



BIBLIOTECA
ESOTERICA

L'ENIGMA DELL'ESSERE UMANO

Il detto e il non detto nel pensiero,
nella visione e nella riflessione
di personalità tedesche e austriache



RUDOLF STEINER



UNA PUBBLICAZIONE DI
ADVANCED HOLISTIC ACADEMY

L'ENIGMA DELL'ESSERE UMANO

*Il detto e il non detto nel pensiero, nella visione e nella riflessione
di personalità tedesche e austriache*

Titolo originale: Vom Menschenrätsel

Rudolf Steiner

Edizione italiana

Biblioteca Esoterica

Una pubblicazione di Advanced Holistic Academy

Copyright e note legali

Titolo originale: Vom Menschenrätsel

Autore: Rudolf Steiner

Prima pubblicazione dell'opera originale: 1916

L'opera originale è di pubblico dominio.

© 2026 Advanced Holistic Academy per la presente edizione italiana.

Traduzione, revisione editoriale e impaginazione dell'edizione italiana a cura di Advanced Holistic Academy.

La presente traduzione e gli elementi originali di questa edizione sono protetti dalla normativa sul diritto d'autore. È vietata la riproduzione, distribuzione o diffusione, totale o parziale, salvo nei casi consentiti dalla legge.

Indice

Prefazione e introduzione.....	1
Mondo del pensiero, personalità, essenza del popolo.....	1
Aggiunta alla prefazione per la nuova edizione del 1918.....	9
L'immagine del mondo dell'idealismo tedesco.....	11
L'idealismo come risveglio dell'anima: Johann Gottlieb Fichte.....	11
L'idealismo come concezione della natura e dello spirito: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.....	19
L'idealismo tedesco come contemplazione del pensiero: Hegel.....	25
Una corrente dimenticata nella vita spirituale tedesca.....	33
Uno sguardo laterale.....	49
Immagini dalla vita del pensiero in Austria.....	52
Prospettive.....	89

PREFAZIONE E INTRODUZIONE

Mondo del pensiero, personalità, essenza del popolo

Da concezioni che, nel corso di trentacinque anni, si sono formate in me intorno ai mondi di pensiero di una serie di personalità tedesche e austriache, ho tratto alcuni elementi che ho posto a fondamento di conferenze che mi è toccato tenere, in questo tempo carico di destino, in città dell'Europa centrale. Volevo parlare di personalità nei cui pensieri le pressanti questioni della vita cercano una soluzione e nella cui lotta spirituale si manifesta al tempo stesso l'essenza del popolo tedesco. Vorrei fare di ciò che così ho espresso anche le idee direttrici di questo scritto. Esso deve parlare della ricerca, da parte dello spirito umano, della conoscenza della propria essenza, riallacciandosi a cercatori che non seguivano personali predilezioni conoscitive o inclinazioni estetizzanti nate dall'arbitrio, bensì pensieri che sorgono da un irresistibile e sano impulso della natura umana e che, nonostante l'altezza spirituale cui aspirano, affondano saldamente le radici nei bisogni del sentimento del popolo. Si parlerà, certo, di personalità alle quali viene spesso negato il senso delle realtà della vita da coloro che non vogliono riconoscere che l'uomo viene confuso dalla superficie della realtà e reso incapace di vivere se non sa contrapporre concezioni sullo spirito che opera nelle profondità della realtà. I pensieri che lottano per la conoscenza dello spirito urtano spesso contro una disposizione d'animo che molto volentieri vorrebbe richiamarsi a Goethe contrapponendo loro: «Grigia, caro amico, è ogni teoria, e verde è l'albero d'oro della vita». Ma essa non considera che l'umorismo di Goethe usa queste parole per mettere in bocca al diavolo un insegnamento che questi giudica adatto a uno studente. - Un pensiero portatore di vita non viene intaccato dal fatto che una concezione lusinghiera per la comodità del pensare umano lo giudichi grigio, perché scambia il grigiore della propria teoria per lo splendore dorato del verde albero della vita.

Alla sensibilità di alcune persone ripugna parlare dell'influsso esercitato dall'essenza di un popolo sulle concezioni del mondo delle personalità che da quel popolo sono sorte. Esse ritengono infatti che ciò contraddica la verità evidente secondo cui la conoscenza del vero è un bene della vita presente nello stesso modo in tutti gli esseri umani. Che le cose stiano così è davvero evidente quanto il fatto che la luce del sole e quella della luna risplendano allo stesso modo per tutti gli uomini della Terra. Ed è

incontestabile, tanto per i più alti pensieri della concezione del mondo quanto per il quotidiano «due per due fa quattro», che la verità non possa assumere forme diverse secondo il carattere degli uomini e dei popoli. Ma proprio perché ciò è tanto evidente, non si dovrebbe supporre - senza guardare più attentamente a ciò che si intende - che trascuri questa evidenza chi, nell'essenza dei pensatori di un popolo, cerca le radici dell'essenza del popolo da cui essi provengono. Lo spirito umano non vive infatti soltanto nell'impronta astratta di determinati concetti; trae la propria vita anche dalle forze mediante le quali le anime, dalle loro esperienze più intime, fanno risuonare insieme alle conoscenze nate da esse. Goethe sentiva così quando scrisse a un amico: «Dopo ciò che ho visto presso Napoli e in Sicilia di piante e pesci, se fossi dieci anni più giovane sarei molto tentato di fare un viaggio in India, non per scoprire qualcosa di nuovo, ma per guardare a modo mio ciò che è già stato scoperto». Goethe sa come persino ciò che è già stato scoperto possa essere ritrovato in una luce nuova quando viene contemplato in modo nuovo. E ciò che l'umanità sviluppa, per la propria vita spirituale, come pensieri sulle questioni della conoscenza parla non soltanto di ciò che gli uomini cercano, ma anche del modo in cui cercano. In tali pensieri chi è ricettivo a essi avverte il polso dell'anima che annuncia la vita dalla quale essi irradiano nella ragione. Tanto è vero che in un pensiero si impara a conoscere anche il suo pensatore, quanto è evidente che in un pensatore si può contemplare l'essenza del popolo dal quale egli è sorto. - Quale contenuto di verità risieda in un pensiero e se una rappresentazione sia cresciuta dalle radici della vera realtà: su questo possono certamente decidere soltanto le forze conoscitive indipendenti dal luogo e dal tempo. Ma che un determinato pensiero, che un'idea capace di orientare lo spirito umano in una certa direzione sorga all'interno di un popolo, dipende dalle sorgenti alle quali lo spirito di quel popolo può attingere. Karl Rosenkranz non intendeva certo dimostrare nulla sulla verità dei pensieri di Hegel mediante il fatto di porli in relazione con lo spirito del popolo tedesco, quando nel 1870 scrisse il suo libro «Hegel come filosofo nazionale tedesco». Egli aveva già espresso, nella sua descrizione della vita di Hegel, questa opinione: «Una vera filosofia è l'atto di un popolo... Ma per la filosofia, in quanto filosofia, la peculiarità dell'origine popolare non ha al tempo stesso alcuna importanza. Qui hanno significato soltanto l'universalità e la necessità del suo contenuto e la compiutezza della sua dimostrazione. Che il vero venga riconosciuto ed espresso da un greco o da un germanico, da un francese o da un inglese, non ha alcun peso per esso stesso in quanto

vero. Ogni vera filosofia, pertanto, in quanto nazionale è al tempo stesso universalmente umana e, nel grande corso dell'umanità, un anello indispensabile. Essa possiede la capacità di diffondersi in modo assoluto attraverso tutti i popoli, e per ciascuno viene il tempo in cui deve appropriarsi della vera filosofia degli altri popoli, se vuole assicurare e promuovere il proprio progresso».

