

# **LA FILOSOFIA DELLA LIBERTA'**

di

**RUDOLF STEINER**

RESA IN FORMA DIALOGICA

PARTE SECONDA

# LA REALTÀ' DELLA LIBERTÀ'

## VIII

### I FATTORI DELLA VITA

*Vogliamo ricapitolare ciò che abbiamo acquisito nelle precedenti conversazioni?*

Sì. Il mondo si presenta all'uomo come una molteplicità, una somma di cose singole. Una di queste, un essere fra esseri, è egli stesso. Designiamo questo aspetto del mondo semplicemente come dato, e come percezione in quanto non lo sviluppiamo mediante un'attività cosciente, ma lo troviamo. Noi percepiamo noi stessi entro il mondo delle percezioni. Questa autopercezione rimarrebbe semplicemente una fra le molte altre percezioni, se dall'insieme delle autopercezioni non emergesse qualcosa che si mostra adatto a collegare le percezioni in generale, quindi anche la somma di tutte le altre percezioni, con quella del nostro sé. Questo «qualcosa» che emerge non è più semplice percezione; neppure viene semplicemente trovato come le percezioni. Viene prodotto a seguito di un'attività. In un primo tempo appare legato a quello che percepiamo come nostro sé. Per il suo intimo significato esso trascende anzi il sé. Alle singole percezioni esso aggiunge qualificazioni ideali che sono in relazione fra loro e che si fondano in un'unità.

*Attenzione! Esso determina ugualmente e idealmente ciò che si è acquisito mediante l'autopercezione, come per tutte le altre percezioni, e contrappone agli oggetti il soggetto o l'«io».*

Questo qualcosa è il pensare, e le qualificazioni ideali sono i concetti e le idee. Quindi il pensare si manifesta prima nella percezione del sé; però non è solo soggettivo, perché il sé si designa come soggetto soltanto con l'aiuto del pensare.

*Questa relazione di pensiero con se stessi è una qualificazione di vita della nostra personalità. Grazie ad essa conduciamo un'esistenza puramente ideale, ci sentiamo esseri pensanti. questa qualificazione di vita rimarrebbe solo concettuale (logica), se non intervenissero altre qualificazioni del nostro sé. Saremmo allora esseri la cui vita si esaurirebbe nella produzione di nessi puramente ideali fra le percezioni tra loro e con noi. Ma l'ipotesi non è reale. Noi non riferiamo le percezioni solo idealmente a noi stessi mediante il concetto, ma anche attraverso il sentimento, come abbiamo visto. Non siamo quindi esseri con un contenuto di vita solo concettuale.*

Il realista ingenuo vede anzi nella vita del sentimento una vita della personalità più reale che non nel mero elemento ideale del sapere.

*E dal suo punto di vista ha perfettamente ragione di spiegarsi il problema in questo modo. Dal lato soggettivo il sentimento è proprio ciò che la percezione è dal lato oggettivo. Secondo il principio fondamentale del realismo ingenuo*

*ossia che è reale tutto quanto può venir percepito*

*il sentimento è quindi la garanzia della realtà del proprio essere. Il qui inteso monismo deve però concedere al sentimento lo stesso completamento che reputa necessario per la percezione, se vuole presentarsela come realtà completa. Per il monismo il sentimento è una realtà incompleta che, nella prima forma in cui ci è data, non contiene ancora il suo*

*secondo fattore: il concetto o l'idea. Di conseguenza nella vita il sentimento compare dovunque prima del conoscere, proprio come la percezione.*

Prima di tutto ci sentiamo esistenti, e nel corso del graduale sviluppo perveniamo al momento in cui, nella nostra esistenza oscuramente sentita, sorge il concetto del nostro sé.

*Ciò che per noi compare solo più tardi è però in origine legato inseparabilmente col sentimento. Per questa ragione l'uomo ingenuo giunge a credere che nel sentimento l'esistenza gli si presenti direttamente, e nel sapere solo indirettamente. Egli crede di aver afferrato i nessi esistenti nel mondo solo se lo ha accolto nel suo sentimento. Come mezzo per la conoscenza egli cerca di usare non il sapere, ma il sentire. Poiché il sentimento è qualcosa del tutto individuale, qualcosa di simile alla percezione, il filosofo del sentimento rende principio universale un principio che ha importanza solo entro il suo essere.*

Cerca di compenetrare tutto il mondo con il proprio sé. Il filosofo del sentimento cerca di raggiungere con il sentimento ciò che il qui inteso monismo tende ad afferrare in concetti, e reputa tale comunione con gli oggetti come la più diretta.

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

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

Tuttavia anche qui il realismo ingenuo crederà di aver di nuovo davanti a sé un'esistenza molto più reale di quella che può venir raggiunta mediante il pensare.

*Infatti: vedrà nella volontà un elemento in cui si diventa direttamente coscienti di un divenire di una causa, al contrario che nel pensare in cui il divenire è prima afferrato in concetti. Quel che l'io compie con la sua volontà rappresenta per questa concezione un processo che viene sperimentato direttamente.*

Mentre può seguire gli altri avvenimenti solo mediante percezioni da fuori, egli crede di sperimentare direttamente nel suo volere un divenire reale.

*Il proprio volere gli appare come un caso speciale del generale divenire universale, e quindi quest'ultimo come volere generale.*

La volontà diviene principio universale, come nella mistica del sentimento quest'ultimo è principio conoscitivo.

*Questa concezione è filosofia della volontà. Ciò che si sperimenta solo individualmente diventa per essa un elemento costituente del mondo.*

Come non si può chiamare scienza la mistica del sentimento, così non lo si può per la filosofia della volontà.

*Entrambe ritengono infatti di non avere elementi sufficienti con la compenetrazione*

*concettuale del mondo. Entrambe richiedono anche un principio reale accanto a quello, ideale, dell'esistenza. E con un certo diritto. Poiché però come mezzo per afferrare questi cosiddetti principi reali noi abbiamo solo il percepire, l'affermazione della mistica del sentimento e della filosofia della volontà è identica con l'opinione che noi abbiamo due fonti della conoscenza: quella del pensare e quella del percepire, e l'ultima si presenta come esperienza individuale nel sentimento e nella volontà.*

Poiché il flusso di una delle sorgenti di queste concezioni del mondo, vale a dire le esperienze, non può essere accolto direttamente nell'altra, in quella del pensare, i due modi di conoscenza, percepire e pensare, rimangono uno accanto all'altro senza una superiore mediazione. Accanto al principio ideale raggiungibile mediante il sapere deve quindi esservi, ancora da sperimentare, un principio reale del mondo non afferrabile nel pensare.

*In altre parole: la mistica del sentimento e la filosofia della volontà sono realismo ingenuo perché seguono la massima che è reale il diretto mente percepito. Rispetto all'originario realismo ingenuo commettono però ancora l'incongruenza di considerare una determinata forma del percepire (il sentire oppure il volere) l'unico mezzo di conoscenza dell'essere, mentre potrebbero farlo soltanto se seguissero in genere la massima fondamentale che il percepito è reale. Dovrebbero cioè attribuire un uguale valore conoscitivo anche al percepire esterno. La filosofia della volontà diventa realismo metafisico quando trasferisce la volontà anche nelle sfere dell'esistenza nelle quali una diretta esperienza della volontà non è possibile, come lo è nel proprio soggetto.*

Essa assume per ipotesi, al di fuori del soggetto, un principio per il quale l'esperienza soggettiva è l'unico criterio di realtà.

*Come realismo metafisico, la filosofia della volontà incappa nella critica esposta nel capitolo precedente, deve superare il momento contraddittorio di ogni realismo metafisico, e riconoscere che la volontà è un generale divenire universale solo in quanto si riferisce idealmente al resto del mondo.*

## IX L'IDEA DELLA LIBERTÀ'

Per il conoscere, il concetto dell'albero è dunque condizionato dalla percezione dell'albero.

*Di fronte a una determinata percezione io posso estrarre solo un ben determinato concetto dal sistema generale dei concetti. Il nesso fra concetto e percezione viene indirettamente e oggettivamente determinato mediante il pensare, in base alla percezione.*

Il collegamento della percezione col suo concetto viene conosciuto dopo l'atto percettivo; la correlazione è però determinata nella cosa stessa.

*In altro modo si presenta il processo se si considera la conoscenza, cioè il rapporto che sorge in essa fra uomo e mondo. Nell'esposizione precedente è stato fatto il tentativo di mostrare che è possibile chiarire tale rapporto rivolgendovi un'osservazione imparziale. Una giusta comprensione di tale osservazione giunge al convincimento che il pensare può venire guardato direttamente come un'entità in sé conchiusa. Chi trova necessario, per spiegare il pensare come tale, aggiungervi qualcos'altro, come per esempio processi cerebrali fisici, oppure processi spirituali inconsci posti dietro al cosciente pensare osservato, misconosce ciò che gli dà l'imparziale osservazione del pensare.*

Chi osserva il pensare, durante l'osservazione vive direttamente entro un contesto spirituale che si regge da sé.

*Si può anzi dire che chi vuol afferrare l'essenza dell'elemento spirituale nella forma in cui esso si presenta inizialmente all'uomo, può farlo nel pensare che poggia su se stesso.*

Nell'osservazione del pensare stesso coincidono concetto e percezione che altrimenti devono sempre apparire separati.

*Chi non lo vede, nei concetti elaborati in base alle percezioni potrà solo vedere riproduzioni caliginose delle percezioni, ed esse gli presenteranno la vera realtà. Egli si costruirà anche un mondo metafisico sul modello del mondo percepito.*

A seconda del suo modo di vedere, lo chiamerà mondo degli atomi, mondo della volontà, mondo inconscio dello spirito, e così via.

*Gli sfuggirà comunque che con tutto ciò si è soltanto costruito un ipotetico mondo metafisico sul modello del suo mondo percettivo.*

Chi invece vede le caratteristiche del pensare, riconoscerà che nella percezione si trova solo una parte della realtà, e che l'altra parte che le appartiene, la sola che fa apparire la piena realtà, viene sperimentata compenetrando la percezione col pensare. Nel pensare che sorge nella coscienza egli non vedrà una confusa e caliginosa immagine di una realtà, ma un'essenza spirituale poggiante su se stessa.

*Di questa può dire che gli diviene presente nella coscienza per intuizione. L'intuizione è l'esperienza cosciente di un puro contenuto spirituale che si svolge nella pura sfera spirituale. L'essenza del pensare può essere afferrata solo mediante un'intuizione. Soltanto se nell'osservazione imparziale si è pervenuti al acquisito riconoscimento di questa verità sulla natura intuitiva del pensare, si riesce ad avere una via libera per vedere l'organizzazione corporeo-psichica umana. Si riconosce che tale organizzazione*

*non può agire sull'essenza del pensare.*

In un primo tempo a ciò sembra contraddire lo stato del tutto manifesto dei fatti. Per l'esperienza comune il pensare umano sorge solo entro e mediante tale organizzazione.

*Il sorgere del pensare s'impone tanto fortemente che può scorgerlo nel suo vero significato solo chi abbia riconosciuto che, nell'essenza del pensare, nulla interviene di quella organizzazione. Non gli può allora neppure più sfuggire quanto sia caratteristico il nesso fra il pensare e l'organizzazione umana. Questa non agisce infatti per nulla sull'essenza del pensare, ma si ritrae anzi quando interviene l'attività del pensare stesso, sospende la propria attività, lascia il campo libero, e al posto divenuto libero sorge il pensare.*

Alla realtà che agisce nel pensare spetta un doppio compito: innanzi tutto respinge l'organizzazione umana nella sua propria attività, e in secondo luogo ne prende il posto.

*Anche la prima funzione, quella di respingere l'organizzazione corporea, è infatti la conseguenza dell'attività del pensare, e proprio di quella sua parte che prepara la comparsa del pensare. Da ciò si vede in che senso il pensare trovi la sua controimmagine nell'organizzazione corporea. Se lo si ammette, non si potrà più misconoscere il significato della controimmagine per il pensare stesso. Le orme di chi cammina su un terreno molle si imprimono nel terreno.*

Non si è tentati di dire che le orme siano state provocate da forze del terreno che agiscono dal basso verso l'alto. Però, scusa, l'organizzazione umana non ha alcuna parte nell'essenza del pensare, che significato ha questa organizzazione nel complesso dell'entità umana?

*Quel che avviene nell'organizzazione umana mediante il pensare non ha certo nulla a che fare con l'essenza di questo, ma ne ha invece con il formarsi della coscienza dell'io dal pensare stesso. Entro l'essere individuale del pensare vi è sì il vero "io", ma non la coscienza dell'io. L'io va trovato entro il pensare; la coscienza dell'io sorge perché nella coscienza generale si imprimono le orme dell'attività pensante, nel senso prima indicato.*

La coscienza dell'io si forma dunque mediante l'organizzazione corporea.

*Non si creda però che con questo si affermi che la coscienza dell'io, una volta formata, rimanga dipendente dall'organizzazione corporea. Una volta formata, essa viene accolta nel pensare e ne condivide in seguito l'essenza spirituale. La coscienza dell'io è costruita sull'organizzazione umana. Da questa fluiscono le azioni della volontà. Nel senso dell'esposizione precedente si potrà giudicare bene in merito ai nessi fra pensare, io cosciente e azione volitiva, se prima si sarà osservato come l'azione volitiva derivi dall'organizzazione umana.*

Vediamolo!

*Per il singolo atto volitivo vanno considerati il motivo e l'impulso. Il motivo è un fattore concettuale o rappresentativo. L'impulso è il fattore del volere direttamente condizionato nell'organizzazione umana.*

Puoi ripetere?

*Il fattore concettuale o motivo è l'immediata causa determinante del volere; l'impulso è la permanente causa determinante dell'individuo. Motivo del volere può essere un semplice concetto, oppure un concetto che ha un determinato nesso col percepire, cioè*

*una rappresentazione. Concetti generali o individuali (rappresentazioni) diventano motivi del volere per il fatto di agire sull'individuo umano e determinarlo ad agire in una certa direzione. Un medesimo concetto, oppure una certa rappresentazione, agiscono però diversamente su individui diversi; inducono persone diverse ad azioni diverse.*

Il volere non è quindi solo il risultato del concetto o della rappresentazione, ma anche del carattere individuale del singolo.

*Seguendo in proposito Eduard von Hartmann, chiameremo disposizione caratterologica appunto tale carattere individuale. Il modo in cui concetto e rappresentazione agiscono sulla disposizione caratterologica del singolo, dà alla sua vita una determinata impronta morale o etica. La disposizione caratterologica viene formata mediante il nostro più o meno permanente contenuto di vita, cioè dal nostro contenuto di rappresentazioni e di sentimenti.*

Se una rappresentazione che sorge ora in me mi spinge a un atto volitivo, dipende dalla relazione che essa ha col rimanente mio contenuto di rappresentazioni e anche con le mie caratteristiche di sentimento.

*Il mio contenuto rappresentativo è però di nuovo condizionato dalla somma dei concetti che, nel corso della mia vita individuale, sono venuti in contatto con le percezioni, vale a dire sono diventate rappresentazioni. Tale somma dipende a sua volta dalla mia maggiore o minore capacità di intuizione e dalla cerchia delle mie osservazioni, cioè dal fattore soggettivo e oggettivo delle esperienze, dall'interiore determinatezza e dal posto nella vita. In modo molto speciale la mia disposizione caratterologica è determinata dalla mia vita di sentimento.*

Se vorrò fare o meno motivo della mia azione una determinata rappresentazione o un concetto, dipenderà dal fatto che essi mi facciano sentire piacere o dolore.

*Questi sono gli elementi che vanno considerati in un atto volitivo. La rappresentazione direttamente presente o il concetto, che diventano motivo, determinano la meta, lo scopo del mio volere; la mia disposizione caratterologica mi induce a indirizzare la mia attività verso quella meta.*

La rappresentazione di fare una passeggiata nella prossima mezz'ora determina lo scopo del mio agire. Ma questa rappresentazione viene poi elevata a motivo del volere, solo se s'incontra con un'adeguata disposizione caratterologica, cioè se, a seguito della mia vita fino ad ora, si sono più o meno formate le rappresentazioni dell'opportunità di una passeggiata, del valore della salute, ed infine se in me alla rappresentazione della passeggiata si unisce il sentimento del piacere.

*Dobbiamo quindi distinguere: 1° le possibili disposizioni soggettive che siano adatte a trasformare in motivi determinati concetti e rappresentazioni; e 2° i possibili concetti e rappresentazioni che siano in grado di influenzare la mia disposizione caratterologica in modo che ne risulti un atto volitivo.*

Le prime sono gli impulsi, i secondi le mete della moralità.

*Certo, e possiamo trovare gli impulsi della moralità indagando di quali elementi si componga la vita individuale.*

Indaghiamo!

*Il primo gradino della vita individuale è il percepire, e precisamente il percepire dei*

*sensi. Siamo ora nella regione della nostra vita individuale nella quale la percezione si tra sforma direttamente in volere, senza l'intervento di un sentimento o di un concetto.*

L'impulso umano qui considerato potremmo designarlo come istinto.

*Sì. Avviene per questa via la soddisfazione dei nostri bisogni inferiori, puramente animali (fame, rapporti sessuali, e così via).*

La caratteristica della vita istintiva consiste nell'immediatezza con cui la singola percezione scatena la volontà.

*Questo modo di determinarsi del volere, che originariamente è proprio solo della vita inferiore dei sensi, può anche venir esteso alle percezioni dei sensi superiori. Alla percezione di qualche avvenimento nel mondo esterno, senza ulteriormente riflettere e senza che alla percezione si ricollegli in noi uno speciale sentimento, noi facciamo seguire un'azione.*

Avviene di solito così, ad esempio, nelle relazioni convenzionali fra la gente.

*L'impulso di questa azione viene designato come tatto o gusto morale. Quanto più spesso avverrà un simile immediato scatenarsi di un'azione a seguito di una percezione, tanto più il singolo si mostrerà adatto ad agire esclusivamente sotto l'influsso del tatto.*

Il tatto diverrà cioè una sua disposizione caratterologica.

*La seconda sfera della vita umana è il sentire. Alle percezioni del mondo esterno si collegano determinati sentimenti. Questi possono diventare impulsi all'azione.*

Cioè, se vedo qualcuno affamato, la mia compassione per lui può costituire l'impulso del mio agire.

*Tali sentimenti possono essere: il pudore, l'orgoglio, il sentimento dell'onore, l'umiltà*

*il pentimento, la compassione, il sentimento della vendetta o della gratitudine, la pietà, la fedeltà, il sentimento dell'amore e del dovere.*

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

Rappresentazioni del genere ondeggiano dinanzi a loro come modelli determinanti per tutte le successive decisioni, diventano parte della loro disposizione caratterologica.

*Possiamo chiamare esperienza pratica l'impulso del volere così caratterizzato. L'esperienza pratica si trasforma a poco a poco nel puro agire con tatto.*

Questo accade quando determinate e tipiche immagini di azioni si sono così strettamente legate nella nostra coscienza con rappresentazioni di certe condizioni di vita, che in date occasioni passiamo direttamente dalla percezione all'azione, saltando ogni riflessione basata sull'esperienza.

*Il gradino più alto della vita individuale è il pensare concettuale, svincolato da un determinato contenuto percettivo. Noi determiniamo il contenuto di un concetto attraverso pura intuizione dalla sfera ideale.*



Un concetto simile non contiene quindi inizialmente alcun riferimento a determinate percezioni.

*Se arriviamo al volere sotto l'influsso di un concetto che si riferisce a una percezione, cioè di una rappresentazione, in definitiva è la percezione che ci determina attraverso il giro del pensare concettuale.*

Se invece agiamo sotto l'influsso di intuizioni, l'impulso alla nostra azione è il puro pensare.

*Poiché in filosofia si usa chiamare ragione la pura facoltà del pensare, così è anche giustificato chiamare ragione pratica l'impulso morale caratterizzato a questo gradino. Kreyenbuhl chiama «apriori pratico» l'impulso in questione.*

Vale a dire un impulso all'azione fluente direttamente dalla mia intuizione.

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

È cioè indifferente se esisteva già in me come disposizione, oppure no.

*A un vero atto volontario si giunge solo se un impulso spontaneo all'azione agisce sulla disposizione caratterologica in forma di un concetto o di una rappresentazione.*

Un impulso del genere diviene così anche motivo del volere.

