamente di se stessa e dell'uomo. Kant trasportava tutta la natura nello spirito umano. Goethe considerava tutto ciò che è umano come un membro di questa natura: sottometteva lo spirito umano all'ordine cosmico naturale. « Natura! Siamo circondati, avvolti da essa; non possiamo uscirne, non possiamo penetrarla più profondamente. Senza consenso nostro né ammonimento da parte sua, essa ci rapisce nel vortice della sua danza e ci trascina, finché esauriti cadiamo dalle sue braccia... Gli uomini sono tutti in lei ed essa è in tutti. Anche la cosa più innaturale è natura; la pedanteria più pesante ha qualche cosa del suo genio... Si ubbidisce alle sue leggi anche quando vi si resiste; si agisce *con* essa anche quando si vuole operare *contro* di essa... Essa è tutto. Essa premia e punisce se stessa, rallegra e tormenta se stessa... Essa mi ha introdotto nel mondo, essa me ne condurrà anche fuori. Mi affido a lei. Essa può bistrattarmi, essa non odierà la sua opera. Non ho parlato io di lei. No, il vero ed il falso, essa ha detto tutto. Tutto è colpa sua, tutto è merito suo ». Siamo

agli antipodi dalla concezione kantiana del mondo. Per Kant, tutta la natura è nello spirito umano; per Goethe, lo spirito umano è tutto nella natura, poiché la natura stessa è spirito. E' dunque comprensibile che Goethe abbia raccontato nel suo studio *Influenza della filosofia moderna*: « La Critica della ragion pura di Kant era del tutto fuori dal mio ambito. Io ho assistito a più di una discussione in proposito e, con qualche attenzione, potei constatare che si rinnova sempre la vecchia questione fondamentale: in quale misura contribuiamo noi stessi e in quale contribuisce il mondo esterno alla nostra esistenza spirituale? Io non ho mai separato le due cose e quando, a modo mio, filosofavo su degli oggetti, lo facevo con inconsapevole ingenuità e credevo realmente di vedere dinanzi agli occhi le mie opinioni ». Questa presa di posizione di Goethe dinanzi a Kant, non deve indurci in errore, poiché egli ha emesso più di un giudizio favorevole sul filosofo di Königsberg. Egli stesso avrebbe avvertito ancor più chiaramente il contrasto se si fosse soltanto dedicato ad uno studio accurato di Kant: ma non lo fece. Nel saggio sopra citato, Goethe dice: « L'atrio, sì, mi piaceva, ma non mi arrischiavo nel labirinto; ora me ne tratteneva il dono poetico, ora la ragione umana; e non mi sentivo migliorato in nulla ». Una volta però, egli ha espresso con forti parole il contrasto in una dissertazione che è stata pubblicata solo nell'edizione weimariana del lascito letterario di Goethe (seconda parte, volume XI, pagina 376). L'errore fondamentale di Kant, pensa Goethe, consiste nel fatto che egli « considera come oggetto perfino la capacità soggettiva di conoscenza e che egli distingue il punto in cui l'oggetto ed il soggetto s'incontrano, con acume ma non del tutto esattamente ». Goethe è dell'idea che nella soggettiva capacità umana di conoscenza non si esprima solo lo spirito come tale, ma che sia la natura spirituale stessa a crearsi nell'uomo un organo per mezzo del quale rivelare i suoi segreti. Non è l'uomo che parla della natura, ma la natura che parla all'uomo di se stessa. Tale è il convincimento di Goethe. Così Goethe poteva dire: « Appena fu posta la disputa sulla concezione del mondo kantiana, mi misi volentieri dalla parte che porta più onore all'uomo e diedi un pieno assenso a tutti gli amici che affermavano con Kant che, sebbene la nostra conoscenza fosse legata all'esperienza, essa non scaturisce tutta dal-

l'esperienza ». Goethe credeva infatti che le leggi eterne che reggono la natura diventano manifeste nello spirito umano; ma per questo motivo per lui esse non erano ancora le leggi soggettive di questo spirito, ma le leggi oggettive dell'ordine naturale. Perciò egli non poteva essere d'accordo con Schiller quando questi, sotto l'influenza di Kant, innalzò un muro di separazione tra il regno della necessità naturale e quello della libertà. Parla di questo nel suo saggio *Rapporti con Schiller*: « Egli aveva accolta con gioia la filosofia kantiana che esalta tanto il soggetto, mentre sembra restringerlo; essa sviluppava ciò che di straordinario la natura aveva posto nel suo essere, ed egli, nel sentimento intenso della sua libertà e della propria destinazione, era ingrato verso la grande madre che davvero non l'aveva trattato da matrigna. Invece di considerarla come autonoma, viva, feconda dal più profondo fino all'eccelso secondo norme, egli la vedeva dal punto di vista di qualche particolarità empirica ed umana ». E nel saggio *Influenza della filosofia moderna*, egli indica il suo divario da Schiller con queste parole: « Egli predicava il vangelo della libertà; io non volevo lasciar menomare i diritti della natura ». In Schiller vi era un po' della mentalità kantiana; ma per Goethe era vero ciò che egli diceva a proposito di discussioni avute con kantiani: « Essi mi ascoltavano, ma non potevano rispondere nulla e non mi aiutavano. Più di una volta accadde che l'uno o l'altro mi confessò, sorridente e meravigliato, che il mio era un modo di pensare analogo a quello di Kant, ma ben strano ».

Nell'arte e nella bellezza, Goethe non vedeva un regno privo di connessioni con la realtà, ma un grado più alto di conformità alle leggi naturali. Al cospetto di opere d'arte che lo interessavano particolarmente, egli scrive, durante il suo viaggio in Italia: « Le opere d'arte più insigni sono state, come le più belle opere della natura, create dagli uomini secondo leggi vere e naturali. Tutto ciò che è arbitrario e fantasioso, crolla; qui è necessità, qui è Dio ». Quando l'artista procede nel senso dei Greci, cioè « secondo le leggi seguite dalla natura », allora nelle sue opere risiede il divino che troviamo nella natura stessa. Per Goethe l'arte è « una manifestazione di occulte leggi della natura »; ciò che l'artista crea è opera della natura ad uno stadio di maggiore perfezione. L'arte

è la continuazione della natura, la sua conclusione umana, perché « mentre l'uomo è posto all'apice della natura, egli vede se stesso come una natura intera, che ora deve in lui innalzare il suo apice. Egli s'innalza penetrandosi di tutte le perfezioni e di tutte le virtù, evocando il criterio, l'ordine, l'armonia, il significato e in fine producendo l'opera d'arte ». Tutto è natura, dalla pietra inorganica alle opere d'arte più alte dell'uomo; e tutto in questa natura è dominato dalle stesse « leggi eterne, necessarie e in tal modo divine », così che « la divinità stessa non vi potrebbe cambiare nulla » (*Poesia e verità*, libro 16).

Quando Goethe, nel 1811, lesse il libro di Jacobi *Delle cose divine*, si « sentì a disagio ». « Come avrei potuto gradire il libro di un amico amato con tanta cordialità, trovandovi sostenuta la tesi che la natura nasconde Dio? Al cospetto della mia concezione, pura, profonda, innata e provata che mi aveva ininterrottamente insegnato a vedere *Dio nella natura, la natura in Dio*, tanto che questa concezione era il fondo della mia esistenza, un'affermazione così straordinaria, così unilaterale e ristretta non doveva allontanarmi per sempre dal più nobile degli uomini, di cui amavo il cuore con venerazione? Ma non mi abbandonai al mio dispiacere, cercai piuttosto un rifugio nel mio antico asilo e trovai nell'*Etica* di Spinoza, per molte settimane, il mio intrattenimento quotidiano; e poiché nel frattempo la mia formazione era progredita, avvertii con meraviglia nei passi già conosciuti molte cose che apparivano nuove e diverse e agivano sulla mia mente con una freschezza particolare ».

Il dominio della necessità, nel senso spinoziano, è per Kant un regno di interiore umana conformità a leggi; per Goethe è l'universo stesso, e l'uomo con tutto il suo pensare, sentire, volere ed agire è un anello in questa catena di necessità. All'interno di questo regno vi è solo una legge di cui la legge naturale e la legge morale sono le due facce essenziali: « Il sole splende sui buoni e sui malvagi; e per il delinquente, come per il migliore degli uomini, brillano la luna e le stelle ». Goethe fa nascere tutto da una radice unica, dagli impulsi eterni della natura: le entità, sia inorganiche che organiche, l'uomo, con tutte le creazioni del suo spirito: la scienza, la morale, l'arte.

*Che cosa sarebbe un Dio che spingesse solo dall'esterno
Facesse girare con il suo dito l'universo in un cerchio!
Gli conviene muovere il mondo nel suo interno,
Alimentare la natura in se stesso, se stesso nella natura,
In modo tale che tutto ciò che vive, freme ed esiste in lui,
Non perda mai la sua forza, mai il suo spirito.*

In queste parole Goethe riassume la sua professione di fede. Contro Haller, che aveva pronunciato la parola: « Nell'intimo della natura non penetra nessuno spirito creato », Goethe si schiera con le parole più taglienti:

« *Nell'intimità della natura* »

Dici, o Filisteo,

« *Non penetra nessuno spirito creato!* »

Non ricordate mai, mai

A me o ai miei fratelli

Tale parola!

Noi pensiamo: in un luogo o nell'altro

Siamo nell'intimo.

« *Beato colui al quale la natura*

Fa vedere solo il suo involucro ».

Queste parole me le fanno sentire da sessant'anni

E bestemmio di rabbia segreta.

Mi ripeto mille e mille volte:

Essa dà tutto in abbondanza e volentieri;

La natura non ha nucleo né involucro.

Essa è tutto nello stesso momento.

Dunque esamina te stesso, più di tutto,

Per veder se tu sei nucleo o involucro!

In base a questa concezione del mondo, Goethe non poteva nemmeno riconoscere la differenza tra natura organica ed inorganica stabilita da Kant nella sua *Critica del giudizio*. Le sue tendenze lo spingevano a spiegare gli organismi viventi secondo leggi, allo stesso modo in cui viene spiegata la natura senza vita. Il botanico più in auge di questa epoca, Linneo, dice a proposito delle diverse specie nel mondo delle piante che « vi sono tante specie quante sono le

diverse forme create nel principio ». Chi è di questo parere, può solo dedicarsi allo studio delle proprietà delle singole forme e al loro novero scrupoloso. Ma Goethe non poteva sottoscrivere una tale visione della natura: « Ciò che Linneo cercava per forza di dissociare, io, spinto dal bisogno più profondo del mio essere, cercavo di ricondurre all'unità ». Egli cercava ciò che è comune a tutte le specie di piante. Durante il suo viaggio in Italia, gli appare sempre più chiaramente l'elemento comune in tutte le forme di piante. « Molte piante ch'io finora solevo vedere solo in recipienti ed in vasi, e per la maggior parte dell'anno dietro ai vetri delle finestre, vivono qui fresche ed allegre in pien'aria, e mentre esse compiono il loro concreto destino, ci divengono più chiare. Al cospetto di tante forme nuove o rinnovate, mi saltò in capo la mia antica idea fissa: in questa molteplicità non potrei scoprire la pianta primordiale? Essa deve pure esistere: altrimenti come potrei riconoscere che tale o tale altra creazione è una pianta, se non fossero tutte foggiate a norma di un solo modello? ». Un'altra volta egli dice a proposito della pianta primordiale: « Essa sarà la creatura più meravigliosa di questo mondo, e per il suo possesso la natura stessa m'invidierà. Con questo modello e la chiave per arrivarvi, si possono scoprire un'infinità di piante che debbono essere conseguenti, cioè tali che, se anche non esistessero, potrebbero esistere, e che non sono ombre e fantasmi pittorici o poetici, ma hanno una interiore verità e necessità ». Come Kant, nella sua *Storia della natura e teoria del cielo*, esclamava: « Datemi materia ed io vi costruirò con questa un mondo » perché egli vedeva la struttura di questo mondo conforme a leggi, così Goethe dice: « Mediante la pianta primordiale potremmo scoprire un'infinità di piante capaci di esistere, perché si possiede la legge della nascita e del divenire delle stesse ». Il principio che Kant voleva far valere solo per la natura inorganica, che cioè i suoi fenomeni si possono capire in base a leggi necessarie, viene applicato da Goethe anche al mondo degli organismi. Egli aggiunge nella lettera in cui comunica a Herder la sua scoperta della pianta primordiale: « La stessa legge si potrà applicare a tutti gli altri esseri viventi ». E Goethe l'ha effettivamente applicata. I suoi studi accurati sul mondo degli animali lo condussero nel 1795 « a potere coraggiosamente affermare che tutti gli organismi naturali superiori,

fra i quali annoveriamo pesci, anfibi, uccelli, mammiferi e infine nel punto più alto l'uomo, sono tutti formati secondo un'immagine primordiale, che nelle sue parti essenziali si avvicina ora ad una forma, ora ad un'altra, e continua ancora ogni giorno a svilupparsi ed a trasformarsi attraverso la riproduzione ». Nella sua concezione della natura, Goethe è dunque in antitesi perfetta con Kant. Questi chiamò una rischiosa « avventura della ragione » il tentativo di spiegare ciò che vive partendo dalla sua origine. Considerava la capacità conoscitiva umana come inetta ad una tale spiegazione. « E' estremamente importante per la ragione non trascurare il meccanismo della natura nelle sue procreazioni e di non ometterlo nella spiegazione delle medesime, perché senza di esso non si può gettare uno sguardo nella natura delle cose. Quando anche ci si concede che un architetto supremo abbia creato direttamente le forme della natura tali quali sono da tempi immemorabili o che egli abbia predeterminato le forme che nel loro corso si formano continuamente secondo lo stesso modello, la nostra conoscenza della natura non è per questo affatto progredita, perché noi non conosciamo il modo di operare di questo essere, né le sue idee che debbono contenere i principi della possibilità degli esseri naturali, e non possiamo, muovendo da esso come dall'alto in basso, spiegare la natura ». A tali dichiarazioni di Kant risponde Goethe: « Se nel campo morale, per mezzo della fede in Dio, della virtù e dell'immortalità, c'innalziamo fino ad una regione superiore e dobbiamo avvicinarci al primo essere, potremmo fare la stessa cosa nel campo intellettuale se, per mezzo della contemplazione di una natura sempre creatrice, ci rendessimo degni di partecipare spiritualmente alle sue produzioni. Se io, incoscientemente, e mosso da un impulso interiore, avevo cercato senza tregua, questa forma primordiale, questo tipo; se mi era persino riuscito di costruirne una rappresentazione conforme alla natura, nulla poteva oramai impedirmi di tentare coraggiosamente l'avventura della ragione, come la chiama il vecchio di Königsberg ».

Nella « pianta primordiale » Goethe aveva afferrato un'idea « per mezzo della quale si possono scoprire piante all'infinito, che devono essere conseguenti, cioè, tali che, se anche non esistessero, potrebbero esistere, e che non sono ombre e fantasmi pittorici o

poetici, ma hanno verità e necessità interiori». Con questo egli è sulla via di scoprire nell'io autocosciente l'idea vivente, e non solo quella percettibile, pensata. L'io autocosciente sperimenta in sé un regno che si rivela anche come facente parte di se stesso così come del mondo esterno, perché le sue figurazioni sono riflessi delle potenze creatrici. Così per l'io autocosciente è stato trovato quel che lo fa apparire come un essere reale. Goethe ha sviluppato un'idea, per mezzo della quale l'io autocosciente può sentirsi vivificato, poiché egli si sente uno con le essenze creatrici della natura. Le concezioni più recenti del mondo cercavano di superare l'enigma dell'io autocosciente; Goethe trasporta in questo io l'idea vivente, e con questa forza vitale operante in lui, l'io stesso si rivela come realtà piena di vita. L'idea greca è associata all'immagine e viene considerata come l'immagine. L'idea dell'epoca nuova deve essere affine alla vita, all'essere vivo; essa viene sperimentata in modo vivente. E Goethe sapeva che esiste una simile esperienza dell'idea. Nell'io cosciente, gli percepiva il soffio dell'idea vivente.

A proposito della *Critica del giudizio* di Kant, Goethe dice che essa gli ha procurato « un periodo molto felice ». « I grandi concetti dell'opera erano proprio analoghi alla mia attività, alla mia pratica ed al mio pensiero. La vita intima dell'arte, come quella della natura, la loro influenza reciproca dall'interno all'esterno erano chiaramente espresse nel libro ». Anche questa dichiarazione di Goethe non deve trarci in inganno sulla sua opposizione a Kant. Poiché nello stesso saggio dove troviamo questo passo, Goethe dice anche: « Eccitato fino alla passione, io seguii le mie vie, tanto più velocemente quanto io stesso non sapevo dove esse conducevano, e trovai poca risonanza fra i kantiani per le mie vedute e per il modo in cui vi ero giunto. Poiché dicevo ciò che in me veniva suscitato, ma non ciò che avevo letto ».

Goethe ha in proprio una concezione del mondo rigidamente unitaria; egli vuole raggiungere un punto di vista dal quale l'universo intero riveli la sua conformità a leggi: « Dalla tegola che cade dal tetto fino allo splendente lampo spirituale che balena nella tua mente e che tu poi fai conoscere ». Poiché « tutti gli effetti, che noi possiamo osservare nell'esperienza, qualunque sia la loro specie,

sono collegati fra loro nel modo più costante e si trasformano gli uni negli altri ». « Una tegola si stacca dal tetto; chiamiamo questo, nel senso comune, un fatto casuale; essa colpisce la spalla di un viandante, è un fenomeno meccanico, ma non solo meccanico, che esso segue le leggi della gravità, e così ha un effetto fisico. I tessuti vitali lacerati interrompono subito la loro funzione; istantaneamente gli umori agiscono chimicamente, le qualità elementari si manifestano. Solo la vita organica turbata reagisce molto rapidamente e cerca di riprendere il suo corso normale: durante questo tempo l'insieme dell'uomo è più o meno incosciente e psichicamente sconvolto. La persona che riprende conoscenza si sente profondamente lesa dal punto di vista etico; essa deplora la sua attività interrotta, qualunque essa sia, che l'uomo si rassegna con difficoltà alla pazienza. Dal punto di vista religioso, gli è facile attribuire questo caso ad una dispensazione divina, considerarlo come preservazione da un maggior male, come una iniziazione a beni più alti. Questo basta per l'ammalato, ma il convalescente si rialza genialmente, confida in Dio ed in se stesso, si sente salvato, capisce anche ciò che vi è stato di fortuito nel suo caso, lo fa servire al suo profitto per ricominciare una vita sempre nuova ». Così, con l'esempio della tegola che cade, Goethe illustra il legame di tutte le specie di azioni naturali. Una spiegazione, nel suo senso, si avrebbe se si potesse derivare da una sola radice anche la loro connessione strettamente conforme a leggi.

Come due antipodi spirituali, Kant e Goethe stanno al posto più importante dell'evoluzione moderna della visione del mondo. E l'atteggiamento preso di fronte a loro da quanti si interessavano ai quesiti più alti fu fundamentalmente diverso. Kant ha costruito la sua concezione del mondo con il sussidio di tutti i mezzi di una severa filosofia accademica. Goethe ha filosofato ingenuamente, abbandonandosi alla sua sana natura. Perciò Fichte credeva, come abbiamo indicato sopra, di poter rivolgersi a Goethe soltanto « come al rappresentante della più pura spiritualità del sentimento nello stadio attualmente raggiunto dall'umanità », mentre a proposito di Kant egli pensa che « nessun intelletto umano potrebbe penetrare oltre il limite cui Kant s'arresta, particolarmente nella sua *Critica del giudizio* ». Chi penetra nella concezione del mondo di Goethe, espo-

sta in forma ingenua, vi scoprirà in ogni caso un fondamento sicuro, che può essere formulato in idee chiare. Ma Goethe stesso non fu cosciente di questo fondamento. Perciò il suo modo di pensare non penetrò che a poco a poco nell'evoluzione della concezione del mondo; e all'inizio dell'ultimo secolo fu Kant quello che gli spiriti tentarono per primo di interpretare.

Per quanto grande sia stata l'influenza esercitata da Kant, i suoi contemporanei non poterono ignorare che il suo sistema non riusciva ad appagare un bisogno più profondo di conoscenza. Un tale bisogno richiede una concezione del mondo unitaria, come la troviamo presso Goethe. Per Kant, i diversi regni dell'esistenza stanno l'uno accanto all'altro, senza connessione tra loro. Per questa ragione, Fichte, malgrado la sua ammirazione incondizionata per Kant, non poteva negare che « Kant ha solo additato la verità, ma non l'ha svolta né dimostrata ». « Quest'uomo meraviglioso e unico, ha avuto una capacità divinatrice della verità, senza essere egli stesso cosciente delle ragioni; oppure non ha stimato la propria epoca abbastanza per comunicarle queste ragioni, o si è trattenuto dal suscitare, mentre era ancora in vita, la venerazione sovrumana che doveva presto o tardi spettargli. Nessuno l'ha capito ancora, nessuno lo capirà, se non giunge per la propria via ai risultati di Kant, ed allora il mondo stupirà ». « Ma io credo di sapere, altrettanto certamente, che Kant ha pensato un tale sistema; che, tutto ciò ch'egli produce veramente sono frammenti e risultati di questo sistema, e che le sue asserzioni non hanno senso né correlazione che in base a queste premesse ». Se questo non fosse il caso, dice Fichte, « io considererei la *Critica della ragion pura* piuttosto l'opera della sorte più straordinaria, che l'opera di una mente ».

Anche altri hanno intuito quello che vi è d'insoddisfacente nel complesso del pensiero kantiano. *Lichtenberg*, una delle menti più spirituali e nello stesso tempo più indipendenti della seconda metà del Settecento, e che stimava Kant, non poté astenersi dall'esprimere gravi riserve nei confronti della sua concezione del mondo. Egli dice: « Che cosa significa pensare con *spirito kantiano*? Credo che consista nello scoprire i rapporti del nostro essere, qualunque esso sia, con gli oggetti che diciamo *fuori di noi*, cioè determinare i rapporti del soggettivo di fronte all'oggettivo. Que-

sto è, certamente, sempre stato lo scopo di tutti gl'indagatori coscienti della natura, ma la questione sta nel sapere se tutti hanno cominciato in un modo tanto filosofico, quanto Kant. E' stato considerato come oggettivo ciò che è, e deve essere, soggettivo ». D'altro canto però *Lichtenberg* osserva: « Dovrebbe essere così escluso che la nostra ragione possa mai sapere qualche cosa del soprasensibile? L'uomo non potrebbe tessere idee su Dio così conformi al loro scopo, come il ragno tesse la sua tela per prendere moscerini? O con altre parole: non vi sarebbero esseri che ci ammirano per la nostra idea di Dio e dell'immortalità come noi ammiriamo il ragno ed il baco da seta? ». Ma si può formulare una obiezione molto più rilevante. Se è esatto che le leggi della ragione umana si riferiscono solo al mondo interiore dello spirito, come possiamo, in qualsiasi maniera, parlare di cose fuori di noi? Dovremmo dunque imbozzolarci nel nostro mondo interiore. Una tale critica fu espressa da *Gottlob Ernest Schulze* nel suo scritto *Enesidemo*, apparso anonimo nel 1792. Egli vi afferma che tutte le nostre conoscenze sono *mere* rappresentazioni e che in nessun modo possiamo uscire dal nostro mondo di rappresentazioni. Con ciò, in fondo, erano confutate anche le *verità morali* di Kant. Poiché se è persino impensabile la possibilità di uscire dal mondo interiore, nessuna voce della morale può guidarci in un mondo impossibile a pensarsi. Così, dalle vedute kantiane nacque dapprima un nuovo dubbio intorno a tutte le verità: il criticismo si trasformò in scetticismo. Uno dei seguaci più conseguenti dello scetticismo fu *Salomon Maimon*, che dal 1790 in poi redasse diversi scritti, sotto l'influenza di Kant e di Schulze. In questi scritti egli dichiarava decisamente che non si può parlare dell'esistenza di oggetti esterni, a causa della stessa costituzione delle nostre capacità conoscitive. Un altro discepolo di Kant, *Jakob Sigismund Beck*, giunse persino ad asserire che in realtà Kant stesso non aveva ammesso oggetti fuori di noi e che solo in base ad un malinteso gli si era attribuita questa concezione.

Una cosa è sicura: Kant presentava ai contemporanei un'infinità di punti da spiegare e da confutare. Proprio per le sue oscurità e le sue contraddizioni, egli fu il padre delle concezioni del mondo, classiche in Germania, di Fichte, di Schelling, di Schopenhauer, di Hegel, di Herbart e di Schleiermacher. Le oscurità di Kant diven-

tavano, per questi pensatori, nuovi problemi. Per quanto egli si fosse sforzato di restringere la conoscenza per fare posto alla fede, sta di fatto che lo spirito umano si può dichiarare soddisfatto nel senso più vero della parola, solo mediante il sapere e la conoscenza. Accadde per ciò che i successori di Kant vollero reintegrare la conoscenza nei suoi diritti, perché vollero soddisfare con essa i bisogni spirituali più alti dell'uomo. In questa direzione, il continuatore nato, per così dire, di Kant fu *Johann Gottlieb Fichte*. Egli disse: « L'amore della scienza e particolarmente della speculazione, una volta impadronitosi di un essere umano, lo possiede in tal modo ch'egli non ha altro desiderio che quello di occuparsene in tutta calma ». Possiamo definire Fichte un entusiasta della concezione del mondo. Con questo suo entusiasmo, egli deve avere esercitato un grande fascino sui suoi allievi ed i suoi contemporanei. Ascoltiamo ciò che uno dei suoi discepoli, *Forberg*, diceva di lui: « Il suo discorso pubblico tuona come un temporale che scarica il suo fuoco con pochi fulmini; egli innalza l'anima ». Egli non vuole solo creare uomini buoni ma uomini grandi: « il suo occhio è severo, il suo andamento è fiero; egli vuole guidare con la sua filosofia lo spirito dell'epoca; la sua fantasia non è fiorita, ma energica e potente; le sue immagini non sono graziose, ma ardite e grandi. Egli penetra nelle intime profondità dell'oggetto e si muove nel regno dei concetti con una disinvoltura tale da tradire che egli non solo abita in questo paese invisibile, ma vi regna ». La caratteristica più appariscente della personalità di Fichte è lo stile grande, e *severo* della sua concezione della vita. Egli applica a tutte le misure più ampie. Egli, per esempio, descrive così la vocazione dello scrittore: « L'idea deve parlare da sola, non lo scrittore. Ogni suo arbitrio, tutta la sua individualità, il suo carattere, il modo e l'arte a lui propri debbono morire nella sua produzione, affinché vivano la vita più alta che possono vivere in questa lingua e in questa epoca. Così come egli è libero dall'obbligo cui è sottoposto chi insegna oralmente, di adattarsi alla recettività degli altri, così egli non ha nemmeno questa scusa. Egli non ha di mira un certo lettore, ma crea egli stesso il suo lettore e gl'impone la sua norma ». « L'opera dello scrittore è in se stessa opera per l'eternità. I secoli futuri potranno superare di molto la scienza che egli depone nei suoi

libri. Egli nella sua opera non esprime solo la scienza, ma il carattere definito e perfetto di un'epoca nella sua relazione con la scienza, e questo conserva il suo interesse, fino a quando vi saranno uomini nel mondo. Indipendentemente da ogni mutabilità, la sua lettera parla a tutti gli uomini che sanno vivificarla, ed esalta, innalza, nobilita fino alla fine dei secoli ». Così parla un uomo che è consapevole della sua missione di condottiero spirituale della sua epoca, che con la massima serietà diceva nella prefazione alla sua teoria della scienza: « la mia persona non importa, ciò che importa è la verità, poiché *io sono un sacerdote della verità* ». Comprendiamo come un uomo che viveva così nel regno della « verità », abbia voluto non solo *condurre*, ma *forzare* gli altri ad intenderla. Egli osava intitolare un suo scritto: *Esposizione chiara come il sole, rivolta al grande pubblico, sull'essenza propria della filosofia moderna. Un tentativo per costringere i lettori a comprendere*. Una personalità che non crede di aver bisogno della realtà e dei suoi fatti per percorrere la propria strada, ma che tiene continuamente lo sguardo fisso sul mondo delle idee: tale è Fichte. Egli stima poco quelli che non capiscono un simile orientamento ideale dello spirito. « Mentre nel cerchio che l'esperienza abituale delinea intorno a noi, si pensa in un modo più generale e forse più giusto che mai, la maggioranza degli uomini si smarrisce e diventa cieca appena essa deve oltrepassare questo cerchio, anche solo di un palmo. Se è impossibile riaccendere in questi individui la scintilla spenta del genio superiore, bisogna lasciarli tranquilli nell'ambito suddetto, e in quanto essi vi sono utili ed indispensabili, lasciare ad essi in loro e per loro stessi il loro intero valore. Ma se essi vogliono abbassare tutto al proprio livello, se non sanno innalzarsi, se, per esempio, esigono che ogni scritto possa essere adoperato come un libro di cucina, di contabilità o come un regolamento di servizio, e disprezzano tutto ciò che non può adoperarsi in questo modo, essi hanno torto e di molto. Sappiamo quanto loro, forse anche meglio, che gli ideali non sono rappresentabili nel mondo reale. Affermiamo solo che la realtà dovrebbe essere giudicata alla stregua di questi ideali e modificata da quelli che sentono in sé forza sufficiente per farlo. Ammesso che questa gente non possa essere convinta di ciò, essa perde pochissimo, poiché essa è ciò che è, e

L'umanità non vi perde nulla. Questo dimostra solo che, nel piano di nobilitazione dell'umanità, non si può contare su questa gente. L'umanità, senza dubbio, proseguirà nella sua via: la natura benevola si curi di quella gente e le dispensi al momento opportuno pioggia e sole, alimento salutare, circolazione regolare degli umori e con questo... pensieri savi». Egli mise queste parole come epigrafe nella pubblicazione delle conferenze in cui espose agli studenti di Iena *Il destino del dotto*. Concetti come quelli di Fichte sono nati da una energia animica, che ispira un sentimento di sicurezza per la conoscenza del mondo e per la vita. Egli aveva parole aspre per quanti non sentono in sé la forza di giungere ad una tale certezza. Quando il filosofo Reinhold espresse l'idea che la voce interna nell'uomo può anche ingannarsi, Fichte gli rispose: «Ella dice che il filosofo debba pensare che egli in quanto individuo può ingannarsi, che egli debba e possa in quanto tale imparare dagli altri. Sa Lei, quale stato d'animo ci sta descrivendo? Quello di un uomo che mai, in vita sua, è stato convinto di qualche cosa».

Questa personalità potente, il cui sguardo era diretto interamente verso l'interno, era riluttante a cercare altrove che nell'intimo dell'uomo, la cosa più alta che l'essere umano possa raggiungere, cioè una concezione del mondo. «Ogni cultura deve essere un esercizio di tutte le nostre forze in vista di un unico scopo: la libertà completa, cioè l'indipendenza totale da tutto ciò che è il nostro essere puro (ragione, legge morale) poiché solo questo è nostro...». Così ragiona Fichte nei *Contributi alla rettificazione dei giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, pubblicati nel 1793. E la forza più preziosa dell'uomo, la forza della conoscenza, non dovrebbe essere diretta verso questo scopo unico della indipendenza assoluta da tutto ciò che non è noi stessi? Potremmo mai giungere ad una completa indipendenza, se nella nostra concezione del mondo dovessimo dipendere da una qualunque entità? Se da un tale essere fuori di noi fosse stabilito ciò che sono la natura, la nostra anima, i nostri doveri, e che noi, in seguito ad un tale fatto compiuto, ci creassimo da noi la nostra scienza? Se siamo indipendenti, dobbiamo esserlo anche riguardo alla conoscenza della verità. Se riceviamo qualche cosa che si è concretata senza la nostra partecipazione, dipendiamo da questa cosa. Non possiamo dunque rice-

vere così la verità più alta. Dobbiamo crearla, essa deve nascere attraverso il nostro essere. Fichte può dunque collocare in cima alla concezione del mondo solamente qualche cosa che giunge all'esistenza attraverso di noi. Se diciamo di un oggetto qualsiasi del mondo esterno, che esiste, lo diciamo perché lo percepiamo. Sappiamo che riconosciamo l'esistenza di un altro essere. Ciò che questo essere è non dipende da noi. Conosciamo solo le sue proprietà, quando dirigiamo le nostre capacità di percezione su di esso. Non sapremmo mai ciò che significa «rosso», «caldo», «freddo» se non lo sapessimo mediante la percezione. Non possiamo aggiungere né togliere nulla a queste qualità delle cose. Diciamo che esse sono. Ciò che sono, esse stesse ce lo dicono. Tutt'altra è la nostra esistenza. L'uomo non dice mai a se stesso: «esso è», ma «io sono». Con questo, egli dice non solo che egli è, ma anche ciò che è, vale a dire un «io». Solo un altro essere potrebbe dire di me: egli è. Già, esso dovrebbe dire così. Poiché anche se questo essere mi avesse creato, egli non potrebbe dire a proposito del mio essere: io sono. L'espressione *io sono* perde ogni senso, se non la adopera l'essere che parla della sua esistenza. Non vi è così nulla al mondo che può chiamarmi «io», fuorché io stesso. Questo riconoscimento di me stesso in quanto «io» deve essere la mia azione più particolare. Nessun essere fuori di me può esercitare qualche influenza su di questo fatto.

