

LA FILOSOFIA DELLA LIBERTA'

di

RUDOLF STEINER

RESA IN FORMA DIALOGICA

da

Lorenzo Santi

utilizzando la traduzione di Iberto Bavastro
(Copyright 1986 - Editrice antroposofica srl – Milano)
rivista e corretta con i contributi dei seminari del
Movimento Filosofia della Libertà
condotti da Mario Conti
e la traduzione inedita di Fabio Alessandri
e confrontata con le traduzioni francese e spagnola
di George ducommun e Francisco Schneider

Padova, gennaio 2009

INDICE

LA SCIENZA DELLA LIBERTA'

- I L'agire umano cosciente
- II L'impulso fondamentale alla scienza
- III Il pensare al servizio della comprensione del mondo
- IV Il mondo come percezione
- V La conoscenza del mondo
- VI L'individualità umana
- VII Vi sono limiti alla conoscenza?

LA REALTA' DELLA LIBERTA'

- VIII I fattori della vita
- IX L'idea della libertà
- X Filosofia della libertà e monismo
- XI Scopo del mondo e scopo della vita
- XII La fantasia morale
- XIII Il valore della vita
- XIV Individualità e specie

GLI ULTIMI PROBLEMI

- Le conseguenze del monismo
- Prima appendice alla seconda edizione del 1918
- Seconda appendice

LA SCIENZA DELLA LIBERTÀ'

I

L'AGIRE UMANO COSCIENTE

Nel suo pensare ed agire è l'uomo un essere spiritualmente libero, oppure si trova sotto la costrizione di una ferrea necessità di leggi puramente naturali?

Mhm! A pochi problemi è stato rivolto tanto acume quanto a questo. L'idea della libertà del volere umano ha trovato un gran numero di caldi sostenitori e di ostinati oppositori.

Vi sono persone che nel loro pathos morale chiamano spirito limitato chi possa negare un fatto così palese come la libertà. Di fronte a queste ve ne sono altre che vedono il colmo della non-scientificità nel credere interrotta la necessità delle leggi di natura nel campo dell'agire e del pensare umani.

Una stessa cosa viene così in pari tempo dichiarata il più prezioso bene dell'umanità oppure la peggiore illusione.

Infinito acume è stato impiegato per chiarire come la libertà umana sia compatibile con l'agire della natura, alla quale anche l'uomo appartiene. Non minore è l'impegno col quale dall'altra parte si è tentato di rendere comprensibile come sia potuta sorgere una simile idea errata. Ognuno che ritenga di aver superato i primi elementi della scienza, sembra oggi sapere che la libertà non può consistere in una scelta del tutto arbitraria fra due azioni possibili.

Si ritiene che vi sia sempre una ben determinata causa per cui, fra più azioni possibili, se ne esegue una soltanto.

Questo sembra evidente. Tuttavia fino ad oggi i principali attacchi degli oppositori della libertà si rivolgono solo contro la libertà di scelta. Leggi cosa dice Herbert Spencer nei Principi della Psicologia:

«Che ognuno possa desiderare qualcosa a suo piacimento, il che in sostanza è il dogma del libero arbitrio, viene negato sia dall'analisi della coscienza, sia dal contenuto dei capitoli precedenti».

Nella medesima prospettiva muovono anche altri nel combattere il concetto del libero arbitrio. In germe, tutte le considerazioni al riguardo si trovano già in Spinoza. Quel che egli aveva esposto in modo chiaro e semplice contro l'idea della libertà, fu da allora ripetuto innumerevoli volte, solo nascosto spesso nelle più sofisticate teorie, rendendo così difficile riconoscere il semplice filo del pensiero, il solo che conta. Ecco qua una sua lettera dell'ottobre o del novembre 1674:

«In sostanza io chiamo libera una cosa che esiste e agisce per semplice necessità della sua natura, e chiamo forzata quella che viene determinata all'esistere e all'agire in modo preciso e fisso da qualcosa d'altro. Così esiste per esempio Dio, anche se necessario però libero, perché egli esiste solo per necessità della sua natura. Così Dio conosce liberamente se stesso e ogni altra cosa, perché deriva solo dalla necessità della sua natura che egli tutto conosca. Vedete quindi che non faccio consistere la libertà in una libera decisione, ma in una libera necessità.

Vogliamo ora scendere alle cose create che in modo fisso e preciso vengono tutte

determinate da cause esterne al loro esistere ed agire. Per capire meglio il problema, consideriamo un caso semplicissimo. Per esempio una pietra, che abbia ricevuto da una spinta esterna una certa quantità di moto, continua di necessità a muoversi anche in seguito, quando sia cessata la spinta esterna. Il persistere della pietra nel suo moto è quindi forzato e non necessario, perché deve venir definito dalla spinta di una causa esterna. Ciò che qui vale per la pietra, vale per ogni altra singola cosa, per quanto possa essere complicata e variamente adatta; ogni cosa viene cioè in modo fisso e preciso determinata da una causa esterna al suo esistere ed agire».

Attento adesso!

«Immaginate ora per favore che, mentre si muove, la pietra pensi e sappia che sta sforzandosi, per quanto può a continuare nel movimento. Tale pietra, ora cosciente solo del suo sforzo e per nulla indifferente nel suo comportamento, crederà di essere del tutto libera e di continuare nel suo moto per nessun'altra ragione se non perché lo vuole. È questa la libertà umana che tutti ritengono di possedere, e che consiste solo nel fatto che gli uomini sono coscienti dei loro desideri, ma non conoscono le cause dalle quali sono determinati. Così crede il bambino di desiderare liberamente il latte, il ragazzo irato di pretendere liberamente la vendetta, e il codardo la fuga. Crede inoltre l'ubriaco di dire per libera decisione ciò che, ritornato sobrio, vorrebbe non aver detto; poiché tale pregiudizio è innato in tutti gli uomini, non è facile potersene liberare. Se infatti anche l'esperienza insegna a sufficienza che gli uomini possono dominare pochissimo i loro desideri, e che mossi da opposte passioni vedono il meglio ma eseguono il peggio, pure si ritengono liberi: proprio perché essi desiderano meno alcun e cose, e perché altri desideri possono con facilità venir frenati dal ricordo di altri a cui si pensa spesso».

Come è necessario che la pietra compia un certo movimento a seguito di una spinta, così l'uomo deve di necessità eseguire un'azione se vi è spinto da una causa qualsiasi. Solo perché l'uomo ha coscienza della sua azione, egli se ne riterrebbe il libero autore.

Non vedrebbe però che ve lo spinge una causa che egli deve senz'altro seguire.

L'errore di questo ragiona mento è presto trovato. Spinoza e tutti quelli che pensano come lui non vedono che l'uomo non solo ha coscienza delle sue azioni, ma che può averne anche delle cause dalle quali viene guidato. Nessuno contesta che il bambino non sia libero quando desidera il latte, che non lo sia l'ubriaco quando dice cose di cui più tardi si pentirà. Entrambi nulla sanno delle cause che sono attive nelle profondità del loro organismo e sotto la cui incontrastabile costrizione essi si trovano. Ma è giustificato mettere assieme azioni di questo tipo con altre nelle quali l'uomo è cosciente non solo della sua azione, ma anche delle ragioni che ve lo spingono?

Sono forse le azioni degli uomini di un unico tipo? l'azione del combattente sul campo di battaglia, quella dello scienziato nel laboratorio, o dell'uomo di Stato nelle complicate questioni diplomatiche, possono scientifica mente venir messe sul medesimo piano di quella del bambino quando chiede il latte?

Vi è una differenza profonda se io so perché faccio qualcosa, oppure se non lo so.

Questa sembra essere una verità evidente.

Pure, dagli avversari della libertà non viene mai chiesto se un motivo del mio agire, che io riconosca e compenetri, rappresenti per me una coercizione, come lo è il processo organico che spinge il bambino a gridare per il latte.

Chiaro!

Eduard von Hartmann, a pag. 451 della sua Fenomenologia della coscienza morale, sostiene che il volere umano dipende da due fattori principali: dai motivi e dal carattere. Considerando gli uomini tutti uguali o irrilevantemente diversi, il loro volere appare come determinato da fuori, vale a dire determinato dalle circostanze che loro si presentano. Se invece si considera che uomini diversi prendono una rappresentazione a motivo del loro agire solo se il loro carattere è tale da suscitare un desiderio a seguito di un'adeguata rappresentazione, allora l'uomo appare determinato da dentro e non da fuori.

Cioè?

L'uomo crede di essere libero, vale a dire indipendente da motivi esterni, perché egli, in conformità al suo carattere, deve prima prendere a motivo una rappresentazione impostagli dal di fuori. Secondo Eduard von Hartmann, la verità è però che: «se anche noi stessi eleviamo le rappresentazioni a motivi, lo facciamo non arbitrariamente, ma secondo la necessità della nostra disposizione di carattere, quindi in modo tutt'altro che libero».

Anche qui non si tiene conto della differenza esistente fra motivi che faccio agire su di me dopo averli compenetrati con la mia coscienza, e motivi che seguo senza averne una chiara conoscenza.

E questo ci porta direttamente nella prospettiva dalla quale la cosa deve qui venir considerata. Si può in generale porre unilateralmente da solo il problema della libertà della nostra volontà? e se no, con quale altro deve essere di necessità collegato?

Se vi è una differenza fra un motivo cosciente del mio agire e una spinta inconscia, allora il primo determinerà un'azione che dovrà venir giudicata diversamente da un'altra derivata da un cieco impulso.

Il problema di questa differenza sarà dunque da esaminare per primo.

E dal risultato dipenderà la posizione da prendere rispetto al vero e proprio problema della libertà.

Bene! E allora chiediamoci: che cosa significa conoscere i motivi del proprio agire? Si è badato poco a questo problema, perché purtroppo si è sempre diviso in due quello che è un tutto indivisibile: l'uomo. Si distingue l'uomo agente dall'uomo conoscente, perdendo così di vista quello che importa innanzi tutto

Cioè, l'uomo che agisce in base alla conoscenza.

Certo! Si dice: «L'uomo è libero se è soltanto sotto il dominio della sua ragione, e non sotto quello degli impulsi animali». Oppure anche: «Libertà significa poter determinare la propria vita e il proprio agire in base a fini e decisioni». Con affermazioni di questo genere nulla però si guadagna. Il problema è infatti se la ragione, se fini e decisioni esercitino sull'uomo una costrizione uguale a quella degli impulsi animali. Se senza la mia partecipazione una decisione ragionevole sorge in me, proprio con la stessa necessità di fame e sete, allora io posso solo essere obbligato a seguirla.

E la mia libertà non è che un'illusione!

Se un motivo agisce su di me, e io sono costretto a seguirlo perché esso si dimostra il «più forte» fra altri simili, allora il pensiero della libertà cessa di avere un senso.

Che significato può avere per me che io faccia o meno qualcosa, se dal motivo io sono obbligato a farlo?

Vedi, innanzitutto il problema non è se io possa fare o no qualcosa quando il motivo ha agito su di me, ma se vi siano solo motivi che agiscono con necessità vincolante. Se io devo volere qual cosa, in linea di massima mi è del tutto indifferente che io possa poi anche farlo.

Se a causa del mio carattere o di circo stanze esterne dominanti attorno a me, mi venisse imposto un motivo che al mio pensare si mostrasse irragionevole, dovrei anzi essere contento di non poter fare quel che voglio.

Quello che importa non è se io possa eseguire una decisione presa, ma come sorga in me la decisione. Ciò che distingue l'uomo da ogni altro essere organico è il suo pensare razionale. Egli ha in comune con altri organismi la possibilità di essere attivo ma nulla si guadagna se, per chiarire il concetto della libertà, si cercano analogie nel regno animale con l'agire dell'uomo.

E invece la scienza moderna ama molto simili analogie.

E quando le riesce di trovare negli animali qualcosa di somigliante al comportamento umano, essa crede di aver toccato i più importanti problemi della scienza dell'uomo. A quali malintesi conduca questa opinione risulta per esempio nel libro di Paul Rée, L'illusione del libero arbitrio: leggi cosa dice a proposito della libertà:

«È facile spiegare che il movimento della pietra ci appaia necessario, e la volontà dell'asino no. Le cause che muovono la pietra sono esterne e visibili. Invece le cause in base alle quali l'asino vuole sono interne e invisibili: fra noi e la sede della loro attività si trova il cranio dell'asino.. Non si vede il legame causale e quindi si pensa che non esista. Si dichiara che il volere è sì la causa del girarsi (dell'asino), ma che il volere stesso è però incondizionato, è un inizio assoluto».

Cosa ne dici?

Mi pare che si sorvoli semplicemente sulle azioni del l'uomo nelle quali egli ha coscienza dei motivi del suo agire, perché Rée spiega che «fra noi e la sede della loro attività si trova il cranio dell'asino».

In base alle sue parole Rée non sospetta che vi siano azioni non dell'asino, ma dell'uomo per le quali fra noi e l'azione si trovi il motivo divenuto cosciente. Poche pagine più avanti egli lo riconferma:

«Noi non vediamo le cause dalle quali è determinato il nostro volere, e crediamo quindi in generale che esso non sia causalmente condizionato».

È del tutto evidente che non può essere libera un'azione della quale il suo autore non sa perché egli la compia. Ma che avviene delle azioni di cui si conoscono i motivi?

Ma questo ci porta ad interrogarci su qual'è l'origine e il significato del pensare.

Senza la conoscenza dell'attività pensante dell'anima non è infatti possibile un concetto del conoscere qualcosa, e quindi anche del conoscere un'azione. Come dice Hegel «Il pensare fa sì che l'anima, di cui anche l'animale è dotato, divenga spirito» e di conseguenza il pensare darà la sua impronta caratteristica anche all'agire umano.

Sarai però d'accordo che tutto il nostro agire non deriva soltanto dalla calma riflessione della nostra ragione.

Infatti, sono ben lontano dal considerare «umane» nel senso più alto solo le azioni che derivano da un giudizio astratto. Ma non appena il nostro agire si solleva dalla sfera del soddisfacimento di desideri puramente animali, i nostri motivi sono sempre compenetrati da pensieri.

Amore, compassione, patriottismo sono impulsi all'azione che non si possono risolvere in freddi concetti razionali.

Senza dubbio qui il cuore e l'anima fanno valere i loro diritti. Ma il cuore e l'anima non creano i motivi dell'agire. Li presuppongono e li accolgono nella loro sfera.

Cioè?

Nel mio cuore si presenta la compassione quando nella mia coscienza è comparsa la rappresentazione di una persona che desta compassione.

Dunque la via del cuore passa attraverso la testa.

E non fa eccezione neppure l'amore. Quando non è la semplice estrinsecazione dell'impulso sessuale, esso riposa sulle rappresentazioni che ci facciamo dell'essere amato. E quanto più idealistiche sono le rappresentazioni, tanto più beatificante è l'amore. Anche qui il pensiero è padre del sentimento.

Ah l'amore! L'amore che rende ciechi per le debolezze dell'essere amato.

La cosa può anche venir rovesciata, e si può allora dire: l'amore apre gli occhi per i meriti dell'essere amato. Molti passano distrattamente accanto a quei meriti senza avvedersene. Uno li vede, e appunto per questo si desta l'amore nella sua anima. Che altro ha fatto, se non formarsi una rappresentazione che cento altri non hanno?

Essi non hanno l'amore, perché manca loro la rappresentazione.

Possiamo considerare la cosa come vogliamo: dovrà esserci sempre più chiaro che il problema dell'essenza dell'agire umano presuppone quello dell'origine del pensare. Bisogna dunque occuparsi per primo di questo problema.

II L'IMPULSO FONDAMENTALE ALLA SCIENZA

Senti un po' cosa dice Goethe:

“Il mio sen due diverse anime serra

E quella vuolsi separar da questa;

La prima coi tenaci organi afferra

Il mondo, e stretta con ardor vi resta.

L'altra fugge le tenebre, e la vedi

Levarsi altera alle paterne sedi.”

Sembriamo nati all'insoddisfazione.

Il nostro impulso alla conoscenza è solo un caso particolare di tale insoddisfazione. Ogni sguardo alla natura produce in noi una somma di domande. Ogni esperienza diventa per noi un enigma.

Non siamo mai soddisfatti di quello che la natura dispiega innanzi ai nostri sensi. Cerchiamo dappertutto quella che chiamiamo la spiegazione dei fatti.

Il di più che noi cerchiamo nelle cose, rispetto a ciò che in esse ci è dato immediatamente, divide in due parti tutto il nostro essere; diventiamo coscienti di opporci al mondo. Ci opponiamo al mondo come esseri indipendenti. L'universo ci appare in due parti contrapposte: io e il mondo. Erigiamo questo muro divisorio fra noi e il mondo appena la coscienza riluce in noi. Ma non perdiamo mai il sentimento che apparteniamo al mondo, che esiste un legame che ci unisce ad esso, che non siamo un essere al di fuori, ma dentro l'universo.

Forse è questo sentimento che produce l'aspirazione a superare la contrapposizione.

Sì, e nel superamento di tale contrapposizione si ha in sostanza tutto l'anelito spirituale dell'umanità. La storia della vita spirituale è una continua ricerca dell'unità fra noi e il mondo. Religione, arte e scienza perseguono in ugual misura questo scopo.

Hai ragione, il credente cerca nella rivelazione che Dio gli ha comunicato la soluzione degli enigmi universali che gli ha proposto il suo io, insoddisfatto del solo mondo dell'apparenza. L'artista cerca di imprimere nella materia le idee del suo io, per riconciliare col mondo esterno quel che vive nel suo intimo. Il pensatore cerca le leggi dei fenomeni, e pensando cerca di compenetrare quello che sperimenta nell'osservazione.