*I motivi della moralità sono rappresentazioni e concetti.*

Vi sono studiosi dell'etica che vedono anche nel sentimento un motivo della moralità; essi affermano per esempio che meta dell'azione morale sia la promozione della massima quantità possibile di piacere nell'individuo che agisce.

*Il piacere stesso non può però divenire motivo; lo può solo un piacere che ci si rappresenta.*

È vero: la rappresentazione di un sentimento futuro, e non il sentimento stesso, può agire sulla mia disposizione caratterologica, perché il sentimento stesso non è ancora presente nel momento dell'azione; sarà piuttosto suscitato appunto dall'azione.

*La rappresentazione del proprio o dell'altrui bene è vista a ragione come motivo del volere. Si chiama egoismo il principio per cui si cerca con le proprie azioni la massima quantità di piacere, cioè il raggiungimento della felicità individuale. Si cerca di raggiungerla o pensando unicamente al proprio bene, magari anche a costo della felicità altrui (egoismo puro), oppure procurando il bene altrui perché ci si ripromette poi indirettamente un influsso favorevole sulla propria persona da parte di altre persone felici, oppure ancora perché si teme un pericolo per i propri interessi attraverso il danno di estranei (morale prudentiale).*

A seconda di ciò che ciascuno considererà bene nella vita (agiatazza, speranza di felicità, liberazione da diversi mali, e così via), egli determinerà il contenuto delle sue tendenze egoistiche.

*Come ulteriore motivo va poi riguardato il contenuto puramente concettuale di*

*un'azione. Questo contenuto non si riferisce, come la rappresentazione del proprio piacere, soltanto alla singola azione, ma alla giustificazione di un'azione tratta da un sistema di principi morali. Questi possono regolare la vita morale in forma di concetti astratti, senza che il singolo si preoccupi dell'origine dei concetti. Noi sentiamo allora semplicemente come necessità morale la sottomissione al concetto morale che si libra come un precetto al di sopra del nostro agire.*

Lasciamo allora la giustificazione della necessità a chi richiede la sottomissione morale, cioè all'autorità morale che noi riconosciamo (capo della famiglia, Stato, costume sociale, autorità ecclesiastica, rivelazione divina).

*Una forma particolare di tali principi morali è quella in cui il precetto non ci viene proclamato da un'autorità esterna, ma dalla nostra interiorità (autonomia morale). Sentiamo allora nel nostro intimo la voce alla quale dobbiamo sottometterci.*

E l'espressione di questa voce è la «coscienza».

*Si ha un progresso morale quando l'uomo non solo fa motivo del suo agire il precetto di un'autorità esterna o interna, ma quando tende a riconoscere la ragione per cui una certa massima dell'agire deve operare in lui come motivo.*

Tale progresso si ha passando dalla morale autoritaria all'agire per convincimento morale. *A questo gradino della moralità l'uomo sceglierà le esigenze della vita morale e si farà determinare alle sue azioni dalla loro conoscenza. Tali esigenze sono: 1° il massimo bene possibile dell'umanità, cercato solo per il bene in sé; 2° il progresso della civiltà oppure l'evoluzione morale dell'umanità verso una perfezione sempre maggiore; 3° la realizzazione di mete morali individuali, concepite in modo puramente intuitivo.*

Il massimo bene possibile dell'umanità verrà naturalmente inteso in modo diverso da persone diverse.

*La massima esposta non si riferisce a una determinata rappresentazione di quel bene ma significa che ogni singolo, riconoscendo quel principio, tende a fare ciò che a suo giudizio favorisce al massimo il bene dell'umanità. Per chi collega un sentimento di piacere ai beni della civiltà, il progresso della civiltà stessa si mostra come un caso speciale del precedente principio morale.*

E' però anche possibile che qualcuno veda una necessità morale nel progresso della civiltà, prescindendo dal sentimento di piacere che vi è legato.

*Il progresso è allora per lui un particolare principio morale, accanto al precedente. Sia la massima del bene comune, sia quella del progresso della civiltà si basano sulla rappresentazione, cioè sulla relazione esistente fra il contenuto delle idee morali e determinate esperienze (percezioni). Il massimo principio morale pensabile è però quello che non contiene in precedenza alcuna simile relazione, ma che sgorga dalla sorgente della pura intuizione, e soltanto dopo cerca la relazione con la percezione (con la vita).*

La determinazione di che cosa si vuole parte qui da un'istanza diversa da quella dei casi precedenti. Chi segue il principio morale del bene generale, per tutte le sue azioni chiederà prima in che cosa i suoi ideali contribuiranno al bene generale. Chi riconosce il principio morale del progresso della civiltà farà altrettanto.

*Vi è però qualcosa di più alto che nel singolo caso non parte da un'unica e determinata meta morale, ma che attribuisce un certo valore a tutte le massime morali e che in un*

*dato caso chiede sempre se sia più importante un principio morale oppure un altro.*

Può avvenire che in date condizioni qualcuno ritenga giusto e faccia motivo del suo agire il favorire il progresso della civiltà, o il bene generale, oppure ancora il raggiungimento del proprio bene.

*Quando però tutti gli altri motivi di determinazione passano in seconda linea, viene considerata innanzi tutto l'intuizione concettuale stessa.*

E allora gli altri motivi si ritirano dalla posizione dominante, e solo il contenuto ideale dell'azione agisce come motivo.

*Fra i gradi della disposizione caratterologica abbiamo indicato come il maggiore quello che agisce come pensare puro, come ragione pratica. Fra i motivi abbiamo ora indicato come il più alto l'intuizione concettuale. A una più precisa riflessione risulta subito che a questo gradino della moralità*

impulso e motivo coincidono!

*Cioè non influiscono sul nostro agire né una disposizione caratterologica predeterminata, né un principio morale esterno, preso come norma.*

Sì, sì! L'azione non è più schematica, non viene eseguita secondo regole qualsiasi; né è compiuta automaticamente per una spinta esteriore, ma è assolutamente determinata dal suo contenuto ideale.

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

Ma è proprio il contrario del principio morale di Kant: «Agisci in modo che i principi del tuo agire possano valere per tutti gli uomini».

*Questa frase è la morte di ogni impulso individuale all'azione.*

Ovvio: mi può essere di norma non come tutti gli uomini agirebbero, ma ciò che vi è da fare per me nel caso individuale. ... Ma, ma un giudizio superficiale potrebbe forse obiettare a queste considerazioni: «Come può in pari tempo l'azione essere individualmente improntata al caso particolare e alla particolare condizione, eppure essere determinata in modo puramente ideale dall'intuizione?».

*Questa obiezione deriva dalla confusione fra motivo morale e contenuto percepibile dell'azione. Quest'ultimo può essere motivo, e lo è anche per esempio nel progresso della civiltà, nelle azioni egoistiche, e così via; non lo è nelle azioni derivate da pura intuizione morale. Il mio io rivolge naturalmente il suo sguardo sul contenuto percettivo, ma non se ne fa determinare. Tale contenuto viene solo utilizzato per formare un concetto conoscitivo, ma l'io non ricava dall'oggetto il relativo concetto morale. Il concetto conoscitivo di una determinata realtà alla quale io sia di fronte, è in pari tempo un concetto morale soltanto se io mi pongo nella prospettiva di un prefissato principio morale.*

Ho capito! Se desidero rimanere solo sul terreno della morale generale dell'evoluzione della civiltà, allora io vado per il mondo con un itinerario obbligato. Da ogni avvenimento che percepisco, e che mi può occupare, scaturisce subito un dovere morale; quello cioè di portare il mio piccolo contributo affinché quell'avvenimento sia messo al servizio dell'evoluzione della civiltà.

*Oltre al concetto, che mi svela le leggi naturali di un avvenimento o di una cosa, questi ultimi portano anche un'etichetta morale che per me, essere morale, contiene un'indicazione etica relativa a come mi devo comportare. Tale etichetta morale è giustificata nel suo campo, ma in una superiore prospettiva essa coincide con l'idea che sorge in me di fronte al caso concreto.*

Gli uomini sono diversi fra loro riguardo al potere d'intuizione. In uno le idee pullulano, un altro le conquista solo a fatica. Non sono meno diverse le condizioni in cui vivono gli uomini e che formano la scena delle loro azioni. Il modo in cui agisce una persona dipenderà da come la sua capacità d'intuizione reagisce di fronte a una determinata situazione.

*Ciò che in ogni persona è strutturato individualmente, nella generalità del mondo delle idee determina la somma delle idee attive in noi, il contenuto reale delle nostre intuizioni. Esiste il valore morale dell'individuo per quel tanto che il contenuto intuitivo orienta l'azione. Il far esprimere tale valore è il massimo impulso, e nello stesso tempo il massimo motivo, per chi capisce che in definitiva tutti gli altri principi morali si riuniscono in quel valore.*

Questa posizione si può chiamare individualismo etico.

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

Mediante l'agire umano i fatti vengono prima creati.

*Se nell'agire degli individui, dei popoli e delle epoche noi ricerchiamo le leggi (il comportamento concettuale), ne ricaviamo un'etica, non però come scienza di norme etiche, ma come dottrina naturale della moralità. Solo le leggi così ottenute si comportano, nei confronti dell'agire umano, come le leggi naturali rispetto a un particolare fenomeno. Esse non sono però affatto identiche agli impulsi che noi mettiamo a base del nostro agire.*

Se si vuol capire come un'azione dell'uomo scaturisca dalla sua volontà morale, si deve innanzi tutto guardare alla relazione fra questa sua volontà e la sua azione.

*Bisogna cominciare a guardare azioni in cui tale rapporto sia determinante. Se in seguito io o un altro riflettiamo su tale azione, può risultare quali massime etiche siano state considerate in quel caso. Mentre agisco, mi muove la massima etica in quanto essa può vivere in me intuitivamente; essa è legata con l'amore per l'oggetto che io voglio realizzare mediante la mia azione.*

Non domando a nessuno e a nessuna norma se io debba compiere quell'azione, ma la compio appena ne ho afferrata l'idea. Solo per questo l'azione è mia.

*Chi agisce soltanto perché riconosce determinate norme morali, fa sì che la sua azione sia il risultato dei principi esistenti nel suo codice morale.*

Ne è solo l'esecutore. È un automa superiore. Gettate un impulso all'azione nella sua coscienza, e subito l'ingranaggio dei suoi principi morali si mette in moto e si svolge regolarmente per compiere un'azione cristiana, umanitaria, disinteressata, oppure

un'azione per il progresso della civiltà.

*Sono però io che agisco, solo se seguo il mio amore per l'oggetto. A questo gradino della moralità io non agisco perché riconosco un signore al di sopra di me, o un'autorità esterna, o una cosiddetta voce interiore.*

Non riconosco alcun principio esterno al mio agire, perché ho trovato in me la ragione dell'azione: l'amore per l'azione stessa. Non esamino razionalmente se la mia azione sia buona o cattiva; la compio perché la amo.

*Essa diventa «buona», se la mia intuizione immersa nell'amore è inserita giustamente nel contesto universale da sperimentare per intuizione; diventa «cattiva» se non è così.*

Neppure mi chiedo come agirebbe un altro nel mio caso, ma agisco come io, con la mia particolare individualità, mi vedo spinto a volere. Mi guida direttamente non l'uso corrente, non il costume generale, non una massima umana diffusa o una norma morale, ma il mio amore per l'azione.

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

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

*La mia risposta a questa obiezione ovvia, ma derivante solo dall'incomprensione di quel che ho detto, è: chi vuol conoscere la natura del volere umano deve distinguere fra la via che porta il volere fino a un certo grado dell'evoluzione e le caratteristiche che il volere assume avvicinandosi a quella meta.*

Certo! Le norme hanno la loro giusta parte sulla via verso quella meta.

*La meta consiste nella realizzazione di scopi morali concepiti solo intuitivamente. L'uomo la consegue nella misura in cui possiede la capacità di elevarsi in genere all'intuitivo valore ideale del mondo. Nel volere singolo viene per lo più ad essere frammisto dell'altro a quegli scopi, come impulsi e motivi. Nel volere umano l'intuire può però essere determinante o co-determinante. Ciò che si deve, questo si fa; si offre il campo sul quale il dovere diventa azione; l'azione nostra è quella che facciamo scaturire come tale da noi stessi. Qui l'impulso può essere solo del tutto individuale.*

E in verità può essere individuale solo un'azione volitiva che scaturisca dall'intuizione.

*Che l'azione del delinquente, che il male venga chiamato un'estrinsecazione dell'individualità, nello stesso senso in cui si manifesta una pura intuizione, è solo possibile attribuendo gli istinti ciechi all'individualità umana.*

Ma l'istinto cieco che spinge a delinquere non proviene dall'intuire e non fa parte dell'elemento individuale dell'uomo, bensì di quanto vi è di più generico in lui, di quanto vi è di uguale in ognuno, e da cui l'uomo si affranca mediante il suo lavoro individuale.

*L'elemento individuale in me non è il mio organismo con i suoi istinti e i suoi sentimenti, ma il mondo unitario delle idee che risplende in questo organismo. I miei istinti e le mie*

*passioni non significano altro in me se non la mia appartenenza alla specie generale «uomo»; la mia individualità è formata dalla circostanza che in quegli istinti, passioni e sentimenti si manifesta in un modo particolare un elemento ideale.*

Per i miei istinti e impulsi io sono un uomo, dodici dei quali fanno una dozzina; sono un individuo per la particolare forma dell'idea attraverso la quale mi designo come un io entro la dozzina.

*Per la differenza della mia natura animale solo un essere a me estraneo mi potrebbe distinguere da altri; distinguo me stesso dagli altri per il mio pensare, vale a dire per l'attivo afferrare dell'elemento ideale che si manifesta nel mio organismo.*

Dell'azione del delinquente non si può quindi affatto dire che essa derivi dall'idea. Anzi, è proprio la caratteristica di azioni delittuose il loro derivare dagli elementi extraideali dell'uomo.

*Un'azione viene sentita come libera per quanto la sua causa deriva dalla parte ideale del mio essere individuale; ogni altra parte di un'azione viene sentita come non libera.*

Sia che venga eseguita per costrizione della natura, sia per imposizione di una norma morale.

*Libero è l'uomo in quanto in ogni momento della sua vita sia in grado di seguire se stesso. Un'azione morale è mia soltanto se può dirsi libera in questo senso. L'azione libera non esclude, ma anzi include le leggi morali; si mostra soltanto più elevata rispetto a quelle dettate solo da tali leggi.*

Perché mai la mia azione dovrebbe servire meno il bene comune se la compio per amore, invece di compierla soltanto perché sento come obbligo di servire il bene comune?

*Il semplice concetto del dovere esclude la libertà, perché non vuole riconoscere l'elemento individuale e ne esige invece la sottomissione a una norma generale. La libertà dell'agire è solo pensabile nella prospettiva dell'individualismo etico.*

«Ma come è possibile una convivenza fra gli uomini, se ognuno tende soltanto a far valere la propria individualità?».

*È questa un'obiezione del moralismo mal compreso. Esso crede che una comunità di uomini sia solo possibile se tutti sono riuniti da un comune ordine morale stabilito. Non capisce appunto l'unicità del mondo delle idee.*

Non capisce che il mondo delle idee che agisce in me non è diverso da quello del mio simile.

*Tale unità è per altro solo il risultato dell'esperienza del mondo. Ma essa deve essere così, perché se fosse da riconoscere mediante qualcos'altro diverso dall'osservazione, nella sua sfera non varrebbe l'esperienza individuale, ma la norma generale. L'individualità è possibile solo se ogni essere individuale sa dell'altro soltanto grazie all'osservazione individuale. La differenza fra me e il mio simile non consiste affatto nella circostanza che noi viviamo in due mondi spirituali del tutto diversi, ma che egli riceve intuizioni diverse dalle mie da un comune mondo di idee.*

Egli vuole esprimere le sue intuizioni, e io le mie.

*Se veramente attingiamo entrambi dall'idea e non seguiamo alcun impulso esterno (fisico o spirituale), possiamo incontrarci unicamente negli stessi sforzi, nelle stesse intenzioni. Un malinteso morale o un urto sono esclusi fra uomini moralmente liberi.*

Solo chi non è moralmente libero, chi segue l'istinto naturale o ha accettato l'obbligo di un comandamento, respinge il suo prossimo se anch'egli non segue lo stesso istinto o lo stesso comandamento.

*Vivere nell'amore per l'azione e lasciar vivere nella comprensione della volontà altrui è la massima fondamentale degli uomini liberi. Essi non conoscono altro dovere se non quello con cui il loro volere si mette in intuitivo accordo; il loro patrimonio di idee dirà loro come essi vorranno in un caso particolare.*

Se nell'entità umana non vi fosse la disposizione per la tolleranza, non la si potrebbe inoculare per mezzo di alcuna legge esterna! Solo perché gli individui umani fanno parte di un unico spirito, possono anche vivere gli uni accanto agli altri.

*L'uomo libero vive nella fiducia di appartenere come l'altro uomo libero a un unico mondo spirituale, e di incontrarsi con lui nelle sue intenzioni. L'uomo libero non pretende dal suo simile un accordo, ma se lo attende perché esso è nella natura umana.*

Sì, ma molti ora diranno che il concetto dell'uomo libero qui abbozzato è una chimera, non si realizza in nessun posto, che noi abbiamo a che fare con uomini reali per i quali si può sperare in una moralità solo se essi ubbidiscono a precetti morali, se concepiscono come un obbligo la loro missione morale, e non seguono liberamente le loro inclinazioni e il loro amore.

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

La nostra vita è fatta di azioni libere e di azioni non libere.

*Non possiamo però pensare il concetto dell'uomo fino in fondo, senza giungere allo spirito libero come espressione più pura della natura umana. Siamo veri uomini solo per quanto siamo liberi.*

Molti diranno che questo è un ideale.

*Senza dubbio, ma tale che nella nostra entità tende alla superficie come elemento reale. Non è un ideale pensato o sognato, ma tale da avere vita e da annunciarsi con precisione anche nella forma più incompleta della sua essenza. Se l'uomo fosse un semplice essere naturale, sarebbe anche assurda la ricerca di ideali, vale a dire di idee che siano al momento inattive, ma la cui realizzazione sia richiesta. Per la cosa del mondo esterno l'idea è determinata mediante la percezione; noi abbiamo fatto la nostra parte quando abbiamo riconosciuto il nesso fra idea e percezione. Per l'uomo non è così. La somma della sua esistenza non è determinata senza di lui*

Cioè?

*Il suo vero concetto quale uomo morale (spirito libero) non è in precedenza unito obiettivamente con l'immagine percettiva «uomo», per venir poi solo stabilito mediante la conoscenza. Per propria attività l'uomo deve riunire il concetto di sé con la percezione*



«uomo».

Ho capito! Qui concetto e percezione coincidono solo se l'uomo stesso li porta a coincidere.

*Egli può però farlo soltanto se ha trovato il concetto dello spirito libero, vale a dire il concetto di se stesso. Nel mondo oggettivo ci è posta dalla nostra organizzazione una linea di confine fra percezione e concetto; la conoscenza supera quel confine. Nella natura soggettiva tale confine esiste ugualmente; l'uomo lo supera nel corso del suo sviluppo, portando ad espressione esteriore il concetto di se stesso. Così, sia la vita intellettuale, sia quella morale dell'uomo ci portano alla sua doppia natura: alla percezione (l'esperienza immediata) e al pensare.*

La vita intellettuale supera la doppia natura mediante la conoscenza, quella morale mediante l'effettiva realizzazione dello spirito libero.

*Ogni essere ha il suo concetto innato (la legge del suo essere e del suo agire); nelle cose esterne esso è però inseparabilmente legato con la percezione, dalla quale è separato solo entro il nostro organismo spirituale. Nell'uomo stesso concetto e percezione sono all'inizio effettivamente se parati, per venire uniti da lui altrettanto effettivamente.*

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

*Questo è pensato in modo unilaterale. Come oggetto di percezione io sono sottoposto a un cambiamento continuo. Da bambino ero in un modo, da giovinetto in un altro, da uomo in un altro ancora.*

In ogni istante la mia immagine percettiva è anzi diversa da quella dell'istante precedente.