Qui Fichte trovava qualche cosa, per cui egli si sentiva indipendente da ogni essenza aliena da sé. Un dio potrebbe crearmi, ma egli dovrebbe lasciare a me il riconoscimento di me stesso, in quanto «io». Io stesso mi dò la mia coscienza dell'io. In questa ho dunque non un sapere, un conoscere ricevuto dal di fuori, ma quello che ho fatto io stesso. Così Fichte ha creato un punto saldo, dove attaccare la sua concezione del mondo, qualche cosa che racchiude certezza. Ma come si presenta l'esistenza di altri esseri? Io attribuisco loro l'esistenza. Ma non per questo ho un diritto uguale come su me stesso. Essi debbono diventare parti del mio «io», se voglio conferire a loro l'esistenza con il medesimo diritto. Ed essi lo diventano, in quanto io li percepisco. Perché appena questo accade, essi esistono per me. Posso solo dire: il mio essere ha la sensazione del colore rosso, ha la sensazione del caldo. E per quanto

è vero che io attribuisca a me stesso l'esistenza, io posso anche attribuirle ai miei sensi e alla mia sensibilità. Se dunque capisco bene me stesso, posso soltanto dire: io sono, ed attribuire anche ad un mondo esterno l'esistenza.

In questo modo per Fichte, il mondo al di fuori dell'io perde la sua esistenza indipendente; esso ha solo l'esistenza attribuitagli dall'io, una esistenza dunque composta. Nel suo sforzo che mira a dare all'«io» l'indipendenza più grande possibile, Fichte ha tolto al mondo esterno tutta la sua autonomia. Laddove un mondo esterno e indipendente non è più pensato, è naturale che si esaurisca l'interesse per l'indagine, per la conoscenza di questo mondo esterno. Con ciò è spento l'interesse per il sapere vero e proprio. Poiché l'io, mediante una tale scienza, non impara nulla che esso non produca da sé. In qualsiasi sapere, l'io umano non fa che un monologo con se stesso. Esso non oltrepassa se stesso. Riesce tuttavia a farlo nell'azione vivente. Quando l'io agisce, quando compie qualche cosa nel mondo, non sta più monologando con se stesso. Le sue azioni scorrono allora per il mondo. Esse acquistano una esistenza autonoma. Io sto compiendo un atto; una volta compiuto, questo continua ad agire, anche quando non prendo più parte alla sua azione. Ciò che so, ha un'esistenza solo attraverso me; ciò che faccio, è parte di un *ordine morale del mondo* indipendente da me. Ma che cosa significa dunque ogni certezza che possiamo trarre dal nostro io di fronte alla verità eccelsa di un ordine morale del mondo, che deve però essere indipendente da noi, se l'esistenza deve avere un senso? Ogni sapere vale solo per il proprio io; ma questo ordine del mondo *deve* essere fuori dell'io. Esso deve esistere, sebbene non ne sappiamo nulla.

Dobbiamo dunque *crederci*. Così al di là del sapere Fichte raggiunge la fede. Come il sogno di fronte alla realtà, così è ogni conoscenza di fronte alla fede. Anche il proprio io ha una esistenza di sogno quando contempla semplicemente se stesso. Esso si fa una *immagine* di sé che non ha bisogno di essere altro che una immagine fuggitiva; solo l'azione rimane. Con parole dense di significato, Fichte descrive questa esistenza di sogno del mondo nel suo *Destino dell'uomo*: «Non vi è, qualche cosa di duraturo, né fuori di me, né in me; vi è solo un cambiamento incessante. Non conosco

nulla dell'esistere, nemmeno del mio proprio io. Non vi è nessun esistere. *Io stesso* non so nulla e non sono nulla. Vi sono *immagini*, sono la sola cosa esistente, ed esse sanno di sé, nel modo in cui le immagini possono conoscersi. Immagini che passano senza che vi sia qualche cosa dinanzi a cui passare, che attraverso immagini sono connesse ad immagini, immagini senza nulla di rappresentato in esse, senza significato e senza scopo. Io stesso sono una di queste immagini; già, non sono nemmeno questo, ma l'immagine confusa di altre immagini. Ogni realtà si trasforma in un sogno meraviglioso, senza una vita di cui si sogna, e senza spirito che sogni: in un sogno che dipende da sé in un altro sogno. La *contemplazione* è il sogno; il *pensare* — la fonte di ogni esistere e di ogni realtà che io mi sto raffigurando, del *mio* esistere, della mia forza, dei miei scopi — è il *sogno di questo sogno*». Quanto diverso appare a Fichte l'ordine morale del mondo, il mondo della fede! «La mia volontà deve assolutamente operare per se stessa, in quanto ragione sulla ragione, spiritualità sullo spirituale, senza uno strumento che diminuisca la sua espressione, in una sfera completamente adeguata ad essa, alla quale non dia essa la legge della vita, dell'azione, del progresso, ma che abbia questa legge in se stessa, vale a dire su di una ragione autonoma. Ma la ragione autonoma è volontà. La legge del mondo soprasensibile sarebbe dunque una *volontà*... Questa volontà eccelsa non segue quindi la sua via, appartata da tutto il mondo razionale. Vi è un vincolo spirituale fra di essa e tutti gli esseri razionali che hanno fine, ed essa stessa è questo vincolo con il mondo razionale... Io velo la mia faccia dinanzi a te e metto la mano sulla mia bocca. Quale tu sei per te stesso ed appai a te stesso, non potrò mai vederti, come è certo che non potrò mai diventare te stesso. Dopo avere attraversato mille e mille mondi spirituali, io sarei così incapace di comprenderti, come lo sono adesso in questo tugurio di terra. Ciò che concepisco diviene qualche cosa che ha fine attraverso il semplice mio comprendere; e questo anche attraverso infinite esaltazioni e nobilitazioni, non si trasformerà mai in infinito. Tu sei diverso da ciò che ha fine, non quantitativamente ma qualitativamente. Esaltandosi, gli uomini fanno di te solo un uomo più grande, sempre più grande, e mai un Dio, mai l'infinito per cui nessuna misura vale».

Poiché per Fichte il sapere è un sogno e l'ordine morale del mondo la sola vera realtà, egli colloca la vita, per mezzo della quale l'uomo penetra nella struttura morale del mondo, più in alto della mera conoscenza, dell'osservazione degli oggetti. « Niente », egli dice, « ha valore e significato assoluto incondizionato, eccettuata la vita. Tutto il resto: pensare, poetare, sapere, ha valore solo in quanto esso, in qualsiasi modo, si riferisce alla vita, deriva da essa ed intende ripercorrerla ».

Il carattere etico della personalità di Fichte è ciò che, nella sua concezione del mondo, ha spento o diminuito il significato di tutto ciò che non si riferisce alla destinazione morale dell'uomo. Egli voleva erigere i postulati più alti, più puri che devono regolare la vita, e non voleva essere ingannato da una conoscenza che forse avrebbe scoperto in questi scopi una contraddizione con le leggi naturali del mondo. Goethe ha detto: « L'uomo d'azione è sempre senza coscienza; nessuno ha coscienza eccetto il contemplativo ». Con questo egli intendeva che il contemplativo stima ogni oggetto secondo il suo vero, reale valore e capisce e rispetta il posto di ogni oggetto. All'uomo d'azione preme soprattutto realizzare le sue esigenze; se in questo egli è giusto o ingiusto verso gli oggetti, non gli importa. A Fichte l'azione premeva più di tutto, ma egli non voleva che la contemplazione potesse rimproverargli di mancare di coscienza. Per questo egli svalutò la contemplazione.

Agire sulla vita immediata fu lo sforzo continuo di Fichte. Egli era soddisfatto quando credeva che la sua parola potesse diventare per gli altri un'azione. Sotto questo impulso egli ha composto lo scritto *Incitamento alla libertà di pensiero, rivolto ai principi europei che finora l'hanno oppressa* (Eliopoli, nell'ultimo anno delle antiche tenebre 1792); *Contributi alla rettificazione dei giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese* (1793). Quest'impulso stesso gli ha fatto pronunciare i discorsi sublimi: *Caratteristiche fondamentali dell'epoca attuale* (conferenze tenute a Berlino nel 1804-1805), *L'introduzione alla vita beata o dottrina della religione* (conferenze tenute a Berlino nel 1806) e infine i suoi *Discorsi alla nazione tedesca* (1808).

Dedizione incondizionata all'ordine morale del mondo, azione che nasce dal nucleo più profondo delle naturali disposizioni etiche

dell'uomo, queste sono le esigenze per mezzo delle quali la vita riceve valore e significato. Questa visuale ricorre come un motivo essenziale in tutti i suoi discorsi ed i suoi scritti. Nelle *Caratteristiche fondamentali dell'epoca attuale*, egli rimprovera con parole roventi l'egoismo di quest'epoca. Ognuno segue soltanto la via prescelta dai suoi istinti inferiori. Ma questi istinti allontanano dal grande tutto che abbraccia la comunità umana come un'armonia morale. Una tale epoca condurrà alla rovina quelli che vivono seguendo questa direzione. Fichte voleva riaccendere il senso del dovere negli animi umani.

Così Fichte voleva intervenire con le sue idee plasmando la vita del suo tempo, perché credeva queste idee fortemente pervase dalla consapevolezza che nell'uomo il contenuto più alto della vita animica provenga da un mondo che egli raggiunge quando riflette da solo con il suo io, e mediante questa riflessione si sente nella sua destinazione vera. Una tale coscienza detta a Fichte parole come queste: « Io stesso ed il mio scopo necessario siamo il soprasensibile ».

Sperimentarsi nel soprasensibile è, secondo Fichte, una esperienza che l'uomo può fare. Se egli la fa, sperimenta in se stesso l'io. E solo così diventa filosofo.

Non si può « dimostrare » questa esperienza a chi non vuole farla. Quanto poco Fichte creda alla possibilità di una tale « prova », lo dimostrano aforismi come questo: « Si deve nascere filosofo, seguire un tirocinio ed educare se stesso alla vita filosofica; ma non si può esservi costretto tramite nessuna arte umana. Perciò questa scienza non può sperare, tra gli uomini già fatti, che pochi proseliti ».

A Fichte importa di trovare una costituzione animica in cui l'io umano possa sperimentarsi. La conoscenza della natura gli sembra inadatta a rivelare qualche cosa dell'essenza dell'io. Dal Quattrocento al Settecento, sono apparsi pensatori per i quali nasceva il quesito: che cosa può essere scoperto nell'immagine della natura per rendere spiegabile, dentro questa immagine, l'essere umano? Goethe non sentiva il problema in questa maniera. Dietro alla natura esterna rivelata, egli ne sentiva un'altra spirituale. Secondo lui, per l'anima umana sono possibili esperienze, mediante le quali

quest'anima non vive solo in ciò che si rivela esternamente, ma anche all'interno delle forze creatrici. Goethe cercava l'idea che cercavano i Greci, ma egli non la cercava come idea percettibile, bensì come *partecipazione* ai processi del mondo, laddove questi non sono più percettibili. Egli cercava *nell'anima la vita della natura*. Fichte cercava nell'anima stessa, ma non là dove la natura vive nell'anima; egli indagava l'anima direttamente là dove essa sente accesa la propria vita, indipendentemente dai processi e dalle essenze del mondo ai quali questa vita si allaccia. Fichte edifica una concezione del mondo tutta intenta a cercare una vita animica interiore che si comporti, di fronte alla vita di pensiero dei Greci, come questa di fronte alla rappresentazione immaginativa dei tempi primitivi. Nel sistema fichtiano, il pensiero diventa esperienza dell'io, come presso i pensatori greci l'immagine si trasformò in pensiero. Con Fichte la concezione del mondo vuole *sperimentare l'autocoscienza*; con Platone ed Aristotele, essa aveva voluto *pensare la coscienza dell'anima*.

* * *

Come Kant ha spodestato la conoscenza per far posto alla fede, così Fichte ha dichiarato che la conoscenza è mera apparenza, per avere via libera davanti a sé per l'agire vivente, per l'atto morale. Schiller ha fatto un tentativo analogo. Ma per lui la *bellezza* rappresentava ciò che la fede era per Kant e l'azione per Fichte. L'importanza di Schiller per l'evoluzione della concezione del mondo è di solito sottovalutata. Come Goethe si lagnava del poco conto in cui lo tenevano come studioso della natura, perché i contemporanei erano abituati a vedere in lui un poeta; così coloro che studiano a fondo le idee filosofiche di Schiller devono deplorare che egli sia tanto poco onorato da quelli che si occupano della storia della concezione del mondo, perché il campo che gli è stato assegnato è nel regno della poesia.

Schiller si pone di fronte a Kant, suo incitatore, come una personalità di pensatore completamente indipendente. L'altezza della fede morale, cui Kant tentava di innalzare l'uomo, era apprezzata, e non poco, dal poeta che nei *Masnadieri* e in *Cabala ed Amore*

aveva presentato alla sua epoca, come in uno specchio, l'immagine della sua depravazione. Ma egli si domandava se fosse proprio necessario che solo nella lotta contro le sue inclinazioni, le sue brame, ed i suoi istinti, l'essere umano potesse innalzarsi fino alla vetta dell'imperativo categorico. Kant voleva attribuire alla natura sensibile dell'uomo le tendenze verso il basso, egoistiche, sensuali ed eudemonistiche; e solo chi supera questa natura sensuale, chi l'uccide e lascia parlare in sé la voce puramente spirituale del dovere, può essere virtuoso. Così Kant ha degradato l'uomo naturale, per meglio esaltare l'uomo morale. A Schiller questo sembrava non degno dell'essere umano. Non potrebbero gli impulsi dell'uomo essere così nobilitati da fare da sé ciò che è conforme al dovere, ciò che è morale? Allora, per operare in un modo virtuoso, non occorre che essi siano soppressi. Schiller oppone al rigido imperativo kantiano la sua concezione nell'epigramma che segue:

SCRUPOLI DI COSCIENZA

Sono volentieri utile agli amici, ma purtroppo lo faccio con piacere. E così mi strugge il rimorso di non essere virtuoso.

DECISIONE

Non vi è altro mezzo di scampo, tu devi cercare di disprezzarli, ed eseguire poi con disgusto ciò che il dovere ti comanda.

Schiller cercò di risolvere a modo suo questi « scrupoli di coscienza ». Difatti due impulsi agiscono nell'uomo: l'impulso dei sensi e l'impulso razionale. Se l'uomo si abbandona all'impulso dei sensi, egli diventa il trastullo delle sue brame e delle sue passioni, in breve, del suo egoismo. Se egli ubbidisce solo all'impulso razionale, diventa lo schiavo dei suoi rigidi comandamenti, della sua logica inesorabile, del suo imperativo categorico. Un uomo che vuole vivere *solo* in base all'impulso dei sensi deve far tacere in sé la ragione; un altro che vuole vivere in conformità alla *sola ragione*, deve uccidere in sé la sensualità. Se il primo sente tuttavia la voce della ragione, non vi si sottomette che di controvoglia; se l'altro

sente la voce delle sue brame, avverte queste come un ostacolo sulla via della virtù. La natura fisica e la natura spirituale dell'uomo sembrano vivere così in un dissidio fatale. Non vi è uno stato nell'uomo, in cui i due impulsi, spirituale e sensuale, potrebbero stare in armonia? A questa domanda, Schiller risponde di sì. E' lo stato in cui l'uomo crea e gode il *bello*. Chi crea un'opera d'arte, ubbidisce ad un impulso libero della natura. Egli agisce per inclinazione. Ma non sono le passioni fisiche a spingerlo; è la fantasia, lo spirito. Lo stesso vale per chi si abbandona al godimento di un'opera d'arte. Agendo sui suoi sensi, egli soddisfa contemporaneamente il suo spirito. Egli può cedere alle sue brame senza preoccuparsi delle leggi più alte dello spirito; può compiere il suo dovere senza curarsi della sensualità. Un'opera d'arte bella desta il suo compiacimento senza svegliare i suoi desideri, e lo trasferisce in un mondo spirituale dove egli si trattiene per diletto. In questo stato, l'uomo è come il fanciullo, che nelle sue azioni segue la sua inclinazione, e non si domanda se questa sia in contrasto con le leggi della ragione. « Mediante la bellezza, l'uomo dei sensi è indotto a pensare; mediante la bellezza l'uomo spirituale è ricondotto alla materia e al mondo dei sensi » (*Lettera diciottesima sull'educazione estetica dell'essere umano*). « L'alta libertà e l'imperturbabilità dello spirito, unite alla forza ed alla vivacità: tale è la disposizione in cui deve essere creata una vera opera d'arte, e non vi è nessuna pietra di paragone più sicura della vera perfezione estetica. Se dopo averla gustata ci troviamo particolarmente disposti a sentire o ad agire in un certo senso, o se ci troviamo invece inetti e mal disposti in un altro senso, è la prova infallibile che non abbiamo provato un effetto *puramente estetico*, sia che questo dipenda dall'oggetto o dal nostro modo di percepirlo o (ciò che è quasi sempre il caso) ancora da questi due fattori insieme » (*Lettera ventiduesima sull'educazione estetica*). Poiché la bellezza non rende l'uomo schiavo della sensualità né della ragione, ma lascia entrambe agire nell'anima, Schiller paragona l'istinto della bellezza a quello del bambino che, giocando, non sottomette il suo spirito a leggi razionali, ma lo usa liberamente seguendo la sua inclinazione. Perciò Schiller chiama l'istinto alla bellezza, istinto del giuoco: « Ciò che piace, il bene, la perfezione è per l'uomo cosa *soltanto* seria: invece con

la bellezza egli giuoca. Certamente non possiamo qui ricordarci i giuochi che vengono praticati nella vita reale e che di solito si riferiscono ad oggetti molto materiali; ma nella vita reale cercheremmo invano anche la bellezza di cui si tratta qui. La bellezza che si presenta nella vita reale è degna del giuoco praticato nella realtà, ma tramite l'ideale della bellezza posto dalla ragione è dato un ideale dell'istinto del giuoco che l'uomo non deve perdere di vista in ogni suo giuoco » (*Lettera venticinquesima*). Nell'appagamento di questo istinto ideale l'uomo trova la realtà della *libertà*. Egli ora non *ubbidisce* più alla ragione, e non segue più la tendenza sensuale. Egli agisce per inclinazione, come prima agiva per ragione. « Con la bellezza l'uomo deve *solo giocare*, ed egli deve giocare *con la bellezza sola*... Poiché, per dirlo in fine chiaramente, l'uomo giuoca solo quando egli è uomo nel pieno significato della parola, ed egli è *completamente uomo solo là dove giuoca* ». Schiller avrebbe anche potuto dire: nel giuoco l'uomo è *libero*; egli *non è libero* nel compimento del dovere o abbandonandosi alla sensualità. Se l'uomo vuole essere uomo nel pieno senso della parola anche nella sua condotta morale, se, cioè, vuole essere libero, deve avere di fronte alle sue virtù lo stesso atteggiamento che ha di fronte alla bellezza. Egli deve sublimare le sue inclinazioni, trasformandole in virtù, e deve spingersi così avanti con queste virtù da non provare in tutta la sua essenza altro impulso che quello di seguirle. Un uomo che abbia stabilito questo accordo fra l'inclinazione ed il dovere, può contare in ogni momento sulla bontà delle sue azioni, come su di qualche cosa di normale.

Da questo punto di vista si può esaminare anche la vita sociale degli uomini. L'uomo che cede agli istinti dei sensi è un egoista. Egli non sarebbe incline che al proprio benessere se lo Stato non imponesse alla convivenza norme razionali. L'uomo libero compie spontaneamente ciò che lo Stato deve esigere dall'egoista. In una convivenza di uomini liberi non occorrono leggi imposte. « In mezzo allo spaventoso regno delle forze ed in mezzo a quello santo delle leggi, l'impulso della creazione estetica costruisce, inavvertito, un terzo gioioso regno del giuoco e dell'apparenza in cui esso libera l'uomo dai vincoli di tutte le relazioni e lo scioglie da ogni costrizione, tanto fisica come morale » (*Lettera ventisettesima*).

« Questo regno si estende verso l'alto fin dove domina la ragione con incondizionata necessità e finisce ogni materia; e si estende fin nelle profondità dove l'istinto naturale agisce con cieca necessità ». Così Schiller considera come ideale un regno in cui la disposizione virtuosa agisce con altrettanta leggerezza e libertà, come il gusto nel regno del bello. La vita nel regno della bellezza diventa per lui il modello di un ordine sociale e morale perfetto, che libera l'uomo sotto ogni punto di vista. Egli termina il bel passo dove presenta il suo ideale, con la domanda se un tale ordine esista in qualche luogo; e così risponde: « Esiste come bisogno in ogni anima nobile; in realtà si potrebbe trovare come chiesa pura o repubblica pura, solo in alcuni ceti eletti, dove la condotta è determinata non dall'imitazione priva di spirito di costumi altrui, ma dalla propria bella natura; dove l'uomo attraversa i rapporti più complessi con semplicità ardita ed innocenza serena, e non ha bisogno di ledere la libertà altrui per affermare la propria, né di rinunciare alla sua dignità per mostrare gentilezza ».

In questa virtù nobilitata fino alla bellezza, Schiller ha trovato una mediazione fra la concezione kantiana del mondo e quella di Goethe. Per quanto fosse grande il fascino spiegato da Kant su Schiller, quando questi difendeva l'ideale della pura umanità di fronte all'ordine morale che realmente vige, Schiller, man mano che conosceva meglio Goethe, diventava un ammiratore più fervente della sua concezione del mondo e della vita, e il suo bisogno di pensieri chiari non gli lasciò pace finché egli non fu arrivato a penetrare anche concettualmente questa saggezza goethiana. L'alta soddisfazione che Goethe attingeva, anche per la sua vita pratica, dalle sue concezioni della bellezza e dell'arte, avvicinò Schiller sempre di più alle idee goethiane. Ringraziando l'amico dell'invio del *Wilhelm Meister*, egli scrive queste parole: « Non posso dirvi quanto mi sia spesso penoso tornare da un'opera di questo tipo, all'essenza filosofica. Là tutto è così lieto, così vivo, così armoniosamente svolto e così umanamente vero; qui invece tutto è austero, rigido ed astratto, e così innaturale, giacché la natura non è che sintesi e la filosofia antitesi. E' vero che posso rendermi questa testimonianza di essere rimasto, nelle mie speculazioni, tanto fedele alla natura, quanto lo consente il concetto dell'analisi; forse anche più

fedele di quanto i nostri kantiani considerano come lecito e possibile. Pure non sento con meno vivacità l'immenso abisso che vi è tra la vita ed il ragionamento e non posso trattenermi, nei momenti di malinconia, dal considerare come una lacuna della mia natura ciò che in un'ora più lieta considero come una semplice proprietà naturale. Questo almeno è sicuro, il poeta è l'unico essere umano vero, e il migliore filosofo non è, di fronte a lui, che una caricatura ». Questo giudizio di Schiller può riferirsi solo alla filosofia kantiana, nella quale egli ha fatto le sue esperienze. Essa allontana sotto molti aspetti l'uomo dalla natura. Non porta incontro a questa una fede, ma lascia come libertà valida solo ciò che deriva dall'organizzazione spirituale dell'uomo. Perciò tutti i suoi giudizi sono spogli di quel colorito fresco e ricco che vi è in tutto ciò che possiamo acquistarci attraverso una contemplazione immediata dei fenomeni e degli oggetti naturali. Essa si muove in mezzo ad astrazioni diafane, grige e fredde. Essa scambia il calore che noi acquistiamo in un contatto immediato con gli oggetti e con gli esseri, con il freddo dei concetti astratti. Ed anche nel regno morale, la concezione del mondo kantiana dimostra la medesima opposizione alla natura. Il concetto puramente razionale del dovere gli appare come il più alto. Ciò che l'uomo ama, ciò che lo attrae, tutto ciò che è immediato e naturale nell'essere umano deve essere subordinato a questo ideale del dovere. Perfino nella regione del bello, Kant elimina la parte che l'uomo deve avere secondo le sue impressioni originali e i suoi sentimenti. Il bello deve destare in lui un compiacimento *privo d'interesse*. Ascoltiamo invece con quanto « interesse », con quale slancio, Schiller consideri l'opera che egli ammira come lo stadio più alto dell'arte. Dice a proposito del *Wilhelm Meister*: « Non posso tradurre il sentimento che mi pervade e mi possiede in un modo sempre più intenso, a mano a mano che procedo nella lettura di questo scritto, altro che con un senso di benessere dolce ed intimo, un senso di salute spirituale e fisica; ed io sarei pronto a garantire che questo è il caso di tutti i lettori. Mi spiego questo benessere con la tranquilla chiarezza che domina continuamente quest'opera, con la semplicità e con la trasparenza che non lascia nell'animo niente che possa scontentarlo o turbarlo, e che non esagera più di quanto sia necessario, per accendere e

mantenere negli uomini una vita lieta». Non parla così chi crede al compiacimento privo d'interesse, ma chi crede che il piacere del bello sia capace di nobilitare tanto, che l'abbandonarsi completamente a questo piacere non significhi affatto un abbassamento. L'interesse non deve spegnersi quando siamo dinanzi all'opera d'arte; dobbiamo piuttosto essere in grado di accogliere con interesse il prodotto dello spirito. E l'uomo « vero » deve provare questa specie d'interesse verso la bellezza anche di fronte alle rappresentazioni morali. In una lettera diretta a Goethe, Schiller scrive: « E' sempre notevole che l'apatia in cose estetiche si associ sempre con l'apatia morale, e che un anelito puro e severo per raggiungere la bellezza pura, con il massimo liberalismo nei confronti di tutto, avrà per conseguenza sicura il rigorismo morale ».

Schiller sentiva in un modo così vivido la lontananza dalla natura in tutta la concezione del mondo, e nella cultura contemporanea, da farne oggetto di studio nel saggio intitolato *Poesia ingenua e sentimentale*. Egli confronta le vedute dei Greci con la concezione della vita della sua epoca, e si domanda: « Come può essere che in tutto ciò che spetta alla natura, noi siamo superati, e di molto, dagli antichi che la onorano in grado superiore e si attaccano ad essa con sincerità, e sanno abbracciare perfino il mondo inanimato con tanto calore? ». Ed egli risponde a questa domanda: « Questo proviene dal fatto che la natura è scomparsa dall'umanità, e che noi l'incontriamo, nella sua verità, solo fuori di noi, nel mondo inanimato. Non è la nostra maggiore conformità alla natura, ma — al contrario — la non-conformità alla natura delle nostre relazioni, situazioni e costumi, che ci spinge a procurarci nel mondo fisico una soddisfazione — insperabile a trovarsi nel mondo morale — al destato anelito di verità e semplicità, il quale, come la nostra disposizione morale da cui scaturisce, è, incorruttibile e indistruttibile, in ogni cuore umano. Perciò il sentimento che ci lega alla natura è così affine a quello con cui rimpiangiamo la nostra infanzia sparita, e la nostra innocenza puerile. La nostra infanzia è la sola natura intatta che incontriamo ancora nell'umanità civilizzata e non c'è da meravigliarsi che ogni traccia della natura al di fuori di noi ci riporti alla nostra infanzia ». Per i Greci, le cose erano del tutto diverse. Vivevano una vita all'interno del

naturale. Tutto ciò che facevano nasceva da un pensare, sentire e percepire naturali. Essi erano intimamente congiunti alla natura. L'uomo moderno trova nella sua essenza un contrasto con la natura. Siccome però l'attrazione di questa madre primordiale dell'esistenza non può essere annullata, essa si trasforma nell'anima moderna in una nostalgia, in una ricerca della natura. Il greco possedeva la natura, l'uomo moderno la cerca. « Finché l'uomo è ancora natura pura, non diciamo rozza, egli agisce come una unità sensibile indivisa e come un tutto armonioso. I sensi e la ragione, le capacità ricettive ed autonome non si sono ancora separate nelle loro attività, né tanto meno si contraddicono. Le sue sensazioni non sono il giuoco informe del caso, i suoi pensieri non sono il giuoco vano della rappresentazione; le prime nascono dalla legge della necessità, gli altri dalla realtà. Quando l'uomo è giunto allo stadio della civiltà, e l'arte ha posto su di lui le sue mani, l'armonia sensibile è sospesa in lui ed egli può solo manifestarsi come unità morale, cioè come anelante all'unità. L'accordo tra il suo sentire ed il suo pensare, che nel primo stadio esisteva realmente, ora esiste solo idealmente; esso non è più in lui, ma fuori di lui, come un pensiero che deve essere realizzato, non più come un fatto della sua vita ». La disposizione fondamentale dello spirito greco era ingenua, quella del moderno è sentimentale. La concezione del mondo degli antichi poteva dunque essere realistica, poiché non avevano ancora separato lo spirito dal naturale. La natura per loro includeva ancora lo spirito. Se l'uomo si abbandonava alla natura, era ad una natura pervasa dallo spirito. Il moderno è in un'altra posizione. Egli ha staccato lo spirito dalla natura, l'ha innalzato nel grigio regno delle astrazioni. Se egli si abbandonasse alla sua natura, sarebbe ad una natura spogliata dello spirito. Perciò egli deve rivolgere il suo sforzo più alto verso l'ideale; tramite questo anelito egli potrà riconciliare lo spirito e la natura. Nella mentalità di Goethe, Schiller trovava ora un'affinità con la mentalità greca. Goethe credeva di vedere con gli occhi le sue idee ed i suoi pensieri, perché sentiva la realtà come unità indissociabile dello spirito e della natura. Secondo il giudizio di Schiller, egli aveva conservato qualche cosa cui l'uomo sentimentale ritorna solo quando raggiunge l'apice del suo anelito. Ed egli raggiunge una tale vetta precisamente nello

stato estetico descritto da Schiller, nel quale i sensi e la ragione sono in accordo.

Con la dichiarazione di Schiller a Goethe nella lettera del 23 agosto 1794, già citata, è caratterizzata in modo significativo l'essenza della nuova concezione del mondo: «Se Voi foste nato Greco... e se fin dalla culla foste stato circondato da una natura eletta e da un'arte idealizzatrice, la Vostra via sarebbe stata infinitamente abbreviata, sarebbe forse perfino divenuta superflua. Già nella prima visione delle cose, Voi avreste afferrato la forma del necessario, e con le prime Vostre esperienze, si sarebbe sviluppato in Voi il grande stile. Ma... poiché il Vostro spirito ellenico è stato spinto in questa creazione nordica, non avete avuto altra scelta che diventare un artista nordico, oppure sostituire con l'aiuto della forza del pensiero, nella vostra immaginazione, ciò di cui la realtà la defrauda, e così, dall'interno e seguendo una via razionale, creare una Grecia». Schiller intuisce — queste parole lo rivelano — il processo di evoluzione della vita dell'anima dall'epoca ellenica alla sua. Al greco la vita animica si rivelava nella vita del pensiero, ed egli poteva accogliere questa rivelazione perché il pensiero era per lui come una sensazione quale i colori o i suoni. Per l'uomo moderno, *questo* pensiero è impallidito; l'uomo deve sperimentare nell'intimo dell'anima la forza creatrice che permea il mondo, e affinché la vita del pensiero, che non è percepibile dai sensi, possa acquistare evidenza, deve essere riempita dall'immaginazione, un'immaginazione che si senta unita alle forze creatrici della natura.

Poiché nell'uomo moderno la coscienza animica si è tramutata in *autocoscienza*, la concezione del mondo si interroga: come può l'autocoscienza sperimentare se stessa in modo così vivo da pervenire a sentirsi inscritta nell'azione creatrice delle forze cosmiche viventi? Schiller ha risposto a modo suo a questa domanda, rivendicando e patrocinando la percezione artistica come ideale di vita. In questa percezione, l'autocoscienza umana sente la sua affinità con ciò che trascende la mera immagine naturale. L'uomo si sente *afferrato dallo spirito*, mentre si abbandona al mondo in quanto essere naturale e sensibile. Leibniz aveva cercato di *concepire* l'anima umana come monade. Fichte non prende le mosse da una mera idea, che dovrebbe delucidare il

problema dell'essenza dell'anima umana; egli cerca una *esperienza* in cui l'anima possa afferrarsi nella sua essenza. Schiller si domanda: esiste un'esperienza dell'anima umana in cui essa possa sentire come sia radicata nello spirituale-reale? Goethe sperimenta in sé idee, che rappresentano per lui, nello stesso momento, *idee della natura*. In Goethe, Fichte, Schiller, si afferma l'*idea sperimentata*, potremmo anche dire l'*esperienza ideale* entro l'anima. In Grecia, lo stesso processo si era svolto con l'*idea percepita*, la *percezione ideale*.