Il sentimento che si prova di fronte al carattere nazionale dei pensieri sulle concezioni del mondo può assumere anche un'altra forma. Dal riconoscimento del carattere nazionale di tali pensieri si può ricavare un'obiezione contro il loro valore conoscitivo. Si può pensare che in tal modo essi vengano spinti nel campo della fantasia e che se ne debba parlare come, per esempio, della poesia tedesca, mentre sarebbe inammissibile parlare nello stesso senso di matematica tedesca o di fisica tedesca. Vi sono persone che in ogni concezione del mondo - in ogni filosofia - vedono una poesia di concetti. Costoro non hanno bisogno di occuparsi dell'obiezione che nasce dal sentimento appena indicato. Ma le considerazioni di questo scritto non sono formulate da tale punto di vista. Esso si pone sull'altro: che nessuno può parlare seriamente di una concezione del mondo se non le riconosce un valore conoscitivo, se non presuppone che i suoi pensieri provengano da realtà comuni a tutti gli uomini. Si può anche dire che ciò sia vero in generale, ma che una concezione del mondo valida in comune per tutti gli uomini sia un ideale che non è ancora stato realizzato da nessuna parte; tutte le concezioni del mondo esistenti porterebbero in sé ciò che l'imperfezione della natura umana ha impresso loro. Qui si può rinunciare a discutere l'imperfezione delle concezioni del mondo derivante da una simile causa. Infatti, nel carattere nazionale dei pensieri sulle concezioni del mondo non si vogliono cercare scuse per la loro debolezza, bensì ragioni della loro forza. Può quindi rimanere fuori dalla presente considerazione l'affermazione secondo cui i pensatori dipenderebbero tanto dai loro punti di vista personali quanto da ciò che aderisce loro per effetto della propria appartenenza a un popolo, e proprio per questo non potrebbero penetrare fino a una concezione del mondo universalmente umana. Questo scritto parla di una serie di personalità nel senso che ai loro pensieri viene realmente riconosciuta una validità universalmente umana. Di ciò che viene caratterizzato come errore o concezione unilaterale si parla soltanto nella misura in cui vi si possono vedere deviazioni lungo la via verso la verità. Se dal sentimento menzionato potesse sorgere un'obiezione di validità assoluta, essa sarebbe giustificata nei confronti del modo in cui, in questo scritto, i

pensieri sulle concezioni del mondo vengono posti in relazione con l'essenza del popolo tedesco.

Ciò che tuttavia si deve opporre a questo sentimento lo si comprende soltanto quando ci si riesce a liberare da una credenza che produce gravi illusioni anche in un'altra direzione. È la credenza che le molteplici configurazioni di pensiero dei pensatori che indagano le questioni della concezione del mondo siano realmente altrettante diverse concezioni del mondo che non possono sussistere l'una accanto all'altra.

Muovendo da questa credenza, chi ha un orientamento scientifico-naturalistico combatte spesso il mistico, e il mistico combatte chi ha un orientamento scientifico-naturalistico. Il primo ritiene che le conoscenze delle scienze naturali siano gli unici veri risultati della ricerca della realtà; da esse si dovrebbero ricavare i pensieri capaci di portare comprensione del mondo e della vita, per quanto tale comprensione sia accessibile all'uomo. L'altro professa l'opinione che la vera essenza del mondo si dischiuda soltanto all'esperienza mistica e che i pensieri di chi è orientato alle scienze naturali non possano giungere alla realtà autentica. Il «monista» è soddisfatto soltanto quando viene concepito un fondamento unitario per il mondo materiale e quello spirituale. Un tipo di monista vede questo fondamento nelle sostanze e nei loro effetti, così che i fenomeni spirituali diventano per lui manifestazioni del mondo materiale. Altri monisti, invece, riconoscono vero essere soltanto allo spirito e credono che tutto ciò che è materiale sia soltanto una forma dello spirituale. Il dualista vede in una simile unificazione un misconoscimento tanto dell'essenza della materia quanto di quella dello spirito. Secondo lui, i due devono essere considerati come ambiti del mondo più o meno autonomi. - Si formerebbe una lunga serie se si volessero caratterizzare anche solo le più eminenti di queste presunte concezioni del mondo. Vi sono poi molte persone che credono di essere andate oltre ogni discorso sulla concezione del mondo. Esse dicono: nella conoscenza mi regolo secondo ciò che trovo nella realtà; non mi interessa ciò che una concezione del mondo ne pensa. Questo è ciò che credono; ma il loro comportamento mostra qualcosa di completamente diverso. Esse si professano, più o meno consapevolmente o anche inconsapevolmente, e tuttavia nel modo più deciso, seguaci di una simile concezione del mondo. Anche se non la esprimono o non la pensano direttamente, sviluppano le loro rappresentazioni nella sua direzione e combattono, respingono o trattano le rappresentazioni degli altri uomini nel modo corrispondente a una tale «concezione del mondo».

Alla credenza consapevole o inconsapevole in tali presunte concezioni del mondo sta alla base un'illusione sul rapporto dell'uomo con il mondo extraumano. Chi è prigioniero di questa illusione non distingue correttamente ciò che l'uomo riceve dal mondo esterno per formare i pensieri da ciò che trae da se stesso quando forma pensieri.

Quando si osserva che due pensatori esprimono pensieri diversi sulle questioni della vita, si prova fin troppo facilmente la sensazione: se entrambi esprimessero con i loro pensieri la vera realtà, dovrebbero dire la stessa cosa, non cose diverse. E si pensa che la diversità non possa avere le proprie ragioni nella realtà, ma soltanto nel modo personale (soggettivo) di concepire dei pensatori. Anche se ciò non viene sempre apertamente ammesso dalle persone che parlano di concezioni del mondo, questa opinione sta nondimeno, più o meno consapevolmente o inconsapevolmente, alla base dello spirito e dell'atteggiamento del loro discorso. Anzi, gli stessi pensatori vivono per lo più in una simile limitazione. Essi esprimono i propri pensieri su ciò che ritengono realtà, considerano tali pensieri come il loro «sistema» di una corretta concezione del mondo e credono che un'altra direzione del pensiero si fondi sulla peculiarità personale del pensatore. - L'esposizione di questo scritto ha come sfondo un'altra concezione. (A questo punto tale concezione può, certo, essere presentata dapprima soltanto come un'affermazione. Spero che nello scritto stesso si possano trovare alcuni elementi della sua fondazione. In gran parte degli altri miei scritti mi sono sforzato di contribuire ulteriormente a tale fondazione.) Due orientamenti di pensiero diversi l'uno dall'altro possono spesso essere compresi nella loro essenza soltanto considerando la loro diversità come, per esempio, la diversità di due immagini di un albero riprese da due direzioni mediante un apparecchio fotografico. Le immagini sono diverse; ma la loro diversità non si fonda sull'essenza dell'apparecchio, bensì sulla posizione dell'albero rispetto all'apparecchio. E questa è qualcosa che si trova fuori dall'apparecchio quanto l'albero stesso. Entrambe le immagini sono vedute vere dell'albero. Ciò che diverge in due concezioni del mondo non impedisce che entrambe esprimano la vera realtà. - La confusione delle idee nasce quando gli uomini non comprendono questo fatto. Quando si fanno materialisti, idealisti, monisti, dualisti, spiritualisti, mistici o addirittura - teosofi, oppure vengono resi tali da altri, e con ciò si vuole esprimere che si potrebbe giungere a una vera concezione delle sorgenti della vita soltanto accordando tutto il proprio modo di pensare al senso di uno di questi concetti. Ma è la realtà stessa che vuole essere conosciuta, da un lato,

mediante idee materialistiche; da un altro mediante idee conformi allo spirito; da un terzo come unità (Monon), da un altro ancora come dualità. L'uomo pensante vorrebbe abbracciare l'essenza della realtà mediante un solo modo di rappresentarla. E quando si accorge di tentarlo invano, si aiuta dicendo: tutte le rappresentazioni sulle radici della vita reale sono configurate personalmente (soggettivamente), e l'essenza della «cosa in sé» rimane inconoscibile. - Da quante confusioni della vita del pensiero potrebbe condurre fuori la conoscenza che molte persone parlano di una concezione del mondo diversa dalla propria come chi conosce l'immagine di un albero ripresa da un lato e, posto di fronte a un'immagine ottenuta dall'altro lato, non vuole ammettere che questa sia un'immagine «corretta» dello stesso albero!

Molti, che si credono uomini pratici, si consolano tuttavia di simili tormentose questioni sulla concezione del mondo dicendo: lasciate che discutano di queste cose coloro che hanno tempo e voglia di farlo; alla vita vera ciò non nuoce; essa non ha bisogno di occuparsene. Ma possono parlare così soltanto quegli uomini che non sospettano affatto quanto le loro rappresentazioni siano lontane dalle vere forze motrici della vita. Sono quegli uomini la cui immagine stava davanti all'anima di Johann Gottlieb Fichte quando pronunciò queste parole: «Mentre entro il cerchio che l'esperienza ordinaria ha tracciato intorno a noi si pensa oggi in generale più autonomamente e si giudica più correttamente forse che mai, i più sono del tutto smarriti e accecati non appena devono oltrepassarlo anche solo di una spanna. Se è impossibile riaccendere in costoro la scintilla una volta spenta del genio superiore, bisogna lasciarli tranquillamente in quel cerchio e, nella misura in cui sono utili e indispensabili in esso, lasciare loro intatto il valore che hanno dentro e per esso. Ma se per questo pretendono di trascinare giù a sé tutto ciò a cui non possono elevarsi, se per esempio esigono che tutto ciò che viene stampato debba poter essere usato come un libro di cucina, un libro di calcolo o un regolamento di servizio, e denigrano tutto ciò che non può essere utilizzato in tal modo, allora essi stessi commettono un grave torto. - Che gli ideali non possano essere rappresentati nel mondo reale, noi altri forse lo sappiamo altrettanto bene quanto loro, forse meglio. Affermiamo soltanto che la realtà deve essere giudicata secondo essi e modificata da coloro che sentono in sé la forza per farlo. Ammesso che nemmeno di questo possano convincersi, ne perdono ben poco, una volta che sono ciò che sono; e l'umanità non perde nulla. Diventa soltanto chiaro che su di loro non si conta nel piano del nobilitamento dell'umanità. Questa

proseguirà senza dubbio il proprio cammino; sui primi voglia vegliare la benevola natura e concedere loro, al tempo opportuno, pioggia e sole, nutrimento adatto e indisturbata circolazione degli umori e, insieme, - pensieri saggi!» -