*Tali modificazioni possono avvenire nel senso che in esse si esprima soltanto sempre lo stesso uomo tipico, oppure che esse manifestino lo spirito libero. L'oggetto di percezione del mio agire è sottoposto a simili modificazioni. Nell'oggetto di percezione «uomo» è data la possibilità di trasformarsi come nel germe vegetale vi è la possibilità di divenire pianta adulta. La pianta si trasformerà per effetto delle leggi obiettive presenti in essa; l'uomo rimane nel suo stato incompiuto se non afferra in se stesso la sostanza della trasformazione e non si trasforma mediante la forza propria. La natura fa dell'uomo un semplice essere naturale; la società ne fa un essere agente secondo certe leggi; essere libero può farsi solo da se stesso.*

La natura libera l'uomo dai suoi vincoli a un certo grado del suo sviluppo; la società porta tale sviluppo più avanti; soltanto l'uomo può darsi da sé l'ultima finitura.

*La prospettiva della moralità libera non afferma cioè che lo spirito libero sia l'unica forma in cui l'uomo può esistere. Essa vede nella spiritualità libera solo l'ultimo stadio evolutivo dell'uomo. E non nega che l'agire in base a norme abbia una sua giustificazione quale gradino evolutivo. Solo che non può venir riconosciuto come assoluta prerogativa morale.*

Lo spirito libero supera le norme nel senso che egli non sente solo i comandamenti come motivi, ma dispone le sue azioni secondo i propri impulsi (intuizioni).

*Se Kant dice del dovere: «O dovere! tu eccelso, gran nome, che non contieni in te nulla*

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

Questo è il contrasto fra moralità solo fatta di leggi e moralità libera. Ma il conformista, che vede la moralità personificata in un ordine stabilito esteriormente, vedrà forse nello spirito libero un uomo pericoloso.

*Lo fa solo perché il suo sguardo è ristretto in una determinata epoca. Se potesse guardare al di là, dovrebbe subito trovare che lo spirito libero, altrettanto poco quanto lui stesso, ha la necessità di trasgredire le leggi dello Stato, e mai comunque di mettersi in reale contrasto con esse. Le leggi dello Stato sono infatti tutte scaturite da intuizioni di spiriti liberi, come d'altra parte tutte le altre norme morali oggettive. Nessuna norma viene esercitata da un'autorità familiare, che una volta non sia stata concepita intuitivamente e stabilita da un antenato; anche le leggi morali convenzionali furono in origine stabilite da determinati uomini, e le leggi dello Stato nascono sempre nella testa di statisti. Essi stabiliscono le leggi su altri uomini, e non libero diviene solo chi dimentica la loro origine e le considera o comandamenti sovrumani, concetti oggettivi di dovere morale, indipendenti dall'elemento umano, oppure voce imperativa della propria coscienza ritenuta costrittiva in senso falsamente mistico.*

Eh sì, chi però non dimentica la loro origine e la cerca nell'uomo, la considererà come un elemento dello stesso mondo delle idee dal quale anch'egli prende le sue intuizioni morali.

*Se crede di averne di migliori, cercherà di metterle al posto delle esistenti; se le troverà giustificate, agirà in conformità ad esse, come se fossero sue.*

C'è chi afferma che l'uomo esista per realizzare un ordine morale universale, separato da lui.

*Rispetto alla conoscenza dell'umanità, costui si metterebbe nella stessa prospettiva nella quale era la scienza naturale quando affermava: il toro ha le corna per poter dare cornate.*

Per fortuna i naturalisti hanno eliminato tali concetti finalistici.

*L'etica ha maggiore difficoltà a liberarsene. Come non ci sono le corna a causa delle cornate, ma le cornate mediante le corna, così l'uomo non esiste a causa della moralità, ma la moralità mediante l'uomo. L'uomo libero agisce moralmente perché ha un'idea morale, ma non agisce affinché si formi una moralità.*

Gli individui umani, con le loro idee morali facenti parte del loro essere, sono il presupposto dell'ordinamento morale del mondo.

*L'individuo umano è la fonte di tutta la moralità e punto centrale della vita terrestre. Lo Stato e la società esistono solo perché risultano conseguenza necessaria della vita individuale. Che poi lo Stato e la società reagiscano a loro volta sulla vita individuale, è altrettanto comprensibile quanto la circostanza che il dar cornate mediante le corna a sua volta reagisce sull'ulteriore sviluppo delle corna del toro, che si atrofizzerebbero per*

*un lungo disuso.*

Altrettanto si dovrebbe atrofizzare l'individuo, se dovesse condurre un'esistenza separata, fuori della comunità umana.

*Proprio per questo si forma l'ordine sociale: per reagire di nuovo sull'individuo in senso favorevole.*

*L'uomo ingenuo, che considera reale solo ciò che può vedere con gli occhi e toccare con le mani, anche per la sua vita morale richiede motivi di azione che siano percepibili con i sensi. Richiede un essere che gli comunichi quei motivi di azione in un modo comprensibile per i suoi sensi.*

Si farà dettare quei motivi come comandamenti da un uomo che ritenga più saggio e più potente di lui, o che per un'altra ragione riconosca come un'autorità posta sopra di sé. In questo modo si formano come principi morali quelli già ricordati dell'autorità familiare, sta tale, sociale, ecclesiastica e divina.

*L'uomo con maggiori pregiudizi crede ancora a un altro singolo uomo; quello un po' più progredito si fa dettare il suo comportamento morale da una maggioranza (Stato, società). Costruisce sempre su potenze percepibili.*

*Chi infine vede baluginare la convinzione che in sostanza si tratta sempre di uomini deboli quanto lui, cerca illuminazione presso una potenza superiore, presso un essere divino cui però attribuisce qualità percepibili ai sensi. Si fa trasmettere da questo essere il contenuto concettuale della sua vita morale, sempre in un modo percepibile.*

Certo, sia che il Dio appaia in un rovelto ardente, sia che cammini fra gli uomini in forma corporea umana e dica in modo percepibile alle loro orecchie che cosa debbano fare e non fare.

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

L'uomo parla di tale sua voce interiore identificandola con la sua coscienza.

*Così è però già abbandonato lo stato di coscienza ingenuo, e siamo entrati nella regione in cui le leggi morali divengono autonome come norme. Esse non hanno allora più alcun portatore, ma diventano entità metafisiche che esistono per se stesse. Sono analoghe alle forze invisibili-visibili del realismo metafisico che non cerca la realtà mediante la partecipazione che l'entità umana ha in tale realtà mediante il pensare, ma la aggiunge ipoteticamente all'esperienza.*

Le norme morali extraumane compaiono anche sempre come fenomeni collaterali del realismo metafisico. Esso deve cercare anche l'origine della moralità nel campo della realtà extraumana.

*Vi sono qui di verse possibilità. Se l'essere presupposto è in sé privo di pensiero, concepito come attivo secondo leggi solo meccaniche, così come dovrebbe essere secondo il materialismo, allora per pura necessità meccanica si originerà da sé anche l'individuo umano, assieme a tutto ciò che vi è in lui. La coscienza della libertà può allora essere solo un'illusione perché, mentre mi considero il creatore della mia azione, agisce in me la materia di cui sono costituito con i suoi processi di moto.*

Mi credo libero, ma tutte le mie azioni sono però in realtà solo risultati dei processi

materiali che stanno alla base del mio organismo corporeo e spirituale.

*Questa opinione ritiene che noi abbiamo il sentimento della libertà solo perché non conosciamo i motivi che ci costringono. Leggi qua:*

«Dobbiamo rilevare che il sentimento della libertà si basa sull'assenza di motivi coercitivi esterni». «Il nostro agire è altrettanto determinato da necessità quanto il nostro pensare». (Ziehen: Principi di psicologia fisiologica)

*Un'altra possibilità è che qualcuno veda in un essere spirituale l'assoluto extraumano che si nasconde dietro i fenomeni.*

Egli cercherà allora anche l'impulso all'azione in tale forza spirituale.

*E la vedrà nei principi morali esistenti nella sua ragione, come emanazione di quell'essere in sé che ha le sue speciali intenzioni in merito all'uomo. Al dualista di questa corrente le leggi morali appaiono dettate dall'assoluto, e con la sua ragione l'uomo deve solo ricercare ed eseguire le determinazioni dell'essere assoluto. L'ordine morale del mondo appare al dualista come riflesso percepibile di un ordine superiore esistente dietro il primo. La moralità terrena è la manifestazione dell'ordine universale extraumano. Tale ordine morale non dipende dall'uomo, ma dall'essere in sé, dall'essere extraumano.*

L'uomo deve fare ciò che quell'essere vuole.

*Come il dualismo materialista considera l'uomo un automa il cui agire è solo il risultato di leggi puramente meccaniche, così il dualista spiritualista (vale a dire chi vede in un'essenza spirituale l'assoluto, l'essere in sé, a cui l'uomo non partecipa con la sua esperienza cosciente) lo rende schiavo della volontà dell'essere assoluto.*

La libertà è esclusa nel materialismo e anche nello spiritualismo unilaterale, e in genere nel realismo metafisico che considera vera realtà l'elemento extraumano non sperimentato.

*Per la medesima ragione il realismo ingenuo e quello meta fisico devono per coerenza negare la libertà, perché devono vedere nell'uomo solo l'esecutore o il realizzatore di principi impostigli di necessità.*

Il realismo ingenuo uccide la libertà sottomettendo l'uomo all'autorità di un essere percepibile o pensato in analogia con le percezioni oppure, infine, sotto l'astratta voce interiore che egli indica come «coscienza»; il meta fisico, che ammette solo l'extraumano, non può riconoscere la libertà perché fa determinare l'uomo meccanicamente o moralmente da un «essere in sé».

*Il monismo dovrà riconoscere la parziale giustificazione del realismo ingenuo, perché anch'esso riconosce la giustificazione del mondo percettivo. Chi è incapace di produrre idee morali mediante intuizione deve riceverle da altri.*

Per quanto riceve i suoi principi morali da fuori, l'uomo è in effetti non libero.

*Però il monismo, accanto alla percezione, attribuisce un'uguale importanza all'idea. Ma l'idea può manifestarsi nell'individuo umano.*

E in quanto segue questi impulsi, l'uomo si sente libero.

*Il monismo nega invece ogni giustificazione alla meta fisica solo deduttiva, e di conseguenza anche agli impulsi all'azione provenienti dal cosiddetto «essere in sé».*

Secondo la concezione monistica, l'uomo può agire non liberamente se segue una percepibile coercizione esterna; può agire liberamente se ubbidisce soltanto a se stesso.

*Il monismo non può riconoscere una costrizione incosciente, nascosta dietro percezione e concetto. Se qualcuno sostiene che un'azione di un suo simile sia stata compiuta in modo non libero, entro il mondo percepibile egli deve indicare la cosa, o l'uomo, o l'istituzione che lo ha indotto alla sua azione; se si richiama a cause dell'azione estranee al mondo reale dei sensi e dello spirito, il monismo non può allora seguirlo in tale affermazione.*

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

*I comandamenti morali, che il metafisico solo deduttivo deve considerare come emanazione di una potenza superiore, per il seguace del monismo sono pensieri di uomini.*

Per lui l'ordine morale del mondo non è né l'impronta di un ordine naturale solo meccanico, né un ordine universale extraumano, ma assolutamente opera umana libera.

*L'uomo non ha da realizzare la volontà di un essere fuori di lui nel mondo, ma la propria; non attua le determinazioni e le intenzioni di un altro essere, ma le proprie.*

Dietro l'uomo che agisce il monismo non vede gli scopi di una guida del mondo a lui estranea, che determina gli uomini secondo la sua volontà, ma vede che gli uomini, in quanto realizzano idee intuitive, seguono solo i propri scopi umani.

*Ogni individuo persegue anzi i suoi scopi particolari, perché il mondo delle idee non si manifesta in una comunità di uomini, ma solo in individui umani. Il risultato di una meta comune di una collettività umana è solo la conseguenza di singoli atti volitivi degli individui.*

Anzi, per lo più, di alcuni pochi eletti che gli altri seguono come loro capi.

*Ognuno di noi è chiamato allo spirito libero, come ogni germe di rosa è chiamato a diventare rosa.*

Nel campo dell'azione veramente morale, il monismo è quindi filosofia della libertà.

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

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

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

*libera in genere la vera concezione morale del mondo dai vincoli interiori delle massime ingenuie della moralità e anche dalle massime morali esteriori del metafisico speculativo. Non può eliminare i primi dal mondo, come non può eliminare dal mondo la percezione; respinge le seconde perché cerca i principi esplicativi per chiarire i fenomeni del mondo entro il mondo stesso e non al di fuori. La moralità umana, come la conoscenza umana, è condizionata dalla natura umana. E come altri esseri arriverebbero alla conoscenza in modo del tutto diverso dal nostro, così altri esseri avrebbero anche un'altra moralità. Per il seguace del monismo la moralità è una specifica caratteristica umana, e la libertà è la forma umana di essere morali.*

Una difficoltà nel giudicare quel che è stato esposto può sorgere per il fatto che ci si crede posti di fronte a una contraddizione. Da un lato si parla dello sperimentare il pensare che viene sentito di importanza generale e di uguale valore per ogni coscienza umana; dall'altro viene indicato che si manifestano individualmente in ogni coscienza umana le idee che vengono realizzate nella vita morale e che sono del medesimo genere di quelle elaborate nel pensare.

*Chi si sente spinto, di fronte a questa contrapposizione, a considerarla una "contraddizione", chi non riconosce che solo afferrando in modo vivo questo effettivo contrasto si svela una parte dell'essere dell'uomo, non potrà vedere nella giusta luce né l'idea della conoscenza, né quella della libertà. Per il modo di vedere che pensa i concetti solo come astratti dal mondo sensibile, e che non riconosce all'intuizione i suoi diritti, il pensiero qui considerato come una realtà continua a rimanere una «semplice contraddizione». Per una concezione che vede come le idee vengano sperimentate intuitivamente, quali essenzialità poggianti su se stesse, è invece chiaro che l'uomo, nel conoscere, si inserisce nella sfera del mondo delle idee, in un elemento unitario per tutti gli uomini; è però anche chiaro che, quando dal mondo di idee prende le intuizioni per i suoi atti volitivi, egli individualizza una parte di quel mondo delle idee mediante la stessa attività che sviluppa come genericamente umana nel processo spirituale-ideale del conoscere. Quella che appare una contraddizione logica fra natura universale delle idee conoscitive e il carattere individuale delle idee morali, se visto nella sua realtà diventa proprio un concetto vivente. Una caratteristica dell'entità umana sta appunto nel fatto che quanto nell'uomo è afferrabile intuitivamente si muove con moto pendolare vivente fra la conoscenza che ha un valore universale e l'esperienza individuale dell'universale.*

Per chi non può vedere uno dei moti pendolari nella sua realtà, il pensare rimane soltanto un'attività umana soggettiva; per chi non può comprendere l'altro, con l'attività pensante dell'uomo sembra perduta ogni vita individuale.

*Per un pensatore della prima specie la conoscenza è un fatto impenetrabile, per l'altro lo è la vita morale. Per spiegare i due fenomeni entrambi addurranno ogni sorta di idee, tutte inadeguate, perché da entrambi la sperimentabilità del pensare o non è affatto compresa, oppure viene fraintesa come un'attività solo astratta.*

Se permetti, una cosa riguardo il materialismo. Cosa dire di pensatori, come ad esempio Ziehen, che non si considerano affatto materialisti ma che tuttavia, da quanto detto, mi sembra dovrebbero venir compresi in quel concetto?

*Attento! Non importa se qualcuno dice che per lui il mondo non è limitato all'esistenza materiale, e che quindi egli non è un materialista. Bisogna vedere se egli sviluppa concetti che sono applicabili solo a un'esistenza materiale. Chi afferma: «Il nostro agire*

*è determinato da necessità come il nostro pensare» ha posto un concetto che è applicabile solo a processi materiali, non all'agire e non all'essere; se quindi pensasse il suo concetto fino in fondo, egli dovrebbe pensare appunto in modo materialistico. Che non lo faccia, deriva soltanto dall'inconsequenza che è così spesso il risultato di un pensare non seguito sino alla fine.*

Si sente spesso dire che il materialismo del secolo diciannovesimo è ormai scientificamente superato.

*No, in realtà non lo è affatto. Oggi spesso non si nota che non si hanno idee diverse da quelle con le quali ci si può avvicinare solo alle cose materiali. Così si nasconde oggi il materialismo, mentre nella seconda metà del secolo diciannovesimo esso si mostrava apertamente. Contro una concezione spirituale del mondo il materialismo celato del presente non è meno intollerante di quello riconosciuto del secolo scorso. Esso inganna solo molti che credono di poter rifiutare una concezione del mondo tendente allo spirito, perché tanto quella scientifica «ha da tempo abbandonato il materialismo.*



## XI

### SCOPO DEL MONDO E SCOPO DELLA VITA

(La meta dell'uomo)

*Fra le molteplici correnti nella vita spirituale dell'umanità ne va seguita una che si può chiamare il superamento del concetto di finalismo, in campi in cui esso non è al suo posto. Il finalismo è un modo di considerare il susseguirsi dei fenomeni. Il finalismo è veramente reale solo quando, invece del rapporto di causa ed effetto in cui l'avvenimento precedente determina quello successivo, l'avvenimento successivo agisce al contrario in modo determinante su quello precedente.*

Questo è solo caratteristico delle azioni umane.

*Esatto! L'uomo compie un'azione che prima si rappresenta, e si fa determinare all'azione da tale rappresentazione. Il fatto successivo, l'azione, agisce con l'aiuto della rappresentazione su ciò che precede, sull'uomo agente. Attenzione! Questo giro attraverso la rappresentazione è però assoluta mente necessario per una relazione finalistica. Nel processo che si spezza in causa ed effetto va distinta la percezione dal concetto. La percezione della causa precede la percezione dell'effetto; causa ed effetto rimarrebbero nella nostra coscienza semplicemente una accanto all'altro, se mediante i relativi concetti noi non li potessimo collegare.*

La percezione dell'effetto può sempre soltanto seguire la percezione della causa. L'effetto può avere un influsso reale sulla causa soltanto se ciò avviene attraverso il fattore concettuale, poiché il fattore percettivo dell'effetto semplicemente non esiste prima di quello della causa.

*Chi sostiene che il fiore sia lo scopo della radice, che cioè il primo abbia un'influenza sulla seconda, può affermarlo soltanto in base a ciò che del fiore egli rileva mediante il suo pensare.*

Il fattore percettivo del fiore ancora non esiste al momento della formazione della radice.

*Per stabilire un nesso finalistico non è però solo necessario un rapporto ideale e determinato fra ciò che segue e ciò che precede, ma il concetto (la legge) dell'effetto deve influire realmente sulla causa mediante un processo percepibile.*

Possiamo invece osservare solo nelle azioni umane un'influenza percepibile di un concetto su qualcosa d'altro.

*Solo qui è cioè applicabile il concetto di scopo. La coscienza ingenua, che come abbiamo ripetutamente osservato dà valore solo al percepibile, cerca di portare il percepibile anche là dove si conosce solo l'elemento ideale. Negli avvenimenti percepibili essa cerca rapporti percepibili, e se non ne trova ve li sogna. Il concetto di scopo, valido nelle azioni soggettive, è un elemento adatto per simili rapporti sognati.*

L'uomo ingenuo sa come egli realizza un avvenimento, e ne deduce che la natura fa altrettanto. Nei nessi puramente ideali della natura egli non vede solo forze invisibili, ma anche scopi reali impercepibili.

*L'uomo costruisce i suoi strumenti secondo uno scopo; il realista ingenuo pensa che il creatore formi gli organismi secondo la stessa ricetta. Solo a poco a poco questo falso concetto di scopo scompare dalle scienze. Nella filosofia esso compie ancor oggi i suoi*

*eccessi in modo piuttosto forte. Si ricerca allora lo scopo del mondo fuori del mondo, la destinazione dell'uomo (e di conseguenza anche lo scopo) fuori dell'uomo, e così via. Il monismo rifiuta l'idea del finalismo in tutti i campi, con la sola eccezione delle azioni umane.*

Esso cerca leggi di natura, ma non scopi della natura.

*Gli scopi della natura sono assunti arbitrari, come le forze impercipienti. Ma nella prospettiva del monismo sono presunzioni ingiustificate anche gli scopi della vita che l'uomo non si ponga da se stesso. Finalistico è soltanto ciò che l'uomo ha reso tale, perché solo mediante la realizzazione di un'idea nasce la finalità.*

Ma l'idea diventa attiva in senso reale soltanto nel l'uomo. Di conseguenza la vita umana ha solo lo scopo e la destinazione che l'uomo le dà.

*Alla domanda: «Quale compito ha l'uomo nella vita?» il monismo può solo rispondere: «Il compito che egli stesso si pone».*

La mia missione nel mondo non è predeterminata, ma è quella che di volta in volta io mi scelgo. Non entro nel cammino della vita con un itinerario fisso.