La concezione del mondo e della vita che in Goethe era presente in modo spontaneo, e che Schiller voleva raggiungere su tutte le vie del pensiero, non sente il bisogno di quella verità generalmente valida che vede nella matematica il suo ideale; essa si appaga dell'altra verità che risulta al nostro spirito dal contatto immediato col mondo reale. Le conoscenze che Goethe attinse dalla contemplazione delle opere d'arte in Italia, non avevano, sicuramente, la certezza assoluta delle proposizioni matematiche. Esse erano invece meno astratte. Ma Goethe stava di fronte ad esse con questa sensazione: «Qui è necessità, qui è Dio». Per Goethe non esiste una verità fuori da quella che si manifesta nell'opera d'arte perfetta. Ciò che l'arte incarna con i suoi mezzi tecnici, con il suono, con il marmo, con i colori, con il ritmo, scaturisce dalla stessa fonte di verità, da cui attinge anche il filosofo che non dispone di mezzi immediati e concreti di descrizione, ma che ha a disposizione il solo pensiero, l'idea stessa. «La *poesia* addita i segreti della natura e cerca di risolverli tramite l'immagine. La *filosofia* addita i segreti della ragione e cerca di risolverli con la parola», dice Goethe. Ma infine, la natura e la ragione sono per lui un'unità inscindibile, basate sulla medesima verità. Un anelito di conoscenza, che, staccato dagli oggetti, viva in un mondo astratto, non gli appare come l'attività più alta. «La cosa più alta sarebbe l'intendere che ogni realtà è già teoria». L'azzurro del cielo ci rivela la legge fondamentale dei fenomeni di colore. «Non si cerchi oltre i fenomeni: essi stessi sono la dottrina». Lo psicologo *Heinroth*, nella sua antropologia, definiva il modo di pensare che condusse Goethe alle sue vedute sulla formazione naturale delle piante e degli animali, come un «pensiero oggettivo». Con

questa parola egli voleva dire che questo pensiero non si separava dagli oggetti, che gli oggetti contemplati erano penetrati intimamente dal pensiero, che il pensare di Goethe era un vedere e il suo vedere era un pensare. Schiller è diventato un ottimo osservatore ed ha descritto questa disposizione di spirito. Egli scrive in proposito, in una lettera diretta a Goethe: « Il Vostro sguardo osservatore, che si fissa così sereno e puro sulle cose, non Vi mette mai in pericolo di smarrirVi in una via falsa, per la quale si perdono così facilmente tanto il pensiero speculativo, quanto l'immaginazione arbitraria, ubbidiente solo a se stessa. Nella Vostra retta intuizione si cela molto più di quanto l'analisi cerca affannosamente, e solo a Voi — poiché questo si trova in Voi stesso come un tutto — sfugge la Vostra ricchezza; ché purtroppo noi non sappiamo altro che ciò che ci manca. Spiriti affini al Vostro sono di rado consapevoli del lungo cammino da loro percorso, e quanti pochi motivi hanno di attingere alla filosofia, che può solo imparare da loro! ». Secondo la concezione goethiana e schilleriana del mondo, la verità non è presente solo nella scienza, ma anche nell'arte. L'opinione di Goethe è la seguente: « Penso che si potrebbe dare il nome di scienza alla conoscenza delle cose generali, al sapere isolato dal resto. L'arte, invece, sarebbe la scienza adatta all'azione; la scienza sarebbe ragione e l'arte il suo meccanismo: perciò essa potrebbe anche essere chiamata scienza pratica. E così infine la scienza diventerebbe il teorema, l'arte il problema ». Goethe descrive così l'azione alternata della conoscenza scientifica e della elaborazione artistica della conoscenza. « E' palese che un... artista diventa tanto maggiore e più caratteristico, se egli aggiungerà al suo talento conoscenze botaniche, se egli riconoscerà, partendo dalla radice, l'influenza delle diverse parti sul prosperare e sul crescere della pianta, se egli comprenderà e mediterà lo sviluppo successivo delle foglie, dei fiori, della fecondazione, della formazione del frutto e del germe nuovo. Non solo, egli, scegliendo tra questi fenomeni, ci rivelerà il suo gusto, ma desterà l'ammirazione nel rappresentare esattamente le qualità degli oggetti ». Così, nella creazione artistica, agisce la verità, poiché lo stile artistico riposa, secondo questo concetto, « sulle fondamenta più profonde della conoscenza, sull'essenza delle cose, in

quanto ci è concesso di riconoscerla in forme visibili e tangibili ». Conseguenza di questo concetto della verità e della conoscenza di essa, è l'ammettere la partecipazione della fantasia all'elaborazione del conoscere e il non vedere solo nell'intelletto astratto la capacità conoscitiva. Le rappresentazioni che Goethe poneva a base delle sue osservazioni sulla formazione degli animali e delle piante, non erano pensieri grigi ed astratti: erano immagini *sensibili-soprasensibili* elaborate dalla fantasia. Unicamente l'osservare mediante fantasia può introdurci nell'essenza delle cose, non lo può l'astrazione esangue. Questa è la convinzione di Goethe. Perciò egli sottolinea in Galilei il fatto che questi considerava come un genio l'uomo per cui « un caso vale mille fenomeni », mentre « scopriva la teoria del pendolo e della caduta dei corpi dal movimento di lampade oscillanti ». Da un solo caso, la fantasia riesce a creare una immagine dell'essenziale nei fenomeni, ricca di contenuto; l'intelletto astratto può solo estrarre dalla combinazione, dal paragone e dal calcolo dei fenomeni, una legge generale del loro decorso. La fede di Goethe nella capacità conoscitiva della fantasia, che s'innalza fino a diventare partecipazione alle forze creatrici del mondo, riposa su tutta la sua concezione del mondo. Poiché vede l'opera della natura in tutto, egli non può scorgere nel contenuto spirituale della fantasia umana, null'altro che prodotti superiori della natura. Le immagini della fantasia sono prodotti della natura; e poiché esse riproducono la natura, possono contenere solo la verità. Altrimenti la natura ingannerebbe se stessa con i riflessi da essa creati. Solo uomini dotati di fantasia possono raggiungere il grado più alto della conoscenza. Goethe li chiama: « quelli che abbracciano l'insieme » e « i contemplativi », in contrasto con gli « assetati di sapere » che rimangono ad un livello inferiore di conoscenza: « Gli assetati di sapere hanno bisogno di uno sguardo sereno e disinteressato, di un'inquietudine piena di curiosità, di ragione chiara: essi elaborano solo da un punto di vista scientifico ciò che trovano ». « L'atteggiamento dei contemplativi è già produttivo, e la conoscenza potenziandosi, acuisce senza accorgersene l'osservazione e diventa tale; e gli scienziati hanno un bel farsi il segno della croce dinanzi all'immaginazione e far scongiuri: ma devono pure, quando meno se lo aspettano, chiamare in loro aiuto

la forza immaginativa produttrice... Quelli che abbracciano l'insieme delle cose, e che potrebbero essere chiamati, con nome più orgoglioso, i creatori, si comportano in maniera massimamente produttiva, poiché essi, di fatto, prendono le mosse da idee, esprimono già l'unità del tutto, poi, in una certa misura, tocca alla natura di adattarsi a queste idee». Chi crede in un tale genere di conoscenza, non dovrebbe mai parlare come Kant della limitatezza della conoscenza umana. Infatti l'uomo sperimenta nell'intimo della sua anima, ciò di cui necessita come sua verità. Il nucleo della natura è riposto nell'interno dell'uomo. Le concezioni del mondo goethiana e schilleriana non esigono dalla verità ch'essa sia una ripetizione dei fenomeni del mondo nella rappresentazione, che dunque quest'ultima coincida, nel vero senso della parola, con qualcosa che è al di fuori dell'uomo. Ciò che appare nell'uomo è, in quanto ideale e spirituale, qualche cosa d'irreperibile nel mondo esterno; ma è ciò che appare per ultima come la vetta suprema di ogni divenire. Per queste ragioni, secondo questa concezione del mondo, non è necessario che la verità appaia a tutti gli uomini sotto lo stesso aspetto. Essa può assumere in ogni individuo un carattere particolare. Chi cerca la verità nell'accordo con un elemento esterno, non può concepirla che sotto una forma unica, ed egli cercherà con Kant la « metafisica » che sola « potrà darsi come scienza ». Chi vede nella verità il frutto più insigne di tutta l'esistenza, ciò in cui « l'universo, se potesse sentire se stesso, raggiunto lo scopo suo, potrebbe esultare ed ammirare l'apice del proprio divenire e della propria essenza » (Goethe, nel suo saggio sul Winckelmann) può dire con Goethe: « Se conosco il mio rapporto tra me stesso e il mondo esterno, lo chiamo verità. E così ognuno può avere la propria verità pur rimanendo la verità sempre la stessa ». L'essenza dell'essere non sta in quel che ci è dato dal mondo esterno, ma in ciò che l'uomo crea in se stesso, senza che questa creazione sia presente già nel mondo esterno. Goethe si schiera contro quanti vogliono penetrare con strumenti e ricerche oggettive nel cosiddetto « interno della natura », poiché « l'uomo, in se stesso, in quanto si serve dei suoi sensi sani, è il più grande e il più preciso apparecchio fisico che possa darsi; ed è proprio la massima disgrazia della fisica moderna che gli esperimenti siano stati staccati dall'uomo e che si

vuole conoscere la natura solo attraverso ciò che possono mostrare strumenti artificiali, perfino limitando e provando con questi ciò che essa può produrre ». Invece « l'uomo sta tanto in alto, che in lui si rappresenta ciò che altrimenti non si può rappresentare. Che cosa sono una corda di uno strumento e tutte le suddivisioni meccaniche, di fronte all'orecchio del musicista? Si può dire perfino: che cosa sono i fenomeni elementari della natura, di fronte all'uomo che deve prima domarli e modificarli tutti per potere in una certa misura, assimilarli? ».

Goethe, a proposito della sua immagine del mondo, non parla né di una mera conoscenza concettuale, né di una fede, ma di una contemplazione *nello spirito*. Egli scrive a Jacobi: « Tu tieni alla fede in Dio, io tengo alla contemplazione di Lui ». Questa contemplazione spirituale, come è intesa qui, penetra nell'evoluzione della concezione del mondo come quella forza animica che corrisponde ad un'epoca, in cui il pensiero non è più ciò che era per il pensatore greco, presso il quale si presenta piuttosto come un risultato dell'autocoscienza, ma come qualcosa che viene acquistato per il fatto che questa autocoscienza sa di essere in mezzo alle forze spirituali creatrici nella natura. Goethe è il rappresentante di un periodo della concezione del mondo che si sente costretto a passare dal mero pensare al contemplare. Schiller si sforza di legittimare questo passaggio di fronte a Kant.

* * *

L'alleanza intima, stretta da Goethe, Schiller ed i loro contemporanei, fra poesia e concezione del mondo, ha tolto a quest'ultima il carattere privo di vita, che essa deve assumere quando si muove solo nella regione dell'intelletto astratto. Risultato di questa alleanza è che è maturata la fiducia nell'esistenza di un elemento personale, individuale nella concezione del mondo. All'uomo è possibile creare, secondo la sua personalità, il suo rapporto con il mondo, e nel medesimo tempo immergersi nella realtà e non solo in un mondo di ombre puramente fantastico. Il suo ideale non è necessariamente la concezione kantiana, teoretica, delineata una volta per sempre secondo il modello della matematica.

Solo dall'atmosfera spirituale di una convinzione che esalta l'individualità umana può essere nata una visione come quella di *Jean Paul* (1763-1825). « Il cuore del genio, cui tutte le altre forze brillanti ed ausiliatrici prestano soltanto servizio, possiede e offre un segno caratteristico, cioè una nuova concezione del mondo e della vita ». Come potrebbe essere la caratteristica dell'uomo sommatamente evoluto, del genio, per creare una nuova concezione del mondo e della vita, se vi fosse una unica concezione del mondo, valida per tutti, se questa non avesse che una forma? *Jean Paul* difende a modo suo l'idea di Goethe secondo la quale l'uomo sperimenta in sé la forma più alta dell'esistenza. Egli scrive a *Jacobi*: « Propriamente noi non crediamo nel divino (libertà, Dio, virtù), ma contempliamo realmente queste cose come già date o come offerentisi a noi, e questo contemplare è proprio un sapere, solamente che è un sapere superiore, mentre la conoscenza razionale si riferisce soltanto ad una contemplazione inferiore. Potremmo definire la ragione coscienza di ciò che è unicamente positivo, poiché il positivo di ciò che è sensibile si risolve alla fine nel positivo spirituale, e la ragione manifesta la sua essenza eternamente solo con il relativo, che non è nulla in se stesso, poiché dinanzi a Dio cadono il più, il meno e tutti i gradi di paragone ». *Jean Paul* non vuole lasciarsi assolutamente privare del diritto di sperimentare la verità nell'intimo dell'anima e di mettere in azione, in funzione di tale scopo, non solo la ragione logica, ma tutte le forze dell'anima. « Il cuore, la radice vivente dell'uomo, non deve essermi strappato dal petto dalla filosofia trascendentale (*Jean Paul* intende qui la concezione del mondo patrocinata da *Kant*) per essere sostituito da un puro istinto dell'io. Non mi lascerò liberare dalla servitù dell'amore, per essere fatto beato soltanto dall'orgoglio ». Così egli respinge l'ordine morale kantiano, estraneo al mondo. « Mi attengo all'idea secondo la quale come vi sono quattro elementi ultimi, ve ne sono quattro primi: bellezza, verità, moralità e beatitudine, e che la sintesi di queste quattro non è solo necessaria, ma ci è anche già data, ma solo (e perciò appunto è una) in un'inafferrabile unità spirituale-organica, senza la quale non potremmo capire questi quattro evangelisti o trovare adito a questi quattro continenti ». La critica della ragione che operava con estrema severità logica, era giunta in *Kant* e *Fichte*

fino a ridurre il significato autonomo del reale e del vivente ad una apparenza vuota, ad un'immagine di sogno. Tale concezione era intollerabile a uomini pieni di fantasia, che arricchivano la loro vita con le figure create dalla loro potenza immaginativa. Questi uomini sentivano la realtà: essa era presente nella loro percezione, nella loro anima, ed essi non dovevano lasciarsi convincere del suo carattere di sogno. « Le finestre delle aule filosofiche sono troppo alte per concedere la vista delle strade della vita reale », diceva *Jean Paul*.

Fichte si sforzava di raggiungere la verità più pura, sperimentata al più alto grado. Egli rinunciava ad ogni sapere che non nascesse dall'intimo proprio, perché da questo solo può nascere la certezza. Il romanticismo rappresenta la corrente opposta a questa concezione del mondo. *Fichte* fa valere solo la verità, e l'interno dell'anima umana conta solamente perché rivela la verità; la concezione romantica del mondo dà valore solo a questo interno dell'anima e dichiara ricco di vero valore solo ciò che nasce da esso. L'io non deve essere legato da nessun vincolo esterno. Tutto ciò che egli crea, ha la sua giustificazione.

Si può dire del romanticismo che abbia spinto fino alle estreme conseguenze la parola schilleriana: « L'uomo giuoca solo quando è uomo nel pieno senso della parola; ed egli è completamente uomo solo là dove giuoca ». Egli intende di fare del mondo intero un regno dell'arte. L'uomo, giunto alla sua evoluzione perfetta, non conosce altra norma se non le leggi che egli crea con la libera forza dell'immaginazione, come l'artista crea le leggi che impone alla sua opera. Egli si innalza al di sopra di tutto ciò che lo determina dall'esterno e vive completamente di se stesso. Il mondo intero non è che materia per il suo giuoco estetico. La serietà dell'uomo comune non è radicata nella verità. L'anima che conosce non può prendere seriamente le cose in se stesse, ché non hanno valore in sé. Essa piuttosto conferisce loro un valore. I romantici chiamano *ironia* la disposizione di spirito consapevole della sua superiorità sulle cose. *Karl Wilhelm Ferdinand Solger* (1780-1819) ha dato dell'*ironia* romantica la definizione seguente: « Lo spirito dell'artista deve abbracciare con uno sguardo dall'alto tutte le direzioni, e noi chiamiamo *ironia* questo sguardo che domina tutto

ed annulla tutto». Friedrich Schlegel (1772-1829), uno dei portavoce delle tendenze romantiche, dice della disposizione ironica che «vede tutto dall'alto e si innalza infinitamente al di sopra di tutte le cose condizionate, perfino al di sopra di arte, virtù o genio». Chi vive in questa disposizione non si sente legato da nulla, niente determina la direzione della sua azione. Egli può «assumere una disposizione filosofica o filologica, critica o poetica, storica o retorica, antica o moderna secondo le sue predilezioni». Lo spirito ironico s'innalza al di sopra di una verità che vuole lasciarsi vincolare dalla logica; s'innalza pure al di sopra di un ordine morale eterno del mondo, poiché nulla gli dice ciò che deve fare, fuorché egli stesso. L'ironista deve fare ciò che gli piace, poiché la sua moralità può essere solo estetica. I romantici sono eredi del pensiero fichtiano sul carattere unico dell'io. Ma non vogliono riempire questo io con idee razionali e con fede morale, come Fichte; essi si riferiscono soprattutto alla più libera delle forze dell'anima, a quella che non è legata da nulla, alla fantasia. Per loro, il pensare viene completamente assorbito dalla poesia. Novalis dice: «E' un gran male che la poesia abbia un nome a sé e che i poeti formino una determinata corporazione. La poesia non è nulla di speciale. Essa è il modo di attività peculiare allo spirito umano. Non è poeta ogni uomo ad ogni minuto?». L'io, occupato solo da se stesso, può raggiungere la verità eccelsa: «All'uomo sembra di essere impegnato in un dialogo, dove un qualsiasi essere spirituale ignoto lo spinge, in modo meraviglioso, a svolgere i pensieri più evidenti». In fondo, i romantici non volevano altro di quanto Goethe e Schiller hanno professato, una visione cioè dell'uomo che lo lasci apparire quanto più perfetto e libero possibile. I poemi e le osservazioni di Novalis derivano da una disposizione d'anima che, di fronte all'immagine del mondo, reagisce come quella di Fichte. Ma lo spirito di Fichte si afferma nei netti contorni dei suoi concetti puri, lo spirito di Novalis nella pienezza di un animo che sente là dove altri pensano, che vive un amore là dove altri vogliono abbracciare in idee le essenze ed i fenomeni del mondo. Questa epoca cerca nei suoi rappresentanti, al di là del mondo esterno dei sensi, quella natura spirituale in cui l'anima autocosciente ha le sue radici, perché essa non può

averle nella realtà esteriore sensibile. Novalis si sente e vive in questa natura spirituale superiore. Ciò che egli esprime, lo sente mediante la sua genialità originale come le rivelazioni di questa stessa natura spirituale. Egli nota per se stesso: «Uno è riuscito a sollevare il velo della dea di Sais — ma che cosa vide? — Vide — miracolo dei miracoli — vide se stesso». Novalis rivela se stesso, il suo modo di sentire il mistero spirituale dietro al mondo dei sensi e l'autocoscienza umana come l'organo attraverso il quale questo mistero dice: ciò sono io, quando si esprime con queste parole: «In realtà il mondo degli spiriti ci è già aperto; esso ci è sempre rivelato. Se fossimo ad un tratto così elastici come sarebbe necessario, ci troveremmo proprio in mezzo ad esso».

I CLASSICI DELLA CONCEZIONE DEL MONDO E DELLA VITA

Come un lampo che nell'evoluzione della concezione del mondo agisce sul passato e sul futuro illuminandoli, rifulgono le parole scritte da *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* (1775-1854), nella sua *Filosofia della natura*: «Filosofare sulla natura significa tanto quanto creare la natura». Questa frase dà una espressione grandiosa a ciò che Goethe e Schiller avevano percepito, cioè, che la fantasia feconda partecipa alla creazione della concezione del mondo. Ciò che la natura ci dà spontaneamente, quando noi l'osserviamo, la contempliamo, la percepiamo, non contiene il suo significato più profondo. Questo significato l'uomo non può riceverlo dall'esterno. Egli deve crearlo.

Lo spirito di Schelling era particolarmente predisposto ad una tale creazione. In lui tutte le forze spirituali anelavano alla fantasia. Egli è una mente inventiva che non ha pari. Ma la sua forza immaginativa non crea immagini come la forza artistica, bensì concetti e idee. Per mezzo di questa sua particolarità spirituale egli era chiamato a proseguire il corso del pensiero di Fichte. Questi non possedeva la fantasia creatrice. Nella sua ricerca della verità, egli era giunto fino al centro animico dell'uomo, fino all'«io». Se questo deve essere il punto di partenza della concezione del mondo, chi è a questo punto deve essere capace, muovendo dall'io, di conquistare pensieri pieni di contenuto sul mondo e sulla vita. Questo può accadere solamente con l'aiuto della forza immaginativa. Ora Fichte non ne disponeva. Perciò, in fondo, egli passò la sua vita intera nell'additare l'io e nel dire come esso dovesse acquisire un contenuto di pensieri, che egli stesso però non sa-

peva dargli. Questo risulta chiaro dalle conferenze che egli tenne nel 1813, all'università di Berlino, sulla *Teoria della scienza* (*Opere postume*, primo volume). Da chi vuole giungere ad una concezione del mondo egli esige «uno strumento sensorio interiore del tutto nuovo, mediante il quale sia dato un mondo nuovo che non esiste per l'uomo comune». Ma Fichte non va più avanti di questa esigenza di un nuovo senso. Egli non spiega ciò che un tale senso deve percepire. *Schelling* vede nei pensieri che la fantasia pone davanti alla sua anima, i risultati di questo senso superiore, che egli denomina contemplazione intellettuale. Egli, che vede dunque nelle asserzioni dello spirito sulla natura un prodotto *creato* dallo spirito, doveva essere innanzi tutto interessato a questo quesito: come può essere che ciò che nasce dallo spirito sia anche la normalità reale che domina nella natura? Egli rivolge parole severe a quelli che credono, che noi «trasferiamo soltanto le nostre idee alla natura», perché «essi non hanno la minima idea di ciò che la natura è, e deve essere per noi. Poiché noi non vogliamo che la natura concordi per caso (magari con la mediazione di un terzo) con le leggi del nostro spirito, ma vogliamo che essa non solo esprima, ma realizzi, in un modo necessario e originario, le leggi del nostro spirito... e che essa sia e si chiami natura solo facendo questo. La natura deve essere lo spirito visibile; lo spirito, la natura invisibile. Qui dunque, nell'assoluta identità dello spirito *in* noi e della natura *fuori* di noi, deve risolversi il problema di come sia possibile una natura fuori di noi». La natura e lo spirito non sono dunque due essenze opposte, ma una essenza unica in due forme diverse. L'opinione vera di Schelling su questa unità della natura e dello spirito di rado è stata intesa esattamente. A questo proposito dobbiamo penetrare completamente nel suo modo di pensare se non vogliamo capire una cosa triviale o assurda. Per illustrare meglio il suo pensiero, dobbiamo citare una frase del suo libro *Dell'anima del mondo*, in cui egli spiega la sua tesi sulla natura della forza di gravità. Molti avvertono una difficoltà in questo concetto, poiché esso presuppone una cosiddetta «azione a distanza». Il sole agisce sulla terra attraccandola, sebbene non vi sia fra sole e terra nulla che trasmetta questa attrazione. Si deve pensare che il sole espande, attraverso lo spazio, la sua sfera d'azione fino a luoghi dove esso non è. Quelli che

vivono immersi in rappresentazioni grossolane, trovano in un tale pensiero una difficoltà. Come può un corpo *agire là dove non è?* Schelling capovolge tutto il processo di pensiero. Egli dice: « E' verissimo che un corpo *agisce solo* dove si trova, ma è anche vero che esso è soltanto *dove agisce* ». Se vediamo il sole, agire sulla nostra terra tramite la forza d'attrazione, ne risulta che l'essere del sole si propaga fino alla nostra terra, e che noi non abbiamo nessun diritto di fissare la sua presenza nel solo posto dove esso agisce perché visibile. Il sole, con la sua essenza, varca i limiti nei quali è visibile. Una sola parte della sua essenza è visibile: l'altra si manifesta attraverso la forza d'attrazione. Così pressappoco dobbiamo pensare la relazione dello spirito con la natura. Lo spirito non è solo lì dove è percepito, ma anche dove esso percepisce. La sua essenza si espande fino ai luoghi più lontani, dove può ancora osservare oggetti. Esso afferra e penetra tutta la natura a lui nota. Quando pensa la legge di un processo esteriore, non accade che questo processo rimanga fuori e che lo spirito ne accolga solo un'immagine riflessa; lo spirito invero fa fluire la sua essenza dentro il processo stesso e lo compenetra. E quando ne trova la legge, non la esprime in un angolo isolato del cervello, ma è la legge che si esprime da sé. Lo spirito è andato là dove la legge opera. Se esso non avesse osservato la legge, questa avrebbe agito lo stesso: ma non avrebbe trovato espressione. Poiché lo spirito si insinua allo stesso modo nel fenomeno, la legge viene anche, oltre che nella sua azione, espressa come idea, come concetto. Solo quando lo spirito non tiene conto della natura, e contempla se stesso, ha l'impressione di essere separato dalla natura, come accade all'occhio quando percepisce il sole circoscritto in un certo spazio, ignorando il fatto che esso si trova anche là dove esplica la sua forza attrattiva.

Se dunque lascio nascere le idee nel mio spirito e lascio esprimere le leggi della natura, è vera l'affermazione che io creo la natura, così come è anche vero che *la natura stessa si crea* in me.

Ora vi sono due possibilità per descrivere l'essenza unica che è insieme spirito e natura. L'una consiste nell'additare le leggi naturali che agiscono nella realtà. L'altra nel mostrare come lo spirito pervenga a queste leggi. Nei due casi mi guida una medesima

cosa. In un caso, le leggi mi mostrano come agiscono nel mondo; nell'altro, lo spirito mi mostra ciò che esso compie per rappresentarsi questo stesso insieme di leggi. Nel primo caso pratico della scienza della natura, nell'altro della scienza dello spirito. Schelling descrive in un modo attraente come queste due scienze siano collegate l'una all'altra. « La tendenza necessaria di ogni scienza naturale consiste nel passare dalla natura all'intelligenza. Questo, e non altro, è alla base dell'aspirazione di introdurre una teoria nei fenomeni naturali. Il più alto perfezionamento della scienza della natura sarebbe la perfetta spiritualizzazione di tutte le leggi naturali in leggi della contemplazione e del pensiero. I fenomeni (la materia) devono scomparire del tutto e devono rimanere solo le leggi (la forma). Avviene perciò che quanto più, nella natura, si manifesta ciò che è conforme a leggi, tanto più il velo scompare, i fenomeni stessi diventano più spirituali ed infine cessano completamente. I fenomeni ottici non sono altro che una geometria, le cui linee vengono tracciate mediante la luce, e questa stessa luce è già materialità ambigua. Nei fenomeni del magnetismo scompare già ogni traccia materiale, e dei fenomeni della gravità, che perfino studiosi della natura credevano di potere concepire solo come azione spirituale immediata — azione a distanza — non rimane che la loro legge, la cui applicazione in grande costituisce il meccanismo dei movimenti celesti. La teoria perfetta della natura sarebbe quella in cui tutta la natura si sciogliesse in una intelligenza. I prodotti morti ed incoscienti della natura sono soltanto tentativi mal riusciti della natura per riflettere se stessa; ciò che chiamiamo natura morta è in generale una intelligenza non matura e perciò nei suoi fenomeni appare, ancora inconscientemente, già un carattere di intelligenza. La natura raggiunge il suo massimo scopo, di tramutare se stessa totalmente in oggetto, solo attraverso la riflessione più alta ed ultima, che unicamente attraverso l'uomo, o in maniera più generale, attraverso ciò che chiamiamo ragione, essa ritorna completa in se stessa; si manifesta così il fatto che la natura è originariamente identica a ciò che in noi vien conosciuto come intelligente e cosciente ».

Schelling avvolse i fatti della natura in un'artistica rete di pensieri, così che tutti i fenomeni si presentavano alla sua fantasia

creatrice come un organismo armonico ideale. Egli era animato dal sentimento che le idee che apparivano nella sua fantasia erano anche le vere forze creatrici dei processi naturali. Alla base della natura vi sono dunque forze spirituali, e ciò che appare morto e privo di vita ai nostri occhi, all'origine è nato da un principio spirituale. Se dirigiamo il nostro spirito su questo punto, liberiamo le idee, l'elemento spirituale della natura. Per l'uomo dunque, secondo Schelling, gli oggetti della natura sono rivelazioni dello spirito, che nello stesso tempo si occulta dietro al loro involucro. Dentro di noi esso si rivela poi nel suo vero aspetto. L'uomo sa così che cosa è lo spirito e può quindi ritrovare anche lo spirito nascosto nella natura. Il modo in cui Schelling resuscita in sé la natura come spirito, presenta qualche affinità con il modo che Goethe crede di vedere nell'artista perfetto. Secondo Goethe questo si comporta nella produzione delle sue opere d'arte, come la natura con le sue creazioni. Nella creazione artistica, si avrebbe dunque lo stesso processo per via del quale è nato tutto ciò che nella natura esterna si presenta all'uomo. Ciò che la natura nasconde agli sguardi esteriori, si presenta all'uomo in un modo percettibile nell'attività artistica. La natura fa vedere all'uomo solo opere compiute; come essa abbia fatto per completarle, deve essere indovinato dalle sue opere. L'uomo ha di fronte a sé le creature, non il creatore. Nell'artista percepiamo contemporaneamente la creazione e la creatura. Ora Schelling vuole penetrare fino al creare della natura, attraverso le sue creazioni; egli si immedesima nella natura creatrice e la fa nascere nella sua anima, come l'artista fa nascere la sua opera. Che cosa sono dunque, secondo Schelling, i pensieri che la sua concezione del mondo contiene? Sono le idee dello spirito della natura creatrice. Ciò che ha preceduto le cose e le ha create, appare come pensiero nello spirito del singolo uomo. Questo pensiero sta alla sua reale esistenza originaria, come l'immagine che il ricordo serba di una esperienza, sta a quest'ultima. Così la scienza umana diventa per Schelling una reminiscenza dei prototipi spirituali creatori preesistenti agli oggetti. Uno spirito divino ha creato il mondo; esso crea infine anche gli uomini, per formarsi con le loro anime altrettanti strumenti per mezzo dei quali poter ricordare la sua attività. Quando si dedica alla contemplazione dei fenomeni del mondo,

Schelling non si sente affatto un individuo isolato. Egli appare a se stesso come una parte, un membro delle potenze creatrici del mondo. Non è lui che pensa, ma lo spirito del mondo che pensa in lui. Questo spirito contempla in lui la propria attività creatrice.

Nella produzione dell'opera d'arte Schelling vede una creazione del mondo in miniatura; nell'osservazione pensante vede una reminiscenza della creazione del mondo in grande. Nella concezione del mondo le idee stesse che stanno alla base delle cose e che le hanno prodotte si presentano al nostro spirito. L'uomo toglie dal mondo tutto ciò che i sensi gli riferiscono su di esso, e mantiene solo ciò che gli offre il pensare puro. Nella creazione dell'opera d'arte e nel godimento di essa si manifesta l'interpenetrazione dell'idea con ciò che si rivela ai sensi. Secondo le vedute di Schelling, la natura, l'arte e la concezione del mondo (filosofia) stanno vicendevolmente in tale rapporto, che la natura presenta i risultati compiuti, esteriori, la concezione del mondo le idee creatrici, l'arte la collaborazione armoniosa di entrambe. L'attività artistica sta nel mezzo fra la natura creatrice che produce senza saper nulla delle idee in base alle quali essa crea, e lo spirito pensante che conosce queste idee, senza potere creare gli oggetti, neppure con il loro sussidio. Schelling esprime questo nella frase seguente: « Il mondo ideale dell'arte e quello reale degli oggetti sono dunque prodotti di una medesima attività; l'incontro dei due (del cosciente e dell'incosciente) senza la coscienza dà il mondo reale; l'incontro con la coscienza, dà il mondo estetico. Il mondo oggettivo è solo la poesia originaria, ancora incosciente, dello spirito: l'organo generale della filosofia — e la chiave dell'intera sua volta — la *filosofia dell'arte* ».