Vi è qualcosa di fatale proprio nel fatto che le idee delle singole concezioni del mondo capaci di fecondare la vita vengano tenute lontane da questa vita per la credenza che la loro diversità dimostri che esse siano tutte colorate soggettivamente dai modi di rappresentare dei rispettivi pensatori. In tal modo viene conferita una parvenza di ragione ai discorsi degli avversari delle idee qui caratterizzati. Non è ciò che contengono a condannare le concezioni del mondo dei pensatori alla sterilità per la vita, bensì la credenza che per lo più le accompagna: o un orientamento di pensiero deve rivelare tutta la realtà, oppure tutte le concezioni non sono che opinioni colorate personalmente. - Questo scritto vorrebbe mostrare in quale misura, nelle idee dei singoli pensatori, nonostante la loro diversità, viva la verità e non soltanto opinioni colorate personalmente.

Soltanto cercando di riconoscere in quale misura la realtà stessa, nel suo rapporto con l'uomo, si manifesti attraverso diversi modi di rappresentazione, ci si conquista anche un giudizio fondato su ciò che proviene dall'essenza del pensatore che osserva il mondo. Si comprende come l'essenza di un pensatore spinga maggiormente verso un rapporto, quella di un altro verso un altro rapporto della realtà extraumana (oggettiva) con l'uomo. Dapprima si vede l'orientamento personale del pensiero, nettamente delineato, di una personalità. Si è tentati di credere che la sua concezione del mondo sia per questo soltanto un modo personale (soggettivo) di rappresentare, poiché si nota come essa abbia i propri fondamenti nell'orientamento personale del pensiero. Ma quando si riconosce come proprio questo orientamento personale del pensiero faccia sì che il pensatore si collochi in un determinato punto di vista, attraverso il quale la realtà extraumana (oggettiva) può porsi in un particolare rapporto con lui, ci si libera dalla confusione nella quale può condurre la vista delle diverse concezioni del mondo.

Qualcuno forse dirà, di fronte a quanto esposto: sì, ma tutto ciò, da un certo punto di vista, è del tutto evidente, e proprio per questo è superfluo esporlo. Ma chi dice così sarà spesso precisamente uno di coloro che, nei propri giudizi e nelle proprie azioni, contravvengono ovunque a questa concezione della verità e della realtà.

Con la concezione qui esposta non si vuole però giustificare ogni opinione umana che si presenti come concezione del mondo. Veri errori, difettosità delle fonti della conoscenza, punti di vista dai quali soltanto un'immaginazione annebbiata vuole creare pensieri sulla concezione del mondo: tutto ciò apparirà proprio nella luce alla quale giunge questa concezione. Cercando di sperimentare in quale misura l'unica realtà si manifesti in pensieri umani divergenti tra loro, essa può anche sperare di acquistare uno sguardo capace di riconoscere dove un'opinione umana venga respinta dalla realtà stessa.

Se si sente come le forze dell'essenza di un popolo agiscano nei pensatori di quel popolo, questo sentimento è pienamente in accordo con la concezione qui espressa. L'essenza del popolo non vuole decidere come un pensatore debba configurare i propri pensieri; ma, insieme ad altre forze che determinano il suo punto di vista, agisce sul rapporto con l'esistenza attraverso il quale la realtà gli si manifesta in una direzione o nell'altra. Non ha bisogno di offuscare la sua facoltà di contemplazione; può invece dimostrarsi particolarmente adatta a collocare il pensatore che le appartiene in un luogo nel quale egli possa sviluppare un determinato modo di rappresentare la verità comune all'umanità. Non vuole essere giudice della sua conoscenza; può però essere un consigliere fedele e promotore sul cammino verso la verità. In quale misura ciò possa essere sentito dell'essenza del popolo tedesco, in questo scritto si vorrebbero dare indicazioni attraverso la descrizione di una serie di personalità sorte da tale popolo. L'autore di questo scritto spera che da esso si riconosca il suo sentimento secondo cui un amorevole approfondimento conoscitivo nella peculiarità animica di un popolo non debba condurre al misconoscimento e al disprezzo dell'essenza e del valore di altri popoli. In altri tempi sarebbe superfluo dirlo espressamente. Oggi è necessario, di fronte ai sentimenti che da molte parti vengono rivolti contro l'essenza tedesca.

Parlare del contributo alla vita spirituale tanto di personalità tedesche quanto di personalità dell'Austria tedesca è particolarmente vicino all'autore di questo scritto; egli è infatti, per nascita ed educazione, un austro-tedesco che ha trascorso i primi tre decenni della propria vita in Austria e poi un periodo - presto altrettanto lungo - in Germania. - Sul modo in cui pensa la posizione della maggior parte delle personalità trattate in questo scritto all'interno della vita spirituale generale, si è espresso nel suo libro «Gli enigmi della filosofia». Non era sua intenzione ripetere qui quanto là è stato detto. Egli può ben comprendere che qualcuno abbia un'opinione diversa

dalla sua sulla scelta delle personalità descritte. Ma, senza tendere in alcuna direzione alla completezza, voleva semplicemente descrivere qualcosa di ciò che per lui è divenuto contemplazione ed esperienza di vita.

Berlino, maggio 1916

Rudolf Steiner

Aggiunta a quanto detto nella precedente prefazione per la nuova edizione del 1918

Quando, come osservatori, ci si trova di fronte al «pensare, contemplare e riflettere» di una personalità, si può avere la sensazione di osservare nell'anima di tale personalità forze operanti che imprime al suo modo di rappresentare la direzione e il carattere particolare, ma che essa stessa non rende contenuto del proprio pensiero. A una simile sensazione non deve affatto essere congiunta la vana opinione che, in quanto osservatori, ci si possa porre al di sopra della personalità osservata. Il fatto che l'osservatore abbia un punto di vista diverso da quello dell'osservato rende possibile esprimere molte cose che l'altro non ha espresso. Ciò che egli per questa ragione non ha espresso, anzi ciò che non ha portato davanti al proprio pensiero, ma ha lasciato nella vita inconscia dell'anima, perché proprio attraverso questo non-esprimere ciò che egli ha detto acquista il suo pieno significato. Quanto più importante è ciò che un uomo ha da dire, tanto più vasto è ciò che opera inconsciamente nelle profondità della sua anima. Nelle anime di coloro che si immergono nel pensiero e nella riflessione di una simile personalità, tuttavia, questo inconscio risuona. Ed essi possono anche farlo salire alla coscienza, perché in loro non può più diventare un impedimento a ciò che deve essere espresso.

Le personalità delle quali si parla in questo scritto sembrano essere in misura particolarmente forte di quelle che danno motivo di avanzare da ciò che hanno espresso verso ciò che hanno lasciato inespresso. Per questo l'autore di questo libro ha creduto di poter rendere completa, dal punto di vista assunto, la sua esposizione soltanto mediante le «Prospettive» che ne costituiscono la conclusione. Egli ritiene di non aver introdotto in tal modo, nelle concezioni delle personalità considerate, qualcosa di ingiustificato, bensì di aver cercato ciò da cui esse, nel vero senso del pensiero, sono scaturite. L'inespresso è, in questo caso, un terreno riccamente seminato dal quale l'espresso è germogliato come singoli frutti. Se si osservano questi frutti diventando consapevoli del terreno portatore di semi sul quale sono maturati, proprio allora ci si accorge di come ciò che l'anima deve

sperimentare con i più significativi enigmi dell'essere umano possa trovare, nelle personalità descritte in questo scritto, profondi impulsi, potenti indicazioni verso direzioni sicure e forze corroboranti per conoscenze feconde. Attraverso una simile considerazione si supererà il timore di fronte all'apparente astrattezza dei pensieri di queste personalità, timore che impedisce a molti persino di avvicinarsi a essi. Si vedrà che tali pensieri, se considerati nel modo giusto, sono pieni di un calore vitale senza limiti, di un calore che l'uomo deve cercare se davvero comprende rettamente se stesso.