*Solo mediante uomini le idee vengono realizzate finalisticamente. E quindi inammissibile parlare della incarnazione di idee attraverso la storia.*

E tutte le espressioni del tipo: «La storia è l'evoluzione dell'uomo verso la libertà», oppure: «... la realizzazione dell'ordine morale del mondo» e così via?

*Sono tutte inammissibili nella prospettiva monistica. I sostenitori del concetto di finalità credono di dover abbandonare con esso ogni ordine e unitarietà del mondo. Senti cosa dice per esempio Robert Hamerling (Atomistica della volontà vol. II, pag. 201): «Fino a che nella natura vi sono impulsi, è sciocco negare che in essa vi siano dei fini. Come la struttura di un arto del corpo umano non è determinata e condizionata da un'idea dello stesso che sia sospesa per aria, ma dal suo nesso con il tutto più grande, con il corpo a cui l'arto appartiene, così la struttura di ogni essere naturale, pianta, animale o uomo, non è determinata e condizionata da un'idea di quell'essere che sia sospesa per aria, ma dal principio di forma di un tutto più grande che si manifesta in natura e si organizza secondo dei fini». E a pag. 191 dello stesso volume, leggi tu:*

«La teoria finalistica afferma solo che, nonostante le mille molestie e miserie della vita delle creature, esistono innegabilmente nelle forme e nelle evoluzioni della natura finalità e programmazioni elevate; programmazioni e finalità che appunto si realizzano solo nell'ambito delle leggi naturali, e che non possono tendere a un mondo di bengodi nel quale alla vita non si contrapponga la morte e al divenire il decadere, con tutti i gradini intermedi più o meno spiacevoli ma sempre inevitabili. Quando al mondo meraviglioso del finalismo, quale la natura mostra in tutti i suoi regni, gli avversari del concetto di scopo contrappongono mucchietti di immondizia di casi non finalistici, mezzi o completi, presunti o reali, io trovo il fatto molto comico».

*Che cosa si intende qui per finalismo? Un insieme coordinato di percezioni formanti un intero. Poiché però alla base di tutte le percezioni vi sono delle leggi (idee) che noi troviamo mediante il nostro pensare, la ordinata concordanza degli elementi di un insieme di percezioni è appunto la concordanza ideale degli elementi di un insieme di idee, elementi che sono contenuti nell'insieme delle percezioni. Quando vien detto che l'animale o l'uomo non è determinato da un'idea sospesa per aria, ci si esprime male*

*male; ma rettificando l'espressione, l'opinione condannata perde da sé il suo carattere assurdo. L'animale non è certo determinato da un'idea sospesa per aria, ma da un'idea innata in lui e formante la sua entità regolata da leggi.*

Appunto perché l'idea non è fuori della cosa, ma anzi agisce in essa come suo essere, non si può parlare di finalismo.

*Proprio chi nega che l'essere naturale sia determinato da fuori (a questo proposito è del tutto indifferente se lo sia attraverso un'idea sospesa per aria o esistente al di fuori della creatura, nello spirito di un creatore del mondo), deve ammettere che quell'essere non è determinato secondo uno scopo e un piano da fuori, ma da cause e leggi da dentro. Io progetto una macchina finalisticamente, se ne dispongo le parti in una relazione che per natura non hanno. Il finalismo del dispositivo si ha allora nel fatto di aver messo alla base l'idea del funzionamento della macchina stessa.*

La macchina è così divenuta un oggetto di percezione, con la sua idea corrispondente.

*Esseri simili sono anche gli esseri di natura. Chi dice di una cosa che essa è finalistica perché è formata secondo una legge, può appunto anche chiamare così gli esseri di natura. Tale essere regolato da leggi non va però confuso con quello delle azioni umane soggettive.*

Allo scopo è assolutamente necessario che la causa operante sia un concetto, appunto quello dell'effetto.

*In natura non è però mai possibile indicare dei concetti come cause; il concetto si mostra sempre soltanto come il nesso ideale fra causa ed effetto. Nella natura le cause esistono solo in forma di percezioni. Il dualismo può parlare di scopi universali e naturali. Dove per la nostra percezione si manifesti un legame secondo legge fra causa ed effetto, il dualista può supporre di vedere solo l'impronta di un nesso in cui l'essere cosmico assoluto realizza i suoi fini. Per il monismo, assieme con l'essere cosmico assoluto non sperimentabile ma solo deducibile per ipotesi, decade anche la ragione di supporre fini cosmici e naturali.*

XII  
LA FANTASIA MORALE  
(Darwinismo e moralità)

*Lo spirito libero agisce secondo i propri impulsi, le intuizioni, che vengono scelti mediante il pensare dal complesso del suo mondo di idee. Per lo spirito non libero, la ragione per cui egli sceglie una determinata intuizione dal suo mondo di idee per metterla a base di un'azione, sta nel mondo a lui dato della percezione, vale a dire nelle sue esperienze passate.*

Prima di giungere a una decisione, egli ricorda ciò che altri ha fatto o ha creduto bene che si facesse in un caso analogo al suo, oppure ciò che Dio ha comandato per quel caso, e così via, e agisce di conseguenza.

*Per lo spirito libero queste premesse non sono i soli impulsi all'azione. Egli prende semplicemente una prima decisione, e si preoccupa poco sia di quel che altri avevano fatto in un caso simile, sia di quanto era stato comandato in proposito.*

Egli ha ragioni puramente ideali che lo muovono a scegliere proprio un determinato concetto dalla somma dei suoi concetti e a metterlo in azione.

*La sua azione apparterrà comunque alla realtà percepibile. Ciò che compie sarà dunque identico a un ben definito contenuto percettivo. Il concetto dovrà realizzarsi in un singolo avvenimento concreto, ma come concetto non potrà ancora contenere quel caso singolo. Si potrà riferire ad esso solo nel modo in cui un concetto si riferisce in genere a una percezione, come per esempio il concetto di leone a un singolo leone. Il termine intermedio fra concetto e percezione è la rappresentazione. Allo spirito non libero tale termine intermedio è dato fin dal principio.*

Fin dal principio i motivi esistono infatti nella sua coscienza come rappresentazioni. Quando vuol compiere qualcosa, lo fa come lo ha visto fare, o come gli viene comandato per quel singolo caso.

*L'autorità agisce di conseguenza meglio attraverso esempi, vale a dire suggerendo alla coscienza dello spirito non libero singole azioni ben determinate. Le norme hanno minor valore per l'azione positiva che non per la proibizione di determinate azioni. Le leggi assumono la forma generale del concetto solo quando proibiscono delle azioni, non quando ordinano di farle.*

Allo spirito non libero le leggi relative a ciò che egli deve fare devono venir date in forma molto concreta: «Pulisci la strada davanti alla tua porta di casa!», «Paga le tue imposte in una determinata misura all'Ufficio delle Imposte di X!», e così via. Hanno invece forma di concetto le leggi che impediscono delle azioni: «Non rubare!», «Non commettere adulterio!».

*Leggi simili agiscono sullo spirito non libero anche soltanto attraverso l'indicazione di una concreta rappresentazione, per esempio quella della pena relativa.*

O del rimorso di coscienza, o della dannazione eterna, e così via.

*Quando l'impulso all'azione esiste nella generale forma concettuale (per esempio: devi fare del bene al tuo prossimo, devi vivere in modo da favorire al massimo il tuo benessere), si deve prima trovare nel singolo caso la concreta rappresentazione*

*dell'azione (il rapporto del concetto con un contenuto percettivo).*

Eh sì, per lo spirito libero, che non è spinto da alcun modello, da timore di pene, o da altro, è sempre necessario questo passaggio del concetto nella rappresentazione.

*L'uomo produce mediante la fantasia rappresentazioni concrete, traendole anzitutto dalla somma delle sue idee. Per realizzare le sue idee, per affermarsi, lo spirito libero ha quindi bisogno di fantasia morale. Essa è la fonte per le azioni dello spirito libero.*

Di conseguenza sono in realtà moralmente produttive solo persone che abbiano fantasia morale.

*Sono invece moralmente improduttivi i semplici predicatori di morale, cioè le persone che si dilungano su regole morali, senza poterle condensare in rappresentazioni concrete.*

Sono paragonabili ai critici che sanno spiegare come deve venir creata un'opera d'arte, ma non possono farne alcuna, sia pur piccola.

*Per realizzare la sua rappresentazione, la fantasia morale deve penetrare in un determinato campo di percezioni. L'azione umana non crea percezioni, ma modifica quelle già esistenti, dà loro una nuova forma. Per poter trasformare un determinato oggetto percettivo o una somma di oggetti secondo una rappresentazione morale, bisogna aver capito la legge intrinseca dell'immagine percettiva (il modo in cui ha agito fino ad ora, che si vuol strutturare a nuovo o a cui si vuol dare una nuova direzione).*

Si deve inoltre trovare il modo secondo il quale quel comportamento si possa trasformare in un altro.

*Questa parte dell'attività morale si basa sulla conoscenza del mondo fenomenico con cui si ha a che fare.*

Va dunque cercata in un ramo della generale conoscenza scientifica. L'azione morale presuppone cioè, accanto alla facoltà di idee morali e della fantasia morale, anche la capacità di trasformare il mondo delle percezioni, senza però spezzarne i nessi naturali.

*Questa capacità è tecnica morale. La si può imparare, nel senso in cui si impara in genere la scienza. Ingegnere gli uomini sono più adatti a trovare i concetti per il mondo già finito, che non a determinare azioni future non ancora esistenti col lavoro produttivo della fantasia. E quindi possibilissimo che persone senza fantasia morale ricevano da altri le rappresentazioni morali, e le imprimano abilmente nella realtà.*

Ma può anche avvenire il contrario, vale a dire che persone con fantasia morale, ma senza abilità tecnica, si debbano servire di altri per realizzare le loro rappresentazioni.

*In quanto per l'azione morale è necessaria la conoscenza degli oggetti esistenti nel nostro campo di attività, il nostro agire si basa su tale conoscenza. Qui si considerano cioè le leggi naturali.*

Abbiamo quindi a che fare con la scienza e non con l'etica.

*La fantasia morale e la facoltà di idee morali possono diventare oggetto del sapere solo dopo esser state prodotte dall'individuo. Allora però esse non regolano più la vita, ma l'hanno già regolata. Vanno intese come cause attive al pari di tutte le altre.*

Sono scopi solo per il soggetto!

*Ce ne occupiamo come di una scienza naturale delle rappresentazioni morali. Accanto*

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

Si è voluto conservare il carattere normativo delle leggi morali in quanto si è intesa l'etica nel senso della dietetica; muovendo dalle condizioni di vita dell'organismo, la dietetica deduce delle regole generali per influenzare specialmente il corpo in base a quelle regole stesse (Paulsen: Sistema di etica).

*Il confronto è falso, perché la nostra vita morale non è paragonabile con la vita dell'organismo. L'attività dell'organismo esiste senza la nostra collaborazione; troviamo finite nel mondo le sue leggi, possiamo cercarle e applicare quelle che abbiamo trovate. Le leggi morali devono invece venir prima create da noi.*

Non possiamo applicarle prima di averle create.

*L'errore sorge per il fatto che le leggi morali non vengono create in ogni momento con un contenuto nuovo, ma si tramandano per eredità.*

Le leggi ricevute dagli antenati sembrano quindi date, come le leggi naturali dell'organismo.

*Esse non vengono però assolutamente applicate da una generazione successiva con la stessa giustificazione delle regole dietetiche, perché si riferiscono all'individuo e non all'esemplare della specie, come invece le leggi naturali. Come organismo io sono un esemplare della specie, e vivo secondo natura applicando le leggi naturali della specie nel mio caso particolare; come essere morale sono un individuo e ho le mie leggi particolari.*

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

*Ma lo sembra soltanto. Per evoluzione viene inteso il reale derivare in base a leggi natura li di ciò che è successivo da ciò che precede. Nel mondo organico si intende per evoluzione il fatto che le forme organiche successive (più evolute) siano realmente discendenti delle forme precedenti (imperfette), e che ne derivino secondo leggi naturali. I seguaci della teoria dell'evoluzione organica dovrebbero in realtà pensare che sulla Terra ci sia stato un tempo in cui un essere avrebbe potuto seguire con gli occhi il graduale formarsi dei rettili dai protoamnioti, ammesso che l'osservatore avesse potuto essere presente allora e avesse avuto una vita abbastanza lunga. Ma nessun teorico dell'evoluzione può pensare di sostenere che gli sia possibile derivare il concetto del rettile, con tutte le sue caratteristiche, dal suo concetto del protoamnioto, senza aver mai visto un rettile. In altre parole questo significa che se il teorico dell'evoluzione pensa in modo conseguente, egli deve affermare che da fasi precedenti di evoluzione ne derivano realmente delle successive, e che noi, avendo il concetto dell'imperfetto e quello del perfetto, possiamo vedere il nesso relativo.*

In nessun caso dovrebbe però pensare che in base al concetto ottenuto da ciò che precede sia possibile sviluppare ciò che segue.

*Ne deriva che lo studioso di etica può sì rilevare il nesso fra concetti morali successivi e quelli precedenti, ma non che si possa dedurre anche una sola idea morale nuova da idee precedenti. In quanto essere morale, l'individuo produce il suo contenuto. Per lo studioso di etica il contenuto prodotto è un dato, proprio come per il naturalista i rettili sono un dato.*

I rettili sono derivati dai protoamnioti, ma il naturalista non può dedurre il concetto dei rettili da quello dei protoamnioti.

*Idee morali successive si sviluppano da quelle precedenti, ma chi studia l'etica non può dedurre i concetti morali di una civiltà successiva da quelli di una civiltà precedente. La confusione nasce dalla circostanza che in quanto naturalisti abbiamo già davanti a noi i fatti e solo in seguito li consideriamo e li studiamo, mentre nell'agire morale prima dobbiamo creare noi stessi i fatti che in seguito conosceremo. Nel processo evolutivo dell'ordine morale del mondo noi facciamo ciò che fa la natura a un gradino inferiore: modifichiamo qualcosa nel mondo percepibile. La norma etica non può quindi esser prima conosciuta come una legge naturale, ma deve venir creata. Solo quando esiste può divenire oggetto del conoscere.*

Ma non possiamo allora misurare il nuovo in base all'antico? non sarà costretto ognuno a valutare il prodotto della sua fantasia morale col metro dei precetti morali tramandati?

*Il farlo per ciò che deve manifestarsi moralmente produttivo è altrettanto assurdo quanto lo sarebbe il voler valutare una nuova forma naturale in base alle antiche, e dire che i rettili sono una forma ingiustificata (patologica), perché non concordano con i protoamnioti.*

L'individualismo etico non è dunque in contrasto con una ben intesa teoria evoluzionistica, ma ne deriva anzi diretta mente.

*L'albero genealogico di Haeckel, dai protozoi su fino all'uomo in quanto essere organico, andrebbe proseguito fino all'individuo in quanto essere morale ben determinato, senza rottura delle leggi naturali e dell'evoluzione unitaria. Mai però dall'essere di una stirpe di antenati si dovrebbe dedurre l'essere di una stirpe di discendenti. Come è vero che le idee morali dell'individuo sono derivate attraverso la percezione di quelle dei suoi antenati, così è anche vero che lo stesso individuo è moralmente improduttivo se non ha lui stesso idee morali.*

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

*Per la teoria evoluzionistica il prodursi di idee morali del tutto nuove per opera della fantasia morale è tanto poco strano, quanto lo è lo svilupparsi di una nuova specie animale da un'altra. Quella teoria, come concezione monistica del mondo, sia nella vita morale sia in quella naturale, deve semplicemente rifiutare ogni influsso dell'aldilà (metafisico) che sia soltanto dedotto e non sperimentabile idealmente.*

Essa seguirebbe così lo stesso principio che applica quando ricerca le cause di nuove forme organiche, riferendosi in questo non all'intervento di un Essere fuori del mondo che susciti ogni nuova specie per influenza soprannaturale secondo un nuovo pensiero creativo.

*Come il monismo non può valersi di pensieri creativi soprannaturali per spiegare l'essere vivente, così gli è anche impossibile fare derivare l'ordine morale del mondo da cause che non si trovino entro il mondo sperimentabile. Non può esaurire l'essenza di una volizione in qualcosa di morale, né riferendola a un continuo influsso soprannaturale sulla vita morale (direzione divina del mondo da fuori), né a una speciale manifestazione temporanea (comunicazione dei dieci comandamenti), né all'apparizione*

*sulla Terra di Dio (del Cristo). Ciò che a seguito di tutto questo accade all'uomo e nell'uomo, diviene vita morale, se nell'esperienza umana diviene proprio di un individuo. Per il monismo i processi morali sono prodotti del mondo come ogni altra cosa esistente, e le loro cause devono venir cercate nel mondo, vale a dire nell'uomo, perché egli è il portatore della moralità.*

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

*Chi assegna restrittivamente e fin dal principio un campo limitato in modo arbitrario al concetto del «naturale», può arrivare con facilità a non trovarvi spazio per la libera azione individuale.*

Il teorico evoluzionista che agisse in modo conseguente non può cadere in una simile ristrettezza.

*Non può chiudere con la scimmia il processo naturale evolutivo, e ammettere per l'uomo un'origine soprannaturale; anche ricercando gli antenati naturali dell'uomo, egli deve cercare già lo spirito nella natura.*

Né può arrestarsi alle funzioni organiche dell'uomo, trovando naturali soltanto queste, ma deve considerare anche la vita morale libera come continuazione spirituale della vita organica.

*In conformità alla sua concezione di base il teorico dell'evoluzionismo può solo affermare che l'attuale agire morale deriva da altre forme del divenire del mondo; deve invece lasciare alla diretta osservazione dell'agire il caratterizzare l'azione, vale a dire la sua determinazione come azione libera. Egli afferma infatti soltanto che l'uomo si è evoluto da progenitori non ancora umani. Come gli uomini siano fatti può venir stabilito mediante l'osservazione degli uomini stessi.*

I risultati di tale osservazione non possono essere in contraddizione con una storia dell'evoluzione giustamente intesa. Solo l'affermazione che i risultati sono tali da escludere un ordine naturale del mondo potrebbe non essere in accordo con la tendenza moderna della scienza naturale.

*L'individualismo etico non ha nulla da temere da una scienza naturale che capisca se stessa: dall'osservazione risulta che la libertà è l'elemento caratteristico della forma perfetta di attività umana. La libertà deve venir riconosciuta al volere umano in quanto esso realizzi intuizioni puramente ideali. Queste non sono infatti risultati di una necessità che agisca su di esse da fuori, ma sono qualcosa che si regge su di sé. Se l'uomo trova che un'azione è il riflesso di una simile intuizione ideale, egli la sente come libera. La libertà risiede in questo tratto distintivo di un'azione.*

In questa prospettiva che cosa si può pensare della differenza già citata: «Essere libero significa poter fare ciò che si vuole» e: «Poter desiderare o non desiderare qualcosa a proprio piacimento è il reale significato del dogma del libero arbitrio»? Hamerling fondò la sua opinione della volontà libera appunto su questa distinzione, considerando giusta la prima e dichiarando la seconda un'assurda tautologia. Egli dice: «Io posso fare quel che voglio. Ma dire: posso volere quel che voglio, è una vuota tautologia».

*Dipende da circostanze esterne e dalla mia abilità tecnica che io faccia, vale a dire che io possa trasformare in realtà quel che voglio, l'idea che mi sono proposto con la mia*



*azione. Essere libero significa poter determinare da sé con la fantasia morale le rappresentazioni (i motivi) che sono alla base dell'azione. La libertà è impossibile se qualcosa fuori di me (un processo meccanico o un Dio fuori dal mondo e solo pensato) determina le mie rappresentazioni morali.*

Sono dunque libero solo se produco io stesso queste rappresentazioni, ma non lo sono se posso realizzare i motivi che un altro essere ha posto in me.

*Un essere libero è quello che può volere ciò che egli stesso ritiene giusto. Chi fa qualcosa di diverso da quel che vuole dev'essere spinto da motivi che non sono in lui; agisce allora in modo non libero.*

Poter volere a proprio piacimento ciò che si ritiene giusto o non giusto significa quindi poter essere a proprio piacimento libero o non libero.