Le attività spirituali dell'essere umano, osservazione pensante del mondo e creazione artistica, non sembrano, a Schelling, soltanto produzioni individuali della personalità singola, ma, nello stesso tempo, se afferrate nel loro significato più alto, produzioni dell'essere primordiale, dello spirito del mondo. In aforismi veramente ditirambici, Schelling descrive il sentimento che sorge nell'anima quando essa si avvede che la sua vita non è meramente individuale, circoscritta ad un punto dell'universo, ma che la sua azione è spirituale e generale. Quando l'anima dice: « io sono, io cono-

sco », questo vuol dire, in senso superiore, che lo spirito del mondo si ricorda della sua azione di fronte all'esistere delle cose; e quando essa produce un'opera d'arte, questo significa che lo spirito del mondo ripete in piccolo ciò che ha fatto in grande creando la natura. « L'anima non è dunque, nell'uomo, il principio della individualità, ma ciò che permette all'uomo d'innalzarsi al di sopra di se stesso, che lo rende capace di sacrificare se stesso, di amare con disinteresse e, ciò che è più alto ancora, di contemplare e di riconoscere l'essenza delle cose, vale a dire l'arte. Essa non si occupa più della materia, né vi entra in contatto diretto, ma solo con lo spirito, in quanto vita delle cose. Anche appearing nel corpo, l'arte è tuttavia libera dal corpo, la coscienza del quale si libra in essa nelle più belle immagini soltanto come un sogno leggero, dal quale essa non viene turbata. Essa non è una proprietà, né una capacità, né alcuna cosa di questa specie in particolare; essa non sa, ma è scienza; essa non è buona, ma è la bontà; essa non è bella, come può essere bello anche il corpo, ma è la bellezza stessa » (*Sulle relazioni delle arti plastiche con la natura*).

Un tale modo di pensare ci ricorda la mistica tedesca, che ebbe un rappresentante in Jacob Böhme (1575-1624). A Monaco di Baviera, dove, salvo qualche breve interruzione, visse dal 1806 al 1841, Schelling ebbe relazioni interessanti con Franz Benedikt Baader, le cui idee filosofiche erano orientate nella stessa direzione di questa antica dottrina. Questa circostanza diede occasione a Schelling di penetrare in questo mondo di pensieri, dove egli stesso era giunto con il suo pensiero. Leggendo i passi sopra citati del discorso *Sulle relazioni delle arti plastiche con la natura*, che fu tenuto nella regia Accademia delle scienze a Monaco, ricordiamo la concezione di Böhme: « Se guardi le profondità, e le stelle, e la terra, vedi il tuo Dio, e tu pure vivi e sei in lui, e il medesimo Dio domina anche te... sei stato creato da questo Dio e vivi in lui; anche tutta la tua scienza risiede in questo Dio e quando muori, sei sepolto in questo Dio ».

Per il pensare progressivo di Schelling, la contemplazione del mondo diventò contemplazione di Dio o teosofia. Egli stava già completamente sul terreno di una tale contemplazione di Dio quando pubblicò nel 1809 le sue *Ricerche filosofiche sull'essenza della li-*

bertà umana e sugli oggetti che ne dipendono. Tutti i problemi inerenti ad una concezione del mondo si presentavano a lui in una luce nuova. Se tutte le cose sono divine, come mai può esistere il male nel mondo, dato che Dio può essere solo bontà perfetta? Se l'anima dell'uomo è in Dio, come può essere ch'essa persegua i suoi interessi egoistici? E se è Dio che opera in me, come posso, io che non agisco come un essere indipendente, essere tuttavia chiamato libero?

Schelling cerca di rispondere a queste domande mediante l'osservazione di Dio, non del mondo. Sarebbe proprio poco degna di Dio la creazione di un mondo di esseri da dover continuamente dirigere e condurre come privi d'indipendenza. Dio è perfetto solamente quando può creare un mondo che gli sia uguale quanto a perfezione. Un Dio che può solo creare esseri più imperfetti di lui, è un Dio imperfetto. Dio ha dunque creato gli uomini, esseri che non hanno bisogno della sua direzione, ma che sono liberi ed indipendenti quanto lui. Un essere che trae da un altro la sua origine non deve necessariamente dipendere da quest'altro. Poiché non vi è nessuna contraddizione nel fatto che il figlio di un uomo sia anche uomo. Come l'occhio, che è possibile solo nel complesso dell'organismo, non manca però di una vita indipendente e particolare, così l'anima individuale è concepita in Dio, ma non per questo agisce tramite lui, come l'ingranaggio di una macchina. « Dio non è il Dio dei morti, ma dei viventi. Non è ammissibile che l'essere più perfetto di tutti trovi il suo piacere in una macchina, anche la più perfezionata. In qualsiasi modo si immagini che sia il tipo di derivazione degli esseri da Dio, non può mai trattarsi di qualche cosa di meccanico che viene mosso, quel che è mosso non essendo nulla per sé. Nemmeno si tratta di emanazione, nella quale ciò che è emanato rimarrebbe lo stesso di ciò da cui emana: nulla dunque di proprio, d'indipendente. La successione degli oggetti da Dio è un'autorivelazione di Dio. Ma Dio può rivelarsi solo in ciò che gli è simile, in esseri liberi, agenti da se stessi, per la cui esistenza non vi è altra ragione che Dio, ma che sono come è Dio ». Se Dio fosse un dio delle cose morte, e se tutti i fenomeni del mondo fossero solo un meccanismo, del cui processo egli sarebbe il promotore e la causa, occorrerebbe soltanto descrivere l'attività di

Dio e avremmo compreso tutto ciò che vi è nel mondo. Movendo da Dio, potremmo intendere tutte le cose e la loro attività. Questo però non è il caso. Il mondo divino ha la sua indipendenza. Dio l'ha creato, ma esso ha la sua essenza propria. Così esso è divino, ma il carattere divino appare dentro una essenza che è indipendente da Dio, che non è divina. Come la luce nasce dalle tenebre, così il mondo divino nasce dalla presenza non divina. E dal non divino nasce il male, deriva l'egoismo. Dio dunque non tiene l'insieme degli esseri in suo potere; egli può dare a loro la luce, ma essi stessi provengono dalla notte scura. Sono figli di questa notte. E Dio non ha potere su ciò che in loro è oscurità. Essi devono sforzarsi per innalzarsi dalla notte verso la luce. Questa è la loro libertà. Si potrebbe anche dire che il mondo è la creazione di Dio dal non divino. Il non divino è dunque primario, il divino è solo secondario.

Prima Schelling ha cercato le idee in tutte le cose, dunque il loro elemento divino. Per questo, il mondo intero si è trasformato per lui in una rivelazione di Dio. Ma egli dovette poi passare dal divino al non divino per capire l'imperfezione, il male, l'egoismo. Ora tutto il processo evolutivo del mondo divenne per lui un superamento del non divino da parte del divino. L'uomo singolo trae origine dal non divino. Partendo da questo, egli procede verso la divinità. Anche nel corso della storia, possiamo osservare il passaggio dal non divino al divino. All'origine, il non divino regnava nel mondo. Nell'antichità, gli uomini si abbandonavano alla loro natura. Essi agivano spontaneamente in modo egoistico. La civiltà greca è su questo terreno. Era l'epoca in cui l'uomo viveva nell'alleanza con la natura, o, come dice Schiller nel suo studio *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, l'uomo stesso era natura e perciò non la cercava ancora. Con il Cristianesimo scompare questo stato innocente dell'umanità. La mera natura viene considerata come il non divino, il male viene opposto al divino, al bene. Cristo appare per fare splendere la luce del divino nella notte del non divino. È il momento dove « per la seconda volta la terra diventa desolata e vuota », quel momento della « nascita della luce superiore dello spirito », la quale « fin dal principio era nel mondo, ma non era compresa dalle tenebre che agivano per se stesse, e in una rivela-

zione ancora molto chiusa e ristretta. Ed ecco, per opporsi al male personale e spirituale, questa luce appare pure in una forma personale, umana — e come mediatore — per ristabilire al più alto grado il rapporto della creazione con Dio. Poiché solo la personalità può salvare la personalità, e Dio deve farsi uomo affinché l'uomo torni a Dio ».

Lo spinozismo è una concezione del mondo che cerca in Dio il principio di tutto il divenire cosmico, e da questo principio deduce tutti i processi secondo leggi eterne e necessarie, come le verità matematiche vengono estratte dagli assiomi. Una tale concezione del mondo non era sufficiente per Schelling. Come Spinoza, egli credeva che tutti gli esseri siano in Dio, ma — secondo la sua opinione — non sono determinati solamente da Dio poiché in essi vi è anche il non divino. Egli rimprovera a Spinoza « la mancanza di vita del suo sistema, la forma arida, la povertà dei concetti e delle espressioni, la durezza implacabile delle definizioni che si accorda ottimamente con il pensiero astratto ». Schelling trova perfettamente conseguente « la concezione meccanica della natura » di Spinoza. Ma la natura non ci dimostra una tale conseguenza. « La natura intera ci dice che essa non esiste in virtù di una necessità meramente geometrica; in essa non vi è sola e pura ragione, ma personalità e spirito, altrimenti l'intelletto geometrico, che ha regnato a lungo, l'avrebbe già penetrata da tempo e avrebbe dovuto confermare in un modo più decisivo di quanto non abbia fatto, il suo idolo di leggi eterne e generali della natura, mentre esso deve piuttosto riconoscere quotidianamente il rapporto irrazionale della natura con se stesso ». Come l'uomo non è solo intelletto e ragione, ma riunisce in sé ancora altre possibilità ed altre forze, secondo Schelling, così deve verificarsi anche per l'essere divino primordiale. Un Dio che fosse ragione pura apparirebbe come la matematica personificata; un Dio invece che, creando il mondo, non possa seguire la pura ragione, ma debba continuamente lottare contro il non divino, può « essere considerato come un essere del tutto personale e vivente ». La sua vita presenta forti analogie con la vita umana. Come l'uomo cerca di superare le imperfezioni della sua natura e di raggiungere un ideale di perfezione, così questo Dio viene raffigurato in eterna lotta, e la sua attività come il supe-

ramento progressivo del non divino. Schelling paragona il Dio di Spinoza alle « figure più antiche delle divinità, che parevano tanto più misteriose quanto meno presentavano caratteri individualistici e viventi ». Schelling dà al suo Dio tratti sempre più individualistici. Egli lo descrive come un essere umano, quando dice: « Se riflettiamo a ciò che vi è di spaventoso nella natura e nel mondo degli spiriti e inoltre a tutto ciò che una mano benevola sembra volerci nascondere, non possiamo più mettere in dubbio che Dio troneggia su un mondo di terrori, e che egli, secondo ciò che vi è in lui e secondo ciò che nasconde, potrebbe essere chiamato — non impropriamente ma in senso proprio — il terrifico e lo spaventoso ».

Schelling non poteva considerare un tale Dio come Spinoza considera il suo Dio. Un Dio che ha determinato tutto secondo le leggi della ragione può anche essere considerato mediante la ragione. Un Dio personale, quale Schelling lo rappresenta nel suo periodo più tardo, non è prevedibile, calcolabile. Poiché egli non agisce solo secondo la ragione. Possiamo determinare in anticipo, mediante il solo pensare, il risultato di un esercizio di calcolo; non possiamo calcolare l'azione dell'uomo. Dobbiamo aspettare per vedere a quale azione egli si deciderà in un dato momento. L'esperienza si deve aggiungere alla conoscenza razionale. A Schelling non bastava la pura scienza razionale per (foggiarsi) la sua concezione del mondo o di Dio. Più tardi egli definirà nella sua concezione del mondo, tutto ciò che, acquisito dalla ragione, « scienza negativa », deve essere completato da una « scienza positiva ». Chi vuole conoscere il Dio vivente non deve solo abbandonarsi alle conclusioni necessarie della ragione, egli deve immergersi con tutta la sua personalità nella vita di Dio. Allora farà l'esperienza di ciò che né le conclusioni, né la ragione pura potrebbero insegnargli. Il mondo non è effetto necessario, fatale della causa divina: è un atto libero del Dio personale. Ciò che Schelling credeva di avere, non riconosciuto mediante l'osservazione razionale, ma contemplato come azione libera, non calcolabile, di Dio, è esposto nella sua *Filosofia della rivelazione* e nella sua *Filosofia della mitologia*. Queste due opere non sono state pubblicate da lui stesso, ma sul loro contenuto si basano le sue confe-

renze tenute all'Università di Berlino, dopo la sua chiamata da parte di Federico Guglielmo IV nella capitale della Prussia. Esse sono apparse solo dopo la morte di Schelling, avvenuta nel 1854.

Con tali concezioni Schelling si è rivelato il più ardito e il più animoso tra i filosofi ispirati da Kant a foggare una concezione idealistica del mondo. Sotto l'influenza di questa ispirazione, si è smesso di filosofare su cose che giacciono al di là di quanto i sensi umani possono osservare e di quanto il pensiero può trarre da queste osservazioni. I pensatori cercavano di accontentarsi di ciò che si trova nell'ambito dell'osservazione e del pensiero. Ma mentre Kant concludeva, dalla necessità di questo rassegnarsi, che non si può sapere nulla sulle cose dell'al di là, i postkantiani dichiaravano che, poiché né l'osservazione né il pensiero ci indicano un elemento divino nell'al di là, essi stessi sono questo divino. E Schelling era il più energico sostenitore di quest'asserzione. Fichte ha concentrato tutto nell'io; Schelling ha invece esteso l'io dappertutto. Questi non voleva, come Fichte, dimostrare che l'io fosse tutto, ma invece che tutto fosse io. E Schelling ebbe il coraggio di dichiarare che non solo il contenuto d'idee dell'io è divino, ma anche tutta la personalità spirituale umana. Egli non solo divinizzò la ragione umana, ma rese tutto il contenuto della vita umana un'essenza personale divina. Si dice *antropomorfica* una spiegazione del mondo che parte dall'uomo e suppone che esista, alla base dell'evoluzione di tutto l'universo, una essenza che la dirige come l'uomo dirige le proprie azioni. Anche chi attribuisce gli eventi ad una ragione universale spiega il mondo antropomorficamente, perché questa ragione universale non è altro che la ragione umana universalizzata. Quando Goethe dice: « l'uomo non capisce mai quanto egli sia antropomorfo », si riferisce al fatto che, nelle asserzioni più semplici che facciamo sulla natura, vi sono antropomorfismi nascosti. Quando diciamo che un corpo rotola perché un altro l'ha spinto, noi attingiamo una tale rappresentazione dal nostro io. Noi spingiamo un corpo ed esso rotola via. Ora, quando vediamo una palla muoversi verso l'altra e quest'altra rotolare via, immaginiamo che la prima abbia spinto la seconda, compiendo un'azione analoga a quella che noi stessi pratichiamo. Ernst Haeckel trova che

il dogma antropomorfo « paragona la creazione e il governo del mondo operati da Dio, alle creazioni artistiche di un tecnico pieno d'intelligenza o di un ingegnere e al governo politico di un sapiente dominatore. Il Signore Iddio, in quanto creatore, conservatore e rettore del mondo, viene rappresentato molto simile all'uomo nel suo modo di pensare e di agire ». Schelling ebbe il coraggio di professare l'antropomorfismo più conseguente. Infine egli dichiarò che l'uomo, con tutto il contenuto della sua vita, è divinità. E poiché in questo contenuto non vi è solo l'elemento razionale ma anche l'irrazionale, egli ebbe così la possibilità di spiegare l'irrazionale nel mondo. A questo fine egli dovette completare la sua teoria della ragione con un'altra teoria, che non scaturisce dal pensare: egli chiamò questa concezione, per lui superiore, *filosofia positiva*. Essa « è veramente libera; chi non vi consente può lasciarla stare; la propongo liberamente ad ognuno. Dico solamente che chi vuole conoscere, per esempio, la vera origine, oppure cerca una libera creazione del mondo, la troverà solo sulla via di una tale filosofia. Se invece gli basta la filosofia razionale, e non richiede nulla di più, può attenersi a questa, solamente deve rinunciare a volere dalla filosofia razionale, ed in essa, ciò che essa in ogni caso non può avere, cioè il Dio vero, l'origine vera delle cose e un rapporto libero di Dio con il mondo ». La filosofia negativa « rimarrà per eccellenza la filosofia della scuola, quella positiva sarà quella della vita. Entrambe costituiscono insieme l'iniziazione completa che si può esigere dalla filosofia. E' noto che nelle iniziazioni eleusine si distinguevano i piccoli e i grandi misteri. I piccoli erano lo stadio preliminare dei grandi. La filosofia positiva è la conseguenza necessaria della filosofia negativa bene intesa, e possiamo dire a buon diritto: nella filosofia negativa vengono celebrati i piccoli, nella filosofia positiva i grandi misteri filosofici ».

Se la vita interiore viene proclamata divina, appare come un'incongruenza l'arrestarsi ad un solo punto di questa vita interiore. Schelling non ha commesso questa incongruenza. Il momento in cui egli ha detto: « spiegare la natura vuol dire crearla », ha dato la direzione a tutta la sua concezione del mondo. Se l'osservazione pensante della natura è una ripetizione della sua creazione, il carattere fondamentale di

questa creazione deve corrispondere a quello dell'azione umana, deve essere un atto di libertà, non un atto di necessità geometrica. Ma non possiamo riconoscere una creazione libera mediante le leggi della ragione; essa deve *rivelarsi* con un altro mezzo.

* * *

L'individualità umana vive nell'essere spirituale primordiale e per mezzo di esso; nonostante ciò essa possiede la sua libertà e la sua autonomia completa. Schelling considerava questa visione come una delle più importanti nella sua concezione del mondo. In grazia di essa, egli si credeva autorizzato a vedere nell'orientamento idealistico delle sue concezioni un progresso rispetto alle concezioni anteriori, perché quelle, nel riconoscere che ogni singolo essere è fondato sullo spirito universale, lo ritenevano completamente determinato soltanto da questo, togliendogli così ogni libertà ed autonomia. « Fino alla scoperta dell'idealismo manca la nozione vera della libertà in tutti i sistemi moderni, in quello di Leibniz come in quello di Spinoza; e una libertà — quale l'hanno concepita molti di noi che si vantano di averne il sentimento più vivo — una libertà che consiste solo nel predominio del principio intelligente sul principio sensibile e sulla cupidigia, una tale libertà si potrebbe dedurre senza difficoltà, facilmente anzi ed in un modo decisivo, anche da Spinoza ». Chi pensò solo a questa libertà e cercò, con il sussidio di pensieri desunti dallo spinozismo, di operare la riconciliazione della coscienza religiosa con l'osservazione pensante del mondo, della teologia con la filosofia, fu il contemporaneo di Schelling, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* (1768-1834). Nei suoi *Discorsi sulla religione, diretti ai suoi detrattori colti* (1799) egli scrisse questa frase: « Offrite con me un sacrificio di venerazione ai mani del santo ripudiato Spinoza! Egli era penetrato dall'alto spirito universale, l'infinito era il suo principio e la sua fine, l'Universo il suo unico ed eterno amore. Nella sua innocenza santa e nella profonda umiltà, egli si rispecchiava nel mondo eterno e vedeva anche come ne fosse lo specchio prediletto ». Per Schleiermacher la libertà non è la capacità di un essere di scegliersi lo scopo e l'orientamento della vita, in piena

indipendenza. Essa per lui non è che « evoluzione al di fuori di se stessi ». Ma un essere può evolversi al di fuori di se stesso, eppure non essere libero in un senso più alto. Quando l'essenza primordiale del mondo ha disposto in una singola individualità un germe determinato che questa svilupperà, la via che essa deve seguire è già minuziosamente segnata, eppure essa si evolve solo da sé. Una libertà, quale se la raffigura Schleiermacher, è pensabile anche in un ordinamento cosmico necessario, in cui tutto si svolga secondo una necessità matematica. Perciò egli può anche dire: « La libertà arriva fin dove giunge la vita. Anche la pianta ha la sua libertà ». Poiché Schleiermacher conosceva la libertà solo in questo senso, egli poté cercare l'origine della religione nel sentimento meno libero che vi sia, nel sentimento dell'« assoluta dipendenza ». L'uomo sente che deve fare risalire la sua esistenza ad un altro essere, a Dio. La sua coscienza religiosa ha le radici in questo sentimento. Un tale sentimento deve sempre collegarsi ad un altro sentimento. Esso ha solo un'esistenza di seconda mano. Il pensiero, l'idea hanno una esistenza così indipendente, che Schelling può dire in proposito: « Così i pensieri vengono generati dall'anima, ma il pensiero generato è una potenza indipendente che agisce per sé, che cresce nell'anima umana con tanta forza da sopraffare e sottomettere la propria madre ». Chi cerca di afferrare l'essere divino primordiale in pensieri, lo accoglie in sé e lo contiene in sé come una potenza indipendente. A questa potenza indipendente può allora collegarsi un sentimento, come alla rappresentazione di una bella opera d'arte si connette un sentimento di soddisfazione. Ma Schleiermacher non vuole impadronirsi dell'oggetto della religione, ma solo del sentimento religioso. Egli lascia l'oggetto — Dio, completamente indeterminato. L'uomo si sente dipendente, ma conosce l'essere da cui egli dipende. Tutti i concetti che ci foggiamo della divinità non corrispondono alla sua essenza eccelsa. Per questo Schleiermacher si rifiuta di approfondire qualsiasi concetto determinato della divinità. La rappresentazione meno definita, più vuota è la sua prediletta. « Era religione quando gli antichi consideravano ogni particolare aspetto della vita, attraverso il mondo intero, l'opera di una divinità; essi avevano accolto il modo speciale di agire dell'universo

come un sentimento determinato, e lo designavano in questo modo ». Perciò le acute parole che Schleiermacher pronuncia sull'essenza dell'immortalità mostrano tuttavia qualche cosa d'indeterminato: « Lo scopo ed il carattere di una vita religiosa non è questa immortalità fuori del tempo e dietro il tempo, o piuttosto solo dopo questo tempo, ma pur sempre nel tempo, bensì è l'immortalità che noi possiamo già possedere immediatamente, in questa vita temporale, che è un compito che siamo continuamente chiamati ad assolvere. In mezzo al finito, diventare uni con l'infinito, essere eterni in ogni momento: ecco l'immortalità della religione ». Se queste cose le avesse dette Schelling, potremmo riallacciare ad esse una rappresentazione determinata. Questo verrebbe a significare che l'uomo produce in sé il pensiero di Dio. Questo non è altro che un ricordarsi, da parte di Dio stesso, della sua propria essenza. L'infinito vive dunque nel pensiero di Dio dell'essere singolo. Esso è presente nel finito. Esso stesso partecipa quindi all'infinito. Ma poiché Schleiermacher dice queste cose senza adottare i presupposti di Schelling, tutto rimane nebuloso. Egli esprime solo il sentimento oscuro che l'uomo dipende da un infinito. E' la teologia che impedisce a Schleiermacher di giungere a rappresentazioni determinate sull'essenza primordiale del mondo. Egli vorrebbe innalzare la religiosità, la devozione ad un livello più alto. Poiché egli è una personalità di rara profondità nel sentimento. Il sentimento religioso deve essere qualcosa di degno. Tutto ciò che egli dice su questo sentimento è nobilissimo. Egli ha difeso la morale che trascende tutte le barriere dell'abitudine e dei pregiudizi sociali, quella che nasce dal proprio arbitrio e che regna nella *Lucinda* di Schlegel; ed egli era in grado di farlo, perché era convinto che l'uomo può essere devoto anche quando, nel dominio morale, si permette cose arditissime. Egli poteva dire: « Non vi è nessuna sensazione sana che non sia devota ». Egli ha capito la devozione. Ciò che Goethe già vecchio esprime nel poema *Trilogia della passione*, era conosciuto da Schleiermacher: « Nel più puro del nostro cuore vibra un anelito a dedicarsi ad un essere superiore, puro, ignoto, in un atto di riconoscenza libera, decifrando l'eterno Ignoto, e chiamiamo questo slancio: *essere devoto* ». Per questo, egli poteva descrivere la *vita religiosa*. Egli non voleva conoscere l'oggetto della sua de-

dizione. Ogni genere di teologia può descriverlo a modo suo. Schleiermacher voleva creare un regno della devozione indipendente dalla conoscenza di Dio. In questo senso, egli è un conciliatore della fede e della scienza.

* * *

« Nell'epoca moderna, la religione ha sempre ristretto l'ampiezza del suo contenuto e si è rifugiata nell'intensità della *devozione* o del *sentimento*, il quale si è spesso dimostrato privo di contenuto ». Così scriveva Hegel nella prefazione alla seconda edizione della sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1827). E proseguiva: « Finché essa possiede ancora un credo, una dottrina, una dogmatica, essa dispone di qualche cosa di cui la filosofia può occuparsi e in cui questa, come tale, può unirsi alla religione. Ma non si deve aderire alla misera concezione separatrice in cui la religiosità moderna si è lasciata prendere, e che rappresenta la scienza e la religione così che una escluda l'altra, oppure così da poterle addirittura dividere, avendo la possibilità di riunirle solo dall'esterno. Risulta piuttosto da quanto è accaduto fino ai nostri tempi che la religione può esistere senza filosofia, ma non la filosofia senza religione; anzi quella implica questa. La religione autentica, la religione dello spirito deve avere un *contenuto*; poiché lo spirito è essenzialmente coscienza del contenuto reso oggettivo: *come sentimento, lo spirito è il contenuto stesso non oggettivato*, solo la forma più bassa della coscienza, anzi una forma d'anima che abbiamo in comune con gli animali. Solo il *pensare* fa dell'anima, che anche l'animale possiede, uno spirito; e la filosofia è solo la coscienza di questo contenuto, dello spirito e della sua verità, anche nella forma e maniera di quella sua essenza che lo distingue dall'animale e lo rende atto alla religione ». L'intera fisionomia spirituale di *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831) si presenta al nostro spirito quando sentiamo tali sue parole, mediante le quali egli voleva spiegare, in modo chiaro ed acuto, che egli vedeva, nel *pensare* cosciente di sé la più alta attività umana, quella che consente all'uomo di prendere posizione di fronte alle questioni più eccelse. Hegel dichiarava puramente animale il sentimento di di-

pendenza che Schleiermacher considerava come la fonte della religiosità; ed egli diceva, paradossalmente, che, se questo sentimento di dipendenza dovesse costituire l'essenza del Cristianesimo, il cane sarebbe il miglior cristiano. Hegel è una personalità completamente immersa nell'elemento del pensiero. « Poiché l'uomo pensa, né il sano intelletto umano né la filosofia non rinunceranno mai ad innalzarsi a Dio fuori e sopra la concezione empirica del mondo. Questo innalzarsi non ha altro fondamento che *l'osservazione pensante, non puramente sensibile ed animale del mondo* ». Hegel fa di ciò che si può acquisire per mezzo del pensare cosciente di sé, il contenuto della concezione del mondo. Poiché ciò che l'uomo può raggiungere seguendo una via diversa da quella del pensare autocosciente, non può essere che lo stadio preliminare di una concezione del mondo. « *L'innalzarsi del pensare al di sopra dei sensi, il trascendere dello stesso dal finito nell'infinito, il salto che, spazzando via le categorie del sensibile, vien fatto nel soprasensibile, tutto questo è il pensare stesso: questo trapasso è solo pensare*. Se un tale trapasso non deve essere fatto, ciò equivale a dire che non deve essere pensato. Difatti, gli animali non fanno questo salto; essi rimangono fermi davanti alle impressioni ed alla contemplazione dei sensi; per questo motivo non hanno religione ». Ciò che l'uomo riesce a strappare dalle cose mediante il pensare è per lui l'elemento più prezioso che queste possono contenere. Perciò egli può chiamare ciò solo essenza delle cose. Il pensiero è dunque per Hegel l'essenza delle cose. Ogni rappresentazione sensibile, ogni studio scientifico del mondo e dei suoi fenomeni, sbocca infine dal fatto che l'uomo si fa *pensieri* sui rapporti tra le cose. Ora, il lavoro di Hegel interviene là dove la rappresentazione sensibile e lo studio scientifico hanno raggiunto il loro scopo — nel pensiero quale esso *vive* nella coscienza di sé. Lo scienziato osserva la natura; Hegel esamina ciò che l'osservatore scienziato dice della natura. Il primo cerca, mediante una linea direttiva scientifica, di ridurre la molteplicità dei fenomeni naturali all'unità; egli spiega un processo tramite un altro; cerca l'ordine, una visione organica del complesso che si offre ai suoi sensi come una pluralità disordinata. Hegel cerca nei risultati dello scienziato ordine e visione generale armonica. Egli aggiunge alla scienza della natura la scienza dei pensieri

sulla natura. Tutti i pensieri che possiamo formare sul mondo costituiscono naturalmente un tutto unitario, così come anche la natura è un tutto unitario. L'indagatore scientifico acquista i suoi pensieri dai singoli oggetti; perciò essi sorgono inizialmente staccati, l'uno accanto all'altro, anche nel suo spirito. Se li consideriamo l'uno accanto all'altro, essi si congiungono in un tutto, di cui ogni singolo è un membro. La filosofia di Hegel vuole essere questo insieme dei pensieri. Come l'astronomo che vuole fissare le leggi del cielo stellato non crede che, mediante queste leggi, egli potrà costruire il firmamento, così Hegel che cerca nel mondo del pensiero le correlazioni secondo leggi, non crede di poter trarre fuor dai pensieri una qualsiasi legge della natura, che può essere stabilita solo per mezzo di una osservazione conforme all'esperienza. L'affermazione sempre rinnovata che Hegel abbia voluto creare con il puro pensiero la conoscenza piena ed illimitata dell'universo, è basata solo su di un fraintendimento ingenuo della sua concezione. Egli ha pur detto abbastanza chiaramente: « Comprendere ciò che è, ecco il compito della filosofia; poiché ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale. *Quando la filosofia dipinge tutto in grigio su grigio, vuol dire che un aspetto della vita è invecchiato; la civetta di Minerva prende il volo solo col cadere del crepuscolo* ». Questo non significa altro se non che le conoscenze dei fatti debbono essere già presenti quando il pensatore viene ad illuminarle dal suo punto di vista. Non si chieda a Hegel di far derivare nuove leggi naturali dal puro pensiero; poiché egli non voleva affatto questo. Egli intendeva solo gettare una luce filosofica sulla somma delle leggi naturali che il suo tempo conosceva. All'astronomo non si domanda di creare il cielo stellato, sebbene egli ne faccia l'oggetto delle sue investigazioni: le idee di Hegel vengono dichiarate sterili perché, avendo meditato sulle relazioni delle leggi della natura, egli non ha creato nello stesso tempo queste leggi.

Ciò che l'uomo raggiunge in ultimo quando esamina a fondo le cose, è la loro essenza, che è alla base di esse. Ciò che l'uomo accoglie come la sua conoscenza più alta, è contemporaneamente l'essenza più profonda delle cose. Il pensiero *vivente* nell'uomo è anche il contenuto oggettivo del mondo. Possiamo dire: il pensiero è prima nel mondo in modo incosciente, poi lo spirito umano l'ac-

coglie, e infine esso appare a se stesso nello spirito umano. Come l'uomo, quando volge lo sguardo alla natura, trova infine il pensiero che gliene spiega i fenomeni, così quando egli entra in se stesso, scopre infine il pensiero. Come i pensieri sono l'essenza della natura, così anche l'essenza propria dell'uomo è pensiero. Nell'autocoscienza dell'uomo il pensiero contempla dunque se stesso. L'essenza del mondo perviene a se stessa. Il pensiero opera nelle altre creature della natura; la sua attività non si rivolge a se stessa, ma ad altri soggetti. Dunque la natura contiene il pensiero, ma nell'uomo pensante il pensiero non è soltanto contenuto, non agisce soltanto, ma è diretto su se stesso. Il pensiero vive anche nella natura esteriore, è vero, ma esso scorre verso altri oggetti; nell'uomo esso vive in se stesso. Così tutto il processo del mondo appare a Hegel come un processo di pensiero. E tutte le fasi di questo processo sono gradi conducenti all'evento più alto che vi sia: alla comprensione pensante del pensiero stesso. Questo fatto si svolge nell'autocoscienza umana. Il pensiero si elabora dunque progressivamente fino alla sua più alta manifestazione, in cui esso afferra se stesso.