Ritroveremo il nesso dal quale noi stessi ci siamo sciolti, solo se del contenuto del mondo avremo fatto il contenuto del nostro pensiero. Tutta la condizione esposta ci appare storicamente nella contrapposizione fra la concezione unitaria del mondo, o monismo, e la teoria dei due mondi, o dualismo.

Sì sì, il dualismo rivolge lo sguardo solo alla separazione compiuta dalla coscienza dell'uomo fra io e mondo. Tutto il suo sforzo è un'inutile lotta per conciliare queste antitesi che chiama ora spirito e materia, ora soggetto e oggetto, ora pensiero e fenomeno. Ha il sentimento che debba esservi un ponte fra i due mondi, ma non è in grado di trovarlo.

In quanto l'uomo si sperimenta come «io», egli non può pensare l'«io» che dalla parte

dello spirito; e in quanto contrappone il mondo all'io, egli deve assegnare al primo il mondo delle percezioni date dai sensi, vale a dire il mondo materiale.

Il monismo guarda invece solo all'unità e cerca di negare o cancellare le antitesi comunque esistenti.

Nessuna delle due concezioni può soddisfare, perché esse non corrispondono ai fatti. Il dualismo vede spirito (io) e materia (mondo) come due entità sostanzialmente diverse, e quindi non può capire come possano agire l'una sull'altra.

Ma anche con il monismo fino ad oggi non si sta molto meglio: o nega lo spirito e diventa materialismo; o nega la materia per cercare la sua salvezza nello spiritualismo...

... oppure sostiene che già nel più semplice essere del mondo materia e spirito sono indivisibilmente lega ti, e che quindi non ci si deve meravigliare se nell'uomo si presentano questi due aspetti dell'esistenza che in nessun posto sono separati.

Ho capito: il materialismo non può mai fornire una soddisfacente spiegazione del mondo, perché ogni tentativo di spiegazione deve cominciare formandosi dei pensieri sui fenomeni del mondo. Il materialismo inizia quindi col pensiero della materia o dei processi materiali, e con ciò ha già dinanzi a sé due diversi gruppi di fatti: il mondo materiale, e i pensieri su di esso.

Il materialista cerca di comprendere i secondi considerandoli processi puramente materiali. Crede che nel cervello il pensare si produca pressappoco come la digestione negli organi animali. Come attribuisce alla materia qualità meccaniche o organiche, in determinate condizioni le riconosce anche la facoltà di pensare.

Dimentica che così ha solo spostato il problema. Invece che a se stesso, attribuisce alla materia la facoltà di pensare.

E con questo è di nuovo al suo punto di partenza. Come arriva la materia a riflettere sul proprio essere? perché semplicemente non si accontenta di se stessa e non accetta la sua esistenza?

E come si presenta la concezione spiritualistica?

Lo spiritualista puro nega la materia nella sua esistenza indipendente e la considera solo come prodotto dello spirito. Se però applica la sua concezione del mondo alla spiegazione della propria entità umana, si trova ai ferri corti. All'io, che può essere messo dalla parte dello spirito, di punto in bianco sta di fronte il mondo sensibile. A questo non sembra aprirsi un accesso spirituale.

Per forza, il mondo deve venir percepito e sperimentato dall'io attraverso processi materiali.

L'io non trova in sé tali processi materiali, se vuole venir riguardato come entità spirituale. In ciò che esso elabora spiritualmente non è mai inserito il mondo dei sensi.

Eh sì, l'io deve ammettere che il mondo gli rimane chiuso, se non si mette in relazione con esso in modo non spirituale.

Passando poi alla sfera dell'agire, dobbiamo del pari trasformare i nostri propositi in realtà con l'aiuto di sostanze e di forze materiali.

Mi pare che il più estremo spiritualista, o se vuoi il pensatore che per il suo idealismo assoluto si presenta come il più estremo spiritualista, sia Johann Gottlieb Fichte.

Certo, egli cercò di derivare dall'io l'intera costruzione del mondo. Quel che però gli è riuscito veramente è un grandioso insieme di pensieri sul mondo, senza alcun contenuto di esperienza.

Come al materialista non è possibile annullare lo spirito, così allo spiritualista non è possibile annullare il mondo esterno materiale.

Attento: poiché l'uomo, quando dirige la conoscenza sull'io, percepisce innanzi tutto l'azione dell'io nello sviluppo concettuale del mondo delle idee, la concezione del mondo indirizzata spiritualisticamente, nel considerare l'entità umana, può sentirsi tentata di riconoscere dello spirito solo quel mondo delle idee.

Ma in questo modo lo spiritualismo diventa idealismo unilaterale!

Esatto! Non riesce a cercare un mondo spirituale attraverso il mondo delle idee; vede il mondo spirituale nel mondo stesso delle idee.

E di conseguenza con la sua concezione del mondo viene spinto a dover rimanere come legato entro l'attività dell'io stesso.

Una singolare sottospecie dell'idealismo è la concezione di Friedrich Albert Lange, da lui sostenuta nella sua molto letta Storia del materialismo. Egli ritiene che il materialismo ha molta ragione quando dichiara che tutti i fenomeni del mondo, compreso il nostro pensiero, sono il prodotto di processi solo materiali, solo che a loro volta la materia stessa e i suoi processi sono di nuovo un prodotto del nostro pensare.

No!

Leggi tu stesso.

«I sensi ci danno gli effetti delle cose, e non immagini fedeli o addirittura le cose stesse. Di questi semplici effetti fanno però anche parte i sensi stessi, compreso il cervello e i movimenti molecolari in esso pensati».

Vale a dire, il nostro pensare viene prodotto dai processi materiali, e questi dal pensare dell'«io».

Non mi pare altro che la storia, tradotta in concetti, del prode Munchhausen che si sostiene libero nell'aria attaccato al proprio codino.

La terza forma del monismo è quella che vede già riunite nell'essere più semplice, l'atomo, le due entità: materia e spirito.

Ma anche così non si raggiunge altro, se non trasportare in un'altra sede il problema che in realtà sorge nella nostra coscienza. Come arriva l'essere più semplice a manifestarsi in modo duplice, se è un'unità indivisa?

Di fronte a tutte queste opinioni si deve mettere in evidenza che l'antitesi fondamentale e originaria ci viene innanzi tutto incontro nella nostra coscienza. Siamo noi stessi che ci stacciamo dal grembo materno della natura e che ci contrapponiamo come «io» al «mondo». Ma come è vero che ci siamo estraniati dalla natura, così è vero che noi sentiamo di essere in lei e di appartenerle.

Allora dobbiamo ritrovare il cammino per ritornare alla natura. Ci siamo sì strappati dalla natura, ma dobbiamo pure aver portato qualcosa nel nostro essere.

Dobbiamo ricercare in noi quell'essere della natura, e allora ritroveremo anche il nesso. Il dualismo non ci riesce. Esso ritiene l'interiorità dell'uomo un essere spirituale del tutto

estraneo alla natura, e cerca di legarglielo insieme. Nessuna meraviglia che non possa trovare il mezzo. Possiamo trovare la natura fuori di noi, solo se prima la conosciamo in noi. Quanto le è simile nella nostra interiorità ci sarà di guida.

E così la nostra strada è già tracciata!

Non vogliamo fare speculazioni sulla reciproca azione fra natura e spirito. Vogliamo invece scendere nelle profondità del nostro essere per trovarvi gli elementi che abbiamo portato con noi nella nostra fuga dalla natura. Lo studio del nostro essere ci deve portare la soluzione dell'enigma. Dobbiamo giungere a un punto in cui potremo dirci: qui non siamo più solo «io», qui vi è qualcosa che è più di «io».

III

IL PENSARE AL SERVIZIO DELLA COMPrensIONE DEL MONDO

Quando osservo come una palla da biliardo che venga colpita trasmetta il moto a un'altra, io rimango senza alcuna influenza sullo svolgimento del processo osservato.

Cioè?

Finché io mi comporto solo da osservatore, saprò dire qualcosa sul moto della seconda palla soltanto quando esso sarà avvenuto. Diverso è se comincio a riflettere sul contenuto della mia osservazione.

Eh sì! Al fenomeno che si svolge senza il mio intervento, cerco di aggiungerne un secondo che si svolge nella sfera concettuale.

Nota che quest'ultimo dipende da me. Come è certo che il fenomeno si svolge indipendentemente da me, così è certo che il processo concettuale non può svolgersi senza il mio intervento.

Ma che cosa ci guadagniamo a ritrovare un riscontro concettuale per ogni fenomeno?

Vi è una differenza profondissima fra il modo in cui per me le parti di un fenomeno si comportano reciprocamente, prima e dopo il ritrovamento dei relativi concetti. La sola osservazione può seguire le parti di un dato processo nel suo svolgersi; il loro nesso rimane però oscuro prima di aver chiesto aiuto ai concetti. Io vedo la prima palla da biliardo muoversi in una certa direzione e con una determinata velocità verso la seconda; devo però attendere per sapere che cosa avverrà dopo l'urto, e anche allora posso di nuovo solo seguire i fatti con gli occhi. Immagina che al momento dell'urto qualcuno ti nasconda il campo sul quale si svolge il fenomeno.

Già! quale semplice osservatore io certo non saprei più che cosa avverrebbe dopo.

Diverso è però se io avevo trovato i concetti corrispondenti al susseguirsi dei fenomeni prima che mi venisse nascosto il campo

In tal caso posso indicare che cosa avverrà, anche se cessa la possibilità dell'osservazione.

Questo è il punto! Processi o oggetti solo osservati nulla dicono di per sé sul loro nesso con altri processi o oggetti. Tale nesso appare soltanto se l'osservazione si collega col pensare.

E quindi, osservazione e pensiero sono i due punti di partenza per ogni aspirazione spirituale dell'uomo. D'accordo, ma i filosofi sono partiti da altre antitesi di base: idea e realtà, soggetto e oggetto, fenomeno e cosa in sé

io e non-io, idea e volontà, concetto e materia

energia e sostanza, coscienza e inconscio.

È però facile mostrare che tutte queste antitesi devono essere precedute da quella di osservazione e pensiero, la più importante per l'uomo. Qualsiasi principio noi vogliamo stabilire, dobbiamo indicarlo come da noi osservato, oppure esporlo in forma di un chiaro pensiero che altri possa ripensare.

È proprio vero: ogni filosofo che cominci a parlare dei suoi principi di base deve servirsi della forma concettuale, e quindi del pensare. Ammette così indirettamente di dover

premettere il pensare alla sua attività.

E per quanto riguarda l'osservazione, è una caratteristica della nostra organizzazione di averne bisogno. Il nostro pensare un cavallo e l'oggetto cavallo sono due cose che ci appaiono separate. E l'oggetto ci è accessibile solo attraverso l'osservazione.

Mhm... le due cose sembrano effettivamente separate. E come non possiamo farci un concetto del cavallo soltanto osservandolo, così non siamo in grado di suscitare l'oggetto corrispondente mediante il solo pensare.

Nel tempo l'osservazione precede anzi il pensare, perché dobbiamo imparare a conoscere anche il pensare attraverso l'osservazione. In quanto oggetto di osservazione, il pensare si distingue però in sostanza da ogni altra cosa. L'osservazione di una tavola o di un albero compare in me appena questi oggetti si presentano all'orizzonte delle mie esperienze. Però non osservo contemporaneamente il pensare su quegli oggetti.

È ovvio! Io osservo la tavola ed eseguo il pensare sulla tavola, ma non osservo quest'ultimo nello stesso istante. Devo prima trasferirmi in un punto al di fuori della mia attività se, accanto alla tavola, voglio osservare anche il mio pensare sulla tavola.

Però, mentre l'osservare gli oggetti e i processi, e il pensare su di essi sono condizioni usuali che riempiono la mia vita nel suo svolgersi, l'osservazione del pensare è una specie di condizione eccezionale. Osservando il pensare, viene usato un procedimento che costituisce la condizione normale per lo studio di tutto il rimanente contenuto del mondo, ma che non si applica mai al pensare stesso nel corso delle condizioni normali.

Ma qualcuno potrebbe obiettare che quel che hai fatto notare qui per il pensare, vale anche per il sentire e per le altre attività spirituali. Se per esempio abbiamo il sentimento del piacere, anch'esso si accende a causa di un oggetto, ed io osservo sì l'oggetto, ma non il sentimento del piacere.

Una simile obiezione si basa su un errore. Il piacere non sta affatto col suo oggetto nello stesso rapporto del concetto formato dal pensare. Io sono nettamente cosciente che il concetto di una cosa viene formato per attività mia, mentre il piacere viene prodotto in me da un oggetto. Per l'osservazione, il piacere è dato proprio nello stesso modo del processo che lo produce. Non così per il concetto. Quando rifletto su di un processo non si tratta affatto di un'azione sopra di me.

Spiegati meglio, per favore.

Non posso apprendere nulla di me per il fatto di conoscere i concetti relativi alle modificazioni determinate da un sasso lanciato contro il vetro di una finestra. Apprendo invece molto della mia personalità, conoscendo il sentimento che un determinato processo desta in me.

In altre parole, quando di fronte a un oggetto osservato io dico: «Questa è una rosa», non dico proprio niente riguardo a me stesso; ma se della stessa cosa dico che essa mi dà il sentimento del piacere, io non ho caratterizzato solo la rosa, ma anche me stesso nella mia relazione con la rosa.

Proprio così! Vedi che non si può quindi parlare di una posizione uguale del pensare e del sentire rispetto all'osservazione. Lo stesso si potrebbe dedurre con facilità anche per le altre attività dello spirito umano. Rispetto al pensare, esse fanno parte di un'altra categoria di oggetti e processi osservati.

Potremmo dire che è proprio della speciale natura del pensare il fatto di essere un'attività che si rivolge solo all'oggetto osservato e non alla persona che pensa.

Esatto! Quando vedo un oggetto e lo riconosco per una tavola, in genere non dirò: «Io penso riguardo a una tavola», ma: «Questa è una tavola». Dirò invece: «Mi piace questa tavola». Nel primo caso non mi importa affatto di dire che io entro in relazione con la tavola; nel secondo caso mi interessa proprio quella relazione.

E se dico:«Io penso a una tavola»?

Allora entro già nello stato eccezionale in cui diviene oggetto dell'osservazione qualcosa che è sempre contenuto nella nostra attività spirituale, ma non come oggetto osservato. La caratteristica natura del pensare è infatti che chi pensa dimentica il pensare mentre lo esercita.

Non lo occupa il pensare, ma l'oggetto del pensare, quello che egli osserva.

La prima osservazione che facciamo sul pensare è quindi che esso è l'elemento inosservato della nostra ordinaria vita dello spirito. La ragione per la quale non osserviamo il pensare nella vita quotidiana dello spirito, è proprio che il pensare si basa sulla nostra attività. Mentre rifletto sull'oggetto io ne sono assorbito, il mio sguardo è rivolto ad esso. Questa occupazione è appunto l'osservazione pensante. La mia attenzione è rivolta non alla mia attività, ma all'oggetto dell'attività stessa.

Mentre io penso non vedo il mio pensare che io stesso produco, ma l'oggetto del pensare che io non produco.

Sono anzi nella medesima condizione quando faccio intervenire lo stato di eccezione e penso sul mio stesso pensare. Non posso mai osservare il mio pensare presente, ma fare in seguito oggetto del pensare solo le esperienze che ho fatto sul mio processo di pensiero.

Se volessi osservare il mio pensare presente dovrei dividermi in due persone: una che pensa, e l'altra che osserva se stessa mentre pensa.

Il pensare che deve venir osservato non è mai quello che si trova in attività, ma un altro. Ed è indifferente se a questo scopo io faccio le mie osservazioni sul mio stesso precedente pensare, o se seguo il processo di pensiero di un'altra persona, oppure se finalmente, come nel caso esaminato per il moto delle palle di biliardo, io presuppongo un processo fittizio di pensiero.

Mi viene in mente la Genesi: nei primi sei giorni della creazione Dio fa sorgere il mondo, e solo quando esso esiste vi è la possibilità di guardarlo: «E Dio guardò tutto quel che aveva fatto, ed ecco, era molto buono». Così è anche per il nostro pensare. Deve prima esistere, se vogliamo osservarlo.

La ragione che ci rende impossibile osservare il pensare nel suo presente e attuale svolgimento è la stessa che ce lo fa riconoscere come più diretto e intimo di ogni altro processo del mondo. Appunto perché lo produciamo noi stessi, conosciamo l'elemento caratteristico del suo svolgimento e il modo in cui si svolge quel che va considerato. Per il pensare sappiamo in modo del tutto diretto ciò che nei rimanenti campi di osservazione può venir trovato solo per via indiretta: il nesso oggettivo e il rapporto dei singoli oggetti.

Mi pre di aver capito: io non so senz'altro dalla mia osservazione perché il tuono segua il

lampo; so invece direttamente, dai contenuti dei due concetti, perché il mio pensare colleghi il concetto di tuono con quello di lampo.

Naturalmente non ha alcuna importanza che abbia i giusti concetti di lampo e tuono. I nessi fra quelli che ho mi sono chiari, proprio per loro stessi. Questa trasparente chiarezza relativa al processo del pensare è del tutto indipendente dalla nostra conoscenza delle basi fisiologiche del pensare stesso.

Mhm... qui parli del pensare in quanto esso risulta dall'osservazione della nostra attività... diciamo... spirituale.

Eh sì! Non considero affatto come un processo materiale del mio cervello ne influenzi o ne determini un altro, mentre io eseguo un'operazione di pensiero. Ciò che osservo nel pensare non è quale processo nel mio cervello colleghi il concetto del lampo con quello del tuono, ma che cosa mi spinga a mettere i due concetti in una certa relazione fra loro. La mia osservazione mostra che per le mie connessioni di pensiero mi baso solo sul contenuto dei miei pensieri; che non mi baso sui processi materiali nel mio cervello.

Va bene, però come saprai un certo Cabanis ebbe a dire: «Il cervello secerne pensieri, come il fegato secerne fiele e le ghiandole salivari saliva».