L'IMMAGINE DEL MONDO DELL'IDEALISMO TEDESCO

L'idealismo come risveglio dell'anima: Johann Gottlieb Fichte

Johann Gottlieb Fichte cerca, nei suoi discorsi sui «Tratti fondamentali dell'epoca presente» e «alla nazione tedesca», di trovare una rappresentazione delle forze spirituali operanti nell'evoluzione dell'umanità. Attraverso i pensieri che esprime in questi discorsi egli si compenetra del sentimento che la forza motrice della sua concezione del mondo scaturisca dall'essenza più intima del carattere del popolo tedesco. Ritene di esprimere pensieri che l'anima del popolo tedesco deve pronunciare se vuole manifestarsi a partire dal nucleo della propria spiritualità. Il modo in cui Fichte lottò per la propria concezione del mondo rende comprensibile che questo sentimento potesse vivere nella sua anima. Per chi osserva un pensatore deve apparire significativo indagare, insieme ai frutti dei suoi pensieri, anche le radici che operano nelle profondità della sua anima e che non vengono espresse direttamente nei suoi mondi di pensiero, ma che vivono in essi come forze motrici.

Quale concezione del mondo si possieda dipende da che genere di uomo si è: Fichte espresse questa convinzione dalla coscienza che tutti gli impulsi vitali della propria personalità dovevano produrre, come loro frutto naturale ed evidente, le vette concettualmente vigorose della sua concezione del mondo. Non molti vogliono collocarsi nel centro di comprensione di questa concezione del mondo, perché considerano ciò che vi trovano pensieri estranei al mondo, nei quali penetrare sarebbe compito soltanto del pensatore «di professione». Questo sentimento è comprensibile in chi si accosta ai pensieri di Fichte senza preparazione filosofica, cercandoli nelle sue opere. Per chi ha invece la possibilità di immergersi nella piena vita di questi pensieri non è affatto strano immaginare che verrà un tempo in cui le idee di Fichte potranno essere fuse in una forma comprensibile a chiunque voglia formarsi, a partire dalla vita, rappresentazioni sul senso di questa vita. Allora queste idee potranno essere accessibili anche all'animo umano più semplice, lontano da ciò che si chiama pensiero filosofico. Esse hanno certamente ricevuto la propria forma filosofica dal carattere assunto dallo sviluppo del pensiero negli ambienti dei pensatori tra la fine del diciottesimo e l'inizio del diciannovesimo secolo; ma la loro forza vitale proviene da esperienze dell'anima presenti in ogni essere umano. Certamente non è

ancora giunto il tempo in cui una simile rifusione dei pensieri di Fichte dal linguaggio della filosofia del suo tempo in una forma espressiva universalmente umana sia del tutto possibile. Cose di questo genere diventano possibili soltanto con il graduale progresso di determinati modi di rappresentare nella vita spirituale. Come lo stesso Fichte fu costretto a portare le proprie esperienze dell'anima sulle vette di ciò che comunemente si chiama pensiero astratto e si trova freddo ed estraneo alla vita, così anche oggi è possibile soltanto in misura limitata riportare tali esperienze dell'anima giù da quelle altezze.

Fichte lottò per forme espressive sempre nuove di queste esperienze dell'anima dalla prima giovinezza fino a quando la morte lo colse improvvisamente ancora nel pieno dell'età virile. In tutta questa lotta è evidente in lui un impulso fondamentale alla conoscenza. Nella propria anima umana egli vuole cercare qualcosa di vivente nel quale l'uomo non afferri soltanto la forza fondamentale della propria esistenza, ma nel quale possa essere conosciuto, secondo la sua essenza, anche ciò che tesse e opera nella natura e in tutto ciò che è extraumano. Una goccia d'acqua è, in rapporto al mare, una minuscola sfera. Ma se la si riconosce nel suo carattere acquoso, in questa conoscenza si possiede anche quella del carattere acquoso dell'intero mare. Se nell'essere umano si può trovare qualcosa che possa essere sperimentato come rivelazione del più intimo tessere del mondo, allora è lecito sperare di procedere, attraverso una conoscenza di sé approfondita, verso la conoscenza del mondo.

La formazione delle concezioni del mondo percorreva la via che nasce da questo sentimento molto prima dell'epoca di Fichte. Ma egli, con la propria vita, fu posto in un punto significativo di tale sviluppo. Come ricevette gli impulsi più immediati dalle concezioni del mondo di Spinoza e Kant lo si può leggere in molti luoghi. Il modo in cui, per la natura della propria personalità, finì per atteggiarsi alle questioni della concezione del mondo si rende però più intuitivo se gli si contrappone il pensatore che è nato dal pensiero romanzo come Fichte da quello tedesco: Descartes (Cartesio, 1596-1650). In Descartes appare chiaramente come, dal sentimento indicato, il pensatore cerchi sicurezza nella conoscenza del mondo conquistando un punto fermo nella conoscenza di sé. Descartes prende le mosse dal dubbio su ogni conoscenza del mondo. Egli si dice: il mondo nel quale vivo si manifesta nella mia anima, e dalle sue manifestazioni io mi formo rappresentazioni sul corso delle cose. Ma che cosa mi garantisce che queste mie rappresentazioni mi dicano realmente qualcosa sull'operare e sul tessere

nel corso del mondo? Non potrebbe essere che la mia anima riceva sì determinate impressioni dalle cose, ma che queste impressioni siano tanto lontane dalle cose stesse da non rivelarmi nulla del senso del mondo? Di fronte a questa possibilità posso dire: so questo o quello del mondo? Si vede che in questo mare del dubbio ogni conoscenza può diventare per il pensatore un sogno dell'anima, e può imporgli soltanto una convinzione: che l'uomo non possa sapere nulla. Ma per un uomo nel quale la forza motrice del pensiero è divenuta nell'anima tanto viva quanto nel corpo è viva la forza motrice della fame, la convinzione che l'uomo non possa sapere nulla significa per l'anima ciò che il morire di fame significa per il corpo. Da ciò dipendono tutte le disposizioni più intime, dalla salute dell'anima in senso superiore fino al sentimento della «salvezza dell'anima».

Nell'anima stessa Descartes trova il punto sul quale può fondare la convinzione: le rappresentazioni che mi formo del corso del mondo non sono un sogno; esse vivono una vita che è un anello nella vita dell'intero mondo. Anche se posso dubitare di tutto, di una cosa non posso dubitare, perché con un simile dubbio smentirei me stesso. Non è forse certo che, mentre mi abbandono al dubbio, penso? Non potrei dubitare se non pensassi. È dunque impossibile dubitare della mia stessa esperienza nel pensiero. Se volessi uccidere il pensiero mediante il dubbio, esso risorgerebbe vivo proprio dal dubbio. Il mio pensiero vive dunque; non si trova pertanto in un mondo di sogno; si trova nel mondo dell'essere. Potrei credere che tutto il resto, persino il mio stesso corpo, mi illuda soltanto riguardo a un essere; il mio pensiero non mi inganna. Quanto è vero che penso, tanto è vero che sono mentre penso. Da simili sentimenti risuonò il «Penso, dunque sono» di Descartes (Cogito ergo sum). E chi ha orecchio per cose di questo genere sentirà continuare a risuonare la forza di questa parola anche nei pensatori successivi a Descartes fino a Kant. - Soltanto con Fichte questo suono cessa. Se ci si immerge nel suo mondo di pensiero e si cerca di rivivere la sua lotta per una concezione del mondo, si sente che anch'egli cerca nella conoscenza di sé la conoscenza del mondo; ma si ha la sensazione che il «Penso, dunque sono» non potrebbe essere per la sua lotta la roccia sulla quale credersi al sicuro tra le onde del dubbio, capaci di trasformare per lui le rappresentazioni umane in un mare di sogni. Si avverte come, in Fichte, la facoltà del dubitare abbia per così dire la propria sede in una camera dell'anima completamente diversa da quella in cui si trova in Descartes, se si tengono davanti a sé le frasi che egli scrisse nella sua «Missione dell'uomo» (pubblicata nel 1800): «Non vi è da nessuna parte nulla di permanente, né

fuori di me, né in me, ma soltanto un incessante mutamento. Da nessuna parte so di alcun essere, neppure del mio. Non vi è alcun essere. - Io stesso, in generale, non so e non sono. Vi sono immagini: esse sono l'unica cosa che vi sia, ed esse sanno di sé alla maniera delle immagini: immagini che passano fluttuando senza che vi sia qualcosa davanti a cui passino; che si collegano mediante immagini di immagini; immagini senza qualcosa che in esse sia raffigurato, senza significato e senza scopo. Io stesso sono una di queste immagini; anzi, non sono nemmeno questo, ma soltanto un'immagine confusa delle immagini. - Ogni realtà si trasforma in un sogno meraviglioso, senza una vita che venga sognata e senza uno spirito che sogni; in un sogno che si concatena in un sogno di se stesso. Il contemplare è il sogno; il pensare - la fonte di ogni essere e di ogni realtà che io mi figuro, del mio essere, della mia forza, dei miei fini - è il sogno di quel sogno». Questi pensieri non si impongono all'anima di Fichte come un'ultima verità sull'esistenza. Egli non vuole affatto considerare realmente il mondo come una formazione onirica. Vuole soltanto mostrare che tutte le ragioni che l'uomo comunemente adduce per la certezza di una conoscenza non reggono davanti a uno sguardo penetrante, che con tali ragioni non si ha il diritto di considerare le idee che ci si forma sul mondo come qualcosa di diverso da formazioni oniriche. E Fichte non può ammettere che nel pensiero stesso risieda una qualche certezza sull'essere. Perché dovrei dire: «Penso, dunque sono», se, vivendo in un mare di sogni, il mio pensiero non può essere altro che «il sogno del sogno»? L'elemento che introduce la realtà nei pensieri sul mondo deve, per Fichte, provenire da tutt'altra parte che dal mero pensare sul mondo.