Se consideriamo un oggetto qualunque della realtà, o un fenomeno, troveremo sempre in questo oggetto o in questo processo una determinata forma d'evoluzione del pensiero. Il processo cosmico è una evoluzione progressiva del pensiero. Eccettuato il grado più alto di questa evoluzione, tutti gli altri stadi implicano un contrasto. In essi vi è *pensiero*, ma questo racchiude di più di quanto conviene ad un tale stadio inferiore. Esso supera perciò questa sua manifestazione piena di contraddizioni e si affretta verso una forma superiore e ad esso più adatta. E' dunque la contraddizione che fa progredire l'evoluzione del pensiero. Quando l'osservatore della natura osserva pensando gli oggetti, egli si foggia un concetto contraddittorio di essi. Quando poi il filosofo accoglie questi concetti acquisiti tramite lo studio della natura, egli trova in essi formazioni concettuali contraddittorie. Ma è proprio questa contraddizione che gli permette di costruire, dai pensieri singoli, tutto un edificio di pensieri. Egli cerca in un pensiero ciò che vi è di contraddittorio. E questo è contraddittorio perché il pensiero mira ad un grado più alto di evoluzione. Ogni pensiero mediante la con-

tradizione che racchiude, designa dunque un altro pensiero verso il quale si affretta nel corso dell'evoluzione. Così il filosofo può incominciare con il pensiero più semplice, totalmente vuoto di contenuto: quello dell'essere astratto. Dalla stessa contraddizione contenuta in questo pensiero, egli è spinto ad uno stadio superiore e meno contraddittorio, e così via, fino a che egli abbia raggiunto lo stadio più alto, in cui il pensiero vive in se stesso, ed è la manifestazione più eccelsa dello spirito.

In Hegel si esprime il carattere fondamentale della nuova esigenza di creare una concezione del mondo. Lo spirito greco conosce il pensiero come percezione; lo spirito moderno come auto-prodotto dell'anima. Hegel, nell'espone la sua concezione del mondo, segue, osservandole, le creazioni dell'autocoscienza. Per prima cosa egli deve dunque occuparsi solo dell'autocoscienza e delle sue derivazioni. Ma l'attività di quest'autocoscienza diventa per lui qualcosa in cui l'autocoscienza stessa si sente collegata con lo spirito universale. Il pensatore greco *osserva* il mondo e questa *osservazione* lo istruisce sull'essenza del mondo. Il pensatore moderno, in Hegel, vuole addentrarsi nella vita del mondo creatore, trasferirsi in esso: egli crede di scoprire se stesso in esso, e fa parlare in sé ciò che lo spirito del mondo esprime come sua propria essenza, in quanto l'essenza dello spirito universale è presente e vive nell'autocoscienza. Hegel è nel mondo moderno ciò che Platone fu nel mondo greco. Platone innalza fino al mondo delle idee lo sguardo spirituale che scruta fino ad afferrare il mistero dell'anima. Hegel lascia che l'anima si inabissi nello spirito universale, e, una volta immersa in questo elemento le lascia svolgere la sua vita interiore. Così essa vive come vita propria, ciò che vive lo spirito del mondo in cui essa è tuffata.

Hegel ha dunque afferrato lo spirito umano nella sua attività più alta, il pensare, ed ha tentato di mostrare quale significato abbia, nel complesso del mondo, questa attività superiore. Essa rappresenta l'atto in cui l'essere originario diffuso nel mondo intero ritrova se stesso. Le più alte realizzazioni in cui questo ritrovarsi ha luogo sono l'arte, la religione, la filosofia. Nell'opera della natura è presente il pensiero, ma qui esso è estraniato da se stesso; esso non appare nella sua forma originaria. Quando guardiamo un leone

vivo, esso non è altro che l'incarnazione del pensiero « leone »; ma qui non si tratta del concetto di leone, bensì dell'essere corporeo; questo essere non concerne il pensiero. Solo quando voglio capirlo, ricorro al pensiero. Un'opera d'arte che rappresenti un leone porta esternamente su di sé ciò che io posso soltanto *comprendere* nell'essere reale. L'elemento corporeo è presente solo per fare apparire su di sé il pensiero. L'uomo crea opere d'arte per vedere nel mondo esterno le cose che egli afferra altrimenti solo in pensieri. Il pensiero può apparire in realtà, nella forma ad esso propria, solo nell'autocoscienza umana. Ciò che in realtà appare unicamente qui, l'uomo lo imprime nella materia sensibile, affinché appaia visibile anche a lui. Quando Goethe si trovò di fronte ad opere d'arte greca, si sentì spinto a esprimere la sentenza: « Qui è necessità, qui è Dio ». Nel linguaggio di Hegel, in cui Dio si esprime nel contenuto di pensiero del mondo e si sperimenta nell'autocoscienza umana, questo verrebbe a significare: dalle opere d'arte appaiono all'uomo le rivelazioni più alte del mondo di cui egli in realtà diviene partecipe solo entro il proprio spirito. La filosofia contiene il pensiero nella sua forma più pura, nella sua essenza originaria. L'aspetto più alto che l'essere primordiale divino possa assumere, il mondo del pensiero, è contenuto nella filosofia. Nel senso di Hegel si può dire che divino, cioè pieno di pensiero, è il mondo intero ma, nella filosofia, il divino *si manifesta* immediatamente nella sua divinità, mentre in altre manifestazioni assume gli aspetti del non divino. Tra l'arte e la filosofia, è la religione. Il pensiero vive in essa non ancora come pensiero puro ma come immagine, simbolo. Tale caso è anche per l'arte, ma in essa l'immagine è desunta dalla contemplazione esterna; le immagini della religione sono invece spiritualizzate.

Di fronte a queste manifestazioni più alte del pensiero tutte le altre espressioni umane della vita non sono che stadi preliminari imperfetti. Tutta la vita storica dell'umanità si compone di questi stadi preliminari. Chi segue il processo esteriore dei fenomeni della storia, vi troverà molte cose che non corrispondono al pensiero puro, che è oggetto della ragione. Ma chi guarda più profondamente vedrà, che, tuttavia, nell'evoluzione storica si realizza il pensiero razionale. Esso si realizza solo in un modo che nella sua appa-

renza immediata sembra non divino. Perciò nell'insieme si può pur dire: « *Tutto ciò che è reale, è razionale* ». E appunto importa che nel complesso della storia, il pensiero, lo spirito universale storico si realizzi. Il singolo individuo non è che uno strumento per la realizzazione degli scopi di questo spirito universale. Poiché Hegel vede nel pensiero l'essenza più alta del mondo, egli esige dall'individuo che questi si subordini al pensiero universale che opera nell'evoluzione del mondo. Grandi uomini nella storia sono quelli i cui scopi particolari contengono quella sostanza che è la volontà dello spirito universale. Questo contenuto è la loro forza vera, e risiede nell'istinto generale inconsapevole degli uomini. Essi sono spinti a ciò dall'interno e non hanno più la possibilità di opporre qualche resistenza a chi, nel suo interesse, intende raggiungere questo alto scopo. I popoli si raccolgono intorno alla sua bandiera, e il condottiero addita ed esegue ciò che è il loro scopo immanente. Se gettiamo uno sguardo ulteriore sulla sorte di questi individui che fanno parte della storia del mondo, vediamo che essi hanno avuto la fortuna di essere i portatori di un fine che ha segnato un grado più alto nel progresso dello spirito generale. Il fatto che la ragione universale si serva di tali strumenti potrebbe essere definita una scaltrezza da parte sua, poiché lascia gli individui conseguire con tutto l'ardore della passione la loro mèta, rimanendo non solo illesa ma procedendo essa stessa. Il particolare è spesso troppo poco di fronte al generale; gli individui vengono sacrificati ed abbandonati. La storia universale si presenta così come la lotta tra gli individui e nell'ambito di questa particolarità tale conflitto è perfettamente naturale. Come nella natura animale il mantenimento della vita è scopo e istinto del singolo, come proprio qui è dominante la ragione, l'universale, e i singoli soccombono, così avviene nel mondo dello spirito. Le passioni si distruggono reciprocamente, solo la ragione vigila, persegue lo scopo e vince. Solo nella contemplazione, nel suo pensare, l'individuo può abbracciare lo Spirito universale. Solo nell'osservazione del mondo, Dio è tutto presente in lui. Dove l'uomo agisce, dove egli interviene nella vita attiva, esso è un membro e può partecipare solo in quanto tale alla ragione universale. Da tali pensieri deriva anche la dottrina hegeliana dello Stato. Con il suo pensare, l'uomo è solo; con le

sue azioni, egli è membro di una comunità. L'ordine razionale della comunità, il pensiero che la pervade, è lo Stato. L'individualità singola, in quanto tale, conta per Hegel solo perché in essa appare la ragione universale, il pensiero; poiché il pensiero è l'essenza delle cose. Un prodotto della natura non è in grado di lasciare apparire in sé il pensiero nella sua forma più alta; l'uomo ha questo potere. Egli raggiungerà dunque la sua destinazione solo facendosi portatore del pensiero. Poiché lo Stato è il pensiero realizzato, e il singolo solo un membro dentro di esso, l'uomo deve servire lo Stato, non lo Stato l'uomo. « Quando lo Stato viene confuso con la società civile e prende come fine la sicurezza e la protezione della proprietà e della libertà personale degli individui, l'interesse dei singoli è infine l'ultimo scopo per cui essi sono riuniti, e ne consegue anche che essere membri dello Stato è qualcosa di facoltativo. Lo Stato però è in tutt'altre relazioni con l'individuo; mentre lo Stato è spirito oggettivo, l'individuo ha oggettività, verità, moralità solo in quanto membro di quello. L'unione in se stessa è il vero contenuto e il vero scopo, e il fine degli individui è la vita associata: la loro particolare soddisfazione, attività e condotta ha come origine e come risultato quest'elemento sostanziale e di valore generale ». In che posizione si trova la libertà entro una tale concezione della vita? Per Hegel il concetto di una libertà che riconosca alla singola personalità umana il diritto incondizionato di fissare lo scopo ed il fine della propria attività non conta. Ma se la singola personalità non prendesse il suo scopo dal mondo del pensiero razionale, ma lo decidesse secondo il proprio arbitrio, che valore avrebbe ciò? Sarebbe, secondo il parere di Hegel, proprio il contrario della libertà. Tale individuo non corrisponderebbe alla propria essenza, sarebbe imperfetto. Un individuo perfetto può voler realizzare soltanto la sua essenza, e la facoltà di realizzarla è la sua libertà. Tale sua essenza però è incorporata nello Stato. Se l'uomo agisce secondo lo Stato, è libero. « Lo Stato, in sé e per sé, è il tutto morale, la realizzazione della libertà, ed è scopo assoluto della ragione che la libertà sia reale. Lo Stato è lo spirito che sta nel mondo e si realizza in esso con coscienza, mentre nella natura si realizza solo sotto l'altro suo aspetto, come spirito addormentato... Il fatto che lo Stato esista, è la via di Dio nel mondo;

il suo fondamento è la potenza della ragione realizzantesi come volontà». Per Hegel non sono mai importanti le cose in sé: ma sempre il contenuto razionale, concettuale di esse. Come nel campo dell'osservazione del mondo, egli cercava dappertutto i pensieri, così voleva sapere anche la vita condotta dal punto di vista del pensiero. Per questo motivo si schierava contro ideali indeterminati di Stato e di società, e difendeva ciò che esiste veramente. Chi si esalta per un ideale indefinito nell'avvenire crede, secondo Hegel, che la ragione universale abbia aspettato lui per manifestarsi. Ad una mente simile si dovrebbe spiegare che in tutto ciò che esiste vi è già ragione. Egli chiamava il professor Fries, suo collega a Iena e predecessore a Heidelberg, «Il condottiero di ogni superficialità» perché aveva voluto plasmare un tale ideale futuro con la «pappa del cuore».

La difesa molto spinta del reale e dell'esistente fatta da Hegel ha incontrato critiche gravi, perfino nel campo di coloro che provavano simpatia per le sue idee. Un suo seguace, *Johann Eduard Erdmann*, scrive in proposito: «La decisa preponderanza di cui intorno al 1825 godette la filosofia hegeliana fra tutti i sistemi contemporanei, proviene dal fatto che alla tregua momentanea che seguì le aspre lotte sul terreno della politica, della religione e della politica ecclesiastica, era adatta una filosofia che i nemici e gli amici, rispettivamente biasimandola e lodandola, chiamarono "filosofia della restaurazione". Essa lo è, in un senso molto più vasto di quanto pensassero quelli che la chiamavano così».

Non si deve trascurare il fatto che proprio per il suo senso della realtà Hegel creò una concezione altamente simpatizzante con la vita. Schelling, con la sua *Filosofia della rivelazione*, ha voluto creare una concezione per la vita. Ma quanto sono estranei i suoi concetti della contemplazione di Dio alla vita immediatamente reale! Una tale concezione può avere il suo valore tutt'al più per i momenti solenni della vita, in cui l'uomo si apparta dalla vita quotidiana e si abbandona agli stati d'animo più alti, in cui egli, per così dire, non serve più il mondo, ma Dio. Hegel invece ha voluto ispirare all'uomo il sentimento di poter servire, anche nella realtà quotidiana, il divino universale. Per lui il divino si estende fino alle più piccole cose, mentre per Schelling, esso si ritira nelle re-

gioni più alte dell'essere. Poiché amava la realtà e la vita, Hegel cercava di presentarle in una luce più razionale possibile. Egli voleva che l'uomo facesse ogni gesto ed ogni passo con razionalità. In fondo, egli apprezzava non poco la personalità individuale. Lo vediamo da aforismi come questo: «Ciò che è più ricco è il più concreto ed il più *sogettivo*, e ciò che si ritira nella più semplice profondità è la cosa più potente ed estesa. La vetta più alta, più acuta è la *personalità pura*, che solo attraverso la dialettica assoluta, che è la sua natura, *afferra e contiene tutto in sé*, perché essa si trasforma in quanto vi è di più libero, nella semplicità, che è la prima immediatezza e generalità». Ma per diventare «personalità pura», l'individuo deve compenetrarsi di tutto il razionale e farlo proprio suo. Poiché la «pura personalità» è allo stesso tempo la vetta più alta cui l'uomo possa innalzarsi evolvendosi, pur non essendo, nel modo più assoluto, ciò che l'uomo è per natura. Se raggiunge questa altezza, vale per lui l'affermazione di Hegel: «Che l'uomo sappia di Dio, è conoscenza comune secondo la comunione delle essenze poiché l'uomo sa di Dio, solo in quanto Dio sa di se stesso nell'uomo. Questa conoscenza è auto-coscienza di Dio ma è anche conoscenza dell'uomo da parte di Dio e questa conoscenza che Dio ha dell'uomo è conoscenza che l'uomo ha di Dio. Lo spirito dell'uomo che conosce Dio, è solo lo spirito di Dio stesso». Solo un uomo in cui si sia realizzato un tale processo merita, secondo il giudizio di Hegel, il nome di personalità nel senso più alto della parola. Infatti in un tale uomo si fondono la ragione e l'individualità: egli realizza in sé il Dio, cui egli, nella sua coscienza, dà l'organo per contemplare se stesso. Tutti i pensieri rimarrebbero forme ideali, astratte, incoscienti, se non acquistassero nell'uomo una realtà vivente. Senza gli uomini, Dio non sarebbe presente nella sua perfezione più alta. Egli sarebbe l'essenza primordiale del mondo non finita. Egli non saprebbe nulla di sé. Hegel ha rappresentato questo Dio prima della sua realizzazione nella vita. La logica forma il contenuto di questa rappresentazione. Essa è un edificio di pensieri senza vita, rigidi e muti. Hegel la chiama perfino «il regno delle ombre». In una certa misura essa deve mostrare come è Dio nella sua essenza intima ed eterna, prima della creazione della natura e dello spirito finito. Ma poiché la contem-

plazione di sé appartiene necessariamente all'essenza di Dio, così il contenuto della logica è ancora il Dio morto che reclama l'esistenza. In realtà questo regno della verità pura ed astratta non esiste in nessun luogo; solo la nostra ragione lo può separare dal reale vivente. Secondo Hegel, non c'è una essenza primordiale finita, esistente in qualche luogo; ma solo una essenza in movimento eterno, in perpetuo *divenire*. Questa essenza eterna è « la verità eterna e reale, in cui la ragione che eternamente opera esiste liberamente per sé, e per la quale, necessità, natura e storia servono soltanto alla sua manifestazione e sono castoni della sua gloria ». Hegel voleva rappresentare come nell'uomo il mondo del pensiero afferrasse se stesso. Egli ha espresso in un'altra forma la concezione di Goethe: « Se la natura sana dell'uomo agisce come un tutto, se egli si sente nel mondo come in un insieme grande, bello, meritevole e di alto valore, se il benessere armonioso gli accorda un giubilo puro e libero, allora l'universo, se potesse sentire se stesso, come se avesse raggiunto il suo scopo, potrebbe esultare ed ammirare l'apice del proprio divenire e della propria essenza ». Tradotte nel linguaggio hegeliano queste parole significano: « Quando l'uomo, pensando, sperimenta la propria essenza, questo atto non ha solo un significato individuale e personale, ma universale; l'essenza dell'universo raggiunge, nella conoscenza umana di sé, la sua vetta, la sua perfezione, senza la quale essa rimarrebbe frammentaria ».

La concezione hegeliana della conoscenza non concepisce questa come l'afferrare un contenuto che in sua assenza esisterebbe in qualche parte del mondo, e nemmeno come una attività che crea copie dei fenomeni reali. Ciò che, secondo Hegel, viene creato nella conoscenza pensante, non esiste in nessun luogo, esiste solo nella conoscenza. Così come la pianta, ad un certo stadio della sua esistenza, produce il fiore, l'universo produce il contenuto della conoscenza umana. E come il fiore non esiste prima della sua formazione, tantomeno si dà contenuto di pensiero del mondo prima di apparire nello spirito umano. Una concezione del mondo dell'avviso che nella conoscenza nascano solo copie di un contenuto già esistente, fa dell'uomo uno spettatore passivo del mondo, che esisterebbe perfetto e completo anche senza di lui. Hegel in-

vece fa dell'uomo un collaboratore attivo agli eventi del mondo, ai quali senza di lui mancherebbe il vertice.

Grillparzer, a modo suo, ha caratterizzato l'opinione di Hegel sul legame tra il pensare ed il mondo, in un suggestivo distico:

*E' possibile che, tu ci insegni profeticamente il pensare divino.
Ma di certo, amico mio, distruggi il pensare umano.*

Il poeta chiama qui pensare umano ciò che presuppone appunto il suo contenuto già pronto nel mondo, e che non vuole altro che esser il riflesso. Per Hegel, questa osservazione non è un biasimo. Perché questo pensare su qualche cosa d'altro, secondo lui, non è ancora il pensare più alto e più perfetto. Quando riflettiamo su un oggetto della natura, cerchiamo un concetto che « coincida » con l'oggetto esterno. Comprendiamo poi mediante il pensiero che ci formiamo, ciò che è l'oggetto esterno. Abbiamo da fare con due cose, il pensiero e l'oggetto. Se vogliamo innalzarci fino al punto di vista più alto che l'uomo possa raggiungere, non dobbiamo temere di chiedere che cosa sia il pensiero stesso. Per rispondere a ciò, non abbiamo altro mezzo se non il pensiero stesso. Nella conoscenza più alta il pensiero afferra dunque se stesso. Esso non richiede più di coincidere con qualche cosa d'altro. Esso ha da fare solo con se stesso. Questo pensare che non ha sostegno esterno, che non si appoggia su nessun oggetto, appare a Grillparzer come distruttore del pensare che ci dà ragguagli intorno agli oggetti molteplici della realtà sensibile e spirituale che si estendono nel tempo e nello spazio. Ma il pensatore non distrugge le idee della natura, esprimendole nella loro purezza spirituale, così come il pittore non distrugge la natura quando riproduce le sue forme ed i suoi colori sulla tela. E' degno di nota che proprio nel pensare si voglia vedere un elemento ostile alla realtà, perché esso si astrae dalla pienezza del contenuto sensibile. Ma il pittore non fa una astrazione quando riproduce solo il colore, il tono e le linee, fra tutte le rimanenti caratteristiche di un oggetto? Hegel ha risposto a queste obiezioni con uno scherzo grazioso: se l'essere primordiale che opera nel mondo « sdrucchiola e fa, da dove va a spasso, un tuffo nell'acqua, diventa un pesce, un organismo, un essere vivo. Se esso scivola altrove e cade nel *pensare puro* — poiché anche il

pensare puro non deve essere terreno suo — cadendovi, deve diventare qualche cosa di cattivo, di finito, di cui si parla con vergogna, se non si deve farlo per dovere e perché non si può negare che vi sia una logica. L'acqua è un elemento freddo ed antipatico, eppure la vita vi prospera. Sarebbe dunque il pensare un elemento molto inferiore? L'assoluto deve dunque trovarvisi a disagio, e comportarsi male in questo ambiente? ».

Seguiamo senz'altro il concetto di Hegel, se affermiamo che l'essenza primordiale del mondo ha creato la natura inferiore e l'uomo. Giunta a questo punto, essa si è accontentata ed ha lasciato all'uomo il compito di creare ancora, in aggiunta al mondo esteriore ed a se stesso, anche i pensieri sulle cose. Così l'essenza primordiale crea *in cooperazione con l'uomo tutto il contenuto del mondo*. L'uomo è un collaboratore nella creazione dell'essere, non un ozioso spettatore, non un ruminante che prende conoscenza di ciò che esisterebbe anche se egli non ci fosse.

L'uomo è per se stesso, non per un altro essere, ciò che è nella sua esistenza intima. Perciò Hegel non considera la libertà come un dono divino, regalato una volta per sempre all'essere umano ancora nella culla, ma un risultato a cui egli giunge a poco a poco, nel corso della sua evoluzione. Dalla vita nel mondo esteriore, dal soddisfacimento della mera esistenza sensibile, egli s'innalza a comprendere la sua essenza spirituale, il proprio mondo interiore. Con questo egli si rende indipendente dal mondo esteriore, segue la sua essenzialità interna. Lo spirito del popolo contiene necessità di natura e, nella sfera delle sue leggi, si sente del tutto dipendente da ciò che costituisce, fuori dell'individuo singolo, costumi, usanze, concezioni morali. Ma a poco a poco la personalità si libera da questa concezione morale racchiusa nel mondo esteriore e s'immerge nel proprio intimo riconoscendo ch'essa stessa può trarre dal proprio spirito concezioni morali, ch'essa stessa può dare precetti morali. L'uomo s'innalza fino a contemplare l'essenza primordiale che agisce in lui, e che è anche la fonte della sua moralità. Egli non cerca più le leggi morali nel mondo esteriore, ma nella propria anima. Egli si rende sempre di più indipendente soltanto da se stesso (vedi § 552 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*). Questa indipendenza, questa libertà non spetta all'uomo dal primo momento;

essa è stata invece *acquisita* nel corso dell'evoluzione storica. *La storia universale è il progresso dell'umanità nella coscienza della libertà.*

Il fatto che Hegel, nelle più alte manifestazioni dello spirito umano, veda dei processi in cui l'essenza primordiale del mondo trova il termine della sua evoluzione e del suo *divenire*, trasforma per lui tutti gli altri fenomeni in gradini inferiori che conducono a questa vetta altissima; essa stessa appare come lo *scopo* cui mirano tutti gli altri processi. Questa rappresentazione di una finalità nell'universo è diversa da quella che immagina la creazione ed il governo del mondo come l'opera di un tecnico sagace o di un costruttore di macchine, che dispone ogni cosa in vista di uno scopo utile. Goethe ha respinto recisamente una tale dottrina utilitaria. Egli diceva il 20 febbraio 1831 ad Eckermann (*Dialoghi di Goethe con Eckermann*, parte II): « L'uomo non cessa di portare anche nella scienza la sua visione abituale della vita e di chiedersi anche di fronte alle parti singole di un essere organico, quale sia il loro scopo e la loro utilità. Questo atteggiamento può durare qualche tempo, ed è anche possibile che la scienza, per un certo periodo, si salvi così; ma presto l'uomo incontrerà fenomeni dove non basterà più una visione così ristretta e dove egli, se non disporrà di un punto d'appoggio più alto, si perderà in aperte contraddizioni. Tali maestri utilitaristi diranno che il bue ha corna per difendersi. Chiederò allora: perché la pecora non ha corna? E se essa ne ha, perché sono arrotondate intorno agli orecchi, così da non servire a nulla? Però affermo una cosa diversa, se dico: Il bue si difende con le sue corna, perché le ha. La domanda sul "perché?" non è affatto scientifica. Mentre il "come?" ci conduce un po' più avanti. Poiché se io chiedo: come sono le corna del bue?; sono indotto ad esaminare la sua struttura e imparo, nello stesso tempo, perché il leone non ha corna e non può averle ». Ciononostante Goethe vede — in un altro senso — in tutta la natura una disposizione conforme ad un fine, che raggiunge in ultimo la sua mèta nell'uomo, e dispone nello stesso tempo tutte le sue opere in modo che egli possa corrispondere alla propria destinazione. Leggiamo nel suo « Winckelmann »: « A che cosa serve tutta la magnificenza dei soli, dei pianeti, delle lune, delle stelle e delle vie lattee, delle

comete e delle nebulose, dei mondi formati e in via di formazione, se infine un uomo felice non gioisce della sua esistenza? ». E Goethe è anche convinto che l'essenza di tutti i fenomeni si manifesti come verità nell'uomo e attraverso l'uomo. Lo scopo di questa concezione del mondo è intendere come tutto nel mondo sia disposto in modo che l'uomo abbia un alto compito da assolvere e sia in grado di assolverlo. Appare come una giustificazione filosofica delle vedute di Goethe, la dichiarazione di Hegel alla fine della sua *Filosofia della natura*: « In tutto quanto è vivente si è compiuta la natura, ed ha trovato la sua pace trasformandosi in qualche cosa di superiore. Lo spirito, così, è venuto dalla natura. Lo scopo della natura è di uccidere se stessa, di lacerare il suo involucro immediato e sensibile, di consumarsi come la fenice, e di riapparire, fuori da questa esteriotà, ringiovanita sotto forma di spirito. La natura è diventata altra per riconoscersi poi in quanto idea e riconciliarsi con se stessa... Come scopo della natura, lo spirito l'ha preceduta, essa è nata da esso ». Tale concezione del mondo era capace, appunto per questo, d'innalzare tanto l'uomo, perché fa realizzare in lui tutto ciò che essa pone a base del mondo intero come forza originaria, come essenza primordiale, ciò che prepara la sua realizzazione attraverso l'intera scala degli altri fenomeni, ma la compie solo nell'uomo. Goethe e Hegel concordano totalmente in questa rappresentazione. Ciò che il primo ha attinto dalla *contemplazione* della natura e dello spirito, l'altro lo dice basandosi sul *pensare* chiaro, *puro*, *vivente nell'autocoscienza*.

Ciò che Goethe intraprese per singoli fenomeni naturali — spiegarli cioè mediante il loro *divenire*, la loro *evoluzione* — Hegel lo applicò all'intero cosmo. Goethe raccomanda a chi vuole comprendere l'essenza dell'organismo della pianta: « Osservatela nel suo *divenire*, come a poco a poco, gradualmente, la pianta si trasforma in fiori e frutti ». Hegel vuole comprendere tutti i fenomeni del mondo, nel loro divenire graduale, dall'azione più semplice, più oscura della materia inerte fino allo spirito autocosciente. E nello spirito autocosciente egli scorge la rivelazione dell'essere primordiale del mondo.

LE CONCEZIONI REAZIONARIE DEL MONDO

« Scompare la gemma quando nasce il fiore, e potremmo dire che la prima è vinta dal secondo. Allo stesso modo, il fiore si rivela attraverso il frutto come una falsa esistenza della pianta ed è da quello sostituito come dalla sua verità. Queste forme non sono solo diverse, ma si spodestano a vicenda perché inconciliabili. Ma allo stesso tempo, la loro natura mutevole fa di esse momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo non si contrappongono più, ma l'una è necessaria quanto l'altra, ed è unicamente questa uguale necessità a fare la vita del tutto ». In queste parole di Hegel si esprime una delle caratteristiche più importanti della sua concezione. Egli credeva che gli oggetti della realtà portassero in sé la contraddizione, e che il loro slancio verso il divenire, verso il loro movimento vivente, derivasse appunto dal fatto ch'essi cercano continuamente di superare questa contraddizione. Il fiore non diventerebbe mai frutto senza di essa; non avrebbe occasione di uscire dalla sua esistenza priva di contrasti.

Johann Friedrich Herbart (1776-1841) prese invece le mosse da una disposizione di pensiero esattamente opposta. Hegel è un pensatore acuto, ma nello stesso tempo uno spirito assetato di realtà. Egli vorrebbe avere soltanto pensieri che hanno accolto il contenuto ricco, pieno, del mondo. Per questo motivo i suoi pensieri debbono essere in un eterno fluire, in un divenire continuo, in un movimento pieno di contrasti, come la realtà stessa. Herbart è un pensatore astrattissimo; egli non cerca di penetrare gli oggetti, ma li considera dalla sua angolazione di filosofo. La contraddizione turba il pensatore puramente logico; questi esige concetti chiari, che

possano sussistere l'uno accanto all'altro. L'uno non deve influire sull'altro. Il pensatore, di fronte alla realtà piena di contrasti, si trova in una strana situazione. I concetti che essa gli offre non lo soddisfano. Essi violano le sue esigenze logiche. Questo sentimento d'insoddisfazione diventa il punto di partenza della sua concezione del mondo. Herbart si dice: se la realtà spiegata davanti ai miei sensi ed al mio spirito offre concetti pieni di contraddizioni, non può essere la realtà vera, alla quale anela il mio pensare. Da questo nasce il suo compito. La realtà contraddittoria non è l'essere vero, è solo apparenza. In questa concezione Herbart si ricollega, anche se solo fino ad un certo punto, a Kant. Però mentre questi dichiara l'essere vero irraggiungibile per la conoscenza pensante, Herbart crede di passare dall'apparenza all'essere rielaborando i concetti contraddittori dell'apparenza e rendendoli senza contraddizioni. Come il fumo segnala la presenza del fuoco, così l'apparenza segnala l'essere che è alla base di essa. Se noi, mediante il pensare logico, trasformiamo l'immagine del mondo piena di contrasti che si offre ai nostri sensi ed al nostro spirito, in una immagine senza contraddizioni, troviamo in fine in questo pensare ciò che cerchiamo. Tuttavia ciò non ci appare, è vero, in questa sua assenza di contrasti, ma giace dietro a quel che ci appare come la realtà vera e genuina. Herbart dunque non si risolve ad afferrare la realtà immediata come tale, ma crea un'altra realtà, che deve rendere spiegabile la prima. Egli giunge così ad un sistema filosofico astratto, che di fronte alla piena, ricca realtà risulta piuttosto misero. La vera realtà non può essere unità, perché dovrebbe contenere in sé la molteplicità infinita delle cose e dei fenomeni reali, con tutte le loro contraddizioni. Essa deve essere una pluralità di esseri semplici, eternamente uguali a se stessi, in cui non vi è divenire, né evoluzione. Solo un essere semplice, che mantenga invariati i propri connotati, è senza contraddizioni. Un essere che si sviluppa è diverso in ogni singolo momento — cioè, esso contraddice in un dato momento le qualità che possiede in un altro. Dunque il mondo vero è una pluralità di esseri semplici e immutabili. Quanto noi percepiamo non sono questi esseri semplici, ma solo i loro rapporti reciproci. Queste relazioni non hanno niente a che fare con l'essere vero. Quando un essere semplice entra in

rapporto con un altro, né l'uno né l'altro vengono alterati da ciò; ma io percepisco il risultato del loro rapporto. La nostra realtà immediata è una somma di rapporti tra gli esseri reali. Quando un essere cessa di essere in relazione con un altro ed entra invece in relazione con un terzo, è accaduto qualcosa senza che l'essenza (*sein*) stessa degli esseri sia toccata da questo evento. Percepriamo quanto è accaduto. E' la realtà nostra apparente, contraddittoria. E' interessante il modo in cui Herbart si rappresenta la vita dell'anima in base a questa sua concezione: l'anima è, come tutti gli altri esseri reali, qualche cosa di semplice, di immutabile in sé. Essa entra in rapporto con altri esseri esistenti. L'espressione di questi rapporti è la vita rappresentativa. Tutto ciò che si svolge in essa: rappresentazione, sentimento, volontà, è un giuoco di rapporti tra l'anima e il restante mondo degli esseri semplici. Si vede che la vita animica diventa così una apparenza di rapporti in cui l'essenza semplice dell'anima si accorda con il mondo. Herbart è un cervello matematico. E, in fondo, tutta la sua concezione del mondo nasce da rappresentazioni matematiche. Un numero non cambia per partecipare ad una operazione di calcolo. Tre rimane tre: anche aggiunto a quattro, o sottratto da sette. Come stanno i numeri nelle operazioni matematiche, così stanno gli esseri semplici nelle relazioni che si formano tra di loro. E per questo Herbart tratta la psicologia come un esempio di calcolo: cerca di applicare la matematica alla psicologia. Egli calcola come le rappresentazioni si condizionino a vicenda, come esse agiscano l'una sull'altra, quali risultati derivino dal loro collegamento. L'«io» non è per lui l'essenza spirituale che afferriamo nella nostra autocoscienza, ma il risultato della cooperazione di tutte le rappresentazioni, nulla più, dunque, di una somma, di una espressione altissima di rapporti. Non sappiamo nulla dell'essenza semplice che forma la base della nostra vita animica; ma i suoi rapporti continui con altri esseri ci appaiono chiari. A questo giuoco di rapporti è dunque vincolato un essere. Questo si esprime nel fatto che tutti i rapporti convergono verso un centro, e questo centro è il concetto dell'io.