Quello semplicemente non sapeva di cosa parlava: cercava di trovare il pensare attraverso un semplice processo di osservazione, come facciamo per gli altri oggetti del mondo. Ma non può trovarlo per questa via perché esso si sottrae appunto alla normale osservazione. Per chi abbia invece la capacità di osservare il pensare, tale osservazione è la più importante che egli possa fare perché così osserva qualcosa che egli stesso produce.

Non si trova di fronte a un oggetto in un primo tempo estraneo, ma alla propria attività.

Sa come nasce quel che osserva. Vede i nessi e i rapporti. È così acquisito un punto fermo dal quale egli può cercare con fondata speranza la spiegazione dei rimanenti fenomeni del mondo.

Vedi, il sentimento di avere un punto fermo del genere indusse il fondatore della filosofia moderna, Renato Cartesio, a basare tutto il sapere umano sulla frase: «Io penso, dunque sono».

Ogni altra cosa, ogni altro divenire esiste senza di me; non so se come verità o come illusione o sogno. Solo di una cosa io sono del tutto incondizionatamente sicuro, perché la porto io stesso alla sua sicura esistenza: il mio pensare.

È stato molto discusso che cosa dovesse significare la conclusione: «... dunque sono». Può avere però un senso solo ad un'unica condizione. La più semplice affermazione che io posso fare di una cosa è che essa è, che esiste. Come poi tale esistenza sia da determinare più esattamente, non si può mai dire subito per nessuna delle cose che entrano nell'orizzonte delle mie esperienze.

Un processo sperimentato può essere una somma di percezioni, ma anche un sogno, un'allucinazione o altro ancora, io non posso dire in che senso esso esista.

Non potrò mai dedurlo dal processo stesso, ma lo sperimenterò considerando lo in relazione con altre cose.

Ma anche allora non potrò andare oltre la relazione in cui esso si trova rispetto ad altre

cose.

La mia ricerca arriva su un terreno solido solo se trovo un oggetto per il quale io possa ricavare il senso della sua esistenza dall'oggetto medesimo. Tale sono io stesso in quanto pensatore, perché io do alla mia esistenza il contenuto preciso e poggiante in sé dell'attività pensante.

È vero! E ora io posso partire da qui e chiedere: Esistono le altre cose nello stesso senso o in un altro?

Prendendo il pensare a oggetto dell'osservazione, al rimanente contenuto osservato del mondo si aggiunge qualcosa che altrimenti sfugge all'attenzione; non si cambia però il modo in cui l'uomo si contiene di fronte alle altre cose.

Si aumenta il numero degli oggetti di osservazione, ma non il metodo dell'osservare.

Mentre osserviamo le altre cose, al divenire del mondo, al quale ora aggiungo anche l'osservare, si mescola un processo che viene trascurato. Quando però osservo il mio pensare, non esiste più tale elemento trascurato, perché quel che ora rimane sullo sfondo è di nuovo solo il pensare stesso.

L'oggetto osservato è qualitativamente uguale all'attività che ad esso si indirizza.

Questa è di nuovo un'altra proprietà caratteristica del pensare. Quando lo rendiamo oggetto dell'osservazione non ci vediamo obbligati a farlo con l'aiuto di qualcosa di qualitativamente diverso, ma possiamo rimanere nello stesso elemento.

Mhm...Non aggiungiamo nulla di estraneo al pensare, e non dobbiamo quindi neppure giustificare una simile aggiunta.

Schelling dice: «Conoscere la natura significa creare la natura». Quel che è impossibile con la natura, il creare prima del conoscere, viene fatto da noi col pensare. Se volessimo attendere col pensare fino a quando lo abbiamo conosciuto, non arriveremmo mai a pensare.

Dobbiamo risolutamente pensare per arrivare poi alla sua conoscenza per mezzo dell'osservazione di ciò che noi stessi abbiamo fatto.

Creiamo prima noi stessi un oggetto per l'osservazione del pensare. Per l'esistenza di tutti gli altri oggetti è stato provveduto senza la nostra partecipazione.

Be', alla frase: «Noi dobbiamo pensare, prima di poter osservare il pensare stesso», qualcuno potrebbe con uguale giustificazione contrapporne un'altra: «Anche per il digerire non possiamo attendere di aver osservato il processo del digerire».

Sarebbe un'obiezione simile a quella che faceva Pascal a Cartesio, affermando che si potrebbe anche dire: «Io vado a spasso, dunque sono». Certamente devo anche digerire bene prima di studiare i processi fisiologici della digestione; sarebbe però possibile fare questo paragone con l'osservazione del pensare, se io non studiassi poi la digestione col pensiero, ma la volessi mangiare e digerire.

Eh sì, il digerire non può diventare oggetto del digerire, mentre il pensare può essere oggetto del pensare.

La ragione per cui le cose mi stanno di fronte in modo tanto enigmatico è appunto che io non prendo parte alcuna al loro prodursi. Me le trovo semplicemente davanti; per il pensare io so invece come viene prodotto. Di conseguenza non vi è altro punto originario di partenza, diverso dal pensare, per lo studio di tutto il divenire del mondo.

Ma qualcuno potrebbe dire che il pensare, in se stesso, non ci è dato in nessun luogo. Il pensare che collega le osservazioni delle nostre esperienze e che le tesse in una rete di concetti non è affatto uguale a quello che più tardi estraiamo dagli oggetti dell'osservazione e facciamo oggetto del nostro studio. Quel che in un primo tempo intessiamo inconsciamente nelle cose è del tutto diverso da ciò che poi di nuovo liberiamo con la coscienza.

Chi così conclude non capisce che in questo modo non gli è proprio possibile sfuggire al pensare. Non posso affatto uscire dal pensare, se voglio osservare il pensare. Distinguendo un pensare pre-cosciente da un pensare in seguito cosciente, non si deve dimenticare che tale distinzione è del tutto esteriore, che nulla ha a che fare con la cosa stessa. Non rendo assolutamente una cosa diversa per il fatto di considerarla col pensiero, non posso immaginarmi che il mio pensare diventi diverso per il fatto che io l'osservo. Osservo quel che io stesso produco. Solo se non fossi io stesso l'essere pensante, e il pensare mi si presentasse come attività di un essere a me estraneo, potrei dire che la mia immagine del pensare si presenta sì in un modo determinato; non potrei però sapere come sia in se stesso il pensare di quell'essere.

Eh già, io considero tutto il resto del mondo con l'aiuto del pensare. Perché dovrei fare eccezione per il mio pensare?

Nel pensare abbiamo un principio che esiste per se stesso. Possiamo afferrare il pensare attraverso il pensare stesso. Il problema è ora se attraverso di esso possiamo afferrare anche qualcosa d'altro.

Calma! Finora hai parlato del pensare senza tener conto del suo portatore, la coscienza umana. La maggior parte dei filosofi ti obietterà: «Prima che vi sia un pensare, deve esservi una coscienza. Di conseguenza si parta dalla coscienza e non dal pensare. Non vi è pensare senza coscienza».

Ed io rispondo: « Se voglio chiarire quale rapporto vi sia fra pensare e coscienza, devo riflettere sul problema. E metto così prima il pensare».

Per forza! Se il filosofo vuole comprendere la coscienza, egli si serve del pensare, e in questo senso lo premette... Ma nel corso ordinario della vita il pensare sorge entro la coscienza, e quindi la presuppone.

Se questa risposta venisse data al creatore del mondo, che intende creare il pensare, senza dubbio essa sarebbe giustificata. Naturalmente non si può far nascere il pensare senza prima aver creato la coscienza. Per il filosofo non si tratta però di creare il mondo, ma di comprenderlo. Quindi egli deve cercare non i punti di partenza per la creazione, ma per la comprensione del mondo. Il creatore del mondo doveva anzitutto sapere come trovare un portatore per il pensare, ma il filosofo deve cercare una base sicura per poter comprendere ciò che esiste. Che cosa ci serve partire dalla coscienza e sottoporla all'analisi pensante, se prima nulla sappiamo della possibilità di ottenere una spiegazione sulle cose mediante l'analisi pensante?

Sì, hai ragione. C'è però anche gente che dice: «Non possiamo stabilire con sicurezza se il nostro pensare sia in sé giusto o no. Quindi il nostro punto di partenza rimane in ogni caso dubbio».

L'osservazione è altrettanto ragionevole quanto sollevare il dubbio se un albero sia in sé giusto o no. Il pensare è un fatto; e non ha senso parlare della giustezza o della falsità di

un fatto. Al massimo io posso avere dubbi se il pensare venga giustamente impiegato, come posso dubitare se un determinato albero dia il legname adatto per l'oggetto da costruire. Io posso comprendere che qualcuno sollevi dubbi se si possa risolvere qualcosa riguardo al mondo; mi è però incomprendibile come qualcuno possa dubitare della giustezza del pensare in sé.

Scusa, ma si potrebbe sempre obiettare che se io penso su di una rosa, esprimo ancora solo un rapporto fra il mio io e la rosa, così come sento la bellezza della rosa. Nel pensare, cioè, vi sarebbe un rapporto fra 'io' e oggetto, come per esempio nel sentire o nel percepire.

Ma solo nell'attività del pensare l'«io», fino in tutte le ramificazioni dell'attività, si riconosce come un essere con l'elemento attivo. Non è così proprio in alcun'altra attività dell'anima. Se per esempio si sente piacere, una sottile osservazione può benissimo distinguere fino a che punto l'«io» si sappia tutt'uno con l'elemento attivo, e fino a che punto vi sia in lui un elemento passivo, in modo tale che il piacere sorga spontaneamente per l'«io». Sta attento che non bisognerebbe confondere l'aver immagini di pensieri con l'elaborare pensieri mediante il pensare.

Immagini di pensieri... intendi ciò che può sorgere nell'anima come sogni, come vaghi suggerimenti?

Certo: e questo non è pensare!

Ma se il pensare è inteso così, in esso vi è nascosto il volere, e si ha allora a che fare non solo col pensare, ma anche col volere del pensare.

Bravo! Ma questa osservazione sarebbe giustificata soltanto se si intende che il vero pensare deve sempre essere voluto. Se anche l'essenza del pensare rende necessario che esso sia voluto, quel che importa è che nulla sia voluto che, compendosi, non appaia assolutamente davanti all'«io» come propria attività, da esso controllabile. Si deve anzi dire che, per l'essenza del pensare qui caratterizzato, esso appare all'osservatore interamente voluto.

Mhm... Lasciami dire un'ultima cosa: che per qualcuno non si potrebbe parlare del pensare come fai tu, perché sarebbe solo apparenza il pensare attivo che si crede di osservare. In realtà si osserverebbero solo i risultati di un'attività non cosciente, che è a base del pensare. Solo perché appunto non verrebbe osservata tale attività non cosciente, sorgerebbe l'illusione che il pensare osservato sussista per se stesso.

E io ti rispondo che anche questa obiezione poggia soltanto su un'osservazione imprecisa dello stato di fatto. Chi la fa non tiene conto che è l'«io» stesso che osserva la sua attività, stando nel pensare. L'«io» dovrebbe trovarsi fuori del pensare, per poter venir ingannato. L'osservazione imparziale mostra che all'essere del pensare nulla si può attribuire che non si trovi nel pensare stesso. Non si può arrivare a qualcosa che produca il pensare, uscendo dalla sfera del pensare.

IV IL MONDO COME PERCEZIONE

Come va?

Ho imparato che attraverso il pensare sorgono concetti e idee.

Che cosa sia un concetto non può venir detto con parole. Le parole possono solo far notare all'uomo che egli ha dei concetti. Quando qualcuno vede un albero, il suo pensare reagisce alla sua osservazione, all'oggetto si aggiunge una controparte ideale, ed egli considera l'oggetto e la controparte ideale come appartenentisi reciprocamente. Quando l'oggetto scompare dal suo campo d'osservazione, ne rimane solo la controparte ideale. Quest'ultima è il concetto dell'oggetto.

E quanto più si allarga la nostra esperienza, tanto maggiore diventa la somma dei nostri concetti.

I concetti non rimangono però isolati. Si riuniscono in un tutto ordinato. Per esempio il concetto «organismo» si unisce con altri quali: «sviluppo ordinato, crescita». Altri concetti formati da cose singole si fondono completamente in uno. Tutti i concetti che mi formo del leone si fondono nel concetto generale di «leone». In tal modo i singoli concetti si collegano in un sistema concettuale chiuso in cui ognuno di essi ha il suo posto particolare.

E le idee?

Qualitativamente le idee non sono diverse dai concetti. Sono concetti, ma solo più ricchi di contenuto, più saturi, più vasti. Attenzione: il concetto non può venir ricavato dall'osservazione. Questo risulta già dalla circostanza che il bambino forma lentamente e gradatamente i concetti degli oggetti che lo circondano. I concetti vengono aggiunti all'osservazione.

Un certo Herbert Spencer, un filosofo, descrive così il processo spirituale che noi compiamo di fronte all'osservazione: «Se in un giorno di settembre, camminando attraverso i campi, udiamo un fruscio a pochi passi davanti a noi e vediamo l'erba muoversi nella parte del fossato da cui sembrava che provenisse il fruscio, probabilmente noi ci dirigiamo verso quel punto per vedere che cosa produceva il fruscio e il movimento. Al nostro avvicinarsi una pernice svolazza nel fossato, e così la nostra curiosità è appagata: abbiamo quella che chiamiamo una spiegazione dei fenomeni. Si noti che tale spiegazione deriva da queste considerazioni: poiché in vita nostra abbiamo spessissimo sperimentato che un'alterazione dello stato di riposo di piccoli corpi accompagna il moto di altri corpi che sono tra loro, e poiché di conseguenza abbiamo generalizzato i rapporti fra tali alterazioni e tali moti, riteniamo spiegata quella particolare alterazione appena troviamo che essa rappresenta un esempio appunto di quei rapporti».

Guardato con maggior precisione, il fenomeno si presenta diversamente da come qui è descritto. Quando odo il fruscio io cerco anzitutto il concetto per l'osservazione fatta. Solo quel concetto mi orienta in merito al fruscio. Chi non rifletta oltre, ode appunto il fruscio e ne è soddisfatto. Grazie al mio riflettere mi è però chiaro che devo considerare il fruscio come effetto. Dunque solo collegando il concetto di effetto con la percezione

del fruscio, io vengo spinto a oltrepassare la singola osservazione e a cercare la causa.

Il concetto di effetto suscita quello di causa, e io cerco allora l'oggetto-causa che trovo nella figura della pernice.

Non potrò però mai arrivare ai concetti di causa ed effetto attraverso la semplice osservazione, anche estesa a numerosissimi casi. L'osservazione suscita il pensare, e soltanto questo mi indica la via per collegare la singola esperienza con un'altra.

E allora quando si richiede da una “scienza rigorosamente oggettiva” che essa derivi il suo contenuto solo dall'osservazione, si deve in pari tempo richiedere che rinunci a ogni pensare, poiché questo per sua natura va oltre l'osservazione.

Bravo, fin qua ci siamo. Ora è il momento di procedere dal pensare all'essere pensante, perché attraverso di lui il pensare viene collegato con l'osservazione. La coscienza umana è la sede dove s'incontrano concetto e osservazione e dove essi vengono collegati fra loro. In tal modo la coscienza umana è in pari tempo caratterizzata:

È l'intermediaria fra il pensare e l'osservazione.

In quanto l'uomo osserva un oggetto, questo gli appare come dato; in quanto pensa, egli appare attivo a se stesso. Considera la cosa come oggetto e se stesso come soggetto pensante.

Poiché indirizza il suo pensare all'osservazione, ha coscienza degli oggetti; poiché indirizza il suo pensare su se stesso, ha coscienza di sé o autocoscienza.

Non si deve però dimenticare che solo con l'aiuto del pensare noi possiamo designarci come soggetti e contrapporci agli oggetti. Di conseguenza il pensare non può mai venir considerato un'attività puramente soggettiva. Il pensare è al di là di soggetto e oggetto.

Esso forma anche questi due concetti, come tutti gli altri.

Quando, come soggetti pensanti, colleghiamo il concetto con un oggetto non dobbiamo considerare quel nesso come qualcosa soltanto soggettivo.

Non è il soggetto che stabilisce il nesso, ma il pensare. Il soggetto non pensa perché è soggetto, ma appare a se stesso come un soggetto, perché è capace di pensare.

L'attività che l'uomo esercita in quanto essere pensante non è quindi puramente soggettiva, ma non è né soggettiva né oggettiva; è al di là di questi due concetti. Non posso mai dire che il mio soggetto individuale pensa; esso vive piuttosto grazie al pensare.

Il pensare è così un elemento che mi porta oltre me stesso e mi collega con gli oggetti.

In pari tempo mi divide però da essi, in quanto mi contrappone ad essi come soggetto. Su questo riposa la doppia natura dell'uomo: egli pensa e abbraccia così se stesso e il resto del mondo; ma per mezzo del pensare egli deve nello stesso tempo determinarsi come un individuo contrapposto alle cose.

Chiaro!

Il prossimo passo è chiederci: come penetra nella coscienza l'altro elemento che finora abbiamo solo indicato come oggetto di osservazione e che si incontra col pensare nella coscienza stessa?

Sì, come penetra?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo togliere dal nostro campo di osservazione

tutto ciò che già vi è stato portato dal pensare, perché il contenuto della nostra coscienza è di volta in volta sempre pervaso di concetti nei modi più diversi.

Dobbiamo pensare a un essere con intelligenza umana pienamente sviluppata che sorga dal nulla e si ponga di fronte al mondo.