Quando Fichte dice che il carattere del popolo tedesco vive nella sua concezione del mondo, questo pensiero diventa comprensibile se ci si pone davanti all'anima proprio l'immagine del cammino verso la conoscenza di sé che egli cerca in opposizione a Descartes. Questo cammino può essere considerato ciò che Fichte sente come «tedesco»; e lo si può contrapporre, come viandante su tale via, a Descartes che procede sui sentieri spirituali romanzati. Descartes cerca un punto fermo per la conoscenza di sé; si aspetta che questo punto fermo gli venga incontro da qualche parte. Crede di averlo trovato nel pensiero. Fichte non si aspetta assolutamente nulla da un simile modo di cercare. Infatti, qualunque cosa egli potesse trovare: perché dovrebbe possedere una certezza superiore rispetto a ciò che era stato trovato prima? No, su questa via del cercare non si può trovare assolutamente nulla. Essa può condurre soltanto da immagine a immagine; e

nessuna immagine in cui ci si imbatte può garantire da se stessa il proprio essere. Bisogna dunque abbandonare dapprima del tutto il cammino attraverso le immagini e rientrarvi soltanto quando si sia attinta da un'altra parte la certezza.

Di fronte al «Penso, dunque sono» bisogna dire qualcosa di apparentemente assai semplice, se lo si vuole confutare. Ma così avviene con molti pensieri che l'uomo accoglie nella propria concezione del mondo: non si dissolvono mediante obiezioni di ampio respiro, bensì notando fatti semplici. Non si sottovaluta la forza di pensiero di una personalità come Descartes opponendogli un fatto tanto semplice. Il paragone con l'uovo di Colombo rimane eternamente vero. Ed è altrettanto vero che il «Penso, dunque sono» si infrange semplicemente contro il fatto del sonno. Ogni sonno dell'uomo, che interrompe il pensare, non mostra certo che nel pensiero non vi sia un essere, ma mostra in ogni caso che «io sono anche quando non penso». Se dunque si dovesse ricavare l'essere dal pensiero, esso non sarebbe in alcun modo garantito per gli stati dell'anima nei quali il pensare cessa. Anche se Fichte non ha espresso in questa forma tale svolta del pensiero, si può tuttavia ben dire: la forza che risiede in questo semplice fatto agì - inconsciamente - nella sua anima e gli impedì di imboccare una via come quella seguita da Descartes.

Per il carattere fondamentale del suo sentire Fichte fu condotto su una via del tutto diversa. La sua vita, fin dall'infanzia, manifesta questo carattere fondamentale. Basta far sorgere davanti all'anima alcune immagini di questa vita per comprenderlo. Dall'infanzia diventa viva un'immagine significativa. Johann Gottlieb ha sette anni. Fino ad allora è stato un ragazzo che apprendeva bene. Il padre, per riconoscere la sua diligenza, gli regala il libro popolare del «Siegfried cornuto». Il ragazzo viene completamente preso dal libro. Trascura un poco i propri doveri. Se ne accorge da sé. Un giorno il padre lo sorprende mentre getta il «Siegfried cornuto» nel ruscello. Tutto il cuore del ragazzo è legato al libro; ma come potrebbe il cuore trattenere qualcosa che distoglie dal dovere! Così nel ragazzo Fichte vive già inconsciamente il sentimento: l'uomo è nel mondo come espressione di un ordine superiore che si immerge nell'anima non attraverso l'interesse per questo o quello, bensì attraverso le vie mediante le quali egli riconosce il dovere. Qui si vede l'impulso che conduce alla posizione di Fichte di fronte alla certezza della realtà. Certa per l'uomo non è la cosa sperimentata mediante la percezione, bensì ciò che si accende nell'anima nel modo in cui si manifesta il dovere. - Un'altra immagine: il ragazzo ha nove anni. Il

proprietario terriero vicino al suo villaggio natale vi giunge una domenica per ascoltare la predica del parroco. Arriva troppo tardi. La predica è terminata. La gente ricorda che il novenne Johann Gottlieb conserva le prediche nella propria anima in modo da poterle riprodurre integralmente. Lo mandano a chiamare. Si presenta il ragazzo nel suo abitino da contadino. Dapprima impacciato; poi però rende la predica in modo tale che ci si accorge che ciò che viveva in essa ha interamente riempito la sua anima; egli non ripete soltanto le parole memorizzate, ma le restituisce dallo spirito della predica, che vive in lui come perfetta esperienza di sé. Nel ragazzo viveva questa capacità di far risplendere nel proprio sé ciò che dal mondo si avvicinava a quel sé. È precisamente la predisposizione a sperimentare lo spirito del mondo esterno nel proprio sé. È la predisposizione a trovare nel sé rafforzato la potenza portante di una concezione del mondo. Una corrente di sviluppo chiaramente illuminata della personalità conduce da tali esperienze infantili a una conferenza di Fichte, allora professore a Jena, ascoltata e descritta dall'acuto naturalista Steffens. Nel corso di questa conferenza Fichte invita i suoi ascoltatori: «Pensate alla parete!» Gli ascoltatori si sforzano di pensare alla parete. Dopo che lo hanno fatto per un certo tempo, segue il successivo invito di Fichte: «E ora pensate a colui che ha pensato alla parete!» Quale sforzo verso un'immediata convivenza della propria vita dell'anima con la vita dell'anima degli ascoltatori! È un richiamo a un'attività interiore dell'anima da compiere direttamente, che non mira soltanto a far ripensare una parola comunicata, ma vuole risvegliare qualcosa di vivente che dorme nelle anime degli ascoltatori, affinché queste anime giungano in uno stato capace di mutare il loro precedente rapporto con il corso del mondo.

In un simile procedimento si rispecchia tutto il modo di Fichte di aprire una via verso una concezione del mondo. Egli non cerca, come Descartes, l'esperienza del pensiero che dovrebbe portare certezza. Sa che a una simile ricerca non arride alcun ritrovamento. Cercando in tal modo non si può sapere se si è trovato nel sogno o nella realtà. Dunque non perdersi in un cercare. Rafforzarsi invece in un risveglio. Ciò che l'anima sperimenta quando vuole penetrare dal campo della realtà ordinaria in quello della vera realtà deve essere simile a un risveglio. Il pensiero non garantisce l'essere all'Io umano. Ma in questo Io risiede la forza di risvegliarsi da sé all'essere. Ogni volta che l'anima, nella piena coscienza della forza interiore che in ciò diventa viva, sente se stessa come «Io», avviene un processo che si presenta come un risvegliarsi dell'anima. Questo risvegliarsi da sé è l'essenza

fondamentale dell'anima. E in questa forza che si risveglia da sé risiede la certezza dell'essere dell'anima umana. L'anima attraversa pure stati di sogno e di sonno: si coglie la forza del suo risveglio da sé a partire da ogni sogno e da ogni sonno, facendo della rappresentazione del risveglio l'immagine della sua forza fondamentale. Nel divenire consapevole della potenza che si risveglia da sé, Fichte sente l'eternità dell'anima umana. Da questa consapevolezza scaturirono in lui parole come queste: «Scompare davanti al mio sguardo e sprofonda il mondo che poco fa ammiravo ancora. In tutta la pienezza di vita, di ordine e di prosperità che contemplo in esso, esso è tuttavia soltanto il velo attraverso il quale me ne viene occultato uno infinitamente più perfetto, e il germe dal quale questo deve svilupparsi. La mia fede penetra dietro questo velo e riscalda e vivifica questo germe. Essa non vede nulla di determinato, ma attende più di quanto possa comprendere quaggiù e di quanto mai potrà comprendere nel tempo. - Così vivo, e così sono, e così sono immutabile, saldo e compiuto per tutta l'eternità; perché questo essere non è qualcosa assunto dall'esterno, è il mio proprio, unico vero essere e la mia essenza». («Missione dell'uomo».)