*E questo è naturalmente altrettanto assurdo quanto il vedere la libertà nella facoltà di poter fare quel che si deve volere. Hamerling afferma proprio questo:*

«È verissimo che la volontà viene sempre determinata da motivi, ma è assurdo dire che di conseguenza essa non sia libera, perché per la volontà non è desiderabile o pensabile una maggiore libertà di quella di realizzare se stessa a misura della propria forza e della propria decisione».

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

Però!

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

Ma forze esterne possono impedirmi di fare quel che voglio.

*Allora mi condannano semplicemente all'inazione o alla non libertà. Attentano alla mia libertà solo quando soggiogano il mio spirito, cacciano dalla mia testa i miei motivi per mettervi al loro posto i propri.*

Come fa la chiesa, che si volge quindi non solo contro l'azione, ma soprattutto contro i pensieri impuri, vale a dire contro i motivi del mio agire. Mi rende non libero quando le appaiono impuri tutti i motivi che essa non indica.

*Una chiesa o un'altra comunità generano quindi non-libertà quando i suoi preti o i suoi maestri si fanno dominatori di coscienze, vale a dire quando i fedeli devono prendere da loro (dal confessionale) i motivi delle proprie azioni.*

XIII  
IL VALORE DELLA VITA  
(Pessimismo e ottimismo)

Un altro aspetto del problema relativo allo scopo o alla destinazione della vita è quello del suo valore.

*Hai ragione, a questo proposito incontriamo due opinioni opposte, e fra di esse tutti i possibili tentativi di conciliazione. Un'opinione dice: il mondo è il migliore che possa esservi; il vivere ed agire in esso è un bene di valore inestimabile; tutto si presenta come armonica collaborazione verso un fine ed è degno di ammirazione. Anche quel che pare cattivo e male è riconoscibile come bene in una prospettiva superiore*

...perché rappresenta un benefico contrasto al bene: possiamo apprezzare meglio il bene, se esso si differenzia dal male.

*Perché il male non è veramente reale: noi sentiamo come male solo un grado minore di bene.*

Sì, lo so: il male è assenza di bene: nulla che abbia significato di per sé.

*L'altra opinione reputa che la vita sia piena di dolore e di miseria, che il dispiacere superi dappertutto il piacere, il dolore la gioia.*

L'esistenza è un peso, e il non-essere sarebbe in ogni caso da preferire all'essere.

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

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

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

Nella prospettiva ottimistica la vita dunque vale. Ci deve anzi stimolare a una partecipazione attiva.

*Schopenhauer vede il problema in modo diverso. Egli non pensa la base del mondo come un essere onnisciente e pieno di bontà, ma come un impulso o una volontà cieca. Il carattere fondamentale di ogni volere è un eterno anelito, uno spasimare incessante verso un soddisfacimento che non può mai venir raggiunto. Se infatti si raggiunge uno scopo desiderato, sorge un nuovo bisogno e così via.*

Il soddisfacimento può essere sempre solo di sfuggente breve durata. Tutto il rimanente contenuto della nostra vita è un anelare insoddisfatto, è insoddisfazione, sofferenza.

*Se alla fine si attutisce l'impulso cieco, ci manca ogni contenuto: una noia infinita riempie la nostra esistenza. Di conseguenza, per soffocare desideri e bisogni, la cosa*

*relativamente migliore da fare è uccidere il volere.*

Ma il pessimismo di Schopenhauer conduce all'inerzia! la sua meta morale è l'ozio universale!

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

Il disagio del dopo-sbornia è sempre superiore al benessere dell'ebbrezza.

*Nel mondo prevale di gran lunga il dispiacere. Nessuno, anche se relativamente felice, vorrebbe vivere, se richiesto, una seconda volta questa misera vita. Poiché però Hartmann non nega la presenza di un elemento ideale (la saggezza) nel mondo, gli riconosce anzi la stessa giustificazione che all'impulso cieco (volontà), egli può attribuire la creazione del mondo al suo essere primordiale solo facendo sfociare il dolore del mondo in una saggia meta cosmica.*

Ossia?

*Lo scopo della creazione universale è di portare l'esistenza alla molto migliore non-esistenza. Il divenire universale è una continua lotta contro il dolore divino, lotta che alla fine termina con l'annullamento di ogni esistenza. La vita morale dell'uomo sarà dunque la partecipazione all'annullamento dell'esistenza. Dio ha creato il mondo per potersi liberare, attraverso di esso, del suo dolore infinito. Gli uomini sono parte del mondo. Dio soffre in loro. Egli li ha creati per frantumare il suo dolore infinito. Il dolore che soffre ognuno di noi è solo una goccia nel mare infinito del dolore divino. L'uomo deve compenetrarsi della conoscenza che il perseguire il soddisfacimento individuale (l'egoismo) è una sciocchezza; deve farsi soltanto guidare dal compito di votarsi con dedizione altruistica al processo universale della redenzione di Dio.*

A differenza del pessimismo di Schopenhauer, almeno quello di Hartmann ci porta ad agire con abnegazione per un compito elevato.

*Ma che ne è della giustificazione in base all'esperienza? L'aspirare al soddisfacimento significa agire nella vita oltre il contenuto della vita stessa.*

Eh?

*Un essere ha fame, vale a dire tende a saziarsi se le sue funzioni organiche, per il loro ulteriore sviluppo, richiedono un nuovo contenuto di vita sotto forma di alimenti. L'aspirare ad onori fa sì che l'uomo attribuisca valore al suo fare o non fare, solo a seconda che la sua attività abbia un riconoscimento esterno. L'aspirare alla conoscenza sorge se all'uomo, nel mondo che egli vede, ascolta o sente, manca qualcosa che egli ancora non ha capito. Il realizzarsi dell'aspirazione genera piacere nell'individuo che vi*

*tendeva; la mancata realizzazione dispiacere. In proposito è importante osservare che piacere o dispiacere dipendono dal realizzarsi o meno della mia aspirazione. In nessun modo l'aspirazione stessa va considerata dispiacere.*

Posso parlare di dispiacere solo se il desiderio incontra l'impossibilità della sua realizzazione.

*Persino quando un godimento provato produce in me il desiderio di un'esperienza piacevole maggiore o più raffinata, posso parlare di un dispiacere prodotto dal precedente piacere solo nel momento in cui mi mancano i mezzi per sperimentare il piacere maggiore o più raffinato. Solo quando sopravviene il dispiacere quale conseguenza naturale del godimento, come ad esempio per il godimento sessuale della donna seguito dai dolori del parto e dalle fatiche per le cure al bambino, posso vedere nel godimento la causa del dolore.*

Se il solo tendere al piacere suscitasse dispiacere, l'eliminarlo dovrebbe essere accompagnato da piacere. Avviene invece il contrario.

*Nel nostro contenuto di vita la mancanza di aspirazioni produce noia, ed essa è collegata al dispiacere. Poiché l'aspirazione può naturalmente durare a lungo prima che intervenga la realizzazione, e nel frattempo ci si accontenta di sperarvi, si deve riconoscere che il dispiacere non ha proprio nulla a che fare con l'aspirazione in sé, ma che dipende unicamente dalla non realizzazione di quanto si desidera.*

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

*In verità è anzi giusto il contrario. Aspirare (desiderare) dà gioia di per sé. Chi non conosce il piacere che procura la speranza di una meta lontana e molto desiderata? Questa gioia accompagna il lavoro i cui frutti ci dovranno venir dati solo in futuro.*

Essa è del tutto indipendente dal raggiungimento della meta. Quando poi la meta è raggiunta, al piacere dell'aspirazione si aggiunge quello dell'appagamento come qualcosa di nuovo.

*A chi volesse dire che al dispiacere di una meta non raggiunta si aggiunge quello della speranza delusa, rendendo il dispiacere del mancato appagamento ancora maggiore del eventuale piacere dell'appagamento, va risposto che può anche essere vero il contrario.*

Il ricordo del piacere nel tempo del desiderio insoddisfatto allevia spesso il dispiacere del mancato appagamento. Lo dimostra chi nel momento delle speranze deluse esclama: «Io ho fatto la mia parte»!

*Il sentimento beatificante di aver voluto il meglio secondo le proprie forze non è visto da chi collega l'affermazione che per ogni desiderio insoddisfatto non solo è mancata la gioia della realizzazione, ma viene distrutto anche il piacere dello stesso desiderio. – Ma attenzione! La realizzazione di un desiderio provoca piacere, e la mancata realizzazione dello stesso provoca dispiacere. Da questo non si può concludere: piacere è soddisfacimento di un desiderio, dispiacere mancato soddisfacimento. Piacere e dispiacere possono presentarsi in qualcuno anche senza essere la conseguenza di un desiderio.*

Se qualcuno eredita da un parente ricco, di cui ignorava del tutto l'esistenza, il fatto gli dà piacere senza che vi sia stato un desiderio precedente.

*Volendo dunque esaminare se vi sia un'eccedenza dalla parte del piacere o del dispiacere, si deve mettere in conto: il piacere di desiderare, quello del realizzarsi di un desiderio, e quello che ci vien dato senza che lo desideriamo.*

Sull'altra pagina del conto vi saranno: il dispiacere per noia, quello per desiderio insoddisfatto, e infine quello che incontriamo senza nostro desiderio.

*Sorge ora il problema: qual è il mezzo giusto per fare il bilancio fra questo «dare» e questo «avere»? Eduard von Hartmann è dell'opinione che lo sia la ragione ponderatrice. Egli dice: «Dolore e piacere esistono solo in quanto sono sentiti». Ne consegue che per il piacere non vi è altra misura che quella soggettiva del sentimento. Io devo sentire se la somma dei miei sentimenti di dispiacere, paragonati con i miei sentimenti di piacere, determina in me un'eccedenza di gioia o di dolore.*

E così il giudizio razionale viene ancora fatto arbitro del sentimento.

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

Chi più o meno fedelmente segue l'indirizzo di pensatori come Eduard von Hartmann, per giungere a una giusta valutazione della vita può credere di dover eliminare i fattori che falsano il nostro giudizio in merito al bilancio di piacere e dispiacere.

*Infatti! E può cercare di giungervi per due vie. Innanzi tutto dimostrando che i nostri desideri, impulsi, volontà si inseriscono e disturbano la nostra valutazione oggettiva del valore dei sentimenti.*

Mentre per esempio ci dovremmo dire che il godimento sessuale è una sorgente di male, ci inganna la circostanza che l'impulso sessuale è in noi potente e ci illude con un piacere promesso che non sarà affatto in quella misura.

*In secondo luogo, sottoponendo i sentimenti a una critica e cercando di dimostrare che gli oggetti, a cui si annodano i sentimenti, si rivelano come illusioni dinanzi alla conoscenza razionale*

e vengono distrutti nel momento in cui la nostra sempre crescente intelligenza rileva le illusioni.

*Egli può pensare il problema nel modo seguente. Se un ambizioso vuol esaminare se fino al momento in cui inizia l'esame, il piacere o il dispiacere abbiano avuto una parte preponderante nella sua vita, nel suo giudizio egli deve liberarsi di due fonti di errore. Poiché è ambizioso, questo tratto fondamentale del suo carattere gli mostrerà le gioie per il riconoscimento delle sue opere attraverso una lente di ingrandimento*

e le mortificazioni dovute al disprezzo attraverso una lente di rimpicciolimento.

*Allora, quando sperimentò il di sprezzo, sentì le mortificazioni proprio perché è ambizioso; nel ricordo esse gli appaiono in una luce smorzata, mentre le gioie dovute ai riconoscimenti, per le quali è tanto accessibile, s'imprimono in lui molto più profondamente. Per l'ambizioso è anzi davvero un bene che sia così.*

Nel momento dell'autoosservazione l'illusione diminuisce il suo sentimento del di spiacere.

*Tuttavia il suo giudizio è falso. Egli dovette veramente sperimentare in tutta la loro forza*

*i dolori sui quali si stende ora per lui un velo, e li registra quindi nel libro della sua vita in un modo in effetti falso. Per arrivare a un giudizio giusto, l'ambizioso dovrebbe disfarsi della sua ambizione nel momento del suo esame.*

Dovrebbe considerare la sua vita finora trascorsa, senza alcuna lente davanti ai suoi occhi spirituali. Altrimenti assomiglia a un commerciante che, alla chiusura dei suoi libri, mette fra le entrate il suo zelo negli affari.

*Ma un pensatore può anche andare oltre. Può dire: per l'ambizioso può anche diventar chiaro che i riconoscimenti cui egli dà la caccia sono cose senza valore e arrivare a ritenere un'illusione quanto la sua ambizione gli ha presentato come realtà*

e quindi anche i sentimenti relativi alle illusioni della sua ambizione.

*Si deve tuttavia contestare l'asserzione relativa alla conoscenza del carattere illusorio degli oggetti del piacere. Falserebbe addirittura il bilancio di piacere della vita l'eliminazione di tutti i sentimenti di piacere collegati a vere o presunte illusioni.*

Eh sì, l'ambizioso prova vera gioia per il riconoscimento della gente, indipendentemente dal fatto che in seguito egli stesso o altri veda che quel riconoscimento è un'illusione.

*La sensazione piacevole goduta non ne rimane per nulla diminuita. L'eliminazione dal bilancio della vita di tutti i sentimenti «illusori» del genere non solo non rende più reale il nostro giudizio sui sentimenti, ma elimina dalla vita sentimenti che davvero esistono.*

Scusa ma: perché quei sentimenti dovrebbero venir eliminati? Chi li ha ne prova appunto piacere; chi li ha superati sente un piacere senza dubbio spiritualizzato, ma non per questo meno importante, grazie all'esperienza del superamento.

*Se dal bilancio del piacere si cancellano dei sentimenti perché sono legati a oggetti che si rivelano illusioni, si fa dipendere il valore della vita non dalla quantità del piacere ma dalla sua qualità, e questa dal valore delle cose che causano il piacere.*

Se voglio determinare il valore della vita solo in base alla quantità di piacere o dispiacere che essa mi porta, non posso fare altre premesse mediante le quali io determini prima il valore o il non valore del piacere.

*Infatti, se dico: voglio confrontare la quantità di piacere con la quantità di dispiacere, e vedere quale è maggiore, devo anche tener conto di tutto il piacere e di tutto il dispiacere nella loro vera grandezza, prescindendo completamente dal fatto che abbiano a base un'illusione o no.*

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

*Quando si tratta soltanto di confrontare fra loro quantità di piacere e di dispiacere, non va assolutamente considerato il carattere illusorio degli oggetti di certi sentimenti di piacere. La via suggerita da von Hartmann, di un esame razionale delle quantità di piacere e dispiacere prodotte dalla vita, ci ha dunque finora condotti a sapere come dobbiamo impostare il conto e che cosa dobbiamo mettere sull'una o sull'altra parte del nostro libro mastro.*

Ma come va fatto il conto? la ragione è idonea a determinare il bilancio?

*Il commerciante commette un errore nei suoi conti se l'utile calcolato non corrisponde ai*

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

Anche il commerciante abbandonerà gli affari solo se la perdita calcolata dal suo contabile sarà confermata dai fatti. Se questo non sarà, egli farà rifare i conti al suo contabile.

*Chi sta nella vita si comporterà proprio nello stesso modo. Se il filosofo gli vuol dimostrare che il dispiacere è molto maggiore del piacere, ma egli non lo sente, dirà: nel tuo cavillare li sei sbagliato; ristudiate il problema. Se però in un'azienda, a un certo momento, esistono perdite tali che il credito non è più sufficiente a soddisfare i creditori, interviene allora il falli mento, se il commerciante evita di chiarire i suoi affari con la tenuta dei libri.*

Se in un certo momento la quantità di dispiacere divenisse per qualcuno tanto grande da non avere più alcuna speranza (credito) che il piacere futuro gli possa far superare il dolore, questo dovrebbe portare al fallimento dell'azienda della vita.

*Ora però il numero dei suicidi è relativamente piccolo in confronto alla folla di coloro che continuano a vivere con coraggio. Pochissimi chiudono l'azienda della vita a seguito del dispiacere esistente. Che cosa ne segue?*

O che non è giusto dire che la quantità di dispiacere è maggiore di quella del piacere, oppure che noi non facciamo dipendere la continuazione della nostra vita dalla quantità di piacere o dispiacere che speriamo?

*In modo molto particolare il pessimismo di Eduard von Hartmann arriva a dichiarare la vita priva di valore perché in essa prevale il dolore, e tuttavia ad affermare la necessità di viverla. Tale necessità consiste nel fatto che lo scopo del mondo*

cioè di portare l'esistenza alla molto migliore non-esistenza, perché Dio ha creato il mondo per potersi liberare, attraverso di esso, del suo dolore infinito

*può venir raggiunto solo col lavoro indefesso e pieno di dedizione degli uomini. Però, fin che seguono ancora i loro piaceri egoistici, essi sono inadatti a tale lavoro disinteressato. Solo se con l'esperienza e la ragione si convincono che non si possono raggiungere i godimenti della vita agognati dall'egoismo, essi si dedicano al loro vero compito.*

...che è quello di votarsi con dedizione altruistica all'annullamento dell'esistenza e al processo universale della redenzione di Dio. Bah.

*In questo modo il convincimento pessimistico deve essere la fonte del disinteresse. Un'educazione basata sul pessimismo dovrebbe sgominare l'egoismo mostrandogli la sua vacuità.*

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

*Non si può dire che superi l'egoismo nel vero senso della parola la concezione morale che, riconoscendo il pessimismo, attende la dedizione a scopi altruistici della vita. Gli ideali morali devono quindi prima essere forti abbastanza da impadronirsi della volontà, affinché l'uomo veda che l'aspirazione egoistica al piacere non può portare ad alcuna*

*soddisfazione.*

L'uomo, il cui egoismo desidera l'uva del piacere, la trova acerba perché non può raggiungerla: allora se ne allontana e si dedica a una condotta di vita altruistica.

*Nell'opinione dei pessimisti gli ideali morali non sono abbastanza forti per superare l'egoismo, ma conseguono il loro dominio sul terreno che la conoscenza dell'inutilità dell'egoismo ha prima reso libero.*

Se in base alla disposizione della loro natura gli uomini tendessero al piacere, ma non lo potessero raggiungere, allora l'unica meta ragionevole sarebbe l'annientamento dell'esistenza e la redenzione attraverso la non-esistenza. E se si è del parere che il vero portatore del dolore universale è Dio, gli uomini dovrebbero assumersi il compito di promuovere la redenzione di Dio.

*Col suicidio del singolo non viene facilitato il raggiungimento di questa meta, ma anzi pregiudicato. Dio può avere ragionevolmente creato gli uomini solo perché con le loro azioni conseguano la sua redenzione. Altrimenti la creazione sarebbe senza scopo. L'opinione in esame pensa infatti a mete extraumane. Ognuno deve compiere il suo determinato lavoro nell'opera generale di redenzione. Se qualcuno vi si sottrae col suicidio, il lavoro a lui destinato dovrà venir eseguito da un altro. Questi deve allora sopportare in sua vece il tormento dell'esistenza.*

E poiché in ogni essere si nasconde Dio come vero portatore del dolore, il suicida non ha in tal modo diminuito per nulla la quantità del dolore divino, ha piuttosto addossato a Dio la nuova difficoltà di creargli un sostituto.

*Tutto questo presuppone che il piacere sia la misura di valutazione per la vita. La vita si manifesta attraverso una somma di impulsi (bisogni).*

Se il valore della vita dipendesse dal maggior piacere o dispiacere che essa reca, allora sarebbe privo di valore un impulso che procuri al suo portatore un'eccedenza di dispiacere.

*Vogliamo ora studiare impulso e piacere, per vedere se il primo può venir misurato dal secondo. Per non destare il sospetto di far cominciare la vita dalla sfera dell'«aristocrazia dello spirito», cominciamo con un bisogno del tutto «animale», come la fame. La fame sorge quando i nostri organi non possono più funzionare secondo la loro natura senza nuovo apporto di sostanze. L'affamato tende innanzi tutto a saziarsi. Appena si è avuto l'apporto di alimento in quantità tale che la fame cessa, è raggiunto tutto ciò cui tende l'impulso della nutrizione. Il piacere legato alla sazietà consiste anzitutto nell'eliminazione del dolore procurato dalla fame. Al semplice impulso verso la nutrizione si aggiunge un altro bisogno. Con l'assunzione del cibo l'uomo non vuole solo rimettere in ordine le sue disturbate funzioni organiche, vale a dire superare il dolore della fame: egli cerca di farlo con l'accompagnamento di gradevoli sensazioni di sapore.*

Se anzi ha fame e sa che fra mezz'ora lo attende un pasto gustoso, egli può evitare di rovinarsi il piacere di un cibo migliore prendendone uno di minor pregio che potrebbe soddisfarlo prima.