Ciò di cui egli si accorgerebbe, prima di mettere in attività il suo pensare, è il puro contenuto dell'osservazione. Il mondo gli mostrerebbe allora solo il semplice aggregato sconnesso di oggetti di sensazione: colori, suoni, sensazioni di pressione, di calore, di gusto, di olfatto; e poi sentimenti di piacere e di dispiacere. Tale aggregato è il contenuto della pura osservazione, priva di pensiero. Di fronte vi è il pensare che è pronto a sviluppare la sua attività, se trova un punto adatto di attacco. L'esperienza insegna presto che esso lo trova.

Il pensare è in grado di tirare dei fili da un elemento di osservazione a un altro.

Esso collega con questi elementi determinati concetti e li mette così in relazione fra loro. Poco fa abbiamo visto come un fruscio venga collegato con un'altra osservazione per il fatto che indichiamo il primo come effetto della seconda. Se ora ricordiamo che l'attività del pensare non ha assolutamente carattere soggettivo, non saremo nemmeno tentati di credere che abbiano solo un valore soggettivo i rapporti stabili tra di loro.

Si tratterà ora, per mezzo della riflessione pensante, di cercare il rapporto esistente fra il contenuto dell'osservazione, datoci per via diretta, e il nostro soggetto cosciente.

L'uomo semplice considera le sue percezioni nel senso in cui gli appaiono immediatamente, come cose che hanno un'esistenza del tutto indipendente da lui. Quando vede un albero, egli pensa subito che esso sia nella forma in cui lo vede, con i colori che hanno le sue parti, e nel posto dove si indirizza il suo sguardo.

Quando poi lo stesso uomo vede al mattino apparire il Sole all'orizzonte come un disco, e segue il corso di quel disco, egli è dell'opinione che tutto ciò esista e si svolga nel modo in cui egli lo osserva.

Egli rimane fermo in tale opinione fino a quando incontra altre percezioni che contraddicono le prime.

Come il bambino che ancora non ha esperienze di distanze cerca di afferrare la Luna, e corregge ciò che alla prima apparenza aveva ritenuto reale, solo quando una seconda percezione si trova in contrasto con la prima.

Ogni ampliamento della cerchia delle mie percezioni mi costringe a correggere la mia immagine del mondo. Questo avviene nella vita quotidiana e anche nell'evoluzione spirituale dell'umanità.

Da che cosa deriva che noi siamo obbligati a tali continue rettifiche delle nostre osservazioni?

Una semplice riflessione dà la risposta a questa domanda. Quando mi trovo a un'estremità di un viale alberato, gli alberi all'altra estremità mi appaiono più piccoli e più vicini fra loro che non quelli dove io mi trovo. La mia immagine percettiva si modifica se io cambio il posto dal quale faccio le mie osservazioni.

La dipendenza dell'immagine percettiva dal nostro luogo di osservazione è la più facile da riconoscere.

Più difficile diventa il problema quando impariamo a conoscere la dipendenza del nostro

mondo percettivo dalla nostra organizzazione corporea e spirituale.

Cioè?

La fisica ci mostra che nello spazio in cui udiamo un suono avvengono delle vibrazioni dell'aria, e che anche il corpo nel quale cerchiamo l'origine del suono presenta un movimento vibratorio delle sue parti. Noi percepiamo quel movimento come suono solo se abbiamo un orecchio normalmente organizzato.

Senza di esso tutto il mondo rimarrebbe per noi sempre muto.

La fisiologia ci insegna che vi sono persone che nulla percepiscono della splendida magnificenza di colori che ci circonda. La loro immagine percettiva mostra solo gradazioni di chiaro e scuro. Altri non percepiscono solo un determinato colore, per esempio il rosso. Alla loro immagine del mondo manca quel colore, e quindi essa è in effetti diversa da quella degli altri. Vorrei chiamare matematica la dipendenza della mia immagine percettiva dal mio posto di osservazione, e qualitativa quella dalla mia organizzazione. Mediante la prima vengono determinati i rapporti di grandezza e le reciproche distanze delle mie percezioni, mediante la seconda le qualità delle stesse.

Che io veda rossa una superficie rossa è una determinazione qualitativa che dipende dall'organizzazione del mio occhio.

La conoscenza del carattere soggettivo delle nostre percezioni può facilmente far dubitare se in genere vi sia qualcosa di oggettivo alla loro base. Quando sappiamo che una percezione, per esempio quella del rosso o di un certo suono, non è possibile senza una determinata conformazione del nostro organismo, si può arrivare a credere che la stessa percezione, prescindendo dal nostro organismo soggettivo, non abbia alcuna consistenza, e che senza l'atto del percepire, di cui essa è l'oggetto, non abbia alcuna specie di esistenza.

Mi pare che questa opinione abbia trovato un classico sostenitore in George Berkeley.

Proprio lui. Senti cosa dice: «Tutto il coro dei cieli e tutto ciò che appartiene alla Terra, in una parola tutti i corpi che compongono il grandioso edificio del mondo, non hanno alcuna esistenza al di fuori dello spirito; che il loro esistere consiste nel venir percepiti o conosciuti, e che di conseguenza, fino a che non vengono realmente percepiti da me o non esistono nella mia coscienza o in quella di un altro spirito creato, essi non esistono affatto oppure esistono nella coscienza di uno spirito eterno».

Secondo questa opinione non rimane più nulla della percezione, se si prescinde dal suo venir percepita. Non esiste colore se non lo si vede, non esiste suono se non lo si ode: gli oggetti delle mie percezioni esistono soltanto attraverso me, cioè solo in quanto e fin tanto che io li percepisco; essi scompaiono assieme al percepire e non hanno alcun senso senza di esso. Al di fuori delle mie percezioni io non so né posso sapere di alcun oggetto.

Contro questa affermazione nulla si può obiettare finché io considero solo in generale la circostanza che la percezione è condizionata dall'organizzazione del mio soggetto. Essenzialmente diversa si porrebbe però la cosa se noi fossimo in grado di indicare quale sia la funzione del nostro percepire nel formarsi di una percezione. Sapremmo allora che cosa avviene nella percezione durante il percepire, e potremmo anche stabilire che cosa vi debba già essere prima che essa venga percepita.

La nostra osservazione viene trasferita dall'oggetto della percezione al soggetto che

percepisce.

Io non percepisco solo altre cose, ma percepisco me stesso. La percezione di me stesso ha anzitutto il contenuto che, di fronte alle immagini percettive che sempre vanno e vengono, io sempre rimango. La percezione dell'io può sempre sorgere nella mia coscienza, mentre ho altre percezioni.

Se sono immerso nella percezione di un oggetto determinato, provvisoriamente ho solo coscienza di esso. Si può poi aggiungere la percezione del mio sé. Sono allora cosciente non solo dell'oggetto, ma anche della mia persona che è di fronte all'oggetto e lo osserva.

Non vedo soltanto un albero, ma so anche che sono io che lo vedo. So pure che in me avviene qualcosa mentre osservo l'albero. Quando l'albero scompare dal mio campo visivo, per la mia coscienza rimane una traccia di quel processo: un'immagine dell'albero. Durante la mia osservazione quell'immagine si è legata col mio sé. Esso si è arricchito; il suo contenuto ha accolto un nuovo elemento. Io chiamo quell'elemento la mia rappresentazione dell'albero. Non sarei mai in grado di parlare di rappresentazioni, se non le sperimentassi nella percezione del mio sé. Le percezioni verrebbero e andrebbero; io le lascerei passare. Solo per il fatto che io percepisco il mio sé e noto che con ogni percezione si modifica anche il suo contenuto, mi vedo costretto a mettere in relazione l'osservazione dell'oggetto col mio cambiamento di stato e a parlare della mia rappresentazione.

Io percepisco la rappresentazione del mio sé, così come percepisco colori, suoni di altri oggetti. Ora posso anche distinguere: io chiamo mondo esterno gli altri oggetti che mi si pongono di fronte, mentre indico come mondo interiore il contenuto della percezione del mio sé.

Il non aver rilevato i rapporti fra rappresentazione e oggetto ha portato ai maggiori equivoci nella filosofia moderna. Venne messa in evidenza la percezione di un mutamento, la modificazione sperimentata dal mio sé, e si perse del tutto di vista l'oggetto che provoca la modificazione.

Noi non percepiamo gli oggetti, ma solo le nostre rappresentazioni. Non devo sapere nulla della tavola in sé che è oggetto della mia osservazione, ma solo del mutamento che avviene in me mentre percepisco la tavola.

Questa concezione non va confusa con quella prima citata di Berkeley. Nel senso di Berkeley, la tavola che io vedo non esiste più appena io non dirigo più il mio sguardo su di essa. Di conseguenza Berkeley fa sorgere le mie percezioni immediatamente dalla potenza di Dio.

Io vedo una tavola, perché Dio suscita in me tale percezione.

Di fronte a questa opinione sta la concezione oggi dominante di Kant; essa non limita la nostra conoscenza del mondo alle nostre rappresentazioni perché sia convinta che non possano esistere cose al di fuori di tali rappresentazioni, ma perché ci stima organizzati in modo da poter sperimentare solo le modificazioni del nostro sé e non le cose in sé che determinano quelle modificazioni. Leggi qua:

«La prima massima fondamentale che il filosofo deve portare a chiara coscienza consiste nel conoscere che in un primo tempo il nostro sapere non si estende al di là delle nostre rappresentazioni. Le nostre rappresentazioni sono l'unica cosa che noi sperimentiamo e viviamo direttamente; e appunto perché le sperimentiamo in modo diretto, anche il

dubbio più radicale non può sottrarci la loro conoscenza. Non è invece protetto contro il dubbio il sapere che va al di là delle nostre rappresentazioni, e prendo ora questa espressione nel senso più vasto, comprendendovi ogni fatto psichico. All'inizio del filosofare deve quindi venir posto espressamente come dubbio ogni sapere che vada al di là delle rappresentazioni». Volkelt, Gnoseologia di Immanuel Kant.

Ciò che così è esposto come se fosse una realtà diretta ed evidente è però in effetti il risultato di un ragionamento che si svolge come segue: «L'uomo semplice crede che esistano anche al di fuori della sua coscienza gli oggetti, così come egli li percepisce. La fisica, la fisiologia e la psicologia sembrano però insegnare che per le nostre percezioni è necessaria la nostra organizzazione e che di conseguenza noi possiamo conoscere delle cose soltanto quel che ci trasmette la nostra organizzazione. Le nostre percezioni sono quindi modificazioni della nostra organizzazione, non cose in sé».

Poiché fuori del nostro organismo noi troviamo vibrazioni dei corpi e dell'aria che ci si presentano come suono, se ne deduce che quel che chiamiamo suono non è altro che una reazione soggettiva del nostro organismo alle vibrazioni del mondo esterno. Allo stesso modo si trova che colori e calore sono soltanto modificazioni del nostro organismo.

Persino il senso del tatto non mi fornisce gli oggetti del mondo esterno, ma solo le mie reazioni. Secondo la fisica moderna si deve pensare che i corpi consistano di particelle infinitamente piccole, le molecole, e che queste non siano diretta mente a contatto, ma che siano distanti fra loro. Fra di esse vi è dunque lo spazio vuoto. Attraverso le distanze esse agiscono le une sulle altre a mezzo di forze di attrazione e repulsione. Quando avvicino la mia mano a un corpo, le molecole della mia mano non toccano affatto quelle del corpo, ma fra corpo e mano rimane una certa distanza; quella che sento come resistenza del corpo non è altro che l'effetto della forza di repulsione che le sue molecole esercitano sulla mia mano. Io sono cioè al di fuori del corpo e percepisco solo la sua azione sul mio organismo.

Interessante!

A complemento di queste considerazioni interviene la teoria delle cosiddette energie specifiche dei sensi, esposta da J. Muller. Essa afferma che ogni senso ha la proprietà di rispondere a ogni stimolo esterno solo in un modo determinato.

La conosco, dice che esercitando un'azione sul nervo ottico, sorge una percezione luminosa, sia che l'eccitazione avvenga attraverso ciò che chiamiamo luce, sia che agisca sul nervo una pressione meccanica o una corrente elettrica. D'altra parte vengono suscitate percezioni diverse nei diversi sensi mediante gli stessi stimoli esterni. Sembra derivarne che i nostri sensi possono solo fornire ciò che in essi avviene, ma nulla del mondo esterno. Essi determinano le percezioni secondo la loro natura.

La fisiologia insegna che neppure si può parlare di una diretta conoscenza di ciò che gli oggetti provocano nei nostri organi sensori. Seguendo i processi del nostro corpo, il fisiologo trova che già negli organi di senso gli effetti del moto esterno vengono modificati nel modo più svariato. Lo vediamo con maggior precisione nell'occhio e nell'orecchio. Entrambi sono organi complicatissimi che modificano sostanzialmente lo stimolo esterno, prima di portarlo al nevo corrispondente. dall'estremità periferica del nervo lo stimolo già modificato viene ora trasmesso al cervello. Qui devono a loro volta venir eccitati gli organi centrali.

Se ne conclude che il processo esterno deve subire una serie di modificazioni, prima di arrivare alla coscienza.

Quel che avviene nel cervello è legato col processo esterno attraverso tanti processi intermedi che non si può più pensare a una somiglianza col primo processo. quelli che alla fine il cervello trasmette all'anima non sono né processi esterni, né processi degli organi di senso, ma solo processi entro il cervello. Ma l'anima non percepisce direttamente neppure questi ultimi. Ciò che alla fine abbiamo nella coscienza non sono processi cerebrali, ma sensazioni.

La mia sensazione del rosso non ha alcuna somiglianza col processo che si svolge nel cervello quando io sento il rosso.

Esso compare nell'anima solo come effetto e viene solo causato dal processo cerebrale. Perciò Hartman dice (Il problema fondamentale della gnoseologia): "Il soggetto percepisce sempre e soltanto modificazioni dei propri stati psichici e null'altro". Quando io ho le sensazioni, queste non sono ancora raggruppate in ciò che io percepisco come cosa, mi possono venir trasmesse dal cervello solo singole sensazioni. Le sensazioni di durezza e morbidezza mi vengono trasmesse mediante il senso del tatto, quelle di colore e luce mediante la vista. Pure esse si trovano riunite in un unico e medesimo oggetto. la riunione deve quindi venir operata solo dall'anima stessa.

Vale a dire l'anima compone in corpi le singole sensazioni trasmesse dal cervello.

Il mio cervello mi fornisce isolatamente, e per vie del tutto diverse, le sensazioni visive, tattili e uditive che poi l'anima compone nella rappresentazioni "tromba". Questo termine finale (rappresentazione della tromba) di un processo è ciò che è dato come assolutamente primo alla mia coscienza. In esso non si trova più nulla di quel che è fuori di me e che in origine ha esercitato un'impressione sui miei sensi. Lungo il cammino verso il cervello e dal cervello all'anima, l'oggetto esterno è andato completamente perduto.

Nella storia della vita spirituale umana è difficile trovare un'altra costruzione di pensieri che sia stata composta con maggiore acume.

...e che pure precipiti nel nulla dopo un esame più preciso.

Cioè?

Guardiamo un po' più da vicino come essa sorga. Si parte da ciò che è dato alla coscienza semplice dalla cosa percepita. Poi si mostra che tutto quanto si trova nella cosa stessa non esisterebbe per noi se non avessimo i sensi.

Senza occhio, nessun colore.

Quindi il colore non esiste ancora in ciò che agisce sull'occhio. sorge soltanto dall'azione reciproca fra occhio e oggetto. Quest'ultimo è dunque privo di colore. Ma neppure nell'occhio vi è il colore, poiché nell'occhio esiste un processo chimico o fisico che soltanto attraverso il nervo viene guidato al cervello, e che ivi dà origine a un altro processo. Neppure esso è ancora il colore. Solo mediante il processo cerebrale il colore viene suscitato nell'anima. Qui non entra ancora nella mia coscienza, ma dall'anima viene anzi trasportato verso l'esterno, sopra un corpo. In quest'ultimo credo finalmente di percepirlo. Abbiamo percorso un circolo completo. siamo diventati coscienti di un corpo colorato. Questo è il primo risultato. Ora comincia l'operazione del pensiero. Se

io non avessi occhi, per me l'oggetto sarebbe incolore. Non posso quindi collocare il colore nel corpo. Mi metto alla sua ricerca. Lo cerco nell'occhio: invano; nel nervo: invano; nel cervello: ancora invano; nell'anima: qui lo trovo, ma non unito col corpo. Ritrovo il corpo colorato soltanto là dove ero partito. Il circolo è chiuso.

Credo di riconoscere come prodotto della mia anima ciò che l'uomo semplice pensa esistere fuori nello spazio.

Finché ci si ferma qui, tutto appare nell'ordine più bello. Ma il processo va ricominciato ancora una volta da principio. fino ad ora ho infatti trafficato con una cosa, con una percezione esterna, della quale, da uomo semplice, avevo un'idea del tutto falsa.

Ero dell'opinione che essa avesse un'esistenza oggettiva, così come io la percepivo.

Ora noto che essa scompare assieme alla mia rappresentazione, che essa è solo una modificazione dello stato della mia anima. Ho dunque in generale il diritto, nelle mie considerazioni, di partire ancora dalla cosa? posso dire ce essa agisce sulla mia anima? Da ora in poi dovrò trattare come una rappresentazione anche il tavolo del quale avevo creduto che agisse su di me e suscitasse in me una rappresentazione di se stesso.

Di conseguenza sono allora puramente soggettivi anche i miei organi sensori e i processi relativi.

Non ho diritto di parlare di n occhio reale, a solo della mia rappresentazione dell'occhio.

Altrettanto è per i nervi conduttori e per i processi cerebrali.

...e non meno per il processo nell'anima stessa mediate il quale devono venir costruite le cose, muovendo dal caos delle molteplici sensazioni. Se percorro ancora una volta le parti del mio atto conoscitivo, presupponendo la giustezza del primo giro di pensieri, l'atto conoscitivo si mostra come una trama di rappresentazioni che, proprio in quanto tali non possono agire le e sulle altre.