Non si sarà tentati di considerare una simile concezione in Fichte come prova di un orientamento di pensiero ostile alla vita, distolto dalla vigorosa vita terrena immediata, se si guarda al suo intero modo di porsi di fronte a questa vita e alla disposizione favorevole alla vita e promotrice della vita che permea tutto il suo operare e pensare. In una lettera del 1790 si trova una frase che, proprio in relazione al suo pensiero dell'immortalità, getta una luce significativa su questa disposizione: «Il mezzo più sicuro per convincersi di una vita dopo la morte è condurre la presente in modo tale da poterla desiderare».

Nell'attività interiore dell'anima umana che si risveglia da sé risiede, per Fichte, la forza della conoscenza di sé. E all'interno di questa attività egli trova nell'anima anche il luogo in cui lo spirito del mondo si manifesta nello spirito dell'anima. Per questa concezione del mondo, attraverso ogni essere tesse e opera la volontà del mondo; e nel volere della propria essenza l'anima può vivere in sé questa volontà del mondo. L'assumere i doveri della vita, che nell'anima vengono sperimentati in modo diverso dalle percezioni dei sensi e dai pensieri, è l'esempio più immediato di come la volontà del mondo pulsi attraverso l'anima. Così deve essere afferrata la vera realtà; e ogni altra realtà, anche quella del pensiero, riceve la propria certezza dalla luce che cade su di essa dalla realtà della volontà del mondo che si manifesta nell'anima. Questa volontà del mondo spinge l'uomo all'attività, all'azione.

In quanto essere sensibile, l'uomo deve realizzare in modo sensibile ciò che la volontà del mondo pretende da lui. Ma come potrebbero gli atti della volontà possedere un'esistenza reale se dovessero cercare questa esistenza in un mondo di sogno? No, il mondo non può essere un sogno, perché in esso gli atti della volontà non devono essere soltanto sognati, ma realizzati. - Risvegliandosi nell'esperienza della volontà del mondo, l'io conquista il saldo sostegno della certezza del proprio essere. Fichte si esprime al riguardo nella sua «Missione dell'uomo»: «La mia volontà deve agire assolutamente per se stessa, senza alcuno strumento che ne indebolisca l'espressione, in una sfera perfettamente omogenea a essa, come ragione su ragione, come spirituale su spirituale; - in una sfera alla quale tuttavia essa non dia la legge della vita, dell'attività, del proseguire, ma che la possieda in se stessa; dunque su una ragione autonoma. Ma ragione autonoma è volontà. La legge del mondo soprassensibile sarebbe dunque una volontà... Quella sublime volontà non percorre dunque, separata dal restante mondo della ragione, la propria via per sé. Fra essa e tutti gli esseri razionali finiti esiste un legame spirituale, ed essa stessa è questo legame spirituale del mondo della ragione... Io velo davanti a te il mio volto e pongo la mano sulla bocca. Come tu sei per te stesso e appari a te stesso, non potrò mai comprenderlo, tanto è certo che non potrò mai diventare tu stesso. Dopo aver vissuto mille volte mille mondi spirituali, ti comprenderò tanto poco quanto ora, in questa capanna di terra. - Ciò che comprendo diventa finito per il solo fatto che lo comprendo; e questo, anche mediante un'infinita intensificazione ed elevazione, non può mai trasformarsi nell'infinito. Tu differisci dal finito non per grado, ma per specie. Con tale intensificazione essi fanno di te soltanto un uomo più grande, e sempre più grande; mai però il Dio, l'Infinito, che non è suscettibile di alcuna misura».

Fichte aspirava a una concezione del mondo che seguisse ogni essere fino alla radice del vivente e riconoscesse nel vivente il suo senso mediante la convivenza dell'anima umana con la volontà del mondo che pulsa attraverso ogni cosa e crea la natura per realizzare in essa, come in un corpo esteriore, un ordine spirituale e morale. Una simile concezione del mondo era per lui quella che scaturiva dal carattere del popolo tedesco. Per lui era non tedesca una concezione del mondo che non «creda nella spiritualità e nella libertà di questa spiritualità» e che non «voglia l'eterna evoluzione di questa spiritualità e libertà». «Ciò che crede nell'arresto, nel regresso e nel girare in cerchio, o addirittura pone una natura morta al timone del governo del mondo», contrasta, secondo la sua concezione, non soltanto con una

conoscenza che penetra più in profondità, ma anche con la vera essenza tedesca.

*L'idealismo come concezione della natura e dello spirito:
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*

All'inizio della sua ricerca di una concezione del mondo, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling è vicino a Fichte nella misura in cui anche per lui la rappresentazione dell'anima, che nell'attività del risvegliarsi da sé afferra se stessa nella certezza della propria esistenza, diventa un saldo sostegno della conoscenza. Ma da questo sentimento fondamentale irradiano nello spirito di Schelling pensieri diversi da quelli che sorgono in Fichte. Per quest'ultimo, nell'anima che si risveglia penetra la volontà universale del mondo come un regno spirituale di luce, ed egli vuole riconoscere nella loro essenza i raggi di questa luce. Per Schelling l'enigma del mondo prende forma per il fatto che, con l'anima risvegliata all'«Io», egli si vede posto di fronte alla natura apparentemente muta e morta. Da questa natura l'anima si risveglia. Ciò si manifesta all'osservazione umana. E in questa natura si immerge lo spirito umano che conosce e sente, riempiendosi per mezzo di essa di un mondo interiore che poi diventa in lui vita spirituale. Potrebbe essere così se non esistesse una profonda e intima affinità, dapprima nascosta alla conoscenza umana, tra l'anima e la natura? Ma la natura resta muta se l'anima non si fa suo strumento di parola; sembra morta se lo spirito dell'uomo non libera, dall'apparenza, la vita che vi è incantata. Dalle profondità dell'anima umana devono risuonare i segreti della natura. Ma se ciò non deve essere un'illusione, allora deve essere l'essenza stessa della natura a parlare dall'anima. E deve essere vero che l'anima, quando conosce la natura, discende solo apparentemente nei propri fondamenti; in realtà deve percorrere vie subconscie per immergersi con la propria vita nel circolo del tessere della natura, se vuole trovare la natura. - Schelling vede nella natura, così come essa si presenta alla coscienza umana ordinaria, in certo modo soltanto un'espressione fisiognomica della vera natura, come in un volto umano si vede l'espressione dell'anima soprasensibile. E come, attraverso questa espressione fisiognomica, ci si immedesima nell'anima dell'altro quando si è capaci di accogliere nell'esperienza propria quella altrui, così per Schelling esiste la possibilità di risvegliare le facoltà conoscitive dell'uomo in modo che esse partecipino interiormente a ciò che, come anima e spirito, tesse e opera dietro il volto esteriore della natura. Né, dunque, la scienza di questo volto esteriore può essere considerata una

rivelazione di ciò che vive nelle profondità della natura, né la forza conoscitiva umana che si esaurisce in tale scienza è in grado di strappare alla natura i suoi veri segreti. Schelling vuole pertanto risvegliare nell'anima umana un'intuizione intellettuale che sta al di là della comune forza conoscitiva dell'uomo. Questo modo di intuire si manifesta - nel senso di Schelling - come forza creatrice nell'uomo; ma in modo tale che non crea dall'anima concetti sulla natura, bensì, attraverso un'intima convivenza con l'elemento animico della natura, porta a manifestazione le forze ideali che operano creativamente nella natura. Animi timorosi tremano al pensiero di una concezione della natura che dovrebbe provenire da una simile «intuizione intellettuale». E grande fu lo scherno e il dileggio riversato su di essa nell'epoca che seguì quella di Schelling. Per un uomo che sappia evitare l'unilateralità in queste cose non esiste affatto la necessità alternativa: o abbandonarsi alle «fantasticherie sulla natura alla maniera di Schelling» e accusare la ricerca naturale seria e conforme ai fatti di «grossolano materialismo»; oppure collocarsi con prudenza sul punto di vista di questa ricerca e liquidare come puerilità ogni «gioco concettuale schellinghiano». Si può essere senza riserve fra coloro che vogliono attribuire piena validità alla ricerca naturale, così come la esige la più recente «epoca delle scienze naturali», e tuttavia comprendere ciò che vi è di giustificato nel tentativo di Schelling di creare, al di là di tale ricerca naturale, una concezione della natura che si inoltri in quel campo che la stessa ricerca naturale, se comprende correttamente se stessa, non vorrà affatto toccare. Ingiustificata è soltanto la credenza che, accanto alla scienza della natura creata con le comuni forze conoscitive umane, non possa esistere una concezione della natura ottenuta con mezzi diversi da quelli propri di quella scienza naturale in quanto tale. Perché il ricercatore della natura dovrebbe credere che il proprio campo sia al sicuro soltanto se accanto a lui viene ridotto al silenzio chiunque tenda ad altro da punti di vista differenti? A chi, in queste cose, non si lascia accecare il senso dal «fanatismo scientifico-naturalistico», il rifiuto spesso così aspro di una concezione della natura conforme allo spirito, quale Schelling aspirava a costruire, non appare diverso dal caso in cui un appassionato di fotografia dicesse: io faccio dell'uomo immagini esatte, che riproducono tutto ciò che c'è in lui; di fronte a questa fedeltà alla natura non venite dunque a parlarmi del ritratto di un pittore.