*Gli occorre la fame per avere un pieno godimento dal suo pasto. Così la fame diventa per lui anche un'occasione di piacere. Se quindi tutta la fame esistente nel mondo potesse venir saziata, si otterrebbe la quantità totale di godimento che va attribuita all'esistenza del bisogno di nutrizione.*



Bisognerebbe ancora aggiungervi il particolare godimento che i golosi ottengono coltivando oltre l'ordinario i loro nervi del gusto. Questa quantità di piacere avrebbe il massimo valore pensabile se non restasse insoddisfatto nessuno dei bisogni tendenti al tipo di godimento in esame, e se con il piacere non si dovesse tener conto anche di una certa quantità di dispiacere.

*Ascolta: la scienza moderna è dell'opinione che la natura produca più vita di quanta ne possa mantenere, vale a dire che produca anche più fame di quanta non sia in grado di saziare. L'eccedenza di vita prodotta deve andare distrutta con dolore nella lotta per l'esistenza. Ammettiamo che i bisogni della vita in ogni momento del divenire del mondo siano maggiori dei mezzi disponibili di soddisfacimento, e che il piacere della vita ne sia quindi pregiudicato. Il singolo piacere realmente esistente non risulterà per questo inferiore.*

Dove interviene il soddisfacimento del desiderio, ivi esiste la corrispondente quantità di piacere, anche se nell'essere che desidera, o in altri vicini, vi sia un gran numero di desideri insoddisfatti.

*Ciò che però così viene diminuito è il valore del piacere della vita. Se solo una parte dei bisogni di un essere vivente trova soddisfacimento, pure esso ha sempre il corrispondente piacere. Questo ha un valore tanto minore, quanto più piccolo esso è in confronto alla richiesta globale della vita nella sfera dei desideri considerati. Attento adesso: si può pensare tale valore come rappresentato da una frazione il cui numeratore sia il piacere realmente esistente, e il cui denominatore la somma dei bisogni. La frazione ha il valore «uno» quando numeratore e denominatore sono uguali, vale a dire quando tutti i bisogni vengono soddisfatti. Diviene maggiore di «uno» quando in un essere vivente vi è più piacere di quanto richiedano i suoi desideri, ed è minore di «uno» quando la quantità di piacere rimane inferiore alla somma dei desideri.*

La frazione non può però mai diventare uguale a zero, fino a che il numeratore ha un sia pur minimo valore.

*Se prima della sua morte qualcuno chiudesse i suoi conti e pensasse distribuita su tutta la vita la quantità di piacere derivata da un determinato impulso (per esempio la fame), con tutte le relative esigenze, il piacere provato avrebbe forse solo un valore minimo, ma non potrebbe mai diventare nullo. Per quantità uguali di piacere il valore di piacere della vita diminuisce con l'aumento dei bisogni di un essere vivente. Lo stesso vale nella natura per la somma di tutta la vita.*

Quanto maggiore è il numero degli esseri viventi in confronto al numero di quelli che possono trovare il pieno soddisfacimento dei loro impulsi, tanto minore è il valore medio di piacere della vita.

*Le cambiali sul piacere della vita, che vengono emesse per i nostri impulsi, valgono tanto di meno quanto meno si può sperare di incassarle per il loro intero importo. Se ho abbastanza da mangiare per tre giorni, e poi devo digiunare per altri tre, il piacere dei tre giorni con il cibo non diviene per questo minore. Devo però pensarlo suddiviso in sei giorni, riducendo così alla metà il suo valore per il mio bisogno di nutrimento. Lo stesso avviene per la quantità di piacere in relazione al grado del mio bisogno.*

Se ho fame per due panini e ne posso avere solo uno, il piacere tratto da quell'uno ha soltanto metà del valore che avrebbe, se io fossi sazio dopo averlo mangiato.

*Questo è il modo in cui nella vita viene determinato il valore di un piacere. Esso viene misurato sui bisogni della vita. I nostri desideri sono la misura; il piacere è ciò che viene misurato. Il piacere della sazietà acquista un valore solo per il fatto che esiste la fame; e acquista un valore di una determinata grandezza dal rapporto in cui si trova con la grandezza della fame esistente.*

Però le esigenze insoddisfatte della nostra vita gettano la loro ombra anche sui desideri soddisfatti e intaccano il valore delle ore piacevoli.

*Ma si può anche parlare del valore presente di un sentimento di piacere. Tale valore è tanto minore, quanto minore è il piacere rispetto alla durata e all'intensità del nostro desiderio. Per noi ha pieno valore una quantità di piacere che, per durata e grado, corrisponda esattamente col nostro desiderio. Una quantità di piacere inferiore al nostro desiderio diminuisce il valore del piacere; una quantità maggiore produce un'eccedenza non richiesta che viene sentita come piacere solo fino a quando, durante il piacere, possiamo aumentare il nostro desiderio.*

Se aumentando la nostra richiesta non siamo in grado di tenere il passo con il piacere in aumento, questo si trasforma in dispiacere.

*L'oggetto che altrimenti ci soddisferebbe ci sopraffà senza che lo vogliamo, e noi ne soffriamo. Questa è una prova che il piacere ha valore per noi solo fintanto che possiamo misurarlo col nostro desiderio. Un eccesso di sentimento piacevole si cambia in dolore.*

Mhm, in persone in cui sia attutito l'impulso alla nutrizione, il mangiare facilmente ripugna.

*Anche da questo si vede che il desiderio è il misuratore del piacere.*

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

*Senza dubbio si possono confrontare fra loro piacere e di spiacere e determinare l'eccedenza dell'uno o dell'altro, come avviene per l'utile e la perdita. È però in errore il pessimismo se crede, quando risulta un'eccedenza dalla parte del dispiacere, di poter concludere che la vita non ha valore, in quanto fa un calcolo che nella vita reale non viene eseguito.*

Cioè?

*Nel caso singolo il nostro desiderio si rivolge a un oggetto determinato. Come abbiamo visto, il valore del piacere dato dal soddisfacimento sarà tanto maggiore quanto maggiore è la quantità di piacere in confronto alla grandezza del nostro desiderio. Dalla grandezza del nostro desiderio dipende però anche quanto sia grande la quantità di dispiacere che vogliamo sopportare per conseguire il piacere. Noi confrontiamo la quantità del dispiacere non con quella del piacere, ma con la grandezza del nostro desiderio. Chi ha una grande gioia nel mangiare, in vista di un piacere in tempi migliori saprà superare un periodo di fame con più facilità di un altro cui manchi la gioia nel*

*soddisfare l'impulso alla nutrizione.*

La donna che vuol avere un bambino non confronta il piacere che le viene dall'averlo con le quantità di dispiacere che derivano da gravidanza, parto, allattamento e così via, ma col suo desiderio di avere il figlio.

*Non aspiriamo mai a un piacere astratto di una determinata grandezza, ma a un soddisfacimento concreto in un modo ben certo. Se tendiamo a un piacere che deve venir soddisfatto mediante un determinato oggetto o una determinata sensazione, non possiamo rimanere soddisfatti se ci viene assegnato un altro oggetto o un'altra sensazione che ci procurino un piacere altrettanto grande.*

A chi vuole mangiare non si può sostituire il relativo piacere con un altro di uguale grandezza, ma causato da una passeggiata.

*Soltanto se il nostro desiderio aspirasse in generale a un certo quantitativo di piacere, tale desiderio dovrebbe subito tacere, se il piacere non fosse raggiungibile senza una maggiore quantità di dispiacere.*

Poiché però si tende a un soddisfacimento di un genere determinato, si ha il piacere del soddisfacimento anche quando col piacere si deve sopportare un eccesso di dispiacere.

*Solo se il desiderio è abbastanza forte per superare il dispiacere (per quanto grande esso sia in assoluto) in modo da essere ancora presente in un grado qualsiasi, il piacere del soddisfacimento può venir apprezzato ancora nella sua piena grandezza. Il desiderio non mette quindi il dispiacere in relazione diretta col piacere raggiunto, ma indiretta, in quanto mette la propria grandezza in relazione relativa col dispiacere.*

Il problema non è cioè se sia maggiore il piacere o il dispiacere conseguiti, ma se sia maggiore il desiderio di una meta da raggiungere o l'ostacolo del dispiacere che si incontra.

*Se tale ostacolo è maggiore del desiderio, quest'ultimo si arrende all'inevitabile, si paralizza e non spinge più oltre.*

vuoi dire che non va quindi chiesto se piacere e dispiacere siano prevalenti, ma se la volontà del piacere è forte abbastanza per superare il dispiacere.

*Proprio così, e una prova della giustezza di questa affermazione è nella circostanza che il valore del piacere viene più apprezzato quando esso può venir raggiunto mediante molto dispiacere, che non quando ci cade in grembo quasi come un dono del cielo.*

Quando dolori e tormenti hanno diminuito il nostro desiderio, e poi la meta viene ugualmente raggiunta, allora il piacere è tanto maggiore, in rapporto al quantitativo di desiderio ancora residuo.

*Tale rapporto rappresenta appunto il valore del piacere. Un'altra prova è data dal fatto che gli esseri viventi (compreso l'uomo) sviluppano i loro impulsi fino a che sono in grado di sopportare i connessi dolori e tormenti. La misura originaria del volere è il desiderio, e questo si fa valere fin che può. Se acquistando delle mele sono costretto a prendere due parti di mele cattive e una parte buona (perché il venditore vuole avere il posto libero), non rifletterò un istante a prendere anche le mele cattive, se posso stimare il valore della minore quantità di mele buone tanto alto da assumersi nel prezzo anche le spese per l'eliminazione di quelle cattive. Questo esempio mostra il nesso fra le quantità di piacere e dispiacere procurate da un impulso. Io non determino il valore delle mele*

*buone sottraendo il loro importo da quello delle cattive, ma guardando se le prime conservano ancora un valore, malgrado la presenza delle seconde.*

Se ho ben capito, come nel gustare le mele buone non tengo conto di quelle cattive, così mi abbandono al soddisfacimento di un desiderio dopo essermi scrollato di dosso le pene necessarie. E se il pessimismo avesse anche ragione affermando che nel mondo vi è più dispiacere che piacere, ciò non avrebbe influenza sulla volontà, poiché gli esseri viventi tendono ugualmente al piacere residuo.

*Si è tentato di confutare il pessimismo affermando che è impossibile calcolare l'eccedenza di piacere o dispiacere nel mondo. La possibilità di ogni calcolo dipenderebbe dal poter confrontare fra loro, secondo la loro grandezza, le cose di cui tener conto. Ogni dispiacere e ogni piacere ha una determinata grandezza (forza e durata). Anche sensazioni di piacere di tipo diverso possono venir confrontate, almeno a stima, secondo la loro grandezza.*

Noi sappiamo se ci dà maggiore piacere un buon sigaro o una buona battuta di spirito.

*Nulla si può quindi obiettare in merito alla confrontabilità dei diversi tipi di piaceri e dispiacere, e l'indagatore che si pone il compito di determinare nel mondo l'eccedenza di piacere o dispiacere parte da premesse del tutto giustificate. Si può affermare l'erroneità dei risultati del pessimismo, ma non si può mettere in dubbio la possibilità di una valutazione scientifica della quantità di piacere e dispiacere, e quindi della determinazione del bilancio del piacere. È però sbagliato affermare che dal risultato di quel calcolo derivi qualcosa per il volere umano. Facciamo veramente dipendere il valore della nostra attività dall'eccedenza di piacere o dispiacere, nei casi in cui ci sono indifferenti gli oggetti ai quali si indirizza la nostra azione.*

Se dopo il mio lavoro mi propongo un divertimento, o con un giuoco o con una conversazione leggera, e mi è del tutto indifferente che cosa fare a questo scopo, mi chiedo che cosa mi procura la massima eccedenza di piacere e tralascio senz'altro l'attività per la quale la bilancia tende dalla parte del dispiacere.

*Se dunque, mediante la dimostrazione che il dispiacere esiste in quantità maggiore del piacere, i seguaci dell'etica pessimistica credono di preparare il terreno per la dedizione disinteressata all'opera della civiltà, non riflettono che per sua natura il volere umano non si fa influenzare da tale conoscenza. Lo sforzo degli uomini si indirizza verso la misura del soddisfacimento possibile, dopo che siano state superate tutte le difficoltà. La speranza di tale soddisfacimento è la ragione dell'attività umana. Il lavoro di ogni singolo e tutto il lavoro della civiltà scaturiscono da questa speranza. L'etica pessimistica crede di dover presentare all'uomo come impossibile la caccia alla felicità, affinché egli si dedichi ai suoi veri compiti morali. Questi non sono però altro che i concreti impulsi naturali e spirituali*

...e si tende al loro soddisfacimento, malgrado il dispiacere che vi è connesso.

*Quindi proprio non esiste la caccia alla felicità che il pessimismo vuole estirpare. L'uomo adempie ugualmente i compiti che deve svolgere, perché "vuol" adempierli quando, per la sua stessa natura, ne abbia riconosciuto l'essenza. L'etica pessimistica afferma che l'uomo possa dedicarsi a ciò che riconosce quale compito nella vita, solo dopo aver rinunciato ad aspirare al piacere. Ma nessuna etica potrà mai escogitare altri compiti della vita diversi dalla realizzazione dei soddisfacimenti richiesti dai desideri*

*umani e dall'adempimento dei suoi ideali morali.*

Nessuna etica può toglier gli il piacere che egli ha nel raggiungimento di ciò che desidera.

*Se il pessimismo dice: «Non tendere al piacere, perché non lo potrai mai raggiungere; tendi invece a quello che riconosci come tuo compito», si deve rispondere: «Così è la natura umana, ed è un'invenzione di una filosofia che si muove per vie sbagliate il credere che l'uomo tenda solo alla felicità.*

Egli tende al soddisfacimento di ciò cui il suo essere aspira, e mira agli oggetti concreti delle sue aspirazioni, non a un'astratta felicità; e il loro raggiungimento è per lui un piacere».

*Quando l'etica pessimistica richiede: «Non tendere al piacere, ma al raggiungimento di ciò che riconosci quale tuo compito nella vita», colpisce appunto quel che si vuole in base alla propria natura. Per essere morale, l'uomo non ha bisogno di venir prima sconvolto dalla filosofia, non ha bisogno di rinnegare prima la sua natura. La moralità consiste nel tendere a uno scopo riconosciuto come giusto; il seguirlo è insito nell'essere umano fino a che il desiderio non sia paralizzato da un dispiacere legato a quello scopo.*

Abbiamo visto che gli ideali morali scaturiscono dalla fantasia morale dell'uomo. *La loro realizzazione dipende dal fatto che essi venga no desiderati dall'uomo abbastanza fortemente per superare dolori e tormenti. Essi sono le sue intuizioni, gli impulsi cui il suo spirito tende; egli li vuole, perché la loro realizzazione è il suo piacere più alto. Egli non ha bisogno che prima l'etica gli proibisca di tendere al piacere, per poi farsi comandare verso che cosa debba aspirare.*

Egli tenderà verso ideali morali, se la sua fantasia morale sarà attiva abbastanza da ispirargli intuizioni che conferiscano alla sua volontà la forza di superare le resistenze esistenti nella sua organizzazione, fra le quali vi è anche un necessario dispiacere.

*Chi tende a ideali di altezza sublime, lo fa perché essi sono il contenuto del suo essere; la realizzazione sarà per lui un piacere, a fronte del quale è una piccolezza il piacere che la meschinità trae dal soddisfacimento degli impulsi di tutti i giorni. Gli idealisti si beano spiritualmente nel trasformare in realtà i loro ideali. Chi vuole estirpare il piacere del soddisfacimento del desiderio umano, deve prima rendere l'uomo schiavo; questo non agisce perché vuole, ma solo perché deve. Conseguire ciò che si vuole produce infatti piacere. Quello che si chiama il bene non è ciò che si deve, ma ciò che si vuole, quando si sviluppi la piena e vera natura umana.*

Chi non lo riconosca deve prima eliminare dall'uomo ciò che egli vuole, e fargli poi prescrivere da fuori il contenuto che deve dare alla sua volontà.

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

L'etica costruita sul pessimismo scaturisce dal non tener conto della fantasia morale. Solo chi non ritenga capace lo spirito umano individuale di darsi da sé il contenuto delle proprie aspirazioni, può cercare la somma del volere nella bramosia del piacere.

*L'uomo privo di fantasia non crea idee morali. Esse gli devono venir date. La natura fisica fa sì che egli aspiri al soddisfacimento dei suoi desideri inferiori, ma per lo*

*sviluppo dell'uomo completo occorrono anche i desideri derivanti dallo spirito. Soltanto se si è dell'opinione che l'uomo non abbia assolutamente questi ultimi desideri, si può affermare che egli li debba ricevere da fuori. Allora si è anche autorizzati a dire che egli è obbligato a fare qualcosa che non vuole. Ogni etica che richieda all'uomo di reprimere la propria volontà per adempiere compiti che egli non vuole, non considera un essere umano completo, ma uno cui manchi la capacità di desideri spirituali.*

Per un uomo sviluppato armonicamente le cosiddette idee del bene non sono fuori, ma entro la sfera del suo essere.

*L'attività morale non sta nella distruzione di una unilaterale volontà propria, ma nello sviluppo pieno della natura umana. Chi ritenga raggiungibili gli ideali morali solo se l'uomo uccide la propria volontà, non sa che tali ideali sono voluti dall'uomo proprio come è voluto il soddisfacimento dei cosiddetti istinti animali.*

Non puoi negare che le considerazioni qui caratterizzate possono venire fraintese con facilità. Persone immature senza fantasia morale prendono volentieri gli istinti dalla loro natura incompleta per l'intero contenuto dell'umanità e rifiutano tutte le idee morali non prodotte da loro, al fine di poter vivere indisturbati.

*È naturale che quanto è giusto per l'uomo completo non valga per la natura umana semisviluppata. Non si può pretendere che valga come per un uomo maturo ciò che deve ancora venir sviluppato mediante l'educazione in qualcuno la cui natura morale deve rompere il guscio delle passioni inferiori. Qui però non si voleva considerare quel che va impresso nell'uomo non sviluppato, ma ciò che vi è nell'essenza dell'uomo giunto a maturità. Si voleva infatti mostrare la possibilità della libertà; questa non compare nelle azioni derivate da necessità dei sensi o dell'anima, ma in quelle che sono portate da intuizioni spirituali.*

Così, l'uomo maturo si dà da sé il proprio valore. Egli non tende al piacere che gli viene offerto come una grazia dalla natura o dal Creatore; e neppure compie il dovere astratto che riconosce come tale, dopo aver superato la tendenza al piacere.

*Egli agisce come vuole, vale a dire secondo la misura delle sue intuizioni etiche, e sente come suo vero godimento di vita il raggiungimento di quello che vuole. Determina il valore della vita in base alla relazione fra ciò che ha conseguito e ciò che si era proposto. L'etica che al posto del volere pone il solo dovere, e al posto della tendenza il solo obbligo, determina con coerenza il valore dell'uomo in base alla relazione fra ciò che richiede il dovere e ciò che si compie.*

Essa misura l'uomo con un metro posto al di fuori del suo essere, mentre la concezione sviluppata qui rimanda l'uomo a se stesso.

*Essa riconosce solo come vero valore della vita quello che il singolo considera tale secondo la misura della sua volontà. Ignora sia un valore della vita non riconosciuto dall'individuo; sia uno scopo della vita non scaturito da lui. Essa vede nell'essere individuale, visto da ogni lato, il signore di se stesso che sa valutarsi da sé.*

## XIV INDIVIDUALITA' E SPECIE

Mi pare che all'opinione che l'uomo sia predisposto a diventare una libera e completa individualità in sé conchiusa, in apparenza si contrappongano due fatti: che egli compare entro un tutto naturale (razza, stirpe, popolo, famiglia, sesso maschile e femminile), e che agisce all'interno di una totalità (Stato, chiesa, e così via).

*Già: egli possiede le caratteristiche generali della comunità alla quale appartiene, e dà al suo agire un contenuto determinato dal posto che occupa in seno a una collettività.*

E perciò, in queste condizioni è ancora possibile l'individualità? Possiamo considerare l'uomo stesso come un tutto in sé, anche se egli si sviluppa in un tutto e s'incorpora in un tutto?

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

Essa ci spiega perché nell'individuo qualcosa compare nella forma da noi osservata.