Non posso dire che la mia rappresentazione dell'oggetto agisce sulla mia rappresentazione dell'occhio, e che da questa azione reciproca risulta la rappresentazione del colore.

Ma non ne ho neppure bisogno, perché appena mi è chiaro che i miei organi sensori e la loro attività, ce i miei processi nei nervi e nell'anima mi possono venir dati soltanto attraverso la percezione, il descritto processo di pensiero si mostra in tutta la sua completa assurdità. È vero: per me non esiste percezione senza il corrispondente organo sensorio. E tanto meno esiste un organo sensorio senza percezione.

Dalla mia percezione del tavolo posso passare all'occhio che lo vede e ai nervi della pelle che lo toccano; ma posso solo apprendere dalla percezione quel che avviene nell'occhio e nei nervi.

Qui rilevo subito che nel processo che avviene nell'occhio non vi è traccia di somiglianza con ciò che percepisco come colore. Non posso distruggere la mia percezione del colore mostrando il processo che avviene nell'occhio mentre vi si svolge la percezione.

Altrettanto poco ritrovo il colore nei processi dei nervi e del cervello.

Collego solo nuove percezioni all'interno del mio organismo con le prime che l'uomo semplice trasferisce all'esterno del suo organismo.

Passo solo da una percezione alle altre.

L'intera serie di deduzioni contiene inoltre un salto. Io sono in grado di seguire i processi del mio organismo fino a quelli del mio cervello, anche se i presupposti diventano sempre più ipotetici quanto più mi avvicino ai processi centrali del cervello. La via dell'osservazione esteriore cessa col processo nel mio cervello, e precisamente con quello che percepirei se potessi trattare il cervello con mezzi e metodi fisici e chimici. La via dell'osservazione interiore comincia invece con la sensazione e arriva fino alla costruzione delle cose mediante il materiale delle sensazioni stesse.

Nel passaggio dal processo cerebrale alla sensazione la via dell'osservazione è interrotta.

La concezione caratterizzata, che in contrasto col punto di vista della coscienza ingenua che essa chiama realismo ingenuo si indica come idealismo critico, commette l'errore di prendere una percezione come rappresentazione, ma di prendere le altre proprio nel senso del realismo ingenuo che essa in apparenza combatte.

Vuole dimostrare il carattere rappresentativo delle percezioni, assumendo però ingenuamente le percezioni del proprio organismo come fatti di valore oggettivo.

E inoltre non vede che confonde fra loro due campi di osservazione fra i quali non può trovare alcun legame. L'idealismo critico può confutare il realismo ingenuo solo assumendo alla maniera di quest'ultimo l'organismo umano come oggettivamente esistente.

Dovrebbe considerare anche l'organismo umano soggettivo come semplice riunione di rappresentazioni.

Andrebbe però così perduta la possibilità di pensare che il contenuto del mondo percepito sia ottenuto mediante l'organizzazione spirituale.

Si dovrebbe supporre che la rappresentazione «colore» sia solo una modificazione della rappresentazione "occhio". Il cosiddetto idealismo critico non può venir dimostrato senza chiedere un prestito al realismo ingenuo. Mediante ricerche nel campo della percezione l'idealismo critico non può venir dimostrato, né la percezione può venir spogliata del suo carattere oggettivo. Leggi come Schopenhauer comincia la sua opera principale: Il mondo come volontà e rappresentazione:

«Il mondo è una mia rappresentazione. Questa è una verità valida per ogni essere vivente e conoscente, benché soltanto l'uomo possa portarla nella riflessa coscienza astratta; facendolo realmente, in lui è già entrata la riflessione filosofica. Per lui diventa allora preciso e certo che egli non conosce né il Sole né la Terra, ma sempre e soltanto un occhio che vede il Sole e una mano che tocca la Terra, che il mondo che lo circonda esiste solo come rappresentazione, vale a dire esiste solo rispetto a qualcuno che se lo rappresenta, cioè a se stesso. Se una qualsiasi verità può venir stabilita a priori, è proprio questa, poiché essa è l'espressione di quella forma di ogni possibile e pensabile esperienza, più generale di tutte le altre, quali tempo, spazio e causalità, perché tutte queste appunto già la presuppongono...».

Tutto il discorso naufraga per la circostanza che l'occhio e la mano sono percezioni quanto il Sole e la Terra.

Usando il suo modo di esprimersi, di fronte al suo discorso se ne potrebbe mettere un altro: «Il mio occhio che vede il Sole e la mia mano che tocca la terra sono mie

rappresentazioni, proprio come il Sole e la Terra stessi».

Ma è senz'altro chiaro che così annullo tutto il suo discorso perché solo il mio occhio reale e la mia mano reale, non le mie rappresentazioni di occhio e mano, possono avere in sé le rappresentazioni di Sole e Terra come loro modificazioni. L'idealismo critico può però parlare solo delle rappresentazioni.

L'idealismo critico è del tutto inadatto a fornire un'idea in merito al rapporto fra percezione e rappresentazione.

Esso non può intraprendere la separazione fra ciò che avviene nella percezione durante il percepire, e ciò che deve già esservi nella percezione prima di venir percepita. A questo scopo si deve dunque battere un'altra strada.

LA CONOSCENZA DEL MONDO

Per chi è dell'opinione che tutto il mondo percepito sia solo rappresentazione, e precisamente l'effetto sulla mia anima di cose a me sconosciute, il vero e proprio problema della conoscenza non riguarda naturalmente solo le rappresentazioni esistenti nell'anima, ma anche le cose poste al di là della nostra coscienza e indipendenti da noi.

In effetti egli domanda: «Quanto possiamo conoscere direttamente di queste ultime, dato che esse non sono direttamente accessibili alla nostra osservazione?»

Chi si pone in questa prospettiva si preoccupa non del legame interiore fra le sue percezioni coscienti, ma delle loro cause non più coscienti che hanno un'esistenza indipendente da lui, mentre, secondo la sua opinione, le percezioni scompaiono appena egli distoglie i suoi sensi dalle cose. In questa prospettiva la nostra coscienza agisce come uno specchio, le cui immagini di determinate cose scompaiono nel momento in cui la sua superficie riflettente non è più rivolta verso di esse.

Chi però non vede le cose stesse, ma solo le loro immagini, deve dedurre indirettamente le proprietà delle prime dal comportamento delle seconde.

In questa posizione sta la scienza moderna la quale usa le percezioni solo come ultimo mezzo per comprendere i processi della materia che si trovano dietro le percezioni e che soli sono veri. Quand'anche il filosofo, idealista critico, ammette un essere, si sforza allora di conoscere tale essere solo per mezzo dell'utilizzazione indiretta delle rappresentazioni. Il suo interesse salta al di là del mondo soggettivo delle rappresentazioni e si occupa di ciò che le origina.

L'idealista critico può però anche arrivare a dire: «Io sono rinchiuso nel mio mondo delle rappresentazioni e non posso uscirne. Se penso una cosa dietro le mie rappresentazioni, anche questo pensiero non è altro che una mia rappresentazione». Quell'idealista o negherà allora del tutto la cosa in sé, o almeno dichiarerà che per noi uomini essa non ha alcuna importanza, ossia che è come se non ci fosse perché non possiamo saperne nulla.

A un idealista critico di questa specie tutto il mondo appare come un sogno di fronte al quale ogni impulso conoscitivo sarebbe semplicemente privo di senso. Per lui possono esservi solo due generi di persone: gli ingenui che ritengono cose reali le trame dei loro sogni, e i saggi che vedono la nullità di quel mondo di sogni e che a poco a poco devono perdere ogni piacere di occuparsene.

In questa prospettiva anche la propria persona può diventare una semplice immagine di sogno. Proprio come fra le immagini del sogno appare anche la nostra immagine, così nella coscienza di veglia alla rappresentazione del mondo esterno si aggiunge la rappresentazione del proprio io. Nella coscienza non abbiamo allora il nostro vero io, ma solo la nostra rappresentazione dell'io. Chi nega che vi siano cose, o almeno che noi possiamo saperne qualcosa, deve anche negare l'esistenza e comunque la conoscenza della propria personalità.

Senti cosa dice Fichte nel libro La missione dell'uomo: «Tutta la realtà si trasforma in un sogno meraviglioso, senza una vita di cui si sogni e senza uno spirito che sogni; in un sogno che nel sogno dipende da se stesso».

Ma allora la vita stessa deve perdere ogni interesse scientifico, indifferentemente per chi crede di riconoscere la vita quotidiana come un sogno, dietro al quale nulla si supponga, oppure per chi riferisca le sue rappresentazioni a cose reali.

Mentre però per chi crede esaurito nel sogno il tutto a noi accessibile ogni scienza è un non-senso, per chi si crede autorizzato a trarre conclusioni sulle cose dalle rappresentazioni, la scienza consiste nella ricerca delle «cose in sé». La prima di queste concezioni del mondo può venir indicata col nome di 'illusionismo assoluto', la seconda concezione è chiamata 'realismo trascendentale' dal suo più coerente rappresentante: Eduard von Hartmann.

E cos'hanno in comune?

In comune col realismo ingenuo, entrambe queste concezioni hanno il fatto che cercano di prender piede nel mondo attraverso un'analisi delle percezioni. Ma in questo campo non possono trovare un punto fermo in nessun luogo.

Mi pare che un problema principale per il seguace del realismo trascendentale dovrebbe essere: «Come fa l'io a creare il mondo delle rappresentazioni, traendolo da se stesso?».

Un tentativo serio di conoscenza si può occupare di un mondo di rappresentazioni datoci, che scompare appena chiudiamo i nostri sensi al mondo esterno, in quanto lo stesso mondo di rappresentazioni è il mezzo per indagare indirettamente il mondo dell'io, esistente di per sé. Se le cose della nostra esperienza fossero rappresentazioni, allora la nostra vita quotidiana assomiglierebbe a un sogno, e la conoscenza della vera realtà al risveglio. Anche le nostre immagini di sogno ci interessano fin che sogniamo. Nel momento del risveglio non ci occupiamo più del nesso interno delle nostre immagini di sogno, ma dei processi fisici, fisiologici e psicologici che ne stanno a base.

Altrettanto poco può occuparsi del nesso interno dei fenomeni del mondo il filosofo che ritiene il mondo stesso una sua rappresentazione.

Se sogno di bere del vino che mi produce un bruciore in gola, e poi mi risveglio con uno stimolo di tosse, nel momento del risveglio l'azione del sogno cessa per me di avere interesse. La mia attenzione è solo ancora rivolta ai processi fisiologici e psicologici attraverso i quali si manifesta simbolicamente nel sogno l'impulso della tosse. In modo analogo il filosofo, quando è convinto del carattere di rappresentazione del mondo dato, deve saltare subito da questo all'anima reale che vi si nasconde dietro. Peggio è poi se l'illusionismo nega del tutto l'io in sé dietro le rappresentazioni, o almeno lo considera inconoscibile.

A un'idea simile può condurre con facilità l'osservazione che, se di fronte al sogno vi è lo stato di veglia nel quale abbiamo occasione di rilevare i sogni e di riferirli a nessi reali, non abbiamo alcuno stato che sia in un nesso simile con la vita cosciente di veglia.

A chi segue questa opinione sfugge che vi è qualcosa che nella realtà, rispetto al puro percepire, si comporta come l'esperienza nello stato di veglia rispetto al sogno. Questo qualcosa è il pensare. All'uomo ingenuo non può venir imputata la mancanza di comprensione che qui viene indicata.

Egli si abbandona alla vita e ritiene le cose reali, così come gli si presentano nell'esperienza.

Il primo passo da muovere per superare questa opinione può però solo consistere nella

domanda: «Come si comporta il pensare rispetto alla percezione?» Indifferentemente che la percezione continui a persistere o no nella forma a me data, prima e dopo la mia rappresentazione, se voglio dirne qualcosa, ciò può avvenire solo con l'aiuto del pensare.

Se dico: «il mondo è una mia rappresentazione», esprimo il risultato di un processo di pensiero, e se il mio pensare non è applicabile al mondo, tale risultato è un errore. Fra la percezione e ogni asserzione relativa ad essa si inserisce il pensare.

Abbiamo già visto la ragione per la quale viene di solito trascurato il pensare nello studio delle cose.

Essa consiste nel fatto che noi dirigiamo la nostra attenzione solo all'oggetto sul quale pensiamo, e non contemporaneamente anche al pensare.

La coscienza ingenua tratta quindi il pensare come qualcosa che nulla ha a che fare con le cose, che ne rimane anzi del tutto in disparte e fa le sue riflessioni sul mondo.

L'immagine che il pensatore forma dei fenomeni del mondo non appare come qualcosa che appartiene alle cose, ma che esiste solo nella testa dell'uomo; il mondo è completo anche senza quell'immagine. Il mondo è completo e finito in tutte le sue sostanze e forze, e l'uomo si fa un'immagine di tale mondo.

A chi pensa così si deve solo domandare: con quale diritto dichiarate il mondo completo senza il pensare? non produce forse il mondo con la stessa necessità il pensare nella testa dell'uomo e i fiori sulla pianta? Mettete un seme nel terreno. Getterà radice e fusto. Svilupperà foglie e fiori. Mettetevi ora di fronte alla pianta: essa si lega nella vostra anima con un determinato concetto. Perché questo concetto riguarderebbe l'intera pianta meno della foglia e del fiore?

Foglie e fiori esistono senza un soggetto che percepisce, mentre il concetto appare soltanto quando l'uomo si pone dinanzi alla pianta.

Certo, ma anche fiori e foglie nascono sulla pianta solo quando vi sia la terra in cui possa venir posto il seme, quando vi siano luce e aria in cui possano svilupparsi foglie e fiori. Proprio così si manifesta il concetto della pianta, quando una coscienza pensante si avvicina alla pianta. E poi è del tutto arbitrario considerare una totalità, un intero, la somma di ciò che sperimentiamo di una cosa mediante la sola percezione, e considerare quel che risulta mediante l'attività pensante come qualcosa di aggiunto, che nulla abbia a che fare con la cosa stessa. Se oggi ricevo un bocciolo di rosa, l'immagine che si offre alla mia percezione è in sé conclusa solo in un primo tempo. Se metto il bocciolo nell'acqua, domani avrò un'immagine tutta diversa del mio oggetto.

L'immagine che mi si presenta in un determinato istante è solo un ritaglio casuale dell'oggetto concepito in un continuo divenire.

Certo, è un'opinione del tutto fallace, legata a casualità, il dichiarare che l'immagine che si presenta in un determinato momento è la cosa. Altrettanto poco è lecito considerare la cosa come la somma degli elementi percepiti. Sarebbe possibilissimo che uno spirito potesse ricevere il concetto, unito e contemporaneo con la percezione.

A un tale spirito non verrebbe mai in mente di considerare il concetto come qualcosa di non riguardante la cosa stessa. Dovrebbe attribuirgli un'esistenza legata inseparabilmente con la cosa.

Se getto una pietra in direzione orizzontale attraverso l'aria, io la vedo successivamente

in diverse posizioni. Collego le posizioni con una linea e trovo che la linea del suo moto è identica a quella che conosco come parabola. La forma della parabola fa parte dell'intero fenomeno, come ogni altra cosa che in esso va considerata. Allo spirito sopra descritto, che non debba prendere la via del pensare, non sarebbe data solo una somma di sensazioni visive in diverse posizioni, ma, unito al fenomeno, anche la forma parabolica della traiettoria che noi aggiungiamo al fenomeno solo mediante il pensare. Non dipende dagli oggetti che essi ci siano dati in un primo tempo senza i relativi concetti, ma dalla nostra organizzazione spirituale.

La nostra entità complessiva funziona in modo che, per ogni cosa della realtà, gli elementi relativi le fluiscono da due parti: da parte del percepire e da parte del pensare.

Non ha nulla a che fare con la natura delle cose il modo in cui io sono organizzato per afferrarle. La separazione fra percepire e pensare esiste solo nel momento in cui io, quale osservatore, mi pongo di fronte alle cose. Quali elementi facciano parte delle cose e quali no, non può però dipendere dal modo in cui io pervengo alla conoscenza di quegli elementi. L'uomo è un essere limitato. Anzitutto è un essere fra altri esseri. La sua esistenza è inserita nello spazio e nel tempo. Di conseguenza gli può venir sempre data solo una parte limitata dell'intero universo.

Se la nostra esistenza fosse legata con le cose in modo che ogni divenire del mondo fosse anche nello stesso tempo un nostro divenire, allora non vi sarebbe distinzione fra noi e le cose.

Ma allora non vi sarebbero per noi neppure le singole cose. Tutto il divenire fluirebbe con continuità da una cosa all'altra. Il cosmo sarebbe un'unità e una totalità in sé conclusa. La corrente del divenire non avrebbe in nessuna parte un'interruzione. A causa della nostra limitazione ci appare come particolarità ciò che in effetti non è tale.

In nessun luogo la singola qualità del rosso esiste separatamente di per sé. Essa è da ogni parte circondata da altre qualità, delle quali è parte e senza le quali non potrebbe esistere.

Per noi è però una necessità mettere in rilievo certe parti del mondo e considerarle a sé. Il nostro occhio può solo afferrare singoli colori uno dopo l'altro da un insieme complesso di colori.

Il nostro intelletto può solo afferrare singoli concetti da un sistema di concetti collegati fra loro.

Questa separazione è un atto soggettivo, condizionato dalla circostanza che noi non ci identifichiamo col processo del mondo, ma che siamo esseri fra altri esseri.

Si tratta ora di determinare la posizione dell'essere che noi siamo, rispetto agli altri esseri.

Tale determinazione deve esser distinta dal semplice divenire coscienti del nostro sé. Quest'ultimo dipende dal percepire, come il divenire coscienti di ogni altra cosa. L'autopercezione mi mostra una somma di proprietà che io riassumo nel complesso della mia persona.

Come riassumo nell'unità "oro" le altre proprietà: giallo, risplendente, metallico, duro, e così via.