Con l'intuizione spirituale risvegliata Schelling voleva trovare lo «spirito della natura», che possiede la propria espressione fisiognomica non soltanto nella percezione sensibile, ma anche in ciò che si chiamano leggi naturali. È

significativo porre davanti all'anima quale possente impressione egli, con una simile aspirazione, facesse su quegli uomini tra i suoi contemporanei che avevano un animo aperto al modo in cui tale aspirazione prorompeva dalla sua personalità potente e illuminata dallo spirito. Esiste una descrizione, dovuta a un pensatore amabile e ricco di spirito, Gotthilf Heinrich Schubert, delle impressioni che egli ricevette dall'attività di Schelling a Jena. «Che cos'era», scrive Schubert, «ciò che attirava così potentemente giovani e uomini maturi, da vicino e da lontano, alle lezioni di Schelling? Era soltanto la personalità dell'uomo o il fascino peculiare della sua esposizione orale ciò in cui risiedeva questa forza attrattiva?» Non era soltanto questo. «Nella sua parola viva vi era certamente una forza trascinante alla quale, dovunque incontrasse anche una minima ricettività, nessuna delle giovani anime poteva sottrarsi. Sarebbe forse difficile far comprendere a un lettore del nostro tempo» (Schubert scrive nel 1854 ciò che aveva vissuto con Schelling negli anni Novanta del diciottesimo secolo), «che non sia stato come me un giovane ascoltatore partecipe, come spesso, quando Schelling ci parlava, mi sentissi quasi come se leggesti o ascoltassi Dante, il veggente di un mondo dell'aldilà aperto soltanto all'occhio consacrato. Il possente contenuto racchiuso nel suo discorso, misurato quasi con precisione matematica in stile lapidario, mi appariva come un Prometeo incatenato, le cui catene lo spirito comprensivo ha il compito di sciogliere per ricevere dalla sua mano il fuoco inestinguibile. Ma né la personalità né la forza vivificante della comunicazione orale potevano essere da sole ciò che, subito dopo che la concezione del mondo di Schelling si rese pubblicamente nota attraverso gli scritti, suscitò una partecipazione e un'agitazione a favore o contro il suo indirizzo quale, per lungo tempo prima e dopo, nessun altro fenomeno letterario di natura simile aveva saputo produrre. Quando si tratta di cose percepibili ai sensi o di fenomeni naturali, ci si accorge subito, in un maestro o in uno scrittore, se parla per propria intuizione ed esperienza oppure soltanto di ciò che ha udito da altri, anzi che ha escogitato secondo la propria rappresentazione costruita da sé... Nello stesso modo in cui avviene per l'esperienza esteriore, avviene per quella interiore. Esiste una realtà di ordine superiore, il cui essere lo spirito conoscente in noi può sperimentare con la stessa sicurezza e certezza con cui il nostro corpo, attraverso i suoi sensi, sperimenta l'essere della natura esteriore visibile. Questa, la realtà delle cose corporee, si presenta ai nostri sensi percipienti come un atto della stessa forza creatrice attraverso la quale anche la nostra natura corporea è giunta al divenire. L'essere della visibilità

è un fatto reale nello stesso modo dell'essere del senso percipiente. Anche allo spirito conoscente in noi la realtà di ordine superiore si è avvicinata come fatto spirituale-corporeo; egli ne diventa consapevole quando il suo conoscere si eleva a un riconoscere ciò da cui egli stesso è conosciuto e dal quale, secondo un ordine uniforme, scaturisce tanto la realtà del divenire corporeo quanto quella del divenire spirituale. E questo divenire consapevoli di una realtà spirituale, divina, nella quale noi stessi viviamo, tessiamo e siamo, è il più alto guadagno della vita terrena e della ricerca della saggezza... Già ai miei tempi, fra i giovani che lo ascoltavano, ve ne erano alcuni che intuivano ciò che egli intendeva per intuizione intellettuale, mediante la quale il nostro spirito deve afferrare il fondamento originario infinito di ogni essere e divenire».

Schelling cercava lo spirito nella natura mediante l'intuizione intellettuale. Cercava lo spirituale che, dalla forza del proprio creare, aveva fatto germogliare la natura. Un tempo questa natura era il corpo vivente di tale spirituale, come il corpo dell'uomo è quello dell'anima. Ora questo corpo dello spirito del mondo si dispiega, manifestando nei propri tratti ciò che un tempo lo spirituale gli ha incorporato, mostrando nel proprio divenire e tessere i gesti che rappresentano gli effetti dello spirituale. Questo operare spirituale nel corpo del mondo dovette precedere lo stato presente del mondo, affinché esso si indurisse e producesse nel regno minerale un sistema osseo, nel regno vegetale un sistema nervoso, nel regno animale un precursore animico dell'uomo. Così il corpo del mondo fu condotto dalla propria giovinezza alla propria vecchiaia; l'attuale regno minerale, vegetale e animale sono, per così dire, i prodotti induriti di ciò che un tempo fu compiuto in modo spirituale-corporeo in un divenire oggi estinto. Ma dal grembo del corpo invecchiato del mondo la spiritualità creatrice poté far sorgere l'uomo dotato di anima e di spirito, nel cui interno si accendono, per la conoscenza, le idee con le quali la spiritualità creatrice aveva originariamente operato il corpo del mondo. Come incantato riposa nella natura presente lo spirito che un tempo viveva e operava in essa; nell'anima umana viene liberato dall'incantesimo. (Questa esposizione del rapporto di Schelling con la natura non è certamente soltanto non letterale, ma nemmeno formulata mediante rappresentazioni che Schelling stesso abbia usato. Tuttavia sono dell'opinione che, in una simile brevità, si possa rendere fedelmente un pensiero soltanto se si guarda allo spirito di una concezione e, per esprimerlo, si usano rappresentazioni che si presentano liberamente, così da dire in poche parole ciò che la personalità di cui si parla ha espresso in

una serie di opere ampie. Le parole proprie di quella personalità, usate per questo fine, potrebbero soltanto deformarne lo spirito.)

Con un simile modo di porsi di fronte allo «spirito della natura» e al suo rapporto con lo spirito umano, Schelling si sentì posto davanti alla necessità di conquistare anche una concezione di come debba essere inteso ciò che nel mondo interviene in modo perturbatore nel corso degli eventi. Abbandonandosi al mondo delle idee che tutto governa, l'anima sperimenterà conoscitivamente il suo creare progressivo. Ma come da un altro lato dell'esistenza del mondo, all'anima si impongono il turbamento, il male, il malvagio. In questo campo l'anima conoscente non entra dapprima con il mondo delle idee; esso confina con lei come l'ombra con la luce. Come la luce non può essere presente nello spazio dell'ombra, così le attività intraprese dall'anima nel primo slancio della conoscenza non possono essere presenti nel regno dei turbamenti, del male, del malvagio. Cercando una possibilità di penetrare in questo campo, Schelling ricevette stimolo da quella personalità che, a partire dal più semplice sentimento popolare tedesco, tentò la soluzione di alti enigmi del mondo: Jakob Böhme. Certamente Jakob Böhme aveva letto molto sulle questioni della concezione del mondo e aveva anche accolto, in altri modi, molto attraverso le vie di formazione che si offrivano all'uomo semplice del popolo nello sviluppo tedesco del sedicesimo e diciassettesimo secolo; ma ciò che pulsa di meglio, in modo tanto non dotto, negli scritti di Jakob Böhme è una via popolare della conoscenza, è un risultato dell'animo stesso del popolo. E Schelling elevò alla forma della considerazione pensante ciò che questo animo popolare aveva contemplato nell'anima non dotta ma illuminata di Jakob Böhme. Appartiene alle osservazioni più splendide che si possano fare nella letteratura mondiale vedere la concezione elementare dell'animo di Jakob Böhme risplendere, attraverso il linguaggio filosofico, nel trattato di Schelling «Sull'essenza della libertà umana». In questa concezione elementare dell'animo opera la profonda conoscenza che nessuno può giungere a una concezione del mondo soddisfacente se, sul proprio cammino conoscitivo, porta con sé soltanto i mezzi del comprendere pensante. Nell'ambito di ciò che è comprensione pensante irrompe, dalle profondità del mondo, qualcosa di più vasto e più potente di tale comprensione pensante. Ma non più potente di ciò che l'anima può sperimentare in sé, quando il comprendere pensante le appare soltanto come un membro della propria essenza. Se si vuole comprendere qualcosa, bisogna capire come essa sia necessariamente connessa con un'altra. Le cose del mondo, però,

sono forse necessariamente connesse alla loro superficie, non nel fondamento più profondo della loro essenza. Nel mondo opera la libertà. E comprende il mondo soltanto chi contempla, nel corso necessario delle leggi naturali, l'operare di una spiritualità soprasensibile libera. La libertà, come fatto, può sempre essere confutata con ragioni logiche. Chi comprende questo non viene impressionato da alcuna confutazione dell'idea di libertà. - Il modo di conoscere originariamente sano di Jakob Böhme, la sua conoscenza dell'animo originaria e conforme al senso del popolo, contemplava la libertà come qualcosa che tesse e opera attraverso ogni necessità, anche quella naturale. E Schelling, salendo da una concezione della natura conforme allo spirito alla contemplazione dello spirito, si sentiva in accordo con Jakob Böhme.