Herbart è un rappresentante della nuova evoluzione della concezione del mondo in un senso diverso di quello di Goethe, di

Schiller, di Schelling, di Fichte, di Hegel. Questi cercavano l'anima autocosciente in una immagine del mondo che potesse contenerla. Essi esprimono così l'impulso spirituale della loro epoca. Herbart sta di fronte a questo impulso, deve pur sentire che questo impulso esiste. Egli cerca di capirlo, ma non trova nel pensare — quale egli se lo rappresenta come genuino — nessuna possibilità di vivere nell'entità animica autocosciente. Rimane fuori da questa entità. Dalla concezione herbartiana del mondo possiamo vedere quali difficoltà sorgano per il pensare, quando questo vuole verificare il punto cui è giunto nell'evoluzione dell'umanità seguendo la sua essenza. Accanto a Hegel, Herbart appare come qualcuno che invano si affanna verso una mèta che l'altro pensa di avere raggiunta. I costrutti di pensiero di Herbart sono un tentativo di formare dal di fuori ciò che Hegel vuole rappresentare con una partecipazione interiore. Anche pensatori come Herbart hanno la loro importanza per determinare il carattere fondamentale della concezione moderna del mondo. Essi indicano lo scopo da raggiungere, portando alla luce i mezzi non adatti. In Herbart, lotta lo scopo spirituale dell'epoca, la sua forza spirituale non è sufficiente per comprendere questa lotta ed esprimerla. Il processo dell'evoluzione della concezione del mondo dimostra che, sempre in questa evoluzione, accanto alle personalità che sono all'altezza degli impulsi dell'epoca, ve ne sono altre che escogitano concezioni dettate dall'incomprensione di questi impulsi. A buon diritto si possono chiamare questi sistemi reazionari.

Herbart torna indietro alla concezione leibniziana. La sua semplice vita dell'anima è immutabile. Essa non nasce, non finisce. Era presente all'inizio di questa vita apparente, che l'uomo abbraccia con il suo io; si scioglierà da questo collegamento e sussisterà, quando terminerà questa vita. Herbart giunge ad una rappresentazione di Dio, attraverso una immagine del mondo, che contiene una moltitudine di esseri semplici i quali, mediante i loro rapporti, producono quanto accade. Entro questo « accadere » noi percepiamo una finalità. Ma se gli esseri, che secondo la propria essenza non hanno nulla da fare gli uni con gli altri, fossero lasciati a se stessi, quei rapporti sarebbero solamente fortuiti e caotici. Il fatto ch'essi siano conformi ad uno scopo, ci rivela l'esistenza di

un saggio governatore del mondo, che coordina questi rapporti. « Nessuno — dice Herbart — può determinare più da vicino l'essenza della divinità ». Egli condanna « l'arroganza dei sistemi che parlano di Dio come di un oggetto conosciuto, compreso entro contorni definiti, mediante i quali potremmo innalzarci ad una conoscenza, della quale ci sono negati i dati ».

In tale immagine del mondo la condotta dell'uomo e le sue creazioni artistiche, rimangono del tutto sospese in aria. Non vi è nessuna possibilità d'introdurle in questo quadro. Poiché quale rapporto vi potrebbe mai essere tra esseri semplici, cui tutti i fenomeni sono indifferenti, e le azioni dell'uomo? Herbart deve dunque cercare sia per l'etica che per l'estetica una radice indipendente. Egli crede di trovarla nel sentimento umano. Quando l'uomo percepisce cose o fenomeni, un sentimento di piacere o di disagio, può venire collegato alla sua percezione. Così siamo lieti quando la volontà di un essere umano si orienta in accordo con la sua convinzione. Quando invece vediamo il contrario, sorge in noi il sentimento del dispiacere. Per questo sentimento definiamo moralmente buono l'accordo della convinzione e della volontà e moralmente degno di rimprovero il disaccordo. Un tale sentimento può solo collegarsi ad un rapporto fra elementi morali. La volontà in quanto tale ci è moralmente indifferente. La convinzione anche. Solo quando essi cooperano fra loro, appaiono la soddisfazione o l'insoddisfazione etica. Herbart definisce idea pratica il rapporto fra elementi morali. Egli annovera cinque idee pratico-etiche: l'idea della libertà morale, che consiste nell'armonia tra volontà e convinzione; l'idea della perfezione, che si basa sul fatto che la forza cede di fronte alla debolezza; l'idea della giustizia, che nasce dal dispiacere della lotta; l'idea della benevolenza, che esprime il compiacimento che proviamo quando una volontà favorisce le altre; e l'idea della retribuzione, che esige che tutto il bene ed il male fatto da un individuo siano di nuovo pareggiati. Sul sentimento umano, sulla sensibilità morale, Herbart costruisce la sua etica. Egli la separa dalla concezione del mondo che concerne ciò che è, e ne fa una somma di precetti di ciò che deve essere. Egli la unisce all'estetica, ne fa perfino una parte di essa. Poiché anche questa scienza racchiude precetti su ciò che deve essere. Anche essa stu-

dia i rapporti ai quali si collegano sentimenti. Un singolo colore ci lascia indifferenti dal punto di vista estetico. Quando, accanto ad esso, ne appare un altro, la combinazione può piacere o dispiacere. Ciò che ci soddisfa in una combinazione è bello; ciò che dispiace è brutto. Su queste basi *Robert Zimmermann* (1824-1898) ha costruito con genialità una scienza dell'arte. L'etica o la scienza del bene non è che una parte di questa estetica; essa studia le relazioni belle che si possono osservare nel mondo dell'azione pratica. Le significative dichiarazioni di Robert Zimmermann sull'estetica (scienza dell'arte) stanno a testimoniare che anche dei tentativi di concezione del mondo che non raggiungono l'altezza degli impulsi di un'epoca, possono irradiare stimoli potenti per l'evoluzione dello spirito.

In virtù della sua mente orientata verso la necessità matematica, Herbart ha osservato felicemente quei processi della vita animica umana che si svolgono nella stessa maniera e con una certa regolarità presso tutti gli uomini. Naturalmente non saranno i più individuali. Una comprensione matematica lascerà da parte ciò che vi è di originale e di particolare in ogni personalità. Ma essa raggiungerà una certa intuizione nella media dello spirito e nello stesso tempo, mediante la sua sicurezza calcolatrice, una padronanza dello sviluppo dello spirito. Come le leggi meccaniche ci introducono nella tecnica, le leggi della vita animica ci guidano all'educazione, alla tecnica della formazione dell'anima. Per questo, il lavoro di Herbart è stato fecondo sul terreno pedagogico. Fra i pedagogisti egli ha raccolto un ricco discepolato; ma non solo fra questi. Ciò non appare evidente al primo sguardo gettato sulla sua concezione del mondo che offre una visione tessuta di generalità misere e grige. Ma il fatto si spiega perché le nature più bisognose di possedere una concezione del mondo sono appunto attratte dai concetti generali che, con rigida necessità, si susseguono l'uno all'altro come le parti di un calcolo matematico. Vi è qualcosa di affascinante nello sperimentare come un pensiero si concateni quasi da sé a un altro pensiero, perché ciò desta il senso della sicurezza. Per questa sicurezza appunto le scienze matematiche sono tanto stimolate. Esse si costruiscono da sé; non si deve che dar loro il materiale di pensiero, e lasciare il resto alla necessità logica spontaneamente

attiva. Nel processo del pensiero così come lo raffigura Hegel, cioè saturo di realtà, si deve intervenire continuamente. Vi è più calore, più immediatezza in questo pensare; ma in cambio esso esige nel suo corso l'intervento costante dell'anima. E' la realtà che noi afferriamo nei nostri pensieri, questa realtà sempre fluente, individuale in ogni parte sua, ribelle ad ogni rigidità logica. Anche Hegel ebbe numerosi scolari e seguaci. Ma essi furono molto meno fedeli dei discepoli di Herbart. Finché la personalità potente di Hegel vivificò i suoi pensieri, essa esercitò il suo fascino; e agì convincendo, dove questo fascino si dispiegò. Dopo la morte, molti dei suoi discepoli seguirono ciascuno la propria strada. La cosa è naturale, perché chi è indipendente, darà anche al suo rapporto con la realtà un carattere indipendente. Vediamo un atteggiamento diverso nei discepoli di Herbart. Essi rimangono fedeli: continuano a svolgere le dottrine del maestro, mantenendo però inalterato nella sua forma il fondamento del suo pensiero. Chi entra nel modo di pensare di Hegel, si immerge nel processo del divenire del mondo che presenta innumerevoli stadi di evoluzione. L'individuo può essere incitato a seguire questa via del divenire, ma può organizzarsi le diverse tappe secondo il proprio modo di pensare individuale. Con Herbart abbiamo un sistema saldo e conseguente, la cui solida struttura ispira fiducia. Si può respingerlo. Ma se lo si accetta, si deve prenderlo nella sua forma originale, poiché l'elemento individuale, personale, che costringe ad opporre il proprio « Se stesso » (*Selbst*) al Se stesso esterno, vi manca assolutamente.

* * *

« La vita è cosa difficile; mi sono proposto di passare la mia a meditare su di essa ». *Arthur Schopenhauer* (1788-1860), all'inizio dei suoi studi all'università, disse un giorno queste parole a Wieland. La sua concezione del mondo nacque appunto da questa disposizione d'animo. Circostanze personali dure, unite all'osservazione di rattristanti esperienze altrui, formavano il passato di Schopenhauer quando egli trovò nella dedizione al pensiero filosofico un nuovo scopo alla sua vita. La morte improvvisa del padre, causata dalla caduta da un granaio, le vicende sgradevoli nella carriera commerciale, la visione di spettacoli della miseria umana nei viaggi

fatti da giovane, e molte altre cose avevano destato in lui, non tanto il desiderio di conoscere il mondo — poiché egli non lo riteneva degno di conoscenza — quanto di crearsi, nella contemplazione delle cose, un mezzo per sopportarlo. Aveva bisogno di una concezione del mondo per appagare la sua fosca disposizione d'animo. Quando, nel 1809 egli entrò all'università, i pensieri di Kant, Fichte e Schelling sull'evoluzione della concezione del mondo, erano ancora in piena efficienza. L'astro di Hegel stava sorgendo proprio allora. Questi aveva pubblicato nel 1806 il suo primo grande libro: *La fenomenologia dello spirito*. A Göttingen, Schopenhauer seguì i corsi dell'autore dell'*Enesidemo*, *Gottlob Ernst Schulze*. Questi era, per certi versi, avversario di Kant, ma indicò allo studente Kant e Platone come i due grandi spiriti cui egli doveva attenersi. Con zelo ardente, Schopenhauer si addentrò nel pensiero kantiano. Egli definisce la rivoluzione, che si operò per tale studio nella sua mente, come una rinascita spirituale, e la giudicò tanto più soddisfacente, in quanto scoprì ch'essa coincideva pienamente con le vedute dell'altro filosofo a lui indicato da Schulze, cioè Platone. Questo di fatti dice: « Finché afferriamo le cose ed i fenomeni soltanto tramite la percezione, siamo come uomini incatenati in una caverna scura, che non possono volgere il capo e quindi non vedono null'altro che ombre proiettate sul muro che sta di fronte a loro dalla luce di un fuoco acceso dietro di essi; ombre di oggetti reali interposti fra loro ed il fuoco; e ognuno non vede che l'ombra degli altri e di se stesso. Le ombre stanno di fronte alle cose reali, così come gli oggetti percepiti stanno in rapporto alle idee, che sono il reale autentico. Gli oggetti del mondo percepibile nascono e svaniscono, le idee sono eterne ». Kant non ha insegnato una dottrina affine? Il mondo percepibile non è anche per lui un mero mondo di fenomeni? E' vero che il saggio di Königsberg non ha attribuito alle idee questa realtà eterna, ma per Schopenhauer, il concetto della realtà temporale e spaziale è identico in Platone ed in Kant. Presto questa opinione diventò per lui una verità inconfutabile. Egli si diceva: ho una conoscenza degli oggetti, in quanto li vedo, li sento, li odo, in una parola, in quanto me li rappresento. Un oggetto è per me presente solo nella mia rappresentazione. Il cielo, la terra e così via, sono dunque mie rappresenta-

zioni, poiché « la cosa in sé » che corrisponde ad essi, diventa oggetto mio unicamente per il fatto di assumere il carattere di una rappresentazione.

Se Schopenhauer trovava giusto quanto aveva detto Kant sul carattere della rappresentazione del mondo sensibile, egli si sentiva poco soddisfatto dalle osservazioni di Kant sulla « cosa in sé ». Anche Schulze si era opposto a questa concezione di Kant. Come possiamo sapere qualche cosa di una « cosa in sé », come possiamo in generale dire una sola parola in proposito, se disponiamo solo di rappresentazioni e se la « cosa in sé » giace al di fuori di ogni rappresentazione? Schopenhauer doveva cercare una via tutta diversa per raggiungere la « cosa in sé ». In questa ricerca, egli fu influenzato dalle concezioni del mondo contemporanee più di quanto abbia mai ammesso. L'elemento che Schopenhauer aggiunse alle convinzioni riprese da Kant e Platone circa la « cosa in sé », lo troviamo già presso Fichte, di cui egli seguì le conferenze nel 1811 a Berlino; e lo troviamo pure presso Schelling. Schopenhauer poté cogliere a Berlino la forma più matura del sistema fichtiano, forma che fu tramandata negli scritti postumi di Fichte. Questi insegnava con insistenza — mentre Schopenhauer, secondo la propria confessione, « ascoltava attentissimo » — che ogni essere è fondato in definitiva su una *volontà universale*. Appena l'uomo scopre in se stesso la volontà si convince che esiste un mondo indipendente dalla sua individualità. La volontà non è conoscenza dell'individuo, bensì una forma dell'essere reale. Fichte avrebbe anche potuto intitolare questa sua concezione del mondo: *Il mondo in quanto conoscenza e volontà*. E nello scritto di Schelling « Dell'essenza della libertà umana e degli oggetti che ne dipendono », si trova questa frase: « In ultima e definitiva istanza non vi è altro essere che il *volere*. Il *volere* è l'essere primordiale e ad esso solo spettano tutti gli attributi di questo: insondabilità, eternità, indipendenza dal tempo, affermazione di sé. Tutta la filosofia si sforza di trovare questa espressione suprema ». Che il volere sia l'essenza primordiale è anche la tesi di Schopenhauer. Quando il sapere è annullato, rimane tuttavia la volontà, poiché la volontà precede il sapere. La conoscenza trae la sua origine dal mio cervello, dice Schopenhauer. Ma essa deve essere portata alla luce da una forza attiva, creatrice.

L'uomo conosce una tale forza creatrice nella propria volontà. Schopenhauer ora cerca di dimostrare che anche ciò che agisce negli altri oggetti è *volontà*. La volontà sta dunque, come « cosa in sé », alla base della realtà puramente rappresentata. E possiamo giungere alla conoscenza di questa « cosa in sé ». Essa non è, come nella filosofia kantiana, al di là della nostra rappresentazione; proviamo la sua azione nel nostro organismo.

L'evoluzione della concezione moderna del mondo compie un deciso progresso con Schopenhauer, poiché con lui inizia il tentativo di elevare a principio generale dell'universo *una* delle forze basilari dell'autocoscienza. L'enigma dell'epoca risiede nell'autocoscienza attiva. Schopenhauer non è in grado di trovare un'immagine del mondo, che contenga in sé le radici dell'autocoscienza. Fichte, Schelling, Hegel hanno fatto questo tentativo. Schopenhauer sceglie *una* delle energie dell'autocoscienza, la *volontà*, ed afferma la sua esistenza non solo nell'anima umana, ma nel mondo intero. Così per lui l'uomo non è connesso alle origini dell'universo con la sua piena autocoscienza, ma con una parte di essa, con la volontà. Schopenhauer può dunque essere annoverato fra i rappresentanti dell'evoluzione moderna della concezione del mondo, capaci di affermare solo parzialmente nella loro coscienza gli enigmi fondamentali dell'epoca.

Anche Goethe esercitò su Schopenhauer un'influenza profonda. Dall'autunno 1813 al maggio 1814 egli ebbe relazioni con il poeta. Goethe in persona iniziò il filosofo alla sua teoria dei colori. Le vedute di Goethe erano pienamente concordanti con le idee di Schopenhauer sul modo in cui si comportano i nostri organi dei sensi ed il nostro spirito, nel percepire oggetti e fenomeni. Goethe aveva intrapreso accurati ed estesi studi, sulle percezioni visive, sulla luce ed i colori, e ne aveva esposto i risultati nel suo libro *Intorno ad una teoria dei colori*. Egli giunge ad opinioni divergenti da quelle di Newton, il fondatore della moderna teoria dei colori. Non si può valutare il contrasto fra Newton e Goethe in questo campo, se non partendo dal contrasto fondamentale che vi è tra le concezioni del mondo delle due personalità. Goethe considera gli organi sensori dell'uomo come i migliori apparecchi fisici. In conseguenza, nel regno dei colori, l'occhio deve essere, per lui, l'autorità ultima

per determinare le connessioni secondo determinate leggi. Newton ed i fisici studiano i fenomeni in questione mediante un metodo che Goethe caratterizza come « la disgrazia maggiore della fisica moderna » e che, secondo un passo già citato sopra (1), consiste nel fatto che « gli esperimenti sono stati distaccati dall'uomo, e che si vuole conoscere la natura solo attraverso ciò che possono mostrare strumenti artificiali, perfino limitando e provando con questi ciò che essa può produrre ». L'occhio percepisce lo scuro ed il chiaro, la luce e le tenebre e, nel campo d'osservazione del chiaro-scuro, i colori. Goethe rimane in questo ambito e cerca di dimostrare come luce, oscurità e colori siano collegati tra loro. Newton e i suoi discepoli vogliono invece osservare i fenomeni della luce e dei colori così come si svolgono fuori dell'organismo umano, nello spazio, come potrebbero svolgersi anche se non vi fosse nessun occhio a guardarli. Una sfera così separata dall'essere umano non si giustifica nel concetto goethiano del mondo. Noi non arriviamo all'essenza di una cosa lasciando da parte quei suoi effetti, che pur possiamo percepire; questa essenza ci vien data, invece, se afferriamo con lo spirito l'esatta regolarità di questi effetti secondo una legge. Gli effetti percepiti dall'occhio, presi nel loro insieme e rappresentati nella loro connessione regolare, costituiscono l'essenza della luce e dei colori — non un mondo di fenomeni esterni staccati dall'occhio, da studiare con strumenti artificiali. « A dire il vero, tentiamo invano di esprimere l'essenza di una cosa. Percepriamo effetti e una storia completa di questi effetti abbraccerebbe in ogni caso l'essenza di quella cosa. Invano tentiamo di descrivere il carattere di un uomo; rappresentiamo invece i suoi fatti, le sue azioni, nel loro insieme, e si presenterà a noi un'immagine del suo carattere. I colori sono le azioni della luce; azioni e patimenti. In questo senso possiamo ricavare dal loro studio ragguagli sulla luce. Colori e luce stanno vicendevolmente nella correlazione più esatta, ma noi dobbiamo pensarli come facenti parte della natura intera: *poiché essa vuole rivelarsi tutta tramite essi in un modo speciale al senso dell'occhio* ». Qui troviamo la conce-

(1) Vedi pag. 144.

zione del mondo goethiana applicata ad un caso specifico. Nell'organismo umano, attraverso i sensi, attraverso l'anima, si rivela ciò che è nascosto nel resto della natura. Questa raggiunge nell'uomo il suo vertice. Chi, come Newton, cerca la verità della natura fuori dell'uomo, non può trovarla, secondo l'opinione fondamentale di Goethe.

Schopenhauer vede, nel mondo che si offre allo spirito nello spazio e nel tempo, solo una rappresentazione di questo spirito. L'essenza di questo mondo di rappresentazioni ci si rivela nella volontà di cui vediamo permeato il nostro organismo. Egli perciò non può aderire ad una dottrina fisica, che non vede l'essenza dei fenomeni della luce e dei colori nelle rappresentazioni trasmesse dall'occhio, ma invece in un mondo che deve esistere separatamente dall'occhio. La teoria di Goethe doveva appunto riuscirgli simpatica, perché essa voleva rimanere nel mondo delle rappresentazioni dell'occhio. Egli vi trovava una conferma di ciò ch'egli stesso doveva ammettere su questo mondo. La lotta tra Goethe e Newton non è solo un problema di fisica; è in causa tutta la concezione del mondo. Chi è del parere che si possa indagare sulla natura con esperienze staccate dall'essere umano, deve rimanere sul terreno della teoria newtoniana. La fisica moderna condivide questo modo di vedere. Perciò essa non può dare sulla teoria goethiana dei colori altro giudizio che quello di Hermann Helmholtz nel suo studio *Presentimenti di idee scientifiche future presso Goethe*: « Dove si tratta di problemi che possono essere risolti dalla divinazione poetica creatrice di immagini, il poeta si è mostrato capace delle produzioni più alte. Non è riuscito invece dove avrebbe potuto il solo metodo induttivo condotto coscientemente ». Se vediamo nelle immagini umane solo prodotti che si aggiungono alla natura, dobbiamo determinare ciò che accade nella natura indipendentemente da queste visioni. Se, come Goethe, vediamo in esse rivelazioni degli esseri contenuti nella natura, dovremo attaccarci ad esse per indagare la verità. Schopenhauer, tuttavia, non adotta né l'uno, né l'altro punto di vista. Egli non vuole riconoscere l'essenza delle cose nelle percezioni dei sensi; egli respinge il metodo fisico, perché questo non vuole attenersi all'unica e sola cosa che ci sta davanti, cioè alle rappresentazioni. Ma anch'egli ha fatto di un problema di scienza

fisica un problema di concezione del mondo. E poiché per il suo concetto del mondo egli aveva, in fondo, preso le mosse dall'essere umano, e non da un mondo esterno separato dall'uomo, doveva pronunciarsi in favore di Goethe. Questi, difatti, ha tratto per la teoria dei colori la conseguenza che risulta necessariamente agli occhi di chi considera l'uomo con i suoi sensi normali come « lo strumento fisico più grande e più esatto ». Hegel, che come filosofo sta sul terreno di questa concezione del mondo, si schiera, di conseguenza, energicamente dalla parte della teoria dei colori di Goethe. Leggiamo nella sua *Filosofia della natura*: « Siamo debitori a Goethe della rappresentazione dei colori in accordo con il pensiero. I colori e la luce lo avevano spinto molto presto verso la contemplazione, soprattutto per ciò che concerne la pittura; ed il suo senso puro e semplice della natura — prima condizione per essere poeta — doveva rifiutare la barbarie della riflessione che troviamo presso Newton. Egli ha spiegato ciò che Platone ha stabilito e sperimentato sulla luce. Egli ha afferrato il fenomeno con molta semplicità, e l'istinto genuino della ragione consiste appunto nell'affrontare il fenomeno dal lato suo più semplice ».

Per Schopenhauer, l'essenza fondamentale di tutti i fenomeni del mondo è la volontà. Questa è uno sforzo oscuro, perpetuo verso l'esistenza. Essa non contiene ragione, poiché la ragione nasce solo nel cervello umano, che è creato dalla volontà. Mentre Hegel fa della ragione autocosciente lo spirito dell'essenza del mondo, e vede nella ragione umana solo una realizzazione della ragione universale, Schopenhauer la considera come una produzione del cervello, come una bollicina di schiuma che nasce alla fine, quando l'impulso irrazionale oscuro — la volontà — ha creato tutti gli altri oggetti. Per Hegel tutti gli oggetti ed i fenomeni sono razionali, perché suscitati dalla ragione; per Schopenhauer tutto è irrazionale perché causato dalla volontà irrazionale. Con Schopenhauer si trova, per quanto possibile, la verifica delle parole di Fichte: « La concezione del mondo che si sceglie dipende dal carattere individuale ». Schopenhauer ha fatto esperienze penose, ha conosciuto il mondo sotto il suo aspetto peggiore, prima di risolversi a meditare su di esso. Perciò egli si compiace di rappresentare il mondo come irrazionale nella sua stessa essenza, come il risultato di una volontà cieca.

La ragione, secondo il suo modo di pensare, non ha nessun potere sull'irrazionalità poiché essa stessa nasce dall'irrazionalità, è apparenza e sogno, generati dalla volontà. La concezione del mondo di Schopenhauer è la trasposizione in pensieri della sua cupa disposizione d'animo. Il suo occhio non era in grado di seguire con gioia le disposizioni razionali dell'esistenza; egli vedeva solo l'irrazionalità della volontà cieca, espressa in patimenti e dolori. La sua dottrina morale non poteva — quindi — basarsi che sulla percezione della sofferenza. Un'azione è, secondo lui, morale solo quando posa su questa percezione. La *compassione* deve essere la fonte delle azioni umane. Che cosa potrebbe fare di meglio l'uomo che vede come tutti gli esseri soffrano, se non lasciarsi ispirare dalla compassione in tutte le sue azioni? Poiché nella volontà giacciono l'irrazionalità ed il male, l'uomo raggiungerà un livello morale tanto più alto, quanto più egli annienterà in sé la volontà impetuosa. L'espressione della volontà nell'individuo è l'amore di se stesso, l'egoismo. Chi si abbandona alla simpatia, chi non vuole più per sé ma per gli altri, è diventato signore della volontà. Una via per liberarsi dalla volontà consiste nel dedicarsi all'arte ed alle impressioni che nascono dalle opere d'arte. L'artista non crea perché desidera qualche cosa, non perché la sua volontà egoistica è orientata verso cose e fenomeni. Egli crea, spinto da una gioia priva di egoismo. Egli si assorbe nell'essenza delle cose, come puro contemplatore. Lo stesso avviene nel godimento delle opere d'arte. Quando ci troviamo di fronte ad un'opera d'arte e si desta in noi il desiderio di possederla, siamo ancora coinvolti nelle brame inferiori della volontà. Solo quando ammiriamo la bellezza senza bramarla, ci innalziamo ad una posizione più alta, dove non dipendiamo più dalla volontà cieca. Allora l'arte è diventata per noi una cosa che, in alcuni momenti, ci affranca dall'irrazionalità dell'esistenza ciccamente volitiva. Questa liberazione si attua nella maniera più pura nel godimento dei capolavori *musicali*. Poiché la musica non ci parla attraverso la rappresentazione come le altre arti; essa non riproduce nulla della natura. Poiché tutti gli oggetti e tutti i fenomeni della natura sono solo rappresentazioni, le arti che prendono come modelli questi oggetti e questi fenomeni, giungono a noi come materializzazioni e rappresentazioni. Ma l'uomo crea i suoni senza mo-

dello nella natura. Poiché la volontà costituisce l'essenza dell'essere umano, tutto il mondo della musica emana direttamente dalla volontà. Perciò la musica parla con tanta forza all'animo umano, perché esprime l'essenza intima dell'uomo, il suo essere vero, la volontà. L'avere un'arte in cui godere, liberamente e disinteressatamente l'origine di ogni desiderio, di ogni irrazionalità, è un trionfo per l'uomo. Questo concetto di Schopenhauer della musica è il risultato del suo carattere personale. Già nel suo tirocinio commerciale ad Amburgo, egli scriveva alla madre: «Come ha potuto mai un seme celestiale allignare sul nostro duro suolo, dove la necessità e la penuria si contendono ogni palmo di terreno? Noi siamo stati banditi dallo spirito primordiale e non possiamo più giungere in alto fino a lui. Eppure un angelo pietoso ha ottenuto per noi, con le sue preghiere, un fiore celestiale ed esso risplende alto e magnifico, trapiantato in questa terra di afflizioni. Attraverso secoli di barbarie non sono mai cessate le pulsazioni della *divina arte della musica*, ed in essa ci è rimasta un'eco *immediata dell'eterno*, comprensibile ad ogni mente e molto superiore ai vizi e alle virtù».

Dalla posizione assunta nei confronti dell'arte dai due rappresentanti di concezioni del mondo agli antipodi, cioè Hegel e Schopenhauer, possiamo vedere come la concezione del mondo influisca sul rapporto personale dell'uomo con i singoli campi della vita. Hegel, che vedeva nel mondo delle rappresentazioni e delle idee dell'uomo il culmine verso cui tutta la natura esterna aspira come alla perfezione, può riconoscere come arte più perfetta solo quella, in cui lo spirito appare più alto e più compiuto, e dove tuttavia esso si congiunge contemporaneamente a ciò che continuamente tende verso di sé. Ogni immagine della natura esterna vuole essere spirito; ma non lo raggiunge. Quando l'uomo crea una tale immagine esterna spaziale, cui egli imprime lo spirito ch'essa stava cercando e non poteva raggiungere da sé, egli crea un'opera d'arte perfetta. E' il caso della *plastica*. Ciò che altrimenti appare solo nell'interno dell'anima umana come spirito senza forma, come idea, lo scultore lo plasma dalla materia rozza. L'anima, il sentimento, che noi percepiamo senza forma nella nostra coscienza, parlano per mezzo di questa statua, per mezzo cioè di

una immagine spaziale. In questo connubio del mondo dei sensi e del mondo spirituale risiede l'ideale artistico di una concezione del mondo che vede nella produzione dello spirito lo scopo della natura, che dunque può scorgere il bello solo in un'opera che sia l'espressione immediata dello spirito manifestantesi nella natura. Chi invece, come Schopenhauer, vede nella natura solo rappresentazione, non può scorgere quest'ideale in un'opera che imita la natura. Egli deve ricorrere ad un'arte libera da ogni natura, cioè alla *musica*.

Tutto ciò che conduce all'annientamento, al degrado della volontà sembra a Schopenhauer — logicamente — degno di essere coltivato. Poiché annientare la volontà significa annientare l'irrazionale nel mondo. L'uomo non deve volere. Egli deve annullare in sé ogni desiderio. *L'ascesi* è dunque l'ideale morale di Schopenhauer. Il savio spegnerà ogni fiamma di desiderio, negherà completamente la sua volontà. Egli spinge questa rinuncia così avanti, che nessun motivo lo obbliga più a volere. Il suo anelito consiste soltanto nello sforzo *quietistico* di spegnere ogni vita. Nelle concezioni negative della vita patrocinate dal buddhismo, Schopenhauer scopriva un'alta dottrina di saggezza. Possiamo per questo definire la sua concezione del mondo reazionaria, rispetto a quella hegeliana. Hegel cercava dappertutto di riconciliare l'essere umano con la vita, si sforzava di rappresentare ogni azione come una collaborazione ad un ordine razionale del mondo. Schopenhauer considera l'ostilità alla vita, il distacco dalla realtà, la fuga dal mondo, come l'ideale del saggio.

* * *

Nel carattere della concezione hegeliana del mondo e della vita, vi è un punto che può suscitare dubbi e problemi. Il punto di partenza di Hegel è il pensare puro, l'idea astratta ch'egli stesso designa « come un essere conchiuso, grigio o del tutto nero » (lettera a Goethe del 20 febbraio 1821) di cui egli, contemporaneamente, afferma sia da intendersi come « la rappresentazione di Dio qual è, nella sua essenza eterna, prima della creazione della natura e di uno spirito finito ». La mèta che egli raggiunge è lo spirito umano ricco di contenuti ed individuale, attraverso il quale

si manifesta ciò che vive solo una esistenza di ombra nel grigio, nel chiuso. Da ciò si può facilmente dedurre che Hegel sostenesse che una personalità, come essenza vivente ed autocosciente, non possa esistere fuori dello spirito umano. Egli fa derivare tutta la ricchezza di vita che *sperimentiamo* in noi stessi, dall'elemento ideale che dobbiamo *escogitare*. E' comprensibile che spiriti orientati in un certo modo si sentissero respinti da questo concetto della vita e del mondo. Solo pensatori d'indole disinteressata e devota come *Karl Rosenkranz* (1805-1879) erano in grado di addentrarsi nel pensiero hegeliano e di costruire, in piena armonia con esso, un edificio di idee che sembrasse una riedizione di Hegel, elaborata da una natura meno eminente. Altri non riuscirono a capire come l'uomo potesse spiegare, mediante l'idea pura, l'infinità e la molteplicità delle impressioni che lo toccano quando egli volge lo sguardo sulla natura ricca di forme e di colori, e guadagnasse qualcosa innalzando lo sguardo, al di sopra del mondo delle sensazioni, dei sentimenti e delle rappresentazioni, fino alle gelide altezze del pensiero puro. Certo Hegel può essere frainteso, se viene esposto in questa guisa, ma l'incomprensione si spiega. L'insoddisfazione destata dal pensiero hegeliano trovò una espressione nella corrente di pensiero che ebbe i suoi rappresentanti in *Franz Benedikt Baader* (1765-1841), *Karl Christian Friedrich Krause* (1781-1832), *Immanuel Hermann Weisse* (1801-1866), *Anton Günther* (1783-1863), *K. F. E. Traubdorff* (1782-1863), *Martin Deutinger* (1815-1864) e *Hermann Ulrici* (1806-1884). Essi cercavano di sostituire il pensiero grigio, chiuso, puro di Hegel, con un essere primordiale pieno di vita e personale, un Dio individuale. Baader chiamava una « raffigurazione negatrice di Dio » il credere che Dio raggiunga solo nell'uomo la sua esistenza perfetta. Dio deve essere una personalità, e il mondo non deve, come sostiene Hegel, discendere da lui come un processo logico, in cui sempre un concetto sospinga necessariamente l'altro. No, il mondo deve essere atto libero di Dio, creazione della sua volontà onnipotente. Questi pensatori si avvicinano alla dottrina cristiana della rivelazione. Giustificarla e darle basi scientifiche era lo scopo cui tendevano più o meno consapevolmente. Baader si addentrava nella mistica di Jacob Böhme (1575-1624), di Meister Eckhart (1250-1329), di Tauler (1290-1361) e di Paracelso (1493-1541).