*L'uomo però si libera da questa conformità alla specie. Tale conformità, infatti, se giustamente sperimentata, non limita la sua libertà, né deve limitarla mediante disposizioni artificiali. L'uomo sviluppa caratteristiche e funzioni proprie, le cui ragioni determinanti noi possiamo cercare solo in lui stesso.*

Il carattere della specie gli serve solo come mezzo per esprimere la sua particolare entità.

*Egli usa come base le caratteristiche dategli dalla natura e dà loro la forma del proprio essere. Cerchiamo quindi invano la ragione della manifestazione del singolo essere nelle leggi della specie.*

Sì, invano, perché abbiamo a che fare con un individuo che può venir spiegato solo da se stesso.

*Quando un uomo è arrivato a liberarsi dai caratteri della specie, e noi vogliamo ugualmente con quelli spiegare tutto quel che vi è in lui, ciò significa che non abbiamo alcun organo per cogliere l'elemento individuale.*

È impossibile comprendere interamente un uomo, ponendo il concetto della specie a base del relativo giudizio.

*E si è ancora più ostinati nel giudicare secondo la specie quando si tratta del sesso. L'uomo vede nella donna, e la donna nell'uomo, quasi sempre troppo del carattere generale dell'altro sesso, e troppo poco dell'elemento individuale.*

Nella vita pratica questo fatto nuoce meno agli uomini che alle donne.

*L'attività dell'uomo si regola nella vita secondo le sue capacità e inclinazioni individuali, la donna deve essere schiava dei caratteri della specie, del suo stato femminile.*

E fino a quando i maschi discuteranno se la donna, «per sua disposizione naturale» sia

atta a questa o a quella professione, la cosiddetta questione femminile non potrà uscire dal suo stadio più elementare.

*Si lasci giudicare alla donna ciò che per sua natura essa può volere. Se è vero che le donne sono atte solo alle professioni che ora esse seguono, non ne raggiungeranno altre da sole. Devono però poter giudicare da se stesse che cosa è conforme alla loro natura.*

C'è chi teme che la nostra struttura sociale venga scossa per il fatto che le donne siano considerate come individui e non come appartenenti alla specie.

*Gli va risposto che una struttura sociale, entro la quale la metà dell'umanità ha un'esistenza indegna di esseri umani, ha appunto un grande bisogno di miglioramento!*

*Bene! E così, chi giudica gli uomini in base ai caratteri della specie arriva appunto sino al limite oltre il quale essi cominciano ad essere entità le cui azioni si basano sulla libera autodeterminazione. Ciò che è al di sotto di quel confine può naturalmente essere oggetto di osservazione scientifica. Le caratteristiche di razza, stirpe, popolo e sesso sono il contenuto di scienze particolari.*

Però soltanto uomini che vogliano vivere semplicemente quali esemplari della specie potrebbero corrispondere all'immagine generale che risulta da tali considerazioni scientifiche. Ma nessuna di quelle scienze può penetrare fino al contenuto particolare del singolo individuo.

*Là dove comincia la sfera della libertà (del pensare e dell'agire) cessa la determinazione dell'individuo in base alle leggi della specie. Nessuno può stabilire una volta per sempre e trasmettere bell'e pronto all'umanità il contenuto concettuale che l'uomo deve mettere in relazione con la percezione mediante il pensare, al fine di impadronirsi della realtà intera.*

L'individuo deve conquistare i suoi concetti per mezzo della propria intuizione.

*Come il singolo debba pensare non si può dedurre da nessun concetto di specie. Solo ed unicamente l'individuo è determinante in proposito.*

Altrettanto poco si può determinare da generali caratteri umani quali mete concrete l'individuo vorrà porre al suo volere.

*Chi vuol comprendere il singolo individuo deve penetrare fino nella sua particolare entità e non rimanere alle caratteristiche della specie.*

In questo senso ogni singolo individuo è un problema.

*E ogni scienza che si occupa di pensieri astratti e di concetti di specie è solo una preparazione alla conoscenza che ci viene data quando un'individualità umana ci comunica il suo modo di vedere il mondo, e all'altra conoscenza che deduciamo dal contenuto del suo volere. Quando abbiamo la sensazione di aver a che fare con ciò che in un uomo è libero da un modo di pensare tipico e da un volere caratteristico della specie, là dobbiamo rinunciare a valerci da ogni concetto tratto dal nostro spirito, se vogliamo comprendere il suo essere.*

Spiegati meglio.

*Il conoscere consiste nel collegare il concetto con la percezione mediante il pensare. Per tutti gli altri oggetti chi osserva deve conquistare i concetti mediante la sua intuizione; per comprendere un'individualità libera occorre soltanto accogliere nel nostro spirito (senza mischiarvi i nostri contenuti concettuali) puramente i concetti secondo i quali*



*essa si determina. Chi, in ogni giudizio su altri, inserisce subito i propri concetti non può mai arrivare alla comprensione di un'individualità.*

Certo, certo: come la libera individualità si emancipa dalle caratteristiche della specie, così la conoscenza deve liberarsi dal modo in cui si comprende ciò che è della specie.

*Unicamente nella misura in cui l'uomo si è reso libero, nel modo indicato, dalle caratteristiche della specie, va considerato spirito libero entro una comunità umana. Nessuno è del tutto specie e nessuno è tutto individualità, ma ognuno libera a poco a poco una sfera più o meno grande del suo essere, sia da una vita animale conforme alla specie, sia dalle norme di autorità umane che lo dominano.*

E per la parte riguardo a cui l'uomo non può conquistare tale libertà?

*Egli rappresenta un membro di un organismo naturale o spirituale. A tale riguardo egli vive come vede fare agli altri o come altri gli comandano di fare. Un valore morale nel vero senso della parola ha solo quella parte del suo agire che scaturisce dalle sue intuizioni. E gli istinti morali che ha in sé, quali istinti sociali ereditati, diventano etici per il fatto che li accoglie nelle sue intuizioni. Tutta l'attività morale dell'umanità origina da intuizioni etiche individuali e dal loro accoglimento in comunità umane.*

Si può anche dire: la vita morale dell'umanità è la somma complessiva dei prodotti della fantasia morale degli individui umani liberi.

*E infatti, è questa la conclusione del monismo.*

## GLI ULTIMI PROBLEMI

### LE CONSEGUENZE DEL MONISMO

La spiegazione unitaria del mondo, il monismo qui inteso, deriva i principi di cui ha bisogno per spiegare il mondo dall'esperienza umana. Esso cerca del pari le fonti dell'agire entro il mondo dell'osservazione, vale a dire nella natura umana accessibile alla nostra autoconoscenza, e precisamente nella fantasia morale. Rifiuta di cercare, con deduzioni astratte e al di fuori del mondo, le cause del mondo stesso che si presenta alla percezione e al pensare.

*Per il monismo l'unità che la sperimentabile osservazione pensante aggiunge alla svariata molteplicità delle percezioni è quella richiesta dal bisogno umano di conoscenza, la stessa grazie alla quale esso cerca l'accesso alle sfere fisiche e spirituali del mondo.*

Chi dietro tale unità da ricercare ne cerca un'altra, dimostra soltanto di non riconoscere la concordanza fra ciò che si trova col pensare e ciò che richiede l'impulso alla conoscenza.

*Questo ormai mi è chiaro!*

Il singolo individuo umano non è di fatto separato dal mondo. È una parte del mondo, e secondo realtà esiste un nesso con l'intero cosmo, nesso che è interrotto solo per la nostra percezione. Noi vediamo per prima questa parte, come essere esistente di per sé, perché non vediamo i lacci tramite i quali le forze fondamentali del cosmo fanno ruotare gli ingranaggi della nostra vita.

*Chi si arresta a questa prospettiva prende la parte di un tutto per un essere autonomo realmente esistente, per una monade che in qualche modo riceve notizia del restante mondo dal di fuori.*

Il monismo qui inteso mostra che l'autonomia può venir creduta solo fino a quando ciò che si percepisce non viene intessuto attraverso il pensare nella trama del mondo dei concetti. Se questo avviene, quell'esistenza parziale appare come una mera apparenza del percepire. L'uomo può trovare la sua esistenza completa e in sé conclusa nell'universo, solo mediante l'esperienza intuitiva del pensare.

*È il pensare che distrugge la parvenza del percepire e inserisce la nostra esistenza individuale nella vita del cosmo.*

L'unità del mondo concettuale, che contiene le percezioni oggettive, accoglie in sé anche il contenuto della nostra personalità soggettiva.

*Il pensare ci dà il vero aspetto della realtà quale unità in sé conclusa, mentre la molteplicità delle percezioni è solo un'apparenza determinata dalla nostra organizzazione.*

La conoscenza del reale di fronte alla parvenza delle percezioni costituì in ogni tempo lo scopo del pensare umano. La scienza si sforzò di conoscere la realtà dietro le percezioni, investigando le leggi che ne regolano i rapporti. Quando però si fu dell'opinione che i nessi trasmessi dal pensare umano avessero solo un significato soggettivo, si cercò la vera ragione dell'unità in un oggetto posto al di là del nostro mondo dell'esperienza (Dio rivelato, volontà, spirito assoluto, e così via). E sulla base di tale opinione, oltre al sapere

sui nessi conoscibili mediante l'esperienza, si tese ad acquistare una seconda conoscenza  
*Sì, una seconda conoscenza che andasse oltre l'esperienza e scoprisse il nesso fra questa e le entità non più sperimentabili (una metafisica acquisita non mediante l'esperienza, ma attraverso la speculazione astratta).*

Nella stessa prospettiva, la ragione per cui mediante un pensare metodico noi comprendiamo il nesso universale era vista nel fatto che un Essere primordiale avesse edificato il mondo secondo leggi logiche; e si vedeva la base la ragione del nostro agire nella volontà dell'Essere primordiale. Però non si riconosceva che il pensare abbraccia contemporaneamente il soggettivo e l'oggettivo, e che nella riunione di percezione e concetto viene trasmessa la realtà totale.

*In effetti abbiamo a che fare con qualcosa di solo soggettivo soltanto fino a quando consideriamo nella forma astratta del concetto le leggi che pervadono e determinano le percezioni.*

Però non è soggettivo il contenuto del concetto che viene aggiunto alla percezione con l'aiuto del pensare.

*Tale contenuto non è preso dal soggetto, ma dalla realtà. Esso è la parte della realtà che il percepire non può raggiungere; è esperienza, ma non esperienza trasmessa mediante la percezione.*

Chi non può pensare che il concetto è qualcosa di reale, pensa solo alla forma astratta in cui egli lo fissa nel suo spirito. Il concetto, come anche la percezione, esiste però nella ricordata separazione solo per effetto della nostra organizzazione. Anche l'albero che si percepisce, preso a sé, non ha una sua esistenza.

*È solo un elemento entro il grande ingranaggio della natura, ed è solo possibile in reale collegamento con essa.*

Un concetto astratto non ha di per sé alcuna realtà, tanto quanto una percezione di per sé. La percezione è la parte della realtà che viene data oggettivamente, il concetto quella che viene data soggettivamente, mediante l'intuizione. La nostra organizzazione spirituale spezza la realtà in questi due fattori.

*Uno appare nella percezione, l'altro nell'intuizione.*

Solo la riunione di entrambi, vale a dire la percezione che si inserisce nell'universo secondo leggi, è piena realtà. Se consideriamo la pura percezione in sé, non abbiamo la realtà ma un caos sconnesso; se consideriamo in sé le leggi che reggono le percezioni, abbiamo a che fare solo con concetti astratti.

*Il concetto astratto non contiene la realtà; la contiene invece l'osservazione pensante che non considera unilateralmente né il concetto né la percezione in sé, ma la riunione di entrambi.*

Neppure l'idealista soggettivo più ortodosso negherà che noi viviamo nella realtà (che vi siamo radicati con la nostra esistenza reale). Egli contesterà soltanto che noi raggiungiamo anche idealmente con la nostra conoscenza ciò che sperimentiamo nella realtà. Di contro, il monismo mostra che il pensare non è né soggettivo né oggettivo, ma è un principio che afferra entrambi i lati della realtà.

*Quando osserviamo pensando, compiamo un processo che è parte esso stesso della serie di avvenimenti reali.*

Mediante il pensare, entro l'esperienza stessa noi superiamo l'unilateralità della percezione pura.

*Noi non possiamo escogitare l'essenza della realtà mediante astratte ipotesi concettuali (mediante una riflessione meramente concettuale); viviamo invece nella realtà se troviamo le idee corrispondenti alle percezioni.*

Il monismo non aggiunge all'esperienza qualcosa di non sperimentabile (un al di là), ma vede la realtà nell'unione di concetto e percezione.

*Non deduce una metafisica sulla base di soli concetti astratti, perché vede nel concetto in sé un solo lato della realtà, quello che rimane nascosto nel percepire e che ha un senso soltanto in relazione con la percezione.*

Il monismo suscita però nell'uomo la convinzione di vivere nel mondo della realtà e di non dover cercare al di fuori del suo mondo una realtà superiore non sperimentabile. Il monismo trattiene dal cercare il reale assoluto altrove che nell'esperienza, perché riconosce come realtà il contenuto dell'esperienza stessa, ed è appagato da tale realtà perché sa che il pensare ha la forza di garantirla.

*Ciò che il dualismo cerca dietro il mondo dell'osservazione, il monismo lo trova in quello stesso mondo. Il monismo mostra che col nostro conoscere noi afferriamo la realtà nel suo vero aspetto, non in un'immagine soggettiva che si inserisca tra l'uomo e la realtà.*

Per il monismo il contenuto concettuale del mondo è lo stesso per tutti gli individui umani. Secondo i principi monistici, un individuo umano ne considera un altro come suo simile, perché lo stesso contenuto del mondo si manifesta in entrambi.

*Nell'unico mondo concettuale non vi sono tanti concetti del leone quanti sono gli individui che pensano un leone, ma ve n'è uno solo.*

Il pensare conduce tutti i soggetti che percepiscono alla comune unità ideale di tutta la molteplicità. Il mondo unico delle idee vive in loro come in una pluralità di individui.

*Fino a quando l'uomo afferra se stesso solo attraverso l'autopercezione, egli si vede quale particolare individuo; appena guarda il mondo delle idee, che sfavilla in lui e che ingloba ogni particolarità, egli vede risplendere in sé con vivezza l'assoluta realtà.*

Il dualismo definisce essere divino primordiale ciò che pervade tutti gli uomini e vive in tutti. Il monismo trova tale generale vita divina nella realtà stessa.

*Il contenuto ideale di un'altra persona è anche il mio, ed io lo considero diverso solo fino a che percepisco, non più invece appena io penso.*

Ogni uomo abbraccia col suo pensare solo una parte del complessivo mondo delle idee, e per questo gli individui si distinguono anche per il contenuto effettivo del loro pensare.

*Ma tali contenuti sono in un tutto in sé concluso che abbraccia i contenuti del pensare di tutti gli uomini. Così, l'uomo afferra nel suo pensare l'essere primordiale comune che compenetra tutti gli uomini.*

La vita nella realtà compenetrata dal pensare è nello stesso tempo la vita in Dio. L'«al di là» solo dedotto e non sperimentabile si basa su un malinteso di coloro che credono che l'«al di qua» non abbia in sé il fondamento della propria esistenza.

*Essi non rilevano che mediante il pensare trovano quel che chiedono per spiegare la percezione.*

Di conseguenza nessuna speculazione ha mai proposto un contenuto che non fosse preso a prestito dalla realtà dataci. Il Dio dedotto e ammesso in astratto è solo un uomo trasposto nell'«al di là»; la volontà di Schopenhauer è forza umana di volontà resa assoluta; l'inconscio Essere primordiale di Hartmann messo insieme da idea e volontà, è un miscuglio di due astrazioni prese dall'esperienza. Proprio lo stesso si può dire di tutti gli altri principi dell'«al di là» che non si basano su un pensare sperimentato.

*In verità, lo spirito umano non trascende mai la realtà nella quale viviamo, e neppure ne ha bisogno perché in questo mondo vi è tutto quanto occorre per la sua spiegazione.*

Se in definitiva i filosofi si dichiarano soddisfatti facendo derivare il mondo da principi che prendono a prestito dall'esperienza e traspongono in un ipotetico «al di là», sarà anche possibile essere soddisfatti quando il medesimo contenuto viene lasciato nell'«al di qua» di cui esso è parte per il pensare sperimentabile.

*Ogni trascendere il mondo è solo apparente, e i principi posti al di là del mondo non lo spiegano meglio di quelli che sono in esso.*

Il pensare che capisce se stesso non richiede neppure un simile trascendere, perché un contenuto di pensiero può cercare solo entro il mondo, e non fuori di esso, un contenuto percettivo assieme al quale esso forma una realtà.

*Anche gli oggetti della fantasia sono soltanto contenuti che hanno la loro giustificazione solo diventando rappresentazioni che si riferiscono a un contenuto percettivo. Attraverso tale contenuto percettivo, essi si inseriscono nella realtà.*

Un concetto, che debba venir riempito con un contenuto che si trovi al di fuori del mondo a noi dato, è un'astrazione non corrispondente ad alcuna realtà.

*Noi possiamo pensare solo i concetti della realtà, ma per trovarla abbiamo bisogno anche della percezione.*

Un essere primordiale del mondo, per il quale si debba immaginare un contenuto, è un assunto impossibile per un pensare che comprenda se stesso. Il monismo non nega l'ideale; non considera anzi piena realtà un contenuto percettivo al quale manchi la controparte ideale; ma in tutta la sfera del pensare esso non trova nulla che possa rendere necessario uscire dalla sfera di esperienza del pensare, negando l'oggettiva realtà spirituale del pensare stesso. Il monismo vede la metà della realtà in una scienza che si limiti a descrivere le percezioni, senza arrivare al loro completamento ideale.

*E considera però altrettanto incompleti tutti i concetti astratti che non trovano il loro completamento nella percezione e che non si inseriscono nella rete di concetti che abbraccia il mondo osservabile.*

Di conseguenza non conosce idee che si riferiscano a qualcosa di oggettivo posto al di là della nostra esperienza, e che debbano formare il contenuto di una metafisica solo ipotetica. Tutte le idee del genere prodotte dall'umanità sono per il monismo astrazioni prese dall'esperienza,

*il cui prestito è però sfuggito agli autori.*

Secondo i principi monistici gli scopi delle nostre azioni possono venir presi altrettanto poco da un «al di là» extraumano. In quanto sono pensati, tali scopi devono derivare dall'intuizione umana. L'individuo non fa suoi gli scopi di un essere primordiale oggettivo (trascendente), ma segue i propri, dati gli dalla sua fantasia morale.

*Dal mondo unico delle idee egli sceglie l'idea che si realizza in un'azione e la mette a base della sua volontà.*

Nelle sue azioni non si manifestano quindi i comandamenti dati da un altro mondo in questo, ma le intuizioni umane appartenenti a questo mondo.

*Il monismo non conosce nessuna guida del mondo che, fuori di noi, dia scopo e direzione alle nostre azioni.*

L'uomo non trova nell'aldilà nessuna causa prima dell'esistenza, di cui egli possa indagare le decisioni, per apprendere gli scopi in base ai quali indirizzare le proprie azioni. Egli poggia su se stesso.

*Deve darsi da sé un contenuto per il suo agire. Indaga invece inutilmente, se cerca i motivi determinanti del suo volere fuori del mondo in cui egli vive.*

Quando va oltre il soddisfacimento dei suoi impulsi naturali, per i quali ha provveduto madre natura, egli deve cercare quei motivi nella propria fantasia morale, sempre che la sua comodità non gli faccia preferire di farseli determinare dalla fantasia morale di altri;

*Egli, cioè, deve trattenersi dall'agire, oppure agire in base a motivi determinanti che prende egli stesso dal mondo delle sue idee, o che altri gli dà, traendoli dal medesimo mondo.*

Quando supera i suoi impulsi dei sensi e l'esecuzione dei comandi di altre persone, egli non è determinato da null'altro che da se stesso.

*Deve agire in base a motivi posti da lui stesso e da null'altro.*

Idealmente questi motivi sono certo determinati nell'unico mondo delle idee, ma in pratica essi possono venir tratti da quel mondo e tradotti in realtà solo attraverso l'uomo. Per la pratica trasformazione di un'idea in realtà attraverso l'uomo, il monismo può trovare il motivo solo nell'uomo stesso.