L'autopercezione non mi porta fuori dal campo di ciò che mi appartiene. L'autopercezione va distinta dalla determinazione pensante di me stesso. Come mediante il pensare io inserisco una singola percezione del mondo esterno nel complesso del

mondo, così mediante il pensare io inserisco le percezioni fatte su di me nel processo del mondo. La mia autopercezione mi chiude entro determinati confini; il mio pensare nulla ha a che fare con tali confini.

Il nostro pensare non è individuale come il nostro percepire e il nostro sentire.

È universale. Esso acquista un'impronta individuale in ogni singolo uomo solo perché riferito ai suoi individuali sentire e percepire. I singoli uomini si distinguono fra loro mediante quelle particolari sfumature del pensare universale.

Un triangolo ha solo un singolo concetto. Per il contenuto di quel concetto è indifferente se lo afferra il portatore della coscienza umana A oppure B. Ma viene afferrato in modo individuale da ognuno dei due portatori di coscienza.

L'uomo semplice si ritiene il creatore dei suoi concetti. Egli crede quindi che ognuno abbia concetti suoi propri. Superare questo pregiudizio è una delle esigenze fondamentali del pensare filosofico. L'unico concetto del triangolo non diviene una pluralità per il fatto di venir pensato da molti.

Perché il pensare dei molti è esso stesso un'unità.

Nel pensare ci è dato l'elemento che riunisce in un tutto la nostra particolare individualità con il cosmo. In quanto abbiamo sensazioni e sentimenti (e anche percezioni), siamo esseri singoli; in quanto pensiamo siamo l'essere uno e universale che tutto pervade. Per il fatto che in noi il pensare va al di là del nostro essere particolare e si riallaccia alla generale esistenza universale, nasce in noi l'impulso alla conoscenza. Esseri senza l'attività del pensare non hanno questo impulso.

Se cose estranee si pongono loro di fronte, non nascono per questo delle domande. Le cose estranee rimangono esterne a tali esseri.

Di fronte alla cosa esterna, per gli esseri pensanti sorge il concetto. Esso è ciò che della cosa riceviamo non dal di fuori, ma da dentro. La conoscenza deve fornire il pareggio, deve riunire i due elementi, quello interiore e quello esterno. La percezione non è quindi nulla di finito, di conchiuso, ma un lato della realtà totale. L'altro lato è il concetto. L'atto conoscitivo è la sintesi di percezione e concetto.

La percezione e il concetto di una cosa formano quindi la cosa intera.

È assurdo cercare nei singoli esseri del mondo qualcosa di comune, al di fuori del contenuto ideale fornitoci dal pensare. Devono cioè fallire tutti i tentativi tendenti a un'altra unità universale, diversa da questo contenuto ideale in sé coerente che noi otteniamo mediante il pensare applicato alle nostre percezioni. Non possono valere come unità universale né un Dio umana mente personale, né energia o materia, né la volontà senza idee di Schopenhauer. Queste entità fanno tutte parte solo di un settore limitato della nostra osservazione. In noi percepiamo solo la personalità umana limitata, nelle cose esterne l'energia e la materia.

E per quanto riguarda la volontà?

Essa può solo valere come l'estrinsecazione della nostra limitata personalità. Schopenhauer vuole evitare di fare del pensare «astratto» il portatore dell'unità universale, e cerca invece qualcosa che gli si presenti direttamente come reale. Questo filosofo crede che non arriveremo proprio mai a comprendere il mondo, se non lo consideriamo come mondo esterno. Leggi qua:

«Invero non si troverebbe mai il ricercato significato del mondo che mi sta di fronte solo come mia rappresentazione, oppure del passaggio, come mera rappresentazione del soggetto conoscente, da esso a quello che inoltre può essere, se l'indagatore medesimo non fosse altro che il puro soggetto conoscente (alata testa d'angelo, senza corpo). Ma egli ha invece radici in quel mondo, vi si trova come individuo; vale a dire il suo conoscere, veicolo condizionatore di tutto il mondo come rappresentazione, avviene però attraverso un corpo le cui emozioni, come è stato mostrato, sono per l'intelletto il punto di partenza per la comprensione di quel mondo. Per il soggetto che è soltanto conoscente quel corpo è una rappresentazione uguale a ogni altra, un oggetto fra gli oggetti: i movimenti e le azioni del corpo gli sono noti allo stesso modo delle modificazioni di tutti gli altri oggetti visibili, e gli sarebbero del pari estranei e incomprensibili se il loro significato non gli fosse svelato in tutt'altro modo... Al soggetto del conoscere, che per la sua identità col corpo si presenta come individuo, il corpo è dato in due modi diversissimi: una volta come rappresentazione in un aspetto comprensibile, come oggetto fra oggetti, sottoposto alle loro leggi; ma poi anche in pari tempo in un modo del tutto diverso, vale a dire come ciò che a ognuno è direttamente noto ed è indicato con la parola 'volontà'. Ogni vero atto della sua volontà è subito e immancabilmente anche un movimento del suo corpo: egli non può veramente volere l'atto, senza in pari tempo percepire che esso appare come movimento del corpo. L'atto volitivo e l'azione del corpo non sono due stati diversi oggettivamente riconosciuti e riuniti dal legame della causalità, non stanno fra loro nel rapporto di causa ed effetto; sono invece una sola e medesima cosa, solo data in due modi completamente diversi: una volta in modo diretto, e una volta comprensibile per l'intelletto».

Dopo queste spiegazioni, Schopenhauer si crede giustificato a trovare l'"oggettività", della volontà nel corpo dell'uomo. E dell'opinione di sentire in concreto nelle azioni del corpo direttamente una realtà, la cosa in sé.

Si deve obiettare che per noi le azioni del nostro corpo giungono alla coscienza solo attraverso autopercezioni, e che come tali non hanno nulla in più di altre percezioni. Se vogliamo conoscere la loro essenza, possiamo solo farlo mediante l'osservazione pensante, vale a dire inserendole nel sistema ideale dei nostri concetti e delle nostre idee.

Profondamente radicata nella coscienza dell'uomo ingenuo è l'opinione che il pensare sia astratto, senza alcun contenuto concreto. Esso potrebbe al massimo fornire una controimmagine «ideale» dell'unità universale, ma non l'unità stessa. Chi giudica così non ha mai avuto ben chiaro che cosa sia la percezione senza il concetto. Osserviamo soltanto il mondo della percezione: esso appare un mero accostamento di cose nello spazio e nel tempo, un aggregato di singole cose sconnesse. Nessuna delle cose che entrano ed escono dalla scena della percezione ha direttamente a che fare con le altre che vengono percepite. Il mondo è una varietà di oggetti equivalenti. Nessuno ha una parte maggiore di un altro nel congegno del mondo.

E se dobbiamo capire quando un fatto ha una maggiore importanza di altri, dobbiamo interrogare il nostro pensare.

I singoli fatti appaiono nella loro importanza, in sé e per le rimanenti parti del mondo, solo quando il pensare tira le sue fila da essere a essere. L'attività del pensare è piena di contenuto; solo mediante un ben determinato e concreto contenuto io posso infatti sapere perché la chiocciola sia a un gradino di organizzazione inferiore del leone.

Il solo vederla, la percezione, non mi dà alcun contenuto che possa istruirmi in merito alla perfezione di un organismo.

Il pensare porta questo contenuto incontro alla percezione, muovendo dal mondo dei concetti e delle idee dell'uomo. In contrapposizione al contenuto della percezione che ci è dato dall'esterno, il contenuto del pensiero appare nell'interno. Vogliamo chiamare 'intuizione' la forma in cui esso appare in un primo tempo. Per il pensare essa è ciò che per la percezione è l'osservazione. Intuizione e osservazione sono le fonti della nostra conoscenza.

Di fronte a una cosa del mondo osservata noi rimaniamo estranei fino a che nella nostra interiorità non abbiamo l'intuizione corrispondente; essa completa per noi la parte della realtà mancante nella percezione.

La piena realtà rimane inaccessibile per chi non ha la capacità di trovare le intuizioni corrispondenti alle cose.

Spiegare una cosa, renderla comprensibile, non significa altro se non ricollocarla nel complesso da cui era stata strappata per la disposizione prima descritta della nostra organizzazione. Non esiste una cosa staccata dal resto del mondo. Ogni separazione ha solo un valore soggettivo per la nostra organizzazione. L'insieme del mondo si scompone per noi in sopra e sotto, prima e dopo, causa ed effetto, cosa e rappresentazione, materia ed energia, oggetto e soggetto, e così via. Ciò che nell'osservazione ci si presenta sotto forma di cose singole, si ricompono pezzo a pezzo mediante il mondo coordinato e unitario delle nostre intuizioni.

E mediante il pensare ricomponiamo in unità ciò che avevamo ricevuto separato attraverso le percezioni.

L'enigmaticità di una cosa deriva dal suo esistere separata. Ma questo è provocato da noi, e nell'ambito del mondo dei concetti può venir anche da noi eliminato.

D'accordo, al di fuori di pensare e percepire, nulla ci è dato direttamente. Sorge ora la domanda: sulla base delle considerazioni fatte qual è il significato della percezione? Abbiamo sì riconosciuto che crolla di per sé la dimostrazione data dall'idealismo critico in merito alla natura soggettiva delle percezioni; ma il riconoscere l'errore della dimostrazione ancora non significa che la cosa stessa riposi sopra un errore. Nella sua dimostrazione l'idealismo critico non parte dalla natura assoluta del pensare, ma si basa sul fatto che il realismo ingenuo, seguito conseguentemente, nega se stesso. Come si pone il problema, se viene riconosciuto il carattere assoluto del pensare?

Supponiamo che alla mia coscienza si presenti una determinata percezione, per esempio quella del rosso. Se continuo ad osservare, la percezione si mostra connessa con altre percezioni, per esempio con quella di una determinata forma e con altre percezioni tattili e di calore. Qualifico questo insieme come un oggetto del mondo sensibile. Posso ora chiedermi che altro si trovi nella porzione di spazio nel quale mi appaiono le suddette percezioni, oltre a quelle descritte. In quella parte di spazio troverò processi meccanici e chimici, e altri ancora. Poi procedo ed esamino i processi che trovo lungo la via dall'oggetto al mio organo di senso. Posso trovare processi di moto in un mezzo elastico che, nella loro essenza, nulla hanno in comune con le percezioni originarie. Ottengo il medesimo risultato esaminando le successive trasmissioni dall'organo di senso al cervello. In ognuno di questi settori io ho nuove percezioni; ma quello che si inserisce

come legame attraverso tutte queste percezioni separate spazialmente e temporalmente, è il pensare. Le vibrazioni dell'aria che trasmettono il suono mi sono date come percezioni, proprio come il suono.

Solo il pensare collega fra loro tutte queste percezioni e le mostra nei loro reciproci rapporti.

Non possiamo dire che, oltre il direttamente percepito, vi sia altro se non ciò che viene conosciuto mediante i nessi ideali fra le percezioni (scopribili per mezzo del pensare). La relazione fra oggetti e soggetti delle percezioni, che va al di là del mero percepito, è dunque solo ideale, vale a dire esprimibile soltanto per mezzo di concetti. La proposizione «nessun colore senza l'occhio che lo percepisca» non può quindi avere il significato che l'occhio produce il colore, ma solo che esiste un nesso ideale, conoscibile mediante il pensare, fra la percezione «colore» e la percezione «occhio». Devono di necessità fallire tutti i tentativi di trovare fra le percezioni rapporti diversi da quelli del pensare.

Che cosa è dunque la percezione?

Posta in generale, questa domanda è assurda. La percezione sorge sempre ben determinata, come contenuto concreto. Tale contenuto giunge diretta mente, e si esaurisce nel dato. Riguardo al dato si può solo domandare che cosa esso sia al di fuori della percezione, cioè per il pensare. La domanda “che cosa è la percezione?” può quindi solo riferirsi all'intuizione concettuale che le corrisponde.

In questa prospettiva non può venir posto il problema della soggettività della percezione, nel senso dell'idealismo critico.

Può venir soltanto designato come soggettivo ciò che viene percepito come appartenente al soggetto. Formare un legame fra soggettivo e oggettivo non spetta ad alcun processo reale in senso ingenuo, vale a dire ad alcun evento percepibile, ma solo al pensare.

Per noi è dunque oggettivo ciò che per la percezione si presenta posto al di fuori del soggetto della percezione.

Il soggetto della mia percezione rimane per me percepibile anche quando la tavola, che ora mi sta davanti, sarà scomparsa dal campo della mia osservazione. L'osservazione della tavola ha suscitato in me una modificazione, anch'essa permanente. Io conservo la capacità di riprodurre in seguito l'immagine della tavola. La capacità di riprodurre un'immagine rimane legata a me.

La psicologia chiama questa immagine rappresentazione mnemonica.

Ma solo essa può con ragione venir chiamata rappresentazione della tavola. Essa corrisponde infatti alla modificazione percepibile del mio stato per effetto della presenza della tavola nel mio campo visivo. Non significa quindi la modificazione di un «io in sé» che sta dietro al soggetto della percezione, ma la modificazione dello stesso soggetto percepibile. La rappresentazione è quindi una percezione soggettiva, contrapposta alla percezione oggettiva che avviene in presenza dell'oggetto nell'orizzonte della percezione. La confusione fra la percezione soggettiva e quella oggettiva porta all'errore dell'idealismo: il mondo è una mia rappresentazione.

Bisognerà ora anzitutto determinare meglio il concetto di rappresentazione.

Quel che finora abbiamo esposto in proposito non è il concetto di rappresentazione, ma

indica solo la via dove essa si possa trovare nel campo della percezione. Il concetto esatto di rappresentazione ci renderà poi anche possibile acquisire una visione soddisfacente del nesso fra rappresentazione e oggetto. Questo ci porterà poi al di là dei confini, dove il nesso fra soggetto umano e oggetto appartenente al mondo viene trasferito dal campo solo concettuale del conoscere alla concreta vita individuale.

Se sapremo che cosa pensare del mondo, ci sarà anche facile orientarci di conseguenza.

Potremo essere attivi con piena forza solo se conosceremo l'oggetto, appartenente al mondo, al quale dedichiamo la nostra attività.

Aggiunta alla nuova edizione del 1918 –

Chi voglia elaborarsi una concezione in merito alla relazione tra l'uomo e il mondo, diventa cosciente che per lo meno una parte di quella relazione viene prodotta per il fatto che egli si fa delle rappresentazioni sulle cose e sui processi del mondo. Con questo il suo sguardo viene distolto da quanto vi è fuori nel mondo, e indirizzato al suo mondo interiore, alla sua vita di rappresentazione.

Egli comincia a dirsi: io non posso avere relazione con alcuna cosa e con alcun processo, se in me non sorge una rappresentazione.

Dall'osservazione di questo fatto vi è poi solo un passo all'opinione: io sperimento dunque soltanto le mie rappresentazioni; di un mondo esterno io so solamente qualcosa in quanto esso è rappresentazione in me. Con questa opinione è abbandonato il punto di vista ingenuo sulla realtà, quello che l'uomo ha prima di tutto il suo riflettere in merito alla sua relazione con il mondo.

In questa prospettiva egli crede di avere a che fare con le cose reali.

Il riflettere su se stesso lo allontana da questa prospettiva, non gli permette di guardare a una realtà quale la coscienza ingenua crede di avere davanti a sé, e gli consente solo di guardare le sue rappresentazioni; queste ultime si insinuano fra il suo essere e un mondo più o meno reale, quello che l'opinione ingenua crede di poter affermare esistente. L'uomo non può più guardare a quella realtà attraverso il mondo di rappresentazioni che si è inserito. Deve riconoscere di essere cieco per quella realtà. Nasce così l'idea di una «cosa in sé», irraggiungibile per la conoscenza.

Fino a quando si rimane fermi alla riflessione per la quale l'uomo sembra entrare in relazione col mondo mediante la sua vita di rappresentazione, non ci si potrà sottrarre a questo corso di pensieri.

Ma non si giunge però a qualcosa che si possa considerare verità, se si abbandona la posizione ingenua e, senza notarlo, si conserva il modo di pensare che essa richiede.

Cioè?

Si cade in questo errore se si dice: io sperimento solo le mie rappresentazioni e, credendo di aver a che fare con realtà, sono cosciente solo delle mie rappresentazioni della realtà; devo quindi ritenere che solo al di fuori della sfera della mia coscienza vi siano vere realtà, «cose in sé», delle quali non so proprio nulla direttamente, e che in qualche modo vengono a me e mi influenzano, suscitando in me il mio mondo di rappresentazioni. Chi pensa così aggiunge soltanto con i pensieri un altro mondo a quello che gli sta davanti; ma anche per questo mondo egli dovrebbe in realtà

ricominciare dal principio con il suo lavoro di pensieri, perché la «cosa in sé» sconosciuta viene così pensata nella sua relazione con l'entità umana, non diversamente dalla nota posizione ingenua sulla realtà.

E come se ne esce?

Si sfugge alla confusione in cui si giunge mediante la riflessione critica, soltanto osservando che entro ciò che si può sperimentare con la percezione, interiormente in se stessi ed esteriormente nel mondo, vi è qualcosa che proprio non può cadere nella fatalità che la rappresentazione si inserisca fra i processi del mondo e l'uomo che li studia.

Scommetto che è il pensare.

Bravo. Di fronte al pensare l'uomo può rimanere alla posizione ingenua sulla realtà. Se non lo fa è soltanto perché ha notato che per altre cose egli deve abbandonare quella posizione, senza però rendersi conto che il modo di vedere così acquisito non è applicabile al pensare. Se ne diviene consapevole, egli si apre la via all'altra constatazione che nel pensare e mediante il pensare deve venir conosciuto ciò a cui l'uomo sembra rendersi cieco quando deve inserire la vita delle rappresentazioni fra sé e il mondo.