Nel linguaggio ricco di immagini di questi pensatori, egli trovava uno strumento molto più adatto all'espressione delle verità più profonde, che non nel pensiero puro della dottrina hegeliana. Abbiamo già accennato al fatto ch'egli incitò Schelling ad approfondire il suo pensiero accogliendo le rappresentazioni di Jacob Böhme, ad arricchirlo con un contenuto più caldo (1). Personalità come Krause saranno sempre apparizioni notevoli nella evoluzione della concezione del mondo. Egli era matematico; ma non si lasciò indurre dal carattere orgoglioso, logicamente perfetto di questa scienza a risolvere gli enigmi del mondo, che dovevano appagare le esigenze più profonde del suo spirito, tramite il metodo matematico che gli era familiare. Il prototipo di simili pensatori è il grande matematico Newton, che trattava i fenomeni dell'universo visibile come esercizi di calcolo, e simultaneamente risolveva per sé i problemi fondamentali della concezione del mondo in una maniera che si avvicinava alla fede nella rivelazione. Krause non può ammettere una teoria che cerchi l'essenza primordiale del mondo negli oggetti e nei fenomeni. Chi, come Hegel, cerca Dio nel mondo, non può trovarlo. Poiché è vero che il mondo è in Dio; ma Dio non è nel mondo, egli esiste come un essere indipendente, che riposa beato in se stesso. Alla base del mondo delle idee di Krause troviamo il « pensiero di un essere infinito ed indipendente, che non ha nulla all'infuori di sé, che, per se stesso e in se stesso, è il fondamento unico di tutto, e che noi inoltre concepiamo come il fondamento della ragione, della natura e dell'umanità ». Egli non vuole avere nulla in comune con una concezione che « considera il finito o il mondo in quanto concetto del finito, come Dio stesso, lo divinizza, lo confonde con Dio ». Per quanto possiamo addentrarci nella realtà offerta ai nostri sensi ed al nostro spirito, non raggiungeremo mai il fondo primitivo di tutto l'essere, di cui possiamo farci una rappresentazione solo se facciamo accompagnare l'osservazione di ogni esistenza finita dalla contemplazione intuitiva di qualcosa che è al di sopra del mondo.

Immanuel Hermann Fichte, nei suoi scritti *Sentenze per la*

(1) Vedi pag. 156.

scuola preparatoria alla teologia (1826) e *Contributi ad una caratteristica della nuova filosofia* (1829), fa un bilancio severo dello hegelismo. In numerose opere, egli ha cercato di stabilire e di approfondire la sua idea, secondo la quale un essere cosciente e personale è all'origine dei fenomeni del mondo. Per rafforzare l'opposizione contro la concezione hegeliana basata sul pensiero puro, egli si unì ad amici che condividevano le sue vedute: *Weisse, Sengler, Karl Philipp Fischer, Chalybäus, Fr. Hoffmann, Ulrici, Wirth* ed altri, e pubblicò nell'anno 1837 la *Rivista di Filosofia e Teologia speculativa*. Secondo la convinzione di I.H. Fichte, ascende alla conoscenza più eccelsa solo chi ha capito che « il pensiero più alto, che veramente risolve l'enigma del mondo, è l'idea del soggetto primordiale o *personalità assoluta* che si conosce nella sua infinità tanto ideale che reale, che penetra se stesso ». « La creazione e la conservazione del mondo che costituiscono la *realtà del mondo*, si riducono ad una continua e cosciente esplicazione della volontà di Dio, così che egli è solo coscienza e volontà, fuse nell'unità più alta, ed è l'unica *persona* o la persona nel senso più eminente ». *Christian Hermann Weisse* credeva di dovere passare dalla concezione del mondo hegeliana ad un sistema teologico di contemplazione. Egli scorgeva nell'idea cristiana delle tre persone nell'unica divinità la mèta del suo pensiero. Egli cercò, con uno sfoggio di straordinaria sottigliezza, di presentare questa idea come la risultante di un pensiero naturale spregiudicato. Weisse credeva di possedere nel concetto della sua divinità trinitaria e personale, dotata di una volontà vivente, qualche cosa *d'infinitamente più ricco* dell'idea grigia di Hegel. Questa volontà vivente « — con una parola —, dà alla natura intimamente divina quella forma, presunta nelle sacre scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento, dove Dio, prima, durante e dopo la creazione del mondo, appare nell'elemento raggianti della sua magnificenza, circondato da un immenso esercito di spiriti che lo servono, dotati di una corporeità fluida e immateriale e che dappertutto assicurano espressamente anche i suoi rapporti con il mondo creato ».

Anton Günther, il « filosofo viennese », e *Martin Deutinger* che subì la sua influenza, rimangono con le loro concezioni del mondo nei limiti della rappresentazione cattolico-teologica. Il primo

cerca d'isolare l'uomo dall'ordine naturale del mondo separandolo in due principi: in un essere naturale, cioè sottoposto alle leggi necessarie come gli oggetti inferiori, e in un essere spirituale, che è una parte indipendente di un mondo superiore dello spirito ed ha una esistenza affine a quella dell'essere « esistente » di Herbart. Egli credeva così di superare lo hegelismo, che vede nello spirito solo una forma più alta dell'esistenza della natura, e di fondare così una concezione cristiana del mondo.

La Chiesa però non giudicò in questo modo, e gli scritti del Günther furono messi all'Indice. Deutinger combatté con energia il pensiero puro di Hegel che, secondo lui, non doveva assorbire l'essere pieno di vita. Per lui la volontà vivente conta più del pensiero puro. La prima può creare qualche cosa di reale, il secondo è impotente ed astratto. La volontà vivente serve anche da punto di partenza a *Trabndorff*. Il regno delle ombre, cioè delle idee, non può spiegare il mondo, ma la volontà vigorosa deve afferrare queste idee, per creare esistenze reali. Il contenuto più profondo del mondo non è afferrato dall'uomo nella comprensione del pensiero, ma in un moto dell'animo, nell'*amore*, attraverso il quale il singolo si dedica all'insieme, alla volontà che agisce nel tutto. Possiamo scorgere chiaramente che tutti questi pensatori si sforzano di superare il pensare ed il suo oggetto, l'idea pura. Non vogliono considerare il pensare come la più alta manifestazione spirituale dell'uomo. Per afferrare l'essenza primordiale del mondo *Trabndorff* non vuole *conoscerla*, ma *amarla*. Essa deve essere oggetto del sentimento, non della ragione. Il pensiero chiaro e puro, pensano questi filosofi, distrugge l'abbandono caldo e religioso alle forze primordiali dell'esistenza.

Questo ultimo apprezzamento posa sul fraintendimento delle idee hegeliane. Questo malinteso appare soprattutto nelle opinioni che si formarono, dopo la morte di Hegel, sulla sua posizione nei confronti della religione. La poca chiarezza che regnava a questo proposito divise i seguaci di Hegel in un partito che vedeva nella sua concezione del mondo un saldo sostegno del Cristianesimo rivelato, e in un altro che utilizzava il suo sistema addirittura per dissolvere le concezioni cristiane e sostituirle con le vedute radicali del libero pensiero.

Né l'uno né l'altro partito si sarebbe potuto riferire ad Hegel, se l'avesse capito esattamente. Poiché nella concezione hegeliana del mondo non vi è nulla che possa sostenere o dissolvere una religione. Hegel era assai lontano dal voler trarre una qualsiasi manifestazione della natura dal pensiero puro, né voleva far questo con una religione. Così come egli voleva isolare il pensiero puro dai processi della natura e, tramite ciò *comprendere* la natura, così anche nella religione egli mirava unicamente allo scopo di fare affiorare alla superficie il suo contenuto di pensiero. Egli considerava tutto nel mondo razionale, perché reale, quindi anche la religione. Essa deve esistere, creata da tutt'altre forze dell'anima di quelle a disposizione del pensatore, quando egli le si avvicina per capirla. Anche I.H. Fichte, Weisse, Deutinger ed altri, commisero l'errore di combattere Hegel perché egli non sarebbe progredito dalla sfera del pensiero puro alla comprensione religiosa della divinità personale. Ma Hegel non si è mai proposto un compito simile. Egli lo considerava come riservato alla coscienza religiosa. Fichte, Weisse, Krause, Deutinger ed altri volevano *creare* una religione dalla concezione del mondo. Per Hegel un tale proposito sarebbe parso assurdo, come se si fosse voluto illuminare il mondo con l'idea della luce, o creare una calamita con la nozione del magnetismo. Tuttavia secondo il suo parere anche la religione deriva dall'idea, come tutto il mondo della natura e dello spirito. Per questo motivo lo spirito umano può ritrovare questa idea nella religione. Ma così come la calamita è stata creata dal pensiero del magnetismo *prima* dell'apparizione dello spirito umano, e lo spirito, *dopo* la sua apparizione, non ha ormai altro da fare che *comprendere*, così anche la religione è nata dal pensiero prima che questo rilucesse nell'anima umana come una parte costitutiva della concezione del mondo. Se avesse avuto sentore della critica religiosa dei suoi discepoli, Hegel sarebbe stato costretto ad esprimere questo giudizio: « Astenetevi dal porre i fondamenti di una religione, dal creare rappresentazioni religiose, finché vorrete rimanere pensatori e non tanti messia ». La concezione hegeliana del mondo, correttamente intesa, non può reagire sulla coscienza religiosa. Chi riflette sull'arte, sta con essa nello stesso rapporto in cui sta con la religione colui che vuole investigarne l'essenza.

Gli « Hallischen Jahrbücher » pubblicati da *Arnold Ruge* e *Theodor Ecbtermeyer*, dal 1838 al 1843, hanno avuto la loro parte nel conflitto delle concezioni del mondo. Dalla difesa e dalla spiegazione di Hegel, essi passarono ad una elaborazione indipendente delle sue idee e giunsero in questo modo alle vedute che nel prossimo capitolo chiameremo « concezioni radicali del mondo ». Dal 1841 in poi, gli editori chiamarono il loro periodico « Deutsche Jahrbücher » e considerarono uno dei suoi scopi « la lotta contro la servitù politica, il feudalesimo e la teoria dei beni terrieri ». Come politici radicali, essi s'inserirono nell'evoluzione della loro epoca, richiedendo uno Stato in cui regnasse la perfetta libertà. Così si allontanarono dallo spirito di Hegel, che non voleva fare la storia, ma comprenderla.

LE CONCEZIONI RADICALI DEL MONDO

Al principio del decennio 1840-50 un uomo scuote con energia la concezione hegeliana del mondo che aveva prima studiata a fondo ed intimamente. E' *Ludwig Feuerbach* (1804-1872). La dichiarazione di guerra alla concezione del mondo dalla quale era uscito, è data in una forma radicale nei suoi scritti *Tesi preliminari per la riforma della filosofia* (1842) e *Principi della filosofia del futuro* (1843). Possiamo seguire lo svolgimento ulteriore dei suoi pensieri negli altri suoi scritti: *L'essenza del cristianesimo* (1841), *L'essenza della religione* (1845) e *Teogonia* (1857). Con l'attività di *Ludwig Feuerbach* si ripeteva nell'ambito della scienza spirituale, un processo che si era già svolto nel campo delle scienze naturali (1759) circa un secolo prima con l'intervento di *Caspar Friedrich Wolff*. L'azione di Wolff aveva significato una riforma dell'idea dell'evoluzione nel campo della scienza degli esseri viventi. In quale maniera venisse intesa l'evoluzione prima di Wolff, risulta chiaramente dalle vedute dell'uomo che oppose alla trasformazione di questa rappresentazione la resistenza più violenta: *Albrecht von Haller*. Quest'uomo, in cui i fisiologi venerano a buon diritto uno degli spiriti più forti della loro scienza, non sapeva raffigurarsi lo sviluppo di un essere vivente diversamente da quello di un germoglio che contiene già in piccolo, ma perfettamente preformate, tutte le parti che appaiono nel corso della vita. L'evoluzione è dunque sviluppo di qualche cosa che già era presente, ma che, per le sue ridottissime dimensioni oppure per altre ragioni, sfuggiva alla percezione. Se si mantiene questa concezione fino alle estreme conseguenze, non nasce nulla di nuovo nel corso dell'evoluzione, ma viene continua-

mente portato alla luce qualche cosa di nascosto, di racchiuso. Haller ha rappresentato queste vedute con molta rigidità. Nella madre primordiale, Eva, era già latente, tenuissimo, tutto il genere umano. Questi embrioni umani si sono sviluppati nel corso della storia del mondo. Vediamo il filosofo *Leibniz* (1646-1716) esprimere la stessa opinione: «Dovrei quindi pensare che le anime che diventeranno un giorno anime umane esistano già in seme, come quelle di altre specie; e che esse siano sempre esistite in forma di oggetti organizzati nei nostri proavi, risalendo fino ad Adamo, cioè fin dall'inizio delle cose». Ora, a questa idea dell'evoluzione Wolff, nella sua *Theoria generationis* pubblicata nel 1759, aveva opposto un'altra idea, partendo dal presupposto che le membra che appaiono nel corso della vita di un organismo, non preesistono in nessuna maniera, ma nascono realmente come nuove formazioni solo nel momento in cui divengono percepibili. Wolff aveva mostrato che nell'uovo non si trova nulla della forma dell'organismo evoluto, ma che il suo sviluppo è una concatenazione di formazioni nuove. Questa teoria rende per la prima volta possibile la rappresentazione di un reale *divenire*, poiché essa spiega che può nascere qualcosa che ancora non era presente, e che quindi veramente «diviene».

La concezione di Haller nega il divenire, poiché ammette solo un graduale diventare visibile del già esistente. Questo naturalista, oppose la parola d'ordine: *Non vi è divenire* (*Nulla est epigenesis*) all'idea di Wolff. Con ciò egli fece sì che per decenni la concezione di Wolff rimanesse del tutto trascurata. Goethe attribuisce alla teoria dell'«incapsulamento» la resistenza incontrata dai suoi sforzi per spiegare gli esseri viventi. Egli ha tentato di comprendere le formazioni nell'ambito della natura organica dal loro divenire, proprio nel senso di una autentica teoria dell'evoluzione, secondo la quale ciò che appare in un essere vivente non è stato nascosto finora, ma nasce veramente solo nel momento in cui appare. Egli scrive nel 1817 che questo tentativo, su cui si basa il suo scritto del 1790 sulla metamorfosi delle piante, aveva incontrato «una accoglienza fredda, quasi ostile. Questa riluttanza era tuttavia molto naturale; la teoria dell'incapsulamento, il concetto della preformazione, dello sviluppo progressivo di ciò che esisteva

fin dai tempi di Adamo, dominava in generale perfino le migliori menti». Anche nella concezione hegeliana del mondo possiamo trovare un residuo di quella vecchia teoria. Il pensiero puro che appare nello spirito umano doveva giacere «incapsulato» in tutti i fenomeni, prima ch'esso giungesse nell'uomo all'esistenza sensibile. Hegel pone questo pensiero puro prima della natura e dello spirito individuale; pensiero puro, che deve essere nello stesso tempo la «rappresentazione di Dio, come egli era nella sua essenza eterna prima della creazione» del mondo. L'evoluzione del mondo si presenta dunque come una evoluzione del pensiero puro. Tale è l'atteggiamento di Feuerbach di fronte a Hegel. La sua protesta contro la concezione del mondo di Hegel riposa sul fatto ch'egli non era disposto ad ammettere l'esistenza dello spirito prima della sua apparizione reale nell'uomo, così come Wolff non lo era nel convenire che le parti dell'organismo vivente fossero già preformate nell'uovo. Così come Wolff vedeva negli organi dell'essere vivente nuove formazioni, Feuerbach le vedeva nello spirito umano individuale, il quale non è presente in nessuna maniera prima della sua apparizione sensibile. Esso nasce solo nel momento in cui appare nella realtà. Per Feuerbach è quindi infondato parlare di uno spirito universale, di un essere da cui lo spirito individuale tragga l'origine. Non esiste, prima della sua apparizione effettiva nel mondo, un essere razionale che plasmò la materia e il mondo sensibile in un modo tale che la sua copia appaia infine nell'essere umano. Prima dell'apparizione dello spirito umano non vi sono che matetie e forze irrazionali, che si costituiscono in un sistema nervoso concentrato nel cervello. In questo nasce, come formazione nuova e perfetta, qualche cosa che non esisteva ancora: l'anima umana, dotata di ragione. In una tale concezione del mondo, non vi è possibilità di derivare i fenomeni e gli oggetti da una essenza spirituale primordiale. Infatti un essere spirituale è una creazione nuova che risulta dall'organizzazione del cervello. E quando l'uomo trasferisce lo spirituale nel mondo esterno, si rappresenta arbitrariamente un'essenza simile a quella che è alla base delle sue azioni, che esiste al di fuori di lui e governa il mondo. L'uomo deve creare ogni essenza spirituale primordiale traendola soltanto dalla propria fantasia; le cose e i fenomeni del mondo non danno nessuna occasione

di ammettere una tale essenza. Non è stata l'essenza spirituale primordiale, in cui gli oggetti giacciono incapsulati, a creare l'uomo a propria immagine e somiglianza, ma l'uomo ha formato secondo la sua essenza l'immagine fantastica di un tale essere primordiale. Questa è la convinzione di Feuerbach: « La conoscenza che l'uomo ha di Dio è conoscenza ch'egli ha di se stesso, della propria essenza. Solo l'unità dell'essere e della coscienza è verità. Dove vi è coscienza di Dio, vi è anche l'essenza di Dio — *dunque nell'uomo* ». L'uomo non si sentiva abbastanza forte per fare affidamento completamente su se stesso; perciò egli si è creato, secondo la propria immagine, un essere infinito ch'egli venera e adora. E' vero che la concezione hegeliana del mondo ha allontanato tutte le altre qualità dall'essere primordiale, e non ha serbato per esso che la razionalità. Feuerbach toglie perfino questa; e così egli mette da parte l'essenza primordiale stessa. Al posto della saggezza divina egli colloca recisamente la saggezza del mondo. Come un necessario punto di svolta nell'evoluzione della concezione del mondo, egli indica « la confessione e l'ammissione che la coscienza di Dio non sia altro che la coscienza » dell'umanità, che l'uomo « non può pensare, presentare, rappresentare, sentire, credere, volere, amare e venerare come essere assoluto divino, nessun altro essere *che l'essere umano* ». Vi è una concezione della natura, un'altra dello spirito umano, ma non c'è nessuna concezione dell'essenza divina. Nulla è reale se non il positivo. « Il reale nella sua realtà o in quanto reale è il reale come oggetto dei sensi, è il *sensibile*. Verità, realtà, sensibilità sono termini identici. Solo un essere sensibile è un essere vero, reale. Un oggetto ci è veramente dato solo attraverso i sensi non attraverso il pensare in se stesso. L'oggetto dato con il pensare o identico ad esso è solo pensiero ». Ciò non significa altro che questo: il pensare si presenta nell'organismo umano come una creazione nuova e non è consentito immaginare che il pensiero, prima della sua apparizione, fosse nascosto nel mondo, incapsulato sotto una forma qualsiasi. Non si deve voler spiegare la natura di ciò che esiste positivamente, facendolo derivare da qualche cosa che già c'era. Vero e divino è solo il positivo, « ciò che è immediatamente certo di sé, che parla immediatamente e convince, ciò che trae immediatamente da sé l'affermazione della propria esistenza —

semplicemente il decisivo, semplicemente l'indubitabile, chiaro come il sole. Ma chiaro come il sole è solo il sensibile; solo dove comincia il regno del sensibile finiscono dubbi e conflitti. Il segreto della conoscenza immediata è il sensorio ». La confessione di Feuerbach culmina in queste parole: « Fare della filosofia l'oggetto dell'umanità, fu il mio primo sforzo. Ma chi ha preso questa via, giunge infine necessariamente a fare dell'uomo l'oggetto della filosofia ». « La nuova filosofia fa dell'uomo — includendo la natura come base di esso — l'oggetto unico, universale e supremo della filosofia — l'antropologia dunque, includendovi la fisiologia, diventa la scienza universale ». Feuerbach esige che la ragione non venga collocata come punto di partenza al vertice della concezione del mondo, secondo il sistema di Hegel, ma ch'essa venga osservata come prodotto dell'evoluzione, come creazione nuova dell'organismo umano, in cui essa effettivamente sorge. Perciò egli respinge ogni separazione tra l'elemento spirituale e il corporeo, perché lo spirituale non può essere compreso altro che come risultato dell'evoluzione dell'elemento corporeo. « Quando lo psicologo dice: — Mi distinguo dal mio corpo —, egli dice pressappoco ciò che dice il filosofo nella logica o nella metafisica della morale: — Mi astraggo dalla natura umana —. E' possibile per te astrarti dalla tua essenza? Non ti aстраи perché sei un uomo? Pensi senza testa?... I pensieri sono anime trapassate. Va bene: ma l'anima trapassata non è ancora un'immagine fedele del defunto uomo corporeo in cui essa dimorava? Non si trasformano perfino i concetti metafisici più generali dell'essere e dell'essenza, così come si trasformano il vero essere e l'essenza dell'uomo? Che cosa significa dunque: io mi astraggo dalla natura umana? Niente altro, che: io mi astraggo dall'uomo in quanto oggetto della mia coscienza e del mio pensare, ma mai (mi astraggo) dall'uomo che giace dietro alla mia coscienza, cioè dalla mia natura cui *volens, nolens* la mia astrazione rimane legata indissolubilmente. Così come psicologo puoi anche astrarti nel pensiero dal tuo corpo, ma rimani nondimeno, collegato intimamente ad esso nell'essenza, cioè tu ti *pensi* distinto da esso, ma non per questo ne sei realmente distinto... Non ha dunque ragione anche Lichtenberg quando afferma che non si dovrebbe dire *io penso* ma *si pensa* (*es denkt*)? Se dunque *l'io penso* si di-

stingue dal corpo, ne segue che anche il *si pensa*, ciò che è involontario nel nostro pensare, la radice e la base dell'*io penso*, sia distinto dal corpo? Donde proviene dunque che non possiamo pensare in ogni momento, che i pensieri non sono sempre a nostra disposizione secondo il piacer nostro, che spesso in un lavoro intellettuale, malgrado gli sforzi più energici della volontà, non progrediamo finché una circostanza esterna, spesso solo un cambiamento di temperatura non restituisce elasticità ai nostri pensieri? Per questo motivo: *che anche l'attività del pensiero è una attività organica*. Perché dobbiamo spesso portare in noi pensieri per anni prima che essi divengano chiari e lucidi? *Perché anche i pensieri sono sottoposti ad una evoluzione organica; e debbono maturare e svolgersi come i frutti nei campi e le creature nel seno materno* ».

* * *

Feuerbach accenna a *Georg Christoph Lichtenberg*, il pensatore morto nel 1799, che per molte delle sue idee può essere annoverato tra i precursori della concezione del mondo che si esprime in uomini come Feuerbach e le cui rappresentazioni suggestive non sono state tanto feconde per il secolo decimonono, perché le imponenti costruzioni di pensiero di Fichte, Schelling, Hegel posero tutto in ombra e dominarono l'evoluzione spirituale, tanto che sprazzi d'idee aforistiche, perfino così rilucenti come quelli di Lichtenberg, vennero trascurati. Non abbiamo che da ricordare qualche sentenza di questo uomo eminente, per mostrare come il suo spirito rivivesse nella corrente aperta da Feuerbach.

« Dio credè l'uomo secondo la sua immagine; questo significa probabilmente che l'uomo credè Dio secondo la sua ». « Il nostro mondo diventerà così raffinato che sarà così ridicolo credere in Dio come lo è oggi credere ai fantasmi ». « Il nostro concetto di Dio è qualcosa di diverso dall'inconcepibile personificato? ». « La rappresentazione che ci facciamo di un'anima presenta molta affinità con quella di una calamita nella terra. E' solo una immagine. E' una invenzione innata nell'uomo pensare tutto sotto questa forma ». « Invece di dire che il mondo si rispecchia in noi, dovremmo piuttosto dire che la nostra ragione si rispecchia nel mondo. Non

possiamo fare diversamente: siamo costretti a riconoscere nel mondo un ordine e un governo saggio; questo risulta dalla disposizione della nostra forza del pensare. Non ne consegue necessariamente che qualche cosa che noi dobbiamo necessariamente pensare, sia realmente come la pensiamo... e per questo non si può dimostrare nessun Dio ». « Siamo coscienti di certe rappresentazioni che non dipendono da noi; altre, almeno lo crediamo, dipendono da noi; dove è il limite? Noi conosciamo solo l'esistenza delle nostre impressioni, rappresentazioni e pensieri. Dovremmo dire: *si pensa*, come diciamo: *lampeggia* ». Se Lichtenberg avesse avuto la capacità di fondere questi slanci di pensiero in una concezione armoniosa del mondo, non sarebbe potuto rimanere così nell'ombra come è stato. Per costruire una concezione del mondo non solo è necessaria la superiorità dello spirito, ch'egli possedeva, ma anche il potere di foggiare idee connesse in modi molteplici e di dare loro una forma plastica. Questa capacità gli mancò. La sua superiorità si esprime in un giudizio notevole sul rapporto di Kant con i suoi contemporanei: « Credo che, come i discepoli del signor Kant rimproverano sempre ai loro avversari di non capirlo, molti ritengano anche che il signor Kant abbia ragione, perché essi lo capiscono. La sua rappresentazione filosofica è nuova e si distacca molto dalle solite vedute, e una volta che se ne acquista conoscenza, si è molto ben disposti a ritenerla vera; perciò Kant ha tanti zelanti seguaci. Ma si dovrebbe sempre considerare che questa comprensione non è un motivo sufficiente per ritenere vero questo sistema. Credo che la maggioranza, nella gioia di capire un sistema molto astratto o oscuro, abbia creduto contemporaneamente ch'esso fosse dimostrato ». Quanto Feuerbach dovesse sentirsi affine a Lichtenberg, risulta soprattutto quando si confronta da quale punto di vista i due pensatori considerassero il rapporto della loro concezione del mondo con la vita pratica. Le conferenze che Feuerbach tenne nell'inverno del 1848 davanti ad un gruppo di studenti sull'*Essenza della religione*, terminavano con queste parole: « Mi auguro solo di non avere fallito il compito che ho tracciato in una delle prime lezioni, il compito cioè di fare di voi, da amici di Dio, amici di uomini; da credenti, pensatori; da coloro che pregano, da candidati all'al-di-là, studiosi di questo mondo; da cristiani, che, se-

condo la loro propria ammissione, sono "metà animali, metà angeli", uomini, uomini completi». Chi come Feuerbach, pone ogni concezione del mondo sulla base della conoscenza della natura e dell'uomo, deve declinare anche nel campo della morale tutti i compiti, tutti gli obblighi che provengono da un ambito differente da quello delle attitudini naturali degli uomini, o che hanno uno scopo diverso da quello che si riferisce esclusivamente al mondo sensibile. « Il mio diritto è la mia tendenza alla felicità quale me la concede la legge; il mio dovere è l'impulso degli altri alla felicità che è mio obbligo di riconoscere ». « Non guardando l'al-di-là imparerò ciò che debbo fare, bensì osservando questo mondo. Tutta la forza che io impiego per compiere qualsiasi dovere che si riferisce al mondo dell'al-di-là è sottratta alle mie capacità di questo mondo cui solo sono destinato ». « Concentrazione sul mondo *al-di-qua* », ecco quindi ciò che richiede Feuerbach. Possiamo leggere parole simili negli scritti di Lichtenberg. Ma proprio queste sono mescolate con parti che mostrano quanto poco un pensatore, che non abbia la possibilità di sviluppare armoniosamente in sé le proprie idee, riesca a seguire un'idea fino alle sue estreme conseguenze. Lichtenberg richiede la concentrazione sul mondo *al-di-qua*, ma egli introduce ancora in questa esigenza considerazioni che si riferiscono ad un *al-di-là*: « Credo che molti uomini dimentichino, nella loro educazione per il cielo, quella per la terra. *Penserei che l'uomo agirebbe in modo più saggio, se egli lasciasse la prima al suo posto.* Poiché se noi siamo stati messi in questo posto da un essere saggio — cosa che non è da dubitare — *facciamo del nostro meglio in questa situazione* e non lasciamoci accecare da rivelazioni. Ciò che l'uomo deve sapere per essere felice, lo sa certamente senz'altra rivelazione che quella che possiede secondo la propria essenza ». Confronti come quello possibile tra Lichtenberg e Feuerbach sono importanti per la storia dell'evoluzione della concezione del mondo. Ci mostrano in modo molto evidente il progresso degli spiriti: permettono di misurare quanto l'intervallo di tempo che li separa abbia agito su questo processo. Feuerbach è passato attraverso la concezione del mondo hegeliana e da essa ha attinto il vigore per plasmare da tutti i lati il suo sistema (che è opposto a quello di Hegel). Egli non è più turbato dalla domanda di Kant: se noi

abbiamo veramente il diritto di attribuire la realtà al mondo che percepiamo o se questo mondo esiste solo nella nostra rappresentazione. Chi sostiene quest'ultimo termine, può collocare nel mondo vero che giace al di là delle rappresentazioni, tutte le energie possibili all'uomo. Egli può far valere accanto all'ordine naturale del mondo un ordine soprannaturale, così come fece Kant. Chi invece, come Feuerbach, afferma che solo il sensibile è reale, deve eliminare ogni ordine soprannaturale. Per lui non c'è imperativo categorico proveniente da un qualsiasi punto dell'al-di-là, per lui vi sono solo doveri che risultano dagli impulsi e dagli scopi naturali dell'uomo.