*Perché un'idea diventi azione, prima che possa realizzarsi occorre che l'uomo la voglia [o lo voglia?].*

Tale volontà ha quindi la sua ragione solo nell'uomo stesso. L'uomo è perciò colui che in ultima istanza determina la sua azione.

*Egli è libero.*

*Prima aggiunta alla nuova edizione del 1918* Nella seconda parte di questo libro è stato tentato di dare una giustificazione del fatto che la libertà va trovata nella realtà dell'agire umano. A tale scopo, dal complesso dell'attività umana fu necessario separare le parti di fronte alle quali si può parlare di libertà, osservando se stessi senza prevenzioni. Sono le azioni che si presentano come realizzazione di intuizioni ideali. Nessun esame obiettivo considererà libere altre azioni. Ma osservando se stesso senza prevenzioni, l'uomo dovrà considerarsi idoneo a proseguire sulla via verso le intuizioni etiche e la loro realizzazione. Tale osservazione oggettiva dell'essere morale dell'uomo non può di per sé portare ad alcuna decisione definitiva in merito alla libertà. Se infatti il pensare intuitivo stesso scaturisse da qualsivoglia altra entità, se la sua entità non poggiasse su se medesima, la coscienza della libertà fluente dalla sfera morale si rivelerebbe una parvenza. Ma la seconda parte del libro trova il suo sostegno naturale nella prima. Essa pone il pensare intuitivo come interiore e sperimentata attività spirituale dell'uomo. Comprendere e

sperimentare tale entità del pensare equivale però a conoscere la libertà del pensare intuitivo. Se poi si sa che questo pensare è libero, allora si vede anche la sfera del volere alla quale va assegnata la libertà. Fra gli uomini che agiscono sarà considerato libero chi, sulla base dell'esperienza interiore, potrà attribuire all'esperienza intuitiva del pensare un'entità poggiante su se stessa. Chi non potrà farlo, non potrà certo trovare una via del tutto inoppugnabile per ammettere la libertà. L'esperienza qui considerata valida trova nella coscienza il pensare intuitivo che però non ha realtà solo nella coscienza. Ed essa trova così la libertà come segno distintivo delle azioni che fluiscono dalle intuizioni della coscienza.

*Seconda aggiunta alla nuova edizione del 1918* L'esposizione fatta in questo libro è costruita sul pensare intuitivo, sperimentabile solo spiritualmente, attraverso il quale ogni percezione viene inserita conoscitivamente nella realtà. Nel libro non doveva venir esposto più di quanto si possa vedere con l'esperienza del pensare intuitivo. Occorreva però anche mostrare quale struttura di pensieri richieda tale pensare sperimentato. Richiede che nel processo conoscitivo esso non venga rinnegato in quanto esperienza poggiante su se stessa. Richiede che non gli venga negata la facoltà di sperimentare assieme alla percezione anche la realtà, invece di cercare quest'ultima in un mondo da scoprire al di fuori dell'esperienza normale, un mondo di fronte al quale l'attività umana pensante è solo soggettiva. Con questo è indicato nel pensare l'elemento mediante il quale l'uomo si inserisce spiritualmente nella realtà. (E nessuno dovrebbe in verità scambiare con un mero razionalismo questa concezione del mondo costruita sul pensare sperimentato). D'altra parte si ricava bene da tutto lo spirito di questa esposizione che l'elemento percettivo riceve per la conoscenza umana un carattere di realtà solo se viene afferrato nel pensare. Al di fuori del pensare non può esservi carattere di realtà. Non si può quindi più o meno sostenere che il modo sensibile di percepire garantisca l'unica realtà. Sul cammino della sua vita l'uomo deve in ogni caso aspettare quello che si presenta come percezione. Si potrebbe ora chiedere: nella prospettiva che risulta solo dal pensare intuitivamente sperimentato è giustificato attendere che l'uomo possa percepire anche lo spirituale, oltre a quanto è sensibile? L'aspettativa è sì giustificata perché, se anche da un lato il pensare sperimentato intuitivamente è un processo attivo che si svolge nello spirito umano, dall'altro è in pari tempo una percezione spirituale afferrata senza organo fisico. È una percezione nella quale è attivo il percipiente stesso, ed è un'attività propria che viene contemporaneamente percepita. Nel pensare sperimentato intuitivamente l'uomo viene trasferito in un mondo spirituale anche come essere percipiente. Egli riconosce come mondo di percezioni spirituali le percezioni che gli vengono incontro entro quel mondo, quale mondo spirituale del proprio pensare. Questo mondo percettivo avrebbe col pensare lo stesso nesso che, dal lato dei sensi, ha il mondo delle percezioni sensorie. Il mondo delle percezioni spirituali, appena viene sperimentato, non può risultare estraneo, perché nel pensare intuitivo l'uomo ha già un'esperienza che riveste un carattere puramente spirituale. Del mondo di simili percezioni spirituali parlano diversi miei scritti, pubblicati dopo questo libro. Questa «filosofia della libertà» è la base filosofica per quegli scritti successivi, perché in questo libro ho tentato di mostrare che l'esperienza del pensare, giustamente intesa, è già un'esperienza spirituale. Sembra quindi all'autore che chi può accettare la concezione della «filosofia della libertà»

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



PRIMA APPENDICE  
ALLA SECONDA EDIZIONE DEL 1918

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

Ma ecco il problema cui alludo. Vi sono pensatori che sono dell'opinione che risulterebbe una particolare difficoltà quando si volesse comprendere come un'altra vita psichica umana possa agire sulla propria (su chi cioè faccia questa considerazione). Essi dicono: il mio mondo cosciente è chiuso in me; un altro mondo cosciente lo è altrettanto in sé. Io non posso guardare nel mondo cosciente di un altro. Come arrivo a sapermi in un mondo comune con lui? La concezione del mondo che ritiene possibile dedurre un mondo inconscio, che mai potrà diventare cosciente, da quello cosciente, cerca di superare la difficoltà dicendo che il mondo, che io ho nella mia coscienza, è un mondo che io mi rappresento da un mondo reale che non potrò mai raggiungere coscientemente. In esso vi sono le cause a me sconosciute del mio mondo cosciente; vi è anche la mia vera entità della quale ho parallelamente un rappresentante nella mia coscienza. Nello stesso mondo vi è però anche l'entità dell'altra persona che mi sta davanti. Quel che ora viene sperimentato nella coscienza dell'altro, nella sua entità ha la sua corrispondente realtà, indipendente dalla sua coscienza. Nella sfera che non può divenire cosciente l'altra entità agisce sulla mia originaria entità inconscia, creando così nella mia coscienza qualcosa che rappresenta ciò che è presente in una coscienza del tutto indipendente dalla mia esperienza cosciente. Si vede che così, al mondo raggiungibile dalla mia coscienza, si pensa di aggiungerne ipoteticamente un altro, irraggiungibile nell'esperienza per la mia coscienza, perché altri menti ci si crede costretti ad affermare che tutto il mondo esteriore, che io ritengo di avere davanti a me, sia solo il mondo della mia coscienza, e questo produrrebbe l'assurdità solipsistica che anche gli altri vivrebbero soltanto entro la mia coscienza.

Si può acquistare chiarezza su questo problema, creato da alcune correnti gnoseologiche dell'epoca moderna, cercando di vedere la cosa nella prospettiva dell'osservazione adatta allo spirito, quale è stata assunta nell'esposizione di questo libro. Che cosa ho in definitiva davanti a me, quando ho di fronte un'altra persona? Per prima cosa mi si presenta l'apparizione corporea sensibile dell'altro, datami come percezione; poi ancora la

percezione uditiva di quel che dice, e così via. Io non guardo solo tutto questo, ma metto in movimento la mia attività pensante. In quanto sto di fronte pensando all'altra persona, la percezione mi si caratterizza come psichicamente trasparente. Afferrando la percezione col pensare sono costretto a dirmi che essa non è affatto quel che appare ai sensi esteriori. In ciò che essa è direttamente il fenomeno sensibile ne manifesta un altro in cui essa è indirettamente. Il suo presentarsi è al tempo stesso il suo dissolversi in quanto puro fenomeno sensibile. Ma ciò che in tale dissolversi essa manifesta, in quanto essere pensante mi costringe a dissolvere il mio pensare per il periodo della sua azione, e a sostituirvi il suo pensare. Io afferro però nel mio pensare quel suo pensare quale mia esperienza. Ho realmente percepito il pensare dell'altro, poiché la percezione diretta, che si dissolve in quanto fenomeno sensibile, viene afferrata dal mio pensare; è un processo che si svolge interamente nella mia coscienza e che consiste nel porre il pensare dell'altro al posto del mio. Col dissolversi del fenomeno sensibile viene in effetti abolita la separazione fra le due sfere di coscienza. Nella mia coscienza questo si manifesta nel fatto che nello sperimentare il contenuto della coscienza dell'altro io sperimento la mia coscienza altrettanto poco quanto avviene nel sonno senza sogni. Come in quest'ultimo la coscienza diurna è eliminata, così è eliminata la mia nel percepire il contenuto di coscienza dell'altro. L'illusione che così non sia dipende solo dal fatto che, percependo l'altra persona, in primo luogo al posto del dissolversi del contenuto della propria coscienza non interviene la mancanza di coscienza, come nel sonno, ma il contenuto della coscienza dell'altro, e in secondo luogo che l'alternarsi fra il dissolversi e il riapparire della coscienza di me stesso avviene troppo alla svelta per venire d'abitudine notato.

Tutto questo problema non si risolve con artificiose costruzioni concettuali che, partendo da quanto è cosciente, deduca no ciò che cosciente non potrà mai diventare, ma con la vera esperienza di quel che risulta unendo il pensare con la percezione. Il che avviene per moltissimi problemi che sorgono in filosofia. I pensatori dovrebbero cercare la via verso una spassionata osservazione adeguata allo spirito; essi pongono invece un'artificiosa costruzione concettuale di fronte alla realtà.

In una trattazione di Eduard von Hartmann: *Gli ultimi problemi della gnoseologia e della metafisica* (in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* vol. 108, pag. 55 e seg.), la mia *Filosofia della libertà* viene classificata nella corrente filosofica di pensiero che vuole appoggiarsi a un «monismo gnoseologico». Tale prospettiva viene rifiutata da Eduard von Hartmann come impossibile, per la seguente ragione. Secondo il modo di pensare che si manifesta nell'articolo ricordato esistono solo tre possibili posizioni gnoseologiche. O si rimane alla posizione ingenua che prende i fenomeni percepiti come cose reali al di fuori della coscienza umana, e allora manca la conoscenza critica. Non si avverte che con il proprio contenuto di coscienza si è soltanto entro la propria coscienza. Non si vede che non si ha a che fare con una «cosa in sé», ma solo con un oggetto della propria coscienza. Chi rimane su questa posizione, o ritorna ad essa a seguito di qualsiasi ragionamento, è un realista ingenuo. Questa posizione è appunto impossibile anche solo perché disconosce che la coscienza ha solo i propri oggetti di coscienza. Oppure si rileva questo stato di cose e lo si ammette appieno. In un primo tempo si diventa idealisti trascendentali. Si deve allora negare che mai qualcosa di una «cosa in sé» possa penetrare nella coscienza umana. Se soltanto si è abbastanza conseguenti, non si sfugge allora dall'illusionismo assoluto perché il mondo che ci sta di fronte si trasforma in una mera

somma di oggetti della coscienza e precisamente solo in oggetti della propria coscienza. Si è allora assurdamente costretti a pensare anche gli altri solo presenti nel contenuto della propria coscienza. Posizione possibile sarebbe solo la terza: il realismo trascendentale. Esso ammette che vi sono «cose in sé», ma che la coscienza non può in nessun caso avere a che fare con esse per esperienza diretta. Al di là della coscienza umana, in un modo che non cade nella coscienza, le cose fanno sì che in questa sorgano gli oggetti della coscienza. Alle «cose in sé» si può arrivare solo per deduzioni, solo in base al contenuto sperimentato della coscienza, ma appunto soltanto rappresentato. Nell'articolo citato Eduard von Hartmann afferma che un «monismo gnoseologico», come egli intende la mia concezione, dovrebbe in realtà riconoscersi in una delle tre posizioni ricordate; non lo fa, perché non trae le effettive conseguenze delle sue premesse. Nell'articolo viene poi detto: «Volendo scoprire in quale posizione si trovi un supposto monista gnoseologico, basta proporgli alcune domande e obbligarlo a rispondere. Egli infatti non si presta spontaneamente a esprimersi in merito a quei punti, e cercherà anche in tutti i modi di sfuggire a domande dirette, perché ogni risposta annulla la pretesa del monismo gnoseologico a una posizione diversa dalle tre ricordate. Queste sono le domande: 1° Nella loro consistenza le cose sono continuative o intermittenti? Se la risposta è che sono continuative, si ha a che fare con una forma qualsiasi di realismo ingenuo. Se è che sono intermittenti, si è di fronte a un idealismo trascendentale. Se invece la risposta è che da un lato (come contenuti della coscienza assoluta, o come rappresentazioni incoscienti, o come possibilità di percezione) le cose sono continuative, e dall'altro (come contenuti della coscienza limitata) sono intermittenti, si costata il realismo trascendente. 2° Se tre persone siedono attorno a una tavola, quanti esemplari della tavola esistono? Chi risponde uno, è realista ingenuo; chi risponde tre è idealista trascendentale; chi invece risponde quattro è realista trascendentale. Dove per altro si presuppone che cose tanto eterogenee, quale la tavola in quanto cosa in sé e le tre tavole in quanto oggetti di percezione nelle tre coscienze, possano venir comprese nella denominazione comune di «esemplari della tavola». Chi stima che sia una libertà troppo grande, invece di «quattro» darà la risposta «una più tre». 3° Se due persone sono sole in una stanza, quanti esemplari esistono di quelle persone? Chi risponde due, è realista ingenuo; chi risponde quattro (cioè in ognuna delle due coscienze un io e un altro) è idealista trascendentale; chi invece risponde sei (vale a dire due persone quali cose in sé, e quattro oggetti di rappresentazione di persone nelle due coscienze), è realista trascendentale. Chi volesse dimostrare che il monismo gnoseologico è in una posizione diversa dalle tre indicate, dovrebbe dare una risposta diversa per ognuna delle tre domande; io non saprei però come potrebbero essere».

Le risposte della filosofia della libertà dovrebbero essere: 1° Chi afferra delle cose solo i contenuti percettivi e li prende per realtà, è realista ingenuo e non gli è chiaro che in sostanza egli potrebbe considerare esistenti quei contenuti percettivi solo fino a quando guarda le cose; quindi dovrebbe pensare come discontinuo ciò che ha di fronte. Ma appena gli diventa chiaro che la realtà esiste solo nelle percezioni compenstrate di pensiero, egli arriva a vedere che gli si manifesta come persistente il contenuto percettivo, che gli appare discontinuo, quando esso venga compenstrato dal pensare. Va dunque considerato persistente il contenuto percettivo afferrato dall'esperienza del pensare, quel contenuto che, se solo percepito, andrebbe pensato come discontinuo se fosse realtà, il che non è. 2° Se tre persone siedono attorno a una tavola, quanti esemplari

della tavola esistono? Esiste solo una tavola. Ma fino a quando le tre persone volessero rimanere alle loro immagini percettive, dovrebbero dire: le immagini percettive non sono affatto realtà. Appena pervengono alla tavola afferrata nel loro pensare, si manifesta loro la realtà unica della tavola; esse sono riunite in tale realtà con i loro tre contenuti di coscienza. 3° Se due persone sono sole in una stanza, quanti esemplari esistono di quelle persone? Di certo non esistono sei esemplari, neppure nel senso del realista trascendentale, ma soltanto due. Però in un primo tempo ciascuna delle persone ha solo l'irreale immagine percettiva di sé e dell'altra persona. Di tali immagini ne esistono quattro, e per la loro presenza nell'attività pensante delle due persone viene afferrata la realtà. In tale attività pensante ognuna delle persone supera la propria sfera di coscienza; in essa sorgono quella dell'altra persona e la propria. Nei momenti in cui avviene quel sorgere, le persone sono altrettanto poco chiuse nella loro coscienza quanto lo sono nel sonno. Solo che negli altri momenti ricompare la coscienza di quel sorgere nell'altro, e quindi la coscienza di ognuna delle persone nell'esperienza pensante afferra sé e l'altra. So che il realista trascendentale considera queste risposte una ricaduta nel realismo ingenuo. D'altra parte in questo libro ho già indicato che il realismo ingenuo conserva la sua giustificazione per il pensare sperimentato. Nel processo conoscitivo il realista trascendentale non penetra affatto nel vero stato delle cose; egli se ne esclude mediante un tessuto di pensieri, e vi si avviluppa. Il monismo esposto nella *Filosofia della libertà* non dovrebbe neppure venir chiamato «gnoseologico» ma, volendolo qualificare, lo si può indicare come «monismo dei pensieri». Tutto questo non è stato visto da Eduard von Hartmann. Egli non è penetrato in quanto è caratteristico nella *Filosofia della libertà*, ma ha ritenuto che io abbia tentato di unire il panlogismo universalistico di Hegel con il fenomenalismo individualistico di Hume (*Zeitschrift für Philosophie*, vol. 108, pag. 71, in nota), mentre in effetti la *Filosofia della libertà* non ha nulla a che fare con quelle due posizioni che si pretende essa tenda ad unire. (Questa è anche la ragione per la quale non mi sono per esempio occupato del «monismo gnoseologico» di Johannes Rehmke. La posizione della *Filosofia della libertà* è appunto del tutto diversa da quella che Eduard von Hartmann e altri chiamano monismo gnoseologico.

## SECONDA APPENDICE

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

Il nostro tempo può desiderare la verità solo traendola dalla profondità dell'essere umano.

Delle due note vie di Schiller:

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

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

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

Non vogliamo più solo credere; vogliamo sapere. La fede richiede il riconoscimento di verità che non penetriamo del tutto. Ma ciò che non penetriamo del tutto è in contrasto col nostro elemento individuale che vuole sperimentare tutto con la sua più profonda interiorità. Ci soddisfa solo il sapere che non si sottopone ad alcuna norma esteriore, ma che scaturisce dalla vita intima dell'individuo.

Neppure vogliamo un sapere che è stato elaborato una volta per tutte in regole scolastiche congelate e che è conservato in manuali validi per tutti i tempi. Ognuno di noi si ritiene autorizzato a partire dalle sue più prossime vicende, dalle sue dirette esperienze, e a risalire da lì alla conoscenza dell'universo intero. Tendiamo a un sicuro sapere, ma ognuno in un modo a lui proprio. Neppure le nostre dottrine scientifiche devono assumere una forma tale che il loro riconoscimento sia un obbligo incondizionato. Nessuno di noi vorrebbe dare un titolo a uno scritto scientifico, come una volta fece Fichte: *Luminosa relazione al gran pubblico sulla vera essenza della filosofia moderna*. Un tentativo di obbligare il lettore a comprendere. Oggi nessuno deve venir obbligato a comprendere. Non si chiede né riconoscimento, né adesione se qualcuno non è spinto verso una concezione da una sua speciale e individuale esigenza. Neppure all'essere umano ancora immaturo, al bambino, oggi vogliamo inculcare delle conoscenze, ma cerchiamo di sviluppare le sue facoltà, affinché egli non sia più costretto a capire, ma voglia comprendere.

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

Il libro conduce all'inizio in campi astratti dove il pensiero deve assumere contorni netti, per arrivare a punti sicuri. Ma dagli aridi concetti il lettore viene anche condotto nella vita concreta. Sono appunto senz'altro dell'avviso che ci si deve anche sollevare nel regno etero dei concetti, se si vuole sperimentare l'esistenza in tutte le direzioni. Chi comprende solo il godimento dei sensi non conosce i bocconi prelibati della vita. I saggi dell'oriente fanno passare ai discepoli anni in una vita di rinuncia e di ascetismo, prima di comunicare loro quel che essi stessi sanno. L'occidente non richiede più per la scienza esercizi di pietà e ascetismo, ma vuole in cambio la buona volontà di sottrarsi per breve tempo alle impressioni dirette della vita e di entrare nella sfera del pensiero puro.

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

Il problema principale del mio libro è come la filosofia si comporti in quanto arte verso la libertà umana, che cosa sia quest'ultima, e se noi ne siamo o ne possiamo diventare partecipi. Ogni altra esposizione scientifica vi compare soltanto per chiarire in definitiva quel problema che, a mio avviso, è il più importante per l'uomo. In queste pagine dovrà venir data una «filosofia della libertà».

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

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

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