VI L'INDIVIDUALITA' UMANA

Mi sembra che la difficoltà principale nella spiegazione delle rappresentazioni viene trovata dai filosofi nella circostanza che noi stessi non siamo le cose esterne, e che tuttavia le nostre rappresentazioni devono avere una forma corrispondente alle cose.

A un più preciso esame risulta però che tale difficoltà non esiste per niente. Certo noi non siamo le cose esterne, ma con le cose esterne facciamo parte di un unico ed identico mondo. Il settore di mondo che percepisco come soggetto è attraversato dalla corrente del divenire universale. Per il mio percepire io sono in un primo tempo chiuso entro i limiti della mia pelle. Ma ciò che Vi è entro la pelle fa parte del cosmo come un tutto. Affinché dunque esista un rapporto fra il mio organismo e l'oggetto fuori di me non è affatto necessario che qualcosa dell'oggetto scivoli in me o che faccia un'impressione sul mio spirito, come un sigillo nella cera.

Il grande problema è di come io abbia notizia dell'albero che sta a dieci passi da me!

Tale "problema" è posto in modo del tutto sbagliato. Esso deriva dall'opinione che i miei limiti corporei siano pareti separatorie assolute attraverso le quali penetrano in me notizie delle cose. Le forze che agiscono entro la mia pelle sono le stesse che esistono al di fuori. Io sono dunque realmente le cose; però non io in quanto soggetto che percepisce, ma io in quanto sono una parte entro il divenire universale. La percezione dell'albero si trova col mio io in un unico tutto. Il divenire universale suscita nella stessa misura la percezione dell'albero e qui la percezione del mio io. Se io non fossi un conoscitore del mondo, ma il suo creatore, l'oggetto e il soggetto (la percezione e l'io) sorgerebbero in un unico atto, poiché essi si condizionano a vicenda. Come conoscitore del mondo posso trovare l'affinità fra le due parti soltanto con il pensare, che le collega mediante concetti.

E cosa dici delle cosiddette prove fisiologiche della soggettività delle nostre percezioni. Se produco una pressione sulla pelle del mio corpo, la percepisco come sensazione di pressione. Ma posso percepire la stessa pressione come luce attraverso l'occhio, come suono attraverso l'orecchio. Percepisco una scarica elettrica come luce attraverso l'occhio, come suono attraverso l'orecchio, come urto attraverso i nervi cutanei, come odore di fosforo attraverso l'organo dell'olfatto.

Che cosa ne deriva? Soltanto che io percepisco una scarica elettrica (o una pressione), e con essa una qualità di luce, o un suono, o un certo odore, e così via. Se non ci fosse l'occhio, alla percezione della scossa meccanica nell'ambiente non si accompagnerebbe la percezione di una qualità luminosa, senza la presenza dell'orecchio quella di una percezione sonora, e così via. Con quale diritto si può però dire che senza organi di percezione tutto il processo non esisterebbe? Chi dalla circostanza che un processo elettrico suscita luce nell'occhio, deduce che quello che noi percepiamo come luce fuori del nostro organismo è solo un processo meccanico di moto, dimentica che egli passa soltanto da una percezione a un'altra, e che non esce dal campo delle percezioni. I fatti fisiologici citati non possono quindi gettar luce sul rapporto fra percezione e rappresentazione. Dobbiamo cercare la giusta via in altro modo.

Cerchiamo!

Nel momento in cui una percezione compare all'orizzonte della mia osservazione, anche il pensare si muove in me. Una parte nel mio sistema di pensieri, una determinata intuizione, un concetto si collega con la percezione. Che cosa rimane quando poi la percezione scompare dal mio campo visivo?

La mia intuizione in rapporto con la determinata percezione, che si era formato nel momento del percepire.

La vivezza con la quale in seguito potrò ripropormi quel rapporto, dipende poi dal modo in cui funziona il mio organismo spirituale e corporeo. La rappresentazione non è altro che un'intuizione riferita a una determinata percezione, un concetto che una volta si è legato con una percezione e che è rimasto connesso con quella.

Vuoi dire che il mio concetto di un leone non è formato in base alle mie percezioni del leone. È invece dovuta alla percezione la mia rappresentazione del leone.

Io posso far conoscere il concetto di un leone a qualcuno che non ne abbia mai visto uno. Non mi riuscirà di trasmettergliene una rappresentazione vivente, senza la sua percezione diretta.

La rappresentazione è cioè un concetto individualizzato!!

Ci diventa così spiegabile che per noi le cose della realtà possono venir rappresentate appunto mediante rappresentazioni. La piena realtà di una cosa ci risulta nel momento dell'osservazione dal confluire di concetto e percezione. Attraverso la percezione il concetto acquista un aspetto individuale, un nesso con quella determinata percezione. In tale aspetto individuale, che porta in sé come caratteristica il rapporto con la percezione, il concetto continua a vivere in noi e forma la rappresentazione della cosa corrispondente.

La rappresentazione sta dunque fra percezione e concetto.

È il concetto determinato, riferentesi ad una precisa percezione. E posso chiamare mia esperienza la somma di ciò su cui posso formare rappresentazioni. Chi avrà il maggior numero di concetti individualizzati avrà la più ricca esperienza. Chi manchi di ogni capacità d'intuizione non è idoneo ad acquistare esperienza. Gli sfuggono sempre gli oggetti dal suo campo visivo, perché gli mancano i concetti che egli deve mettere in relazione con gli oggetti stessi. Altrettanto poco potrà accumulare esperienza un uomo con una ben sviluppata capacità di pensare, ma con un'attività di percezione mal funzionante a causa di rozzi strumenti sensori. Egli potrà sì procurarsi in qualche modo dei concetti, ma alle sue intuizioni mancherà il rapporto vivente con determinate cose.

Il viaggiatore privo di pensieri e il dotto che vive in astratti sistemi di concetti sono ugualmente incapaci di acquisire una ricca esperienza.

La realtà ci si presenta come percezione e concetto, l'immagine soggettiva della realtà come rappresentazione.

Se la nostra personalità si manifestasse solo nella conoscenza, la somma di tutto il mondo oggettivo sarebbe data in percezione, concetto e rappresentazione.

Noi non ci accontentiamo però di collegare la percezione al concetto con l'aiuto del pensare, ma la colleghiamo anche con la nostra particolare soggettività, col nostro io individuale. L'espressione di questo nesso individuale è il sentimento che si manifesta come piacere e dispiacere. Pensare e sentire corrispondono alla doppia natura del nostro

essere.

Il pensare è l'elemento mediante il quale partecipiamo al divenire generale del cosmo, mentre il sentire è l'elemento mediante il quale possiamo ritrarci entro i limiti del nostro essere.

Il nostro pensare ci unisce con il mondo; il nostro sentire ci riconduce in noi stessi, esso soltanto fa di noi degli individui. Se fossimo esseri che solo pensano e percepiscono, tutta la nostra vita dovrebbe scorrere in un'inalterabile indifferenza. Se potessimo solo conoscerci come dei sé, saremmo del tutto indifferenti a noi stessi. Soltanto perché con l'autoconoscenza sperimentiamo anche il sentimento di noi stessi, con la percezione delle cose sentiamo anche piacere e dispiacere, noi viviamo come esseri individuali la cui esistenza non si esaurisce nel rapporto concettuale nel quale ci poniamo rispetto al resto del mondo: abbiamo anche uno speciale valore per noi stessi.

Si potrebbe essere tentati di vedere nella vita del sentimento un elemento più ricco di realtà che non l'osservazione pensante del mondo.

In merito bisogna rispondere che la vita del sentimento ha questo più ricco significato proprio soltanto per me. Per l'universo la mia vita di sentimento può acquisire un valore solo se il sentimento, come percezione del mio sé, viene collegato con un concetto, e per questa via si inserisce nel cosmo. La nostra vita è un continuo oscillare fra la convivenza con il divenire universale e il nostro essere individuale. Quanto più saliamo nella natura generale del pensare, in cui l'elemento individuale alla fine ci interessa solo come esempio, come un esemplare, un campione del concetto, tanto più si perde in noi il carattere dell'essere particolare, della singola e ben determinata personalità.

Quanto più discendiamo nelle profondità della nostra vita e lasciamo risuonare all'unisono i nostri sentimenti con le esperienze fatte nel mondo esterno, tanto più ci distacciamo dall'esistenza universale.

Una vera individualità sarà quella che maggiormente si solleva con i suoi sentimenti nella regione dell'ideale. Il formare rappresentazioni dà già alla nostra vita concettuale un'impronta individuale. Ognuno ha infatti un proprio posto dal quale osserva il mondo. Alle sue percezioni si allacciano i suoi concetti.

Egli penserà i concetti generali nel suo modo particolare.

Questa specifica determinazione è il risultato del nostro posto nel mondo, della sfera di percezioni che è connessa al nostro posto nella vita. Di fronte a questa determinazione ve ne è però un'altra, dipendente dalla nostra particolare organizzazione. La nostra organizzazione ha infatti caratteristiche speciali e ben determinate. Noi colleghiamo con le nostre percezioni ogni nostro sentimento particolare, e con i più diversi gradi di intensità. Questo è l'aspetto individuale della nostra personalità, e rimane come residuo dopo che abbiamo tenuto conto di tutte le determinazioni dovute al nostro posto nella vita. Una vita di sentimento del tutto vuota di pensiero dovrebbe a poco a poco perdere ogni connessione con il mondo. Per chi invece tenda al tutto, la conoscenza delle cose andrà di pari passo con la formazione e lo sviluppo della vita di sentimento.

E il sentimento è il mezzo mediante il quale i concetti acquistano una vita concreta.

VII VI SONO LIMITI ALLA CONOSCENZA?

Abbiamo stabilito che gli elementi per la comprensione della realtà vanno tolti dai due campi: del percepire e del pensare. Come abbiamo visto, la nostra organizzazione fa sì che la piena e totale realtà, compresi noi stessi in quanto soggetti, ci appaia inizialmente come una dualità. Il conoscere supera tale dualità in quanto ricostruisce la cosa intera dai due elementi della realtà: la percezione e il concetto elaborato dal pensare.

Possiamo così dire che il mondo ci è dato come dualità (dualistico), e che il conoscere lo elabora in unità (monistico).

Una filosofia che parta da questo principio fondamentale può venir chiamata filosofia monistica o monismo. Le sta di fronte la teoria dei due mondi o dualismo.

Il dualismo non considera i due dati della realtà unitaria solo come tenuti separati dalla nostra organizzazione, ma come due mondi fra loro assoluta mente diversi.

E cerca poi i principi esplicativi di un mondo nell'altro. Da un dualismo del genere deriva la distinzione, introdotta da Kant nella scienza e fino ad oggi non ancora eliminata, fra oggetto della percezione e cosa in sé. Secondo la nostra esposizione è nella natura della nostra organizzazione spirituale che una cosa qualsiasi possa esser data solo come percezione.

Il pensare supera poi la separazione, indicando per ogni percezione il suo legittimo posto nell'universo.

Finché le parti separate dell'universo vengono indicate come percezioni, noi seguiamo semplicemente nella separazione una legge della nostra soggettività. Se poi consideriamo la somma di tutte le percezioni come una delle parti, e gliene contrapponiamo una seconda nelle «cose in sé», semplicemente filosofiamo a vuoto. Abbiamo allora solo un giuoco di concetti.

Costruiamo una contrapposizione artificiale, ma non possiamo avere alcun contenuto per la seconda parte, perché un contenuto per una cosa particolare può venir creato solo muovendo dalla percezione.

Ogni modo dell'essere che venga pensato al di fuori del campo di percezione e concetto è da ascrivere alla sfera delle ipotesi ingiustificate. A questa categoria appartiene la "cosa in sé". E solo del tutto naturale che il dualista non possa trovare il nesso fra il principio universale assunto ipotetica mente e il dato dell'esperienza. Per il principio universale ipotetico si può solo trovare un contenuto prendendolo a prestito dal mondo dell'esperienza, senza accorgersi del fatto.

Altrimenti esso rimane un concetto privo di contenuto, un non concetto che ha soltanto la forma del concetto.

Il dualista afferma poi di solito: "il contenuto di questo concetto è inaccessibile per la nostra conoscenza; possiamo solo sapere che un tale contenuto esiste, ma non che cosa esista". Se si inserisce qualche elemento astratto del mondo dell'esperienza nel concetto della cosa in sé, rimane impossibile ricondurre la ricca vita concreta dell'esperienza ad alcune caratteristiche che siano state prese esse stesse solo dalla percezione.

Ma è quello che fa Du Bois-Reymond!

Lui pensa che gli impercipienti atomi della materia, con la loro posizione e il loro moto, producano sensazione e sentimento, per giungere poi alla conclusione che noi non arriveremo mai a una spiegazione soddisfacente sul come materia e moto producano sensazione e sentimento, perché... leggi tu stesso:

«è comunque per sempre incomprendibile che a un certo numero di atomi di carbonio, idrogeno, azoto, ossigeno, ecc. non debba essere indifferente la posizione e il moto che hanno, avevano o avranno. In nessun modo si può capire come possa sorgere la coscienza dalla loro azione reciproca».

Il ragionamento è caratteristico per tutto questo indirizzo di pensiero. Dal ricco mondo delle percezioni vengono separati posizione e moto per trasportarli nel mondo immaginato degli atomi; e poi ci si meraviglia che non si riesca a cavar fuori la vita concreta dal principio che si è prodotto e che si è preso a prestito dal mondo delle percezioni.

E il monismo?

Il seguace di una concezione monistica del mondo sa che tutto quanto gli occorre per spiegare un fenomeno del mondo a lui dato deve trovarsi nell'ambito del mondo stesso. Ciò che gli impedisce di arrivarvi possono essere solo casuali limitazioni temporali o spaziali, oppure difetti della sua organizzazione; e non dell'organizzazione umana in generale, ma solo della sua particolare, individuale.

Dal concetto di conoscere, quale lo abbiamo determinato, deriva che non si può parlare di limiti della conoscenza.

Il conoscere non è un problema generale del mondo, ma un affare che l'uomo deve regolare con se stesso. Le cose non richiedono alcuna spiegazione. Esse esistono ed agiscono l'una sull'altra secondo le leggi che si possono scoprire mediante il pensare. Esistono in inseparabile unità con quelle leggi. Ora compare loro di fronte il nostro io, e in un primo tempo ne afferra solo ciò che abbiamo chiamato percezione. Ma nell'intimo dell'io vi è la forza per trovare anche l'altra parte della realtà. Solo quando l'io ha riunito anche per se stesso i due elementi della realtà, che nel mondo sono congiunti inseparabilmente, si ha il soddisfacimento della conoscenza: l'io è di nuovo arrivato alla realtà.

I presupposti per il sorgere della conoscenza esistono dunque attraverso e per l'io.

Questo pone esso stesso il problema del conoscere, e lo ricava proprio dall'elemento del pensare, in sé del tutto chiaro e trasparente. Se ci poniamo domande a cui non possiamo rispondere, il contenuto delle domande può non essere chiaro e preciso in tutte le sue parti.

Non il mondo ci pone le domande, ma ce le poniamo noi stessi.

Posso immaginare che mi manchi ogni possibilità di rispondere a una domanda che trovo scritta in un posto qualsiasi, senza conoscere il campo da cui è preso il contenuto della domanda stessa. Per la nostra conoscenza dobbiamo porre domande che sorgono in noi per il fatto che a una sfera della percezione, condizionata da luogo, tempo e organizzazione soggettiva, sta di fronte una sfera del concetto, rivolta alla totalità del mondo.

Il mio compito consiste nel pareggio fra queste due sfere a me ben note.

Qui non si può parlare di un limite della conoscenza. In un momento qualsiasi questo o quel fatto può rimanere oscuro, perché dalla posizione nella vita noi siamo impediti di percepire le cose di cui si tratta. Ma quel che oggi non si trova, si può trovare domani.

I limiti così stabiliti sono soltanto transitori, e possono venir superati con il progresso della percezione e del pensare.

Il dualismo commette l'errore di trasportare la contrapposizione oggetto-soggetto, che ha significato solo nel campo della percezione, su entità puramente inventate, fuori da quel campo. Ma poiché le cose separate entro l'orizzonte della percezione sono tali soltanto fino a quando chi percepisce si astiene dal pensare...

...il quale abolisce ogni separazione, facendola riconoscere come qualcosa di puramente soggettivo...

...il dualista traspone su entità che sono dietro le percezioni, dei giudizi che anche per le percezioni non hanno valore assoluto, ma solo relativo. Egli spezza così in quattro i due fattori, percezione e concetto, che vanno considerati nel processo conoscitivo: 1) l'oggetto in sé; 2) la percezione che il soggetto ha dell'oggetto; 3) il soggetto; 4) il concetto che riferisce la percezione all'oggetto in sé. Il rapporto fra oggetto e soggetto è reale; il soggetto è realmente influenzato dall'oggetto; questo processo reale non deve cadere nella nostra coscienza; deve invece suscitare nel soggetto una reazione sull'azione proveniente dall'oggetto. Il risultato di tale reazione deve essere la percezione. Solo questa arriverebbe alla coscienza.

L'oggetto avrebbe una realtà oggettiva (indipendente dal soggetto), la percezione una realtà soggettiva.

Questa metterebbe in relazione il soggetto con l'oggetto. Questa relazione sarebbe ideale. Il dualismo divide così il processo conoscitivo in due parti. Fa svolgere la prima, produzione dell'oggetto della percezione dalla cosa in sé, fuori della coscienza, e l'altra, connessione della percezione col concetto e collegamento fra concetto e oggetto, entro la coscienza.

Con queste premesse è chiaro che il dualista crede di avere nei suoi concetti solo dei rappresentanti soggettivi di ciò che si trova di fronte alla sua coscienza.