Per fuggire una concezione del mondo così opposta a quella di Hegel, quale è quella di Feuerbach, occorre una personalità tanto diversa da Hegel, come lo era la sua. Hegel si sentiva a suo agio nel movimento della vita contemporanea. Dominare l'attività immediata del mondo con il suo spirito filosofico era per lui un compito bello. Quando volle essere esonerato dalla sua attività d'insegnante a Heidelberg per recarsi in Prussia, egli fece intendere chiaramente nel suo discorso d'addio che lo allettava la prospettiva di trovare un campo di attività che non consistesse solo nell'insegnamento, ma gli consentisse anche d'intervenire praticamente. « In età matura, la prospettiva di lasciare il precario insegnamento della filosofia in una università, per passare ad altra attività, o essere utile altrimenti, sarebbe stata per lui di grande importanza ». Chi è in tale disposizione di pensiero deve vivere in pace con le forme che la vita pratica ha assunte nella sua epoca; deve giudicare ragionevoli le idee che pervadono il suo tempo. Solo da questo sentimento egli può attingere l'entusiasmo, con cui collaborare alla loro edificazione. Feuerbach non provava grande simpatia per la vita del suo tempo. Preferiva la calma di un luogo appartato all'agitazione della vita « moderna » di allora. Egli si esprime chiaramente in proposito: « Del resto io non mi riconcilerò mai con la vita della città. Giudico buono, anzi mio dovere, recarmici ogni tanto per studio, secondo le impressioni che ho già esposte; ma poi devo tornare alla solitudine campestre per studiare e riposarmi in seno alla natura. Il mio prossimo compito è quello di preparare le mie conferenze, secondo il desiderio dei miei ascoltatori, o le carte di

mio padre per la stampa». Dalla sua solitudine, Feuerbach credeva di potere meglio giudicare ciò che nella forma assunta dalla vita reale non è naturale, ma vi è stato soltanto immesso dall'illusione umana. La purificazione della vita dalle illusioni, questo egli riteneva fosse il suo dovere. Perciò egli doveva starsene il più lontano possibile dalla vita vissuta entro queste illusioni. Egli cercava la vita vera; e non poteva trovarla nella forma ch'essa ha preso nella civiltà contemporanea. Quanto egli fosse sincero nella sua « concentrazione sull'al-di-qua », lo prova un suo giudizio sulla rivoluzione di marzo. Questa gli appariva sterile, perché nelle idee su cui era basata sopravviveva ancora la vecchia fede nell'al-di-là. « La rivoluzione di marzo era ancora figlia, sebbene illegittima, della fede cristiana. I fautori della costituzione credevano che il Signore non avesse da dire che: "sia fatto il diritto! sia fatta la libertà!" per creare il diritto e la libertà; ed i repubblicani credevano che bastasse *volere* la repubblica, per chiamarla in vita; credevano dunque alla creazione *ex nihilo* di una repubblica. Gli uni trasportavano sul terreno della politica i miracoli cristiani cosmici, gli altri i miracoli cristiani sensibili ». Solo una personalità che ritiene di portare in sé l'armonia della vita di cui l'uomo ha bisogno può, anche nella profonda insoddisfazione con la quale Feuerbach si trovava di fronte alla realtà, cantare inni alla realtà come è stato fatto da lui. Lo sentiamo in parole come queste: « Nella mancanza di una prospettiva dell'al-di-là, io posso mantenermi in vita e sano di mente, in questo mondo — nella valle di affezioni che è la politica tedesca ed europea — solo facendo del presente l'oggetto dell'ironia aristofanesca ». Solo una tale personalità poteva cercare nell'uomo stesso la forza che altri vanno ad attingere ad una potenza esteriore.

La nascita del pensiero aveva influito sulla concezione greca del mondo, così che l'uomo non si sentiva più immedesimato con il cosmo, come gli era possibile mediante l'antica rappresentazione immaginativa. Questo era il primo stadio della formazione di un abisso tra l'uomo ed il mondo. Uno stadio ulteriore fu segnato dallo sviluppo della nuova mentalità scientifica. Questa evoluzione separò completamente la natura e l'anima umana. Da una parte doveva nascere un'immagine della natura in cui non si trovasse l'uomo, se-

condo la sua natura animico-spirituale; e dall'altra parte un'idea dell'anima umana che non trovasse nessun collegamento con la natura. Nella natura si riscontrava la necessità conforme alle leggi; ma nell'ambito di questa necessità, non c'era posto per ciò che esiste nell'anima umana: tendenza alla libertà, senso di una vita che ha le sue radici in un mondo spirituale e che non si esaurisce nell'esistenza sensibile. Spiriti come quello di Kant trovarono una via d'uscita solo nella separazione assoluta delle due sfere; trovavano nell'una la conoscenza della natura, nell'altra la fede. Goethe, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel pensavano l'idea dell'anima autocosciente in modo così ampio, che questa sembrava loro radicata in una natura spirituale superiore, che è *al di sopra* della natura e dell'anima umana. Con Feuerbach appare uno spirito il quale, mediante l'immagine del mondo che la nuova rappresentazione scientifica può dare, si ritiene obbligato a negare all'anima umana ciò che è in contrasto con l'immagine della natura. Egli fa dell'anima un membro della natura. Può fare ciò solo perché elimina mentalmente da quest'anima umana tutto ciò che impedisce di riconoscere in essa un membro della natura. Fichte, Schelling, Hegel presero l'anima autocosciente per ciò che essa è. Feuerbach fa di essa ciò di cui egli ha bisogno per la sua concezione del mondo. Egli è l'iniziatore di un genere di rappresentazione che si sente dominato dall'immagine della natura. Questo non sa conciliare i due elementi della moderna immagine del mondo, e cioè l'immagine della natura e quella dell'anima; perciò ne trascura del tutto una, l'immagine dell'anima. L'idea di Wolff delle « formazioni nuove » porta un contributo fecondo di impulsi all'immagine della natura. Feuerbach utilizza questi impulsi per creare una conoscenza dello spirito, che può sussistere solo perché non si occupa per nulla di spirito. Egli determina una corrente di pensiero che rimane impotente dinanzi al più forte impulso della vita animica moderna, l'autocoscienza vivente. In tale concezione del mondo questo impulso si rivela in modo che non solo viene dichiarato incomprendibile, ma, poiché esso appare tale, non ci si occupa del suo vero aspetto e lo si tratta come un fattore della natura, cosa che non è se lo si osserva in modo spregiudicato.

« Dio fu il mio primo pensiero, la ragione il secondo, l'uomo

il terzo ed ultimo». Così Feuerbach descrive la via ch'egli aveva seguita, da credente a discepolo di Hegel, fino ad una propria concezione del mondo. Avrebbe potuto dire le stesse parole il pensatore che nell'anno 1834 scrisse uno dei libri più efficaci del secolo, *La vita di Gesù*. Era David Friedrich Strauss (1808-1874). Feuerbach prendeva le mosse da uno studio dell'anima umana e vi trovava la tendenza a proiettare nel mondo la propria essenza e a venerarla come essenza primordiale divina. Egli cercava una spiegazione psicologica della nascita del concetto di Dio. Le vedute di Strauss avevano uno scopo simile, ma egli non seguiva, come Feuerbach, la via dello psicologo, bensì quella dello storico. Egli non poneva al centro delle sue riflessioni il concetto di Dio in generale, nel vasto senso adottato da Feuerbach, bensì il concetto cristiano dell'uomo-Dio, Gesù. Egli voleva mostrare come l'umanità fosse giunta a questa rappresentazione nel corso della storia. Che l'essenza divina primordiale si rivelasse nello spirito umano, era la convinzione della concezione hegeliana del mondo. Strauss era d'accordo con ciò. Ma, secondo la sua opinione, l'idea divina non può realizzarsi in tutta la sua perfezione nel singolo individuo umano. L'individuo è sempre una copia imperfetta dello spirito divino. Ciò che manca ad un essere umano per essere perfetto, è posseduto da un altro. Se si considera tutto il genere umano, vi si trovano, ripartite fra innumerevoli individui, tutte le perfezioni proprie alla divinità. Il genere umano nel suo complesso è il Dio incarnato, l'uomo-Dio. Ecco secondo l'opinione di Strauss, il concetto di Gesù. Da questo punto di vista, Strauss si accinge alla critica del concetto cristiano dell'uomo-Dio. Il Cristianesimo pone in una personalità, che deve essere esistita realmente una volta nella storia ciò che, secondo il pensiero, è distribuito nell'intero genere umano. « In un individuo, un uomo-Dio — pensato — si incontrano le qualità e le mansioni attribuite dalla dottrina ecclesiastica a Cristo. Nell'idea della specie umana esse invece concordano ». Con l'appoggio di indagini accurate sulle basi storiche dei Vangeli, Strauss cerca di dimostrare che le rappresentazioni del Cristianesimo sono risultati della fantasia religiosa. Questa avrebbe presentato oscuramente la verità religiosa — cioè che il genere umano sia l'uomo-Dio — ma non l'avrebbe afferrato in concetti

chiari, bensì in una forma poetica, in un mito. La storia del figlio di Dio diventa così per Strauss un mito, in cui l'idea dell'umanità fu espressa poeticamente, molto prima di essere conosciuta dai pensatori nella forma del pensiero puro. Da questo punto di vista tutto ciò che c'è di miracoloso nella storia cristiana si spiega senza essere costretti a ricorrere alla spiegazione volgare, spesso invocata precedentemente, che vedeva nei miracoli degli inganni volontari o delle imposture, praticati dal fondatore della nuova religione per dare più credito alla sua dottrina, o inventate dagli apostoli per lo stesso scopo. Veniva scartata anche un'altra opinione, che vedeva nei miracoli i più diversi processi naturali. I miracoli venivano rappresentati come la veste poetica di verità reali. Nell'immagine del Salvatore morente e risuscitato, il mito raffigura l'umanità che dai suoi interessi finiti, dalla vita quotidiana, si innalza verso l'infinito, verso la conoscenza della verità e della razionalità divina. Il finito muore per rinascere come infinito.

Nel mito degli antichi popoli si può vedere l'abbattimento della rappresentazione immaginativa dei tempi primitivi, da cui si è sviluppata l'esperienza del pensiero. Un'intuizione di questo fatto rivive nel secolo decimonono in una personalità come quella di Strauss. Egli vuole investigare il processo e il significato della vita del pensiero approfondendo il rapporto della concezione del mondo con il pensiero mitico nell'epoca storica. Egli vuole sapere come la rappresentazione creatrice di miti possa ancora operare nella concezione moderna del mondo. E allo stesso tempo egli vuole ancorare l'autocoscienza umana in una entità che giace fuori della personalità individuale, rappresentando l'umanità intera come una incarnazione dell'essenza divina. Con ciò egli acquista un appoggio, una base nell'anima dell'intero genere umano, per le singole anime umane, appoggio che si esplica nel divenire storico.

Strauss fa opera ancor più radicale nel suo libro pubblicato negli anni 1804-1841: *La dottrina cristiana nella sua evoluzione storica e nel conflitto con la scienza moderna*. Qui si tratta per lui di sciogliere i dogmi cristiani dalla loro forma poetica nelle verità concettuali che ne stanno alla base. Egli insiste sulla incompatibilità della coscienza moderna con quella che rimane fedele alle antiche rappresentazioni mitico-immaginative della verità. « Il cre-

dente lasci dunque che lo scienziato segua il suo cammino, e viceversa; noi lasciamo loro la fede, che essi lascino dunque a noi la filosofia, e se i bigotti dovessero riuscire ad escluderci dalle loro chiese, considereremo questo come un guadagno. Falsi tentativi di conciliazione sono stati fatti a sufficienza; solo la separazione degli estremi può approdare a qualche cosa». Le vedute di Strauss avevano suscitato un'immensa agitazione negli animi. Con amarezza si constatava che la concezione del mondo moderna non si accontentava più di colpire le rappresentazioni religiose fondamentali in generale, ma ch'essa cercava di eliminare, con una ricerca storica fornita di tutti i mezzi scientifici, l'« incongruenza » che, secondo le parole dette una volta da Lichtenberg, consisteva nel fatto « che la natura umana si fosse sottoposta al giogo di un libro ». « Non si può — egli continua — immaginare qualche cosa di più aberrante, e questo solo esempio prova che misera creatura sia l'uomo in concreto, voglio dire rinchiuso in questo fiasco a due gambe fatto di terra, d'acqua e di sale. Se fosse possibile che una volta la ragione si erigesse un trono di despota, l'uomo che volesse confutare seriamente, in base all'autorità di un libro, il sistema di Copernico, dovrebbe essere impiccato. Che in un libro stia scritto che esso proviene da Dio, non è ancora una prova ch'esso sia da Dio; ma che la nostra ragione derivi da Dio, è certo, s'intenda la parola "Dio" come si vuole. La ragione punisce là dove regna solo con le conseguenze naturali della colpa, oppure con l'ammonimento, se l'ammonimento può essere chiamato punizione ». Strauss fu destituito dalla sua carica di docente all'istituto di Tubinga, in seguito alla pubblicazione della *Vita di Gesù*, e quando fu nominato professore di teologia all'università di Zurigo, i contadini vennero muniti di coreggiati, a protestare contro il dissolvitore dei miti e ad esigere il suo licenziamento.

Un altro pensatore andò oltre lo scopo che si era proposto Strauss nella critica all'antica concezione del mondo, partendo dai nuovi punti di vista: *Bruno Bauer*. Presso di lui troviamo ancora l'opinione patrocinata da Feuerbach, che l'essere dell'uomo sia anche l'essenza sua più nobile e che ogni altra essenza più alta non sia che una illusione, che l'uomo crea a propria immagine e colloca al di sopra di sé; ma questa teoria assume in Bruno

Bauer una forma più grottesca. Egli descrive il modo in cui l'io umano giunse a crearsi una controfigura illusoria, usando espressioni dettate non dal bisogno di una comprensione piena d'amore della coscienza religiosa, come in Strauss, ma dalla gioia di distruggere. Egli dice: « L'io che abbraccia tutto ebbe paura di se stesso, non osò concepirsi come tutto e come la forza più generale che esista, cioè rimase spirito religioso e diventò completamente estraneo a se stesso contrapponendo a sé la sua forza generale, come una forza estranea, e lavorando di fronte a questa forza in timore e tremore per la propria conservazione e la propria felicità ». Bruno Bauer è una personalità che si afferma criticando ogni dato con il suo pensiero impetuoso. Dalla concezione hegeliana del mondo egli ha tratto la convinzione che il pensare abbia il compito di penetrare fino all'essenza delle cose. Ma egli non è, come Hegel, disposto a lasciare che il suo pensiero si realizzi come risultato o come una costruzione concettuale. Il suo pensiero non è produttivo, ma critico. Un pensiero definito, un'idea positiva, gli avrebbero dato il senso di una limitazione. Egli non vuole fissare la forza critica del pensare, partendo da un concetto come da un punto di vista determinato, come ha fatto Hegel. « La critica è da una parte l'ultima azione di una determinata filosofia, la quale si deve liberare con questo da una determinazione positiva che restringe ancora la sua vera generalità, e d'altra parte è anche il presupposto senza il quale la filosofia non può innalzarsi all'ultima generalità dell'autocoscienza ». Ecco la professione di fede della *Critica della concezione del mondo* adottata da Bruno Bauer. La critica non crede alle idee, ai concetti, ma solo al pensare. « L'uomo è stato scoperto solo adesso », dice Bauer con trionfo. Poiché l'uomo oramai non è più legato che dal suo pensare. Non è umano il dedicarsi a qualche cosa di extraumano: ma lo è il rielaborare tutto nel crogiuolo del pensiero. L'uomo non deve essere una copia di un altro essere; deve essere prima di tutto « uomo », e ciò può accadere soltanto in quanto egli si rende tale attraverso il suo pensiero. L'uomo che pensa è l'uomo vero. Nessuna cosa esterna, né religione, diritto, stato, legge possono fare dell'essere umano un uomo, ma solo il suo pensare. In Bauer appare l'impotenza del pensiero che vorrebbe raggiungere l'autocoscienza, ma non vi riesce.

Considerare senza pregiudizi e senza presupposti ciò che Feuerbach aveva riconosciuto come l'essenza più alta dell'uomo, ciò che, secondo Bruno Bauer, solo la critica come concezione del mondo aveva scoperto, — « l'uomo » — ecco il compito che si propone Max Stirner (1806-1856), nel suo libro apparso nel 1845 *L'individuo e la sua proprietà*. Stirner esprime questo giudizio: « Con la forza della disperazione Feuerbach si getta sul contenuto complessivo del Cristianesimo, non per respingerlo ma per afferrarlo, per staccare dal cielo con uno sforzo supremo questa religione lungamente desiderata, rimasta sempre lontana, e per tenerla in eterno presso di sé. Non è questa la stretta dell'ultima disperazione, una stretta per la vita e la morte, e non è contemporaneamente la nostalgia e il desiderio cristiano dell'al-di-là? L'eroe non vuole penetrare nell'al-di-là ma attrarre a sé l'al-di-là e costringerlo a diventare un al-di-qua ». « E da questo momento il mondo intero non grida con maggiore o minore coscienza, che ciò che importa è l'al-di-qua, che il cielo deve venire sulla terra ed essere qui sperimentato? ». Alle vedute di Feuerbach, Stirner oppone una contraddizione violenta: « L'essenza più eccelsa è in ogni caso l'essenza dell'uomo, ma appunto perché è la sua *essenza*, e non l'uomo stesso, è per noi indifferente se vediamo questa essenza fuori dell'uomo in quanto "Dio", o se la troviamo nell'uomo e la chiamiamo "essenza dell'uomo" o "l'uomo". Io non sono né Dio, né l'uomo, né l'essenza più alta, né la *mia* essenza, e in fondo non importa che io pensi l'essenza in me o fuori di me. Certo noi pensiamo sempre l'essenza più alta in un doppio al-di-là, interno ed esterno nello stesso tempo, poiché lo spirito di Dio è, secondo il concetto cristiano, anche "spirito nostro" e "dimora in noi". Esso dimora nel cielo e in noi. Noi povere creature siamo la sua "dimora" e quando Feuerbach distrugge la dimora celestiale ed obbliga lo spirito a venire in noi con tutta la sua suppellettile, noi, la sua dimora terrena, diventiamo assai colmi ». Finché il singolo io umano suppone ancora una qualsiasi forza dalla quale si sente dipendente, esso vede se stesso non dal proprio punto di vista, ma da quello di questa potenza estranea. Egli non possiede se stesso, è posseduto da questa forza.

L'uomo religioso dice: vi è una essenza originaria divina, e l'uomo ne è la copia. Egli è *posseduto* dall'immagine divina. Il seguace di Hegel dice: vi è una ragione universale del mondo che si realizza in esso per raggiungere il suo vertice nell'io umano. L'io è dunque posseduto dalla ragione universale. Feuerbach dice: vi è una essenza umana e ogni individuo è una copia particolare di questa essenza. Ogni singolo essere umano è dunque posseduto dall'« essenza dell'umanità ». Ma *in realtà esiste* solo l'uomo singolo, non il concetto generico dell'umanità, che Feuerbach sostituisce all'essenza divina. Quando dunque l'essere umano mette al di sopra di se stesso il « genere umano », egli si abbandona ad una illusione, esattamente come quando si sente dipendente da un Dio personale. Per Feuerbach, i comandamenti che il cristiano crede istituiti da Dio e ritiene perciò normativi, divengono dei comandamenti che permangono perché corrispondono all'idea generale dell'umanità. L'uomo si giudica moralmente, così da chiedersi: corrispondono le mie azioni individuali a ciò che è conforme all'essenza generale dell'umanità? Poiché Feuerbach dice: « Se l'essenza dell'uomo è l'entità più alta dell'uomo, nella pratica la prima e più alta legge deve essere l'amore dell'uomo per l'uomo. Homo homini deus est. *L'etica è... in sé e per sé una potenza divina*. I rapporti morali sono in sé veri rapporti religiosi. La vita è, nei suoi rapporti essenziali e sostanziali, di natura divina. Tutto ciò che è giusto, vero, buono ha in se stesso il suo motivo di santità, nelle sue proprietà. L'amizizia è, e deve essere sacra, la proprietà è sacra, il matrimonio è sacro, così come il bene di ogni essere umano; ma sacro in sé e per se stesso ». Esistono dunque forze umane generali; l'etica è tale. Essa è sacra in sé e per se stessa; l'individuo deve ubbidirle. Egli non deve volere ciò che vuole da se stesso, ma ciò che è nel senso dell'etica sacra. Egli è *posseduto* dall'etica. Stirner caratterizza nel modo seguente questa concezione: « Invece del Dio dell'individuo è stato ora messo in auge il Dio di tutti, cioè "l'Uomo", ed è per noi l'ideale più alto essere uomini. Ma poiché nessuno può divenire mai pienamente ciò che implica l'idea di "uomo", questo "uomo" rimane per l'individuo un al-di-là eccelso, un essere supremo non ancora raggiunto, un Dio ». Una tale sublime essenza è anche il *pensare*, di cui la critica come concezione del mondo ha

fatto un Dio. Stirner non si lascia arrestare dal pensiero: « Il critico teme di diventare *dogmatico* o di stabilire dogmi. Per forza, ché diventerebbe altrimenti l'antitesi di un critico, un dogmatico; come egli è buono in quanto critico, diventerebbe cattivo e così via. "Solo un non-dogma": ecco il suo dogma. Poiché il critico rimane sullo stesso terreno del dogmatico, sul terreno del *pensiero*. Come il dogmatico, egli parte sempre da un pensiero, ma poi diverge non rinunciando a conservare il pensiero iniziale nel *processo del pensare*; non gli lascia dunque acquistare stabilità. Egli fa soltanto valere il processo del pensiero contro la credulità del pensiero, fa valere il progresso del pensiero contro il pensiero statico. Nessun pensiero si salva dalla critica, poiché essa stessa è il pensare o lo spirito pensante. Non sono un avversario della critica, cioè non sono un dogmatico, e non mi sento leso dal dente del critico quando lacera i dogmatici. Se fossi un dogmatico, stabilirei un dogma, cioè un pensiero, un'idea, un principio e come *sistematico* lo perfezionerei facendone un sistema, cioè un edificio di pensieri. Se invece fossi un critico, nemico quindi del dogmatico, guiderei la battaglia del pensare libero contro il pensiero servile, difenderei il pensare contro il pensato. Ma io non sono il difensore né del pensiero, né del pensare ». Ogni pensiero nasce dall'io individuale, anche se fosse il concetto della propria essenzialità. Quando l'uomo crede di riconoscere il proprio io, e vuole descriverlo secondo la sua essenzialità, lo rende già dipendente da questa essenzialità. Posso pensare ciò che voglio: appena mi definisco in concetti, appena mi definisco, divento schiavo di ciò che il concetto, e la definizione mi forniscono. Hegel faceva dell'io la manifestazione della ragione, ciò significa che lo rendeva dipendente da essa. Ma tutte queste dipendenze non potevano avere valore di fronte all'io, poiché derivano tutte dall'io. Esse si basano dunque sul fatto che l'io si inganna. In realtà esso non è dipendente, poiché esso stesso deve prima creare tutto ciò da cui deve dipendere. Esso deve prender qualcosa al di fuori di se stesso, per metterlo al di sopra come una fantasma. « Uomo, il tuo cervello è *spiritato*, tu sei matto! Tu sogni cose grandi e ti raffiguri un mondo intero di dèi che esiste per te, un regno dello spirito cui sei chiamato, un ideale che ti attrae. Hai insomma una fissazione! ». In

verità nessun pensare può avvicinarsi a ciò che vive in me come « io ». Con il mio pensiero posso giungere a tutto, solo di fronte al mio « io » debbo fermarmi. Non posso pensarlo, posso soltanto *sperimentarlo*. Io non sono volontà, non sono idea, così come non sono la copia di una divinità. Concepisco tutte le altre cose mediante il pensiero. Io vivo l'io. Non ho bisogno di definirmi, di descrivermi ulteriormente, poiché mi sperimento in ogni istante. Ho bisogno di descrivermi solo ciò che non sperimento immediatamente, ciò che è fuori di me. Per me sarebbe un controsenso volermi concepire come pensiero, come idea, poiché mi possiedo come oggetto. Se ho di fronte a me una pietra, cerco di spiegarmi con il pensiero che cosa sia questa pietra. Non ho bisogno di spiegarmi ciò che sono, lo vivo già. Stirner replica ad un attacco diretto contro il suo libro: « L'individuo è una parola, e per una parola si dovrebbe poter *pensare* qualche cosa, una parola dovrebbe avere un contenuto di pensiero. Ma l'individuo è una parola *vuota di pensiero*; essa non ha contenuto di pensiero. Che cosa può dunque essere il suo contenuto, se non vi è il pensiero? Un oggetto, che non può presentarsi due volte, che non può essere *espresso*, poiché se potesse veramente essere espresso completamente, si presenterebbe per la seconda volta, sarebbe presente nell'« espressione ». Poiché il contenuto dell'individuo non è contenuto di pensiero, esso è anche impensabile e indicibile, ma essendo indicibile, esso è questa frase intera, e nello stesso tempo *nessuna frase*. Solo quando non si dice nulla di te e tu vieni solo *nominato*, tu sei riconosciuto in quanto *tu*. Finché si dice di te *qualcosa*, sei conosciuto come questa cosa (uomo, spirito, cristiano, e così via). Ma l'individuo non dice nulla, perché è solo nome; perché dice solo che *tu sei tu* e nient'altro, che sei un "tu" unico e tu stesso. Perciò sei senza predicati, ma sei nello stesso tempo senza destinazione, senza vocazione, senza legge » (*Scritti minori*, editi da J. H. Mackay, pag. 116). Già nel 1842 in uno studio della *Rheinische Zeitung* sul « principio falso della nostra educazione o sull'umanismo ed il realismo », Stirner aveva espresso l'idea che il pensare, e non il sapere potesse penetrare fino al nucleo della personalità. Egli considera dunque come un principio d'educazione erroneo, quello per cui, in modo unilaterale, si pone il sapere al punto centrale, e non

questo nucleo della personalità. « Un sapere che non si purifica e non si concentra in modo da convergere verso la volontà, che solo mi appesantisce come un avere ed una proprietà invece di essere divenuto parte di me stesso, così che l'io liberamente mobile e non ostacolato da un avere che trascina dietro a sé, possa percorrere il mondo spensieratamente, un sapere quindi, che non essendo divenuto *personale*, è una misera preparazione per la vita. E' l'esigenza della nostra epoca il seguire — dopo averla conquistata — la *libertà di pensiero* fino alla sua perfezione, tramite la quale essa si ribalta in *libertà di volontà*, per realizzare quest'ultima come il principio di una nuova epoca; così che anche lo scopo ultimo dell'educazione non può più essere *il sapere*, ma la volontà nata dal sapere, e l'espressione significativa di ciò a cui essa aspira è *l'uomo personale o libero*. Come in alcune altre sfere, anche in quella pedagogica non si permette che si affermi la libertà; la forza dell'opposizione non può esprimersi; si esige la *sottomissione*. Si ricerca soltanto una istruzione formale e materiale e dai serragli degli umanisti escono solo eruditi; da quelli dei realisti solo "cittadini utili" ed entrambe le categorie non sono che esseri *sottomessi*. Il sapere deve morire per risuscitare come *volontà* e crearsi quotidianamente in modo nuovo come libera *persona* ». Unicamente nella persona del singolo può trovarsi la fonte di ciò ch'egli fa. I doveri morali non possono essere comandamenti imposti all'uomo, ma scopi che egli stesso si prefigge. E' una illusione per l'uomo credere di fare qualche cosa per seguire il comandamento di una etica santa e generale. Egli lo fa, perché la vita del suo io lo spinge a farlo. Io amo il mio prossimo, non perché ubbidisco ad un comandamento sacro dell'amore del prossimo, ma perché il mio io mi spinge verso il prossimo. Non *devo* amarlo, *voglio* amarlo. Gli uomini hanno eretto in leggi ciò che essi hanno voluto. In questo punto è facilissimo fraintendere Stirner. Egli non nega *l'azione morale*. Egli nega *l'imperativo morale*. Il modo in cui l'uomo agisce, quando comprende realmente se stesso, crea già un ordine morale del mondo. I precetti morali sono per Stirner un fantasma, una fissazione. Essi stabiliscono qualche cosa che l'uomo raggiunge da sé, quando si abbandona tutto alla sua natura. I pensatori astratti faranno naturalmente questa obiezione: non vi sono delinquenti? Possono que-

sti agire secondo l'impulso della loro natura? Questi pensatori astratti prevedono il caos, se per gli uomini i precetti morali non sono più santi. Stirner poteva rispondere: non vi sono malattie anche nella natura? E quelle non sono causate da leggi eterne e ferree come quelle di tutto ciò che è sano? Tuttavia, non si può distinguere l'ammalato da chi sta bene? Come un uomo di senno non considererà mai un ammalato come sano solo perché la malattia e la salute sono causate da leggi naturali, così Stirner non vorrebbe accomunare l'immoralità alla moralità, perché entrambe possono manifestarsi quando l'individuo è lasciato a se stesso. Ciò che distingue Stirner dai pensatori astratti, è la sua convinzione che nella vita umana, qualora gl'individui fossero abbandonati a se stessi, la moralità sarebbe prevalente, come nella natura prevale la salute. Egli crede alla nobiltà morale della natura umana, allo sviluppo libero della moralità negli individui; i pensatori astratti non sembrano credere a questa nobiltà; perciò egli crede ch'essi diminuiscano la natura dell'individuo, facendola schiava di doveri generali, mezzi di correzione della condotta umana. Debbono avere molta malvagità e molta perversità nell'anima questi « uomini morali », pensa Stirner, per richiedere tante prescrizioni morali; debbono essere affatto privi di amore, per volere che l'amore, che dovrebbe nascere in loro come un impulso libero, sia imposto con un comando. Il fatto che venti anni fa, in un libro serio, si potesse rimproverare a Stirner di aver annientato, nel suo scritto *L'individuo e la sua proprietà*, spirito e umanità, diritto e stato, verità e virtù come tanti idoli della servitù del pensiero e di avere confessato francamente: « Per me, nulla è al di sopra di me! » (Henrik von Treitschke, *Storia della Germania*, parte V, pag. 424), ci prova quanto facilmente potesse essere frainteso Stirner, per le sue dichiarazioni radicali, sebbene l'individuo umano stesse sempre dinanzi ai suoi occhi come qualche cosa di nobile, di eccelso, di unico e di libero, che nemmeno il volo alto del pensiero poteva raggiungere. Durante la seconda parte del secolo decimonono, Max Stirner fu pressappoco dimenticato. Siamo debitori agli sforzi di *John Henry Mackay*, se oggi abbiamo una immagine della sua vita e del suo carattere. Nel suo libro *Max Stirner, la sua vita e la sua opera* (Berlino 1898, Schuster e Loeffler) Mackay ha elaborato tutto il materiale accu-

mulato in ricerche di molti anni, per caratterizzare il pensatore, secondo il suo giudizio, « più ardito e più conseguente ».

Stirner, come altri pensatori moderni, sta di fronte al compito di dover afferrare l'io autocosciente. Molti cercano i mezzi per comprendere questo io. Ma ciò incontra difficoltà perché, fra l'immagine della natura e quella della vita dello spirito, si è aperto un abisso. Stirner non si preoccupa di questo. Egli si pone di fronte al dato di fatto dell'io autocosciente, e adopera tutto quanto può esprimere, per metterlo in luce. Egli vuole parlare dell'io in modo tale che ognuno lo veda di persona e che nessuno si sottragga a questo esame dicendo: l'io è questo o quello. Stirner non vuole accennare ad un'idea, ad un concetto dell'io, ma all'io stesso vivente, che l'individuo trova in sé.

Il sistema di Stirner, come polo opposto ai sistemi di Goethe, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel, è una presenza che con una certa necessità, doveva sorgere nell'evoluzione moderna della concezione del mondo. Il fatto dell'io autocosciente si presenta al suo spirito con cruda vividezza. Ogni creazione del pensiero gli appariva nella luce in cui può apparire il mondo mitico immaginativo ad un pensatore che vuole afferrare il mondo solo in pensieri. Di fronte a questo fatto spariva per lui ogni altro contenuto del mondo, fintantoché questo contenuto mostrasse un rapporto con l'io autocosciente. Egli pone l'io autocosciente in modo completamente isolato.

Stirner non avvertì nemmeno che potessero sorgere difficoltà ponendo l'io in questo modo. I decenni seguenti non poterono entrare in rapporto con questa posizione isolata dell'io, perché furono occupati prima di tutto dalla conquista dell'immagine della natura sotto l'influenza della mentalità scientifica. Dopo che Stirner ebbe presentato un lato della coscienza moderna — il fatto dell'io autocosciente — l'epoca rimosse lo sguardo da questo io e lo fissò laddove l'« io » non si trova, sull'immagine della natura.

La prima metà del secolo decimonono ha attinto le sue concezioni del mondo dall'idealismo. Se un ponte viene gettato verso la scienza naturale, come presso Schelling, *Lorenz Oken* (1779-1851) e *Henrik Steffens* (1773-1845), questo avviene dal punto di vista della concezione idealistica del mondo e nell'interesse di questa

concezione. Il tempo era così poco preparato a rendere fecondi i pensieri scientifici in vista di una concezione del mondo, che le idee geniali di *Jean Lamarck* sull'evoluzione degli organismi più semplici, apparse nel 1809, rimasero ignote, e quando *Geoffroy de St. Hilaire*, nel 1830, in opposizione a Cuvier, patrocinò l'idea di una parentela generale e naturale di tutte le forme organiche, fu necessario il genio di Goethe per intuirne la portata. I numerosi risultati conseguiti dalla scienza naturale già nella prima metà del secolo, portarono nuovi enigmi dell'universo nell'evoluzione della concezione del mondo, solo dopo che *Charles Darwin*, nel 1859, ebbe aperto alla concezione della natura nuovi orizzonti riguardo alla conoscenza del mondo dei viventi.

INDICE

Prefazioni	Pag. 5
Per orientarsi nelle linee direttive dell'esposizione	» 15
La concezione del mondo dei pensatori greci	» 24
La vita del pensiero dall'inizio dell'era cristiana a Giovanni Scoto Eriugena	» 59
Le concezioni medievali del mondo	» 63
Le concezioni del mondo nell'epoca moderna	» 70
L'epoca di Kant e di Goethe	» 96
I classici della concezione del mondo e della vita	» 150
Le concezioni reazionarie del mondo	» 181
Le concezioni radicali del mondo	» 203