Il processo reale-oggettivo nel soggetto, mediante il quale si forma la percezione, e ancor più i rapporti oggettivi fra le cose in sé rimangono direttamente inconoscibili per il dualista; secondo la sua opinione l'uomo può soltanto crearsi dei rappresentanti concettuali della realtà oggettiva. Il legame unitario delle cose, che le lega fra di loro e le unisce oggettivamente col nostro spirito individuale (come cosa in sé), è al di là della coscienza in un essere in sé del quale nella nostra coscienza potremmo solo avere un rappresentante concettuale.

Al dualista i principi ideali da scoprire mediante il pensare appaiono troppo eterei, e cerca anche dei principi reali dai quali i primi possano venir sorretti.

Guardiamo ora un po' più da vicino questi principi reali.

Guardiamo!

L'uomo ingenuo (il realista ingenuo) considera realtà gli oggetti dell'esperienza esteriore.

Per lui vale come prova della realtà il fatto di poter afferrare le cose con le mani e vederle

con gli occhi.

"Nulla esiste che non si possa percepire è proprio da considerare il primo assioma dell'uomo ingenuo, ma esso può venir ammesso anche nel suo inverso: «Esiste tutto ciò che può venir percepito». La miglior prova per questa asserzione è la credenza dell'uomo ingenuo nell'immortalità e negli spiriti. Egli immagina l'anima come sottile materia sensibile che, in particolari condizioni, può persino divenire visibile per l'uomo comune.

È la credenza ingenua nei fantasmi.

Di fronte al suo mondo reale, per il realista ingenuo tutto il resto, e precisamente il mondo delle idee, è irreali, «puramente ideale». Quel che pensando aggiungiamo agli oggetti è semplice pensiero sulle cose.

Il pensiero non aggiunge nulla di reale alla percezione.

Non solo riguardo all'essenza delle cose l'uomo ingenuo considera la percezione dei sensi la sola prova della realtà, ma anche riguardo al loro divenire.

Cioè?

Secondo il suo modo di vedere una cosa può agire su un'altra solo se una forza, esistente per la percezione dei sensi, esce dall'una e afferra l'altra. La fisica più antica credeva che dai corpi emanassero sostanze sottilissime che penetravano nell'anima attraverso i nostri organi di senso. Per la coscienza ingenua, l'essenza poggiante in se stessa di ciò che si può sperimentare idealmente non vale come reale, nello stesso senso di quanto è sperimentabile coi sensi. Un oggetto afferrato nella "mera idea" vale come semplice chimera fino a che non possa venir fornito il convincimento della realtà mediante la percezione dei sensi.

Per dirla in breve, l'uomo ingenuo richiede anche la prova reale dei sensi, oltre quella ideale del proprio pensare.

In questo bisogno dell'uomo ingenuo vi è la ragione del sorgere delle forme primitive di una fede rivelata. Il Dio che ci è dato mediante il pensare, per la coscienza ingenua rimane sempre e solo un Dio «pensato».

Il Dio deve apparire in un corpo; si dà poco valore alla testimonianza del pensiero, ma solo al fatto che la divinità viene provata mediante la trasformazione sensibile e constatabile dell'acqua in vino.

L'uomo ingenuo pensa che anche lo stesso conoscere sia un processo analogo a quello dei sensi. Le cose fanno un'impressione sull'anima, oppure emettono immagini che vi penetrano attraverso i sensi, e così via. L'uomo ingenuo pensa che sia reale ciò che egli può percepire con i sensi, e giudica analogo al percepito anche ciò di cui non ha tale percezione (Dio, anima, il conoscere, ecc.). Se il realismo ingenuo vuol fondare una scienza, può vederla soltanto in una precisa descrizione del contenuto della percezione. I concetti sono per esso solo mezzi allo scopo; esistono per creare controimmagini ideali per le percezioni, ma non significano nulla per le cose stesse.

Per il realista ingenuo valgono come reali solo i singoli tulipani che si vedono o che si possono vedere; l'idea unica del tulipano è per lui un'astrazione, un'irreale immagine di pensiero che l'anima ha composto sulla base delle caratteristiche comuni a tutti i tulipani.

L'esperienza, la quale insegna che il contenuto della percezione è di natura transitoria, contraddice il realismo ingenuo col suo principio fondamentale della realtà di tutto

quanto si percepisce.

Il tulipano che io vedo è oggi reale; fra un anno sarà scomparso nel nulla. Quel che si mantiene è la specie tulipano.

Ma per il realismo ingenuo la specie è però «solo» un'idea, non una realtà. Così questa concezione del mondo si trova nella condizione di veder arrivare e sparire le sue realtà, mentre conserva di fronte al reale ciò che secondo la sua opinione è irreali. Il realismo ingenuo deve quindi ammettere ancora qualcosa di ideale accanto alle percezioni. Deve accettare entità che non può percepire con i sensi; deve rassegnarsi a pensare che il loro modo di esistere sia analogo a quello degli oggetti sensibili. Tali realtà prese per ipotesi sono le forze invisibili mediante le quali agiscono una sull'altra le cose percepibili coi sensi. Una di queste è l'ereditarietà che continua ad agire al di là dell'individuo, e che è la ragione per cui da un individuo se ne sviluppa un altro a lui simile, conservando così la specie. Un'altra è il principio vitale che compenetra il corpo organico, l'anima, per la quale nella coscienza ingenua si trova sempre un concetto formato per analogia con le realtà sensibili. La fisica moderna fa risalire le nostre sensazioni a processi di piccolissime particelle dei corpi e di una sostanza infinita mente sottile, l'etere, o a qualcosa di simile.

Quello che per esempio sentiamo come calore, è il movimento di parti celle nello spazio occupato dal corpo produttore del calore.

Anche qui si pensa un impercettibile, in analogia col percepibile. L'analogo sensibile del concetto «corpo» è in questo senso l'interno di uno spazio, chiuso da ogni parte, nel quale sfere elastiche si muovono in ogni direzione, si urtano fra loro, rimbalzano contro le pareti e così via.

Senza presunzioni del genere, per il realismo ingenuo il mondo si spezzerebbe in un aggregato sconnesso di percezioni senza rapporti reciproci, non riconducibile a unità.

È però chiaro che il realismo ingenuo può giungere a tali presunzioni solo mediante un'incongruenza. Se vuol restare fedele al suo principio fondamentale: solo il percepito è reale, non deve supporre alcuna realtà dove nulla percepisce.

Nella prospettiva del realismo ingenuo le forze impercettibili, che agiscono muovendo dalle cose percepibili, sono in sostanza ipotesi ingiustificate.

E poiché non conosce altre realtà, esso correda le sue forze ipotetiche di un contenuto percettivo. Applica cioè un modo di essere (quello della percezione) in un campo in cui gli manca il mezzo che solo può dire qualcosa in merito a quel modo di essere: la percezione sensibile. Questa concezione del mondo in sé contraddittoria porta al realismo metafisico. Accanto alle realtà percepibili, esso costruisce ancora una realtà impercettibile che pensa analoga alla prima. Di necessità il realismo metafisico è quindi dualismo. Dove il realismo metafisico nota una relazione fra cose percepibili (l'avvicinarsi mediante movimento, il divenir coscienti di qualcosa di oggettivo, ecc.) ivi esso pone una realtà; può però esprimere solo mediante il pensare la relazione che nota, non percepirla. La relazione ideale viene arbitrariamente fatta simile al percepibile.

Per questo indirizzo di pensiero il mondo reale è quindi composto di oggetti percepibili che sono in continuo divenire, che appaiono e scompaiono, e di forze impercettibili dalle quali vengono prodotti gli oggetti della percezione che sono l'elemento permanente.

Il realismo metafisico è una mescolanza contraddittoria del realismo ingenuo con

l'idealismo. Le sue forze ipotetiche sono entità impercipienti con qualità di percezione. Al di fuori della sfera del mondo, per la cui forma di esistenza esso ha un mezzo di conoscenza nel percepire, il realismo metafisico ha deciso di ammettere un'altra sfera in cui quel mezzo vien meno e che si può scoprire solo mediante il pensare. Nello stesso tempo esso non può decidersi a riconoscere accanto alla percezione, come fattore ugualmente giustificato, la forma dell'essere che il pensare gli trasmette: il concetto (l'idea). Se si vuole evitare la contraddizione della percezione impercipiente, bisogna ammettere che, per le relazioni fra le percezioni trasmesse dal pensare, per noi non vi è altra forma di esistenza che quella del concetto.

Se si elimina dal realismo metafisico la parte ingiustificata, il mondo si presenta come la somma di percezioni con i relativi rapporti concettuali (ideali). Il realismo metafisico diventa così una concezione del mondo che per la percezione richiede il principio della percipientibilità, per i rapporti fra le percezioni la pensabilità.

Una simile concezione, accanto al mondo della percezione e a quello del concetto, non può far esistere una terza sfera del mondo per la quale abbiano con temporaneamente valore i due principi, il cosiddetto principio reale e l'altro ideale. Quando il realismo metafisico sostiene che, accanto alla relazione ideale fra l'oggetto e il soggetto della percezione, deve esistere anche una relazione reale fra la «cosa in sé» della percezione e la «cosa in sé» del soggetto percipiente (del cosiddetto spirito individuale), questa asserzione si basa sulla falsa presunzione di un processo dell'essere, non percipiente, analogo a quelli del mondo sensibile. Quando poi il realismo metafisico dice: «Io entro in una relazione cosciente-ideale col mio mondo della percezione, ma posso entrare solo in una relazione dinamica (di forze) col mondo reale», esso commette di nuovo l'errore già criticato.

Si può parlare di una relazione di forze solo entro il mondo della percezione (nel campo del senso tattile), non al di fuori.

Vogliamo chiamare monismo la concezione del mondo sopra caratterizzata, nella quale sfocia alla fine il realismo metafisico, quando elimini i suoi elementi contraddittori; tale concezione riunisce infatti in un'unità superiore il realismo unilaterale e l'idealismo.

Per il realismo ingenuo il mondo reale è una somma di oggetti della percezione; per il realismo metafisico, oltre alle percezioni, si aggiunge realtà anche alle forze impercipienti.

Al posto delle forze il monismo pone i nessi ideali che esso acquisisce mediante il pensare.

Ma tali nessi sono le leggi naturali.

Infatti: una legge naturale non è altro che l'espressione concettuale dei rapporti fra determinate percezioni. Il monismo non è mai nella necessità di chiedere altri principi esplicativi della realtà, al di fuori di percezione e concetto. Sa che in tutto l'ambito della realtà non ve ne è alcun motivo. Vede nel mondo della percezione, come si presenta direttamente all'attività del percepire, una mezza realtà; nella riunione di questa col mondo del concetto, esso trova la realtà intera.

Il realista metafisico può obiettare al monista: «Può darsi che per la tua organizzazione la tua conoscenza sia completa in sé, che non le manchi alcun elemento; tu però non sai come il mondo si rispecchi in un'intelligenza che sia organizzata diversamente dalla tua».

La risposta del monismo sarà: «Anche se vi sono intelligenze diverse da quelle umane, se le loro percezioni hanno un'altra forma dalle nostre, per me ha solo importanza ciò che di loro mi giunge attraverso percezione e concetto. Come soggetto, io sono posto di fronte all'oggetto mediante il mio percepire, proprio mediante lo specifico percepire umano». La connessione delle cose è così interrotta. Il soggetto la ricostituisce mediante il pensare, e si inserisce così di nuovo nel tutto universale. Poiché solo attraverso il nostro soggetto tale tutto appare diviso nel punto fra la nostra percezione e il nostro concetto, nella riunione dei due è anche data una vera conoscenza. Per esseri con un altro mondo di percezioni (per esempio con un numero doppio di organi sensori) il nesso apparirà interrotto in un altro punto, e la riunione dovrà di conseguenza avere la forma specifica a quegli esseri. Il problema dei limiti della conoscenza esiste solo per il realismo ingenuo e metafisico che vedono entrambi nel contenuto del l'anima soltanto una rappresentazione ideale del mondo.

Dimmi se sbaglio: per essi ciò che in sostanza si trova al di fuori del soggetto è qualcosa di assoluto che si fonda in se stesso, e il contenuto del soggetto ne è un'immagine che semplicemente è fuori di quell'assoluto. La completezza della conoscenza dipende dalla maggiore o minore somiglianza dell'immagine con l'oggetto assoluto. Un essere che abbia un numero di sensi minore dell'uomo percepirà meno del mondo, percepirà di più uno che ne abbia di più. Il primo avrà quindi una conoscenza meno completa del secondo.

Per il monismo il problema è diverso. Dall'organizzazione dell'essere che percepisce viene determinata la struttura secondo cui il nesso universale appare diviso in soggetto e oggetto.

L'oggetto non è assoluto, ma solo relativo rispetto a un determinato soggetto.

Il superamento dell'antitesi può quindi solo avvenire in un modo del tutto specifico, appunto nel modo caratteristico del soggetto umano.

Non appena l'io, che nel percepire è separato dal mondo, con l'attività pensante si reinserisce nel complesso del mondo stesso, cessano tutti gli altri problemi che erano solo una conseguenza della separazione.

Il realismo metafisico deve chiedere: «Attraverso che cosa ci sono date le percezioni che abbiamo? attraverso che cosa il soggetto ne viene toccato?». Per il monismo la percezione è determinata dal soggetto. Questo ha però contemporaneamente nel pensare il mezzo per annullare la determinatezza da lui stesso suscitata.

Il realismo metafisico è di fronte a un'altra difficoltà, se vuole chiarire la somiglianza delle immagini del mondo nei diversi individui umani. Deve chiedersi: «Come accade che l'immagine del mondo, che io costruisco in base alla mia de terminata percezione soggettiva e ai miei concetti, risulti uguale a quella di un altro individuo umano, costruita in base ai due stessi fattori soggettivi? come posso in genere, in base alla mia immagine soggettiva del mondo, trovare un incontro con quella di un'altra persona?».

Dal fatto che in pratica gli uomini si trovino d'accordo, il realista metafisico crede di poter dedurre la somiglianza fra le loro immagini soggettive del mondo. Dalla somiglianza di tali immagini egli deduce inoltre l'uguaglianza degli spiriti individuali che sono alla base dei singoli soggetti umani della percezione, o degli «io in sé» che sono alla base dei soggetti. Questa conclusione è dunque tale che da una somma di

effetti fa derivare il carattere delle cause che ne sono alla base. Da un numero sufficientemente grande di casi si crede di poter conoscere lo stato delle cose, si crede di sapere come si comporteranno in altri casi le cause così individuate. Una tale conclusione si chiama induttiva. Il ragionamento induttivo è la base metodologica del realismo metafisico moderno. Si ritiene però, da un numero sufficientemente grande di fatti percettivi, di poter trarre delle conclusioni in merito al carattere della cosa in sé che ne è alla base.

Fammi capire: la struttura che il realista metafisico dà oggi delle sue cose in sé è ottenuta mediante conclusioni induttive. Mediante considerazioni sul processo conoscitivo egli è convinto dell'esistenza di un nesso oggettivo-reale del mondo, accanto a quello «soggettivo» conoscibile mediante percezione e concetto.

Egli crede di poter determinare, mediante conclusioni induttive tratte dalle sue percezioni, come sia sorta la realtà oggettiva.

Un'ultima cosa: si dice che mediante l'occhio vengono percepiti nello spettro della luce i colori dal rosso al violetto. Ma oltre il violetto, nello spazio radiante dello spettro, vi sono forze cui non corrisponde una percezione colorata dell'occhio, bensì un effetto chimico; allo stesso modo, oltre il limite di attività del rosso vi sono radiazioni che hanno solo effetti di calore. Riflettendo su questi e su altri fenomeni simili, si giunge all'opinione che l'ampiezza del mondo percettivo umano è determinata dall'ampiezza dei sensi dell'uomo, e che questi avrebbe dinanzi a sé un mondo del tutto diverso se avesse altri sensi in aggiunta ai suoi, oppure se ne avesse di diversi. Egli non ha alcun diritto di considerare in qualche modo determinante per la realtà ciò che di limitato percepisce attraverso la sua organizzazione. Ogni nuovo senso dovrebbe porlo dinanzi a un quadro diverso della realtà.

Pensato entro limiti adeguati, tutto ciò costituisce un'opinione senz'altro giustificata. Se però qualcuno si fa fuorviare da questa opinione nell'osservazione imparziale dei rapporti fra percezione e concetto si chiude da sé la via verso una conoscenza del mondo e dell'uomo che sia radicata nella realtà. Lo sperimentare l'essenza del pensare, vale a dire l'elaborazione attiva del mondo concettuale, è qualcosa del tutto diverso dallo sperimentare quanto è percepibile con i sensi. Per quanti sensi l'uomo possa ancora avere, nessuno gli darebbe una realtà, se egli, pensando, non compenetrasse di concetti quanto ha percepito attraverso quel senso; e ogni senso, comunque strutturato e così compenetrato dà all'uomo la possibilità di vivere entro la realtà.

Ho capito: un aumento o una diversa struttura dei sensi umani darebbe un'altra immagine percettiva, un arricchimento o una diversa formazione dell'esperienza umana, ma una vera conoscenza dovrebbe venir acquisita mediante l'azione reciproca di concetto e percezione, anche di fronte a una differente esperienza.

L'approfondimento della conoscenza dipende dalle forze dell'intuizione che si esplicano nel pensare. Tale intuizione, nell'esperienza che si svolge nel pensare, può penetrare in sostrati più o meno profondi della realtà. Mediante l'allargamento dell'immagine percettiva quel penetrare può ricevere impulsi e in tal modo venire indirettamente sollecitato. Il solo penetrare nelle profondità, inteso come raggiungimento della realtà, non dovrebbe comunque mai venir scambiato con il trovarsi di fronte a un'immagine percettiva più o meno vasta nella quale è sempre presente solo una metà della realtà, condizionata dall'organizzazione del soggetto conoscente.

Mhm