E con ciò gli era data la via per contemplare a suo modo lo sviluppo storico della vita spirituale dell'umanità. L'atto del Cristo si inserì in questo sviluppo, per lui, come il più grande evento terreno. Ciò che precede tale atto egli cercò di comprenderlo attraverso la sua «Filosofia della mitologia». Chi ritiene che nella storia si manifestino soltanto idee, l'una delle quali segue dall'altra, non comprende il corso del mondo. Infatti un'essenza soprasensibile interviene liberamente, di grado in grado, in questo corso; e ciò che la libertà compie a un grado successivo può essere contemplato soltanto come un fatto che si rivela all'animo, non pensato attraverso uno sviluppo logico delle idee come conseguenza necessaria. E come fatto del tutto libero, come rivelazione non illuminabile dalle idee bensì capace di illuminare tutto il mondo delle idee, deve essere accolto ciò che i mondi soprasensibili hanno fatto affluire nell'evoluzione terrestre attraverso il Cristo. Di questa sua concezione del mondo Schelling vuole parlare nella sua «Filosofia della rivelazione». - È certo che contro un simile modo di rappresentare si può facilmente indicare la «contraddizione» nella quale esso si impiglia. E questa «contraddizione» è stata opposta a Schelling in tutte le possibili forme, benevole e malevole. Ma chi solleva questa «contraddizione» mostra soltanto di non voler riconoscere l'operare della spiritualità libera nel corso del mondo che appare necessario. Schelling non voleva negare l'azione della necessità naturale; voleva però mostrare come anche questa necessità sia un atto della spiritualità che opera liberamente attraverso il mondo. E non voleva affatto rinunciare al comprendere perché il primo slancio di questo comprendere si infrange al confine della libertà del mondo; voleva elevarsi a un comprendere di ciò che il mondo delle idee onnidominante non possiede in se stesso, ma può accogliere. Le idee che

vogliono conoscere il mondo non hanno bisogno di abdicare perché il mero comprendere pensante non basta alla conoscenza della vita. Non occorre dire: poiché le idee non penetrano nelle profondità del mondo con ciò che dapprima risiede nella loro propria essenza, la profondità del mondo non può essere conosciuta. No: se le idee si abbandonano a queste profondità e vengono compenstrate da ciò che non possiedono in sé, allora riemergono dai fondamenti del mondo, rinate, pervase dall'essenza dello «spirito del mondo».

A una simile concezione del mondo, nel diciannovesimo secolo, condusse l'animo del popolo tedesco del calzolaio di Görlitz Jakob Böhme, del diciassettesimo secolo, continuando a operare nello spirito filosofico di Schelling.

L'idealismo tedesco come contemplazione del pensiero: Hegel

Attraverso Hegel, nello sviluppo tedesco della concezione del mondo, il «Penso, dunque sono» sembra rivivere come un seme che, caduto nella terra, sorge come un albero dispiegato in tutte le direzioni. Infatti ciò che questo pensatore ha creato come concezione del mondo è un vasto quadro di pensieri, o per così dire un corpo del pensiero articolato in molte membra, composto da numerosi singoli pensieri che si sostengono, si sorreggono, si muovono, si vivificano e si illuminano reciprocamente. E questi pensieri devono essere tali da non provenire dalle impressioni sensibili del mondo esterno, né dalle quotidiane esperienze dell'animo umano; devono manifestarsi nell'anima quando questa si solleva dalle impressioni sensibili e dalle esperienze dell'animo e si fa spettatrice del processo mediante il quale il pensiero libero da ogni elemento non-pensiero si sviluppa in pensieri ulteriori e sempre ulteriori. Se l'anima lascia avvenire in sé questo processo, deve essere sollevata al di sopra della propria essenza ordinaria e, con il proprio operare, intessuta nell'ordine spirituale-soprasensibile del mondo. Allora non è lei a pensare; l'universo pensa se stesso in lei; essa diviene partecipe di un accadere extraumano nel quale l'uomo è soltanto intessuto; e in tal modo sperimenta in sé ciò che opera e tesse nelle profondità del mondo.

Guardando più attentamente si mostra come, in Hegel, la concezione del mondo venga cercata da un punto di vista completamente diverso rispetto al «Penso, dunque sono» di Descartes. Descartes vuole ricavare dal pensiero dell'anima la certezza dell'essere dell'anima. Per Hegel si tratta invece, anzitutto, di tacere completamente del pensare della singola anima umana e

di configurare la vita di quest'anima in modo che il suo pensare divenga una rivelazione del pensare del mondo. Allora, ritiene Hegel, si manifesta ciò che vive come pensiero in tutta l'esistenza del mondo; e la singola anima trova se stessa come membro nel tessere del pensiero del mondo. Da questo punto di vista l'anima deve dire: ciò che di più alto e profondo vive e opera nel mondo è il dominio creativo del pensiero, e io trovo me stessa come uno dei modi di manifestazione di questo dominio.

Nella svolta dal singolo pensiero dell'anima al pensiero del mondo sovraindividuale risiede la significativa differenza tra Hegel e Descartes. Hegel ha compiuto questa svolta, Descartes no. - E questa differenza ne produce un'altra, che riguarda la formazione delle concezioni del mondo dei due spiriti. Descartes cerca certezza per i pensieri che l'uomo si forma del mondo nella vita entro la quale egli sta con i propri sensi e la propria anima. Hegel, anzitutto, non cerca nel campo di questi pensieri; cerca una forma della vita del pensiero che stia al di sopra di questo campo.

Se Hegel rimase dunque nel campo del pensiero e si trovò perciò in contrasto con Fichte e Schelling, lo fece soltanto perché credeva di sentire nel pensiero stesso la forza interiore per penetrare nei regni soprasensibili. Hegel era un entusiasta di fronte all'esperienza che l'uomo può avere quando si abbandona interamente alla forza originaria del pensiero. Nella luce del pensiero elevato a idea, per lui l'anima si scioglie dal proprio legame con il mondo dei sensi. Si può sentire la forza che vive in questo entusiasmo di Hegel quando, nei suoi scritti, nei quali domina un linguaggio per molti così respingente, nodoso, anzi apparentemente terribilmente astratto, ci si imbatte in passi nei quali spesso si mostra così bene quali toni del cuore egli sappia trovare per ciò che vive con le proprie «astrazioni». Un simile passo si trova, per esempio, alla fine della sua «Fenomenologia». Egli chiama «sapere assoluto» il sapere che l'anima sperimenta quando lascia operare in sé le idee del mondo. E alla fine di quest'opera guarda indietro agli spiriti che, nel corso dello sviluppo dell'umanità, hanno aspirato alla meta di questo «sapere assoluto». Guardando dal proprio tempo verso questi spiriti, trova le parole: «La meta, il sapere assoluto, o lo spirito che sa se stesso come spirito, ha come propria via il ricordo degli spiriti, così come essi sono in se stessi e come compiono l'organizzazione del proprio regno. La loro conservazione dal lato della loro libera esistenza, che appare nella forma della contingenza, è la storia; dal lato invece della loro organizzazione compresa nel concetto è la scienza del sapere fenomenico; entrambe insieme, la storia compresa concettualmente, formano il ricordo e il Calvario dello spirito assoluto, la

realtà, la verità e la certezza del suo trono, senza il quale esso sarebbe il solitario privo di vita; soltanto -

dal calice di questo regno degli spiriti
spumeggia per lui la sua infinità».

Questo elemento interiormente vigoroso della vita del pensiero, che vuole superare se stessa per elevarsi in un regno nel quale non viva più essa stessa, bensì in essa il pensiero infinito, l'idea eterna, è l'elemento essenziale della ricerca di Hegel. In tal modo l'aspirazione umana superiore alla conoscenza acquista in lui un carattere comprensivo, che vuole condurre verso un'unica meta orientamenti di questa aspirazione che spesso procedono separati e perciò unilateralmente. Si può trovare in Hegel un puro pensatore, che vuole accostarsi alla soluzione degli enigmi del mondo soltanto mediante la ragione libera da misticismo. Si può parlare di pensieri gelidi, astratti, mediante i quali soltanto egli vorrebbe comprendere il mondo. Così si potrà vedere in lui l'uomo dell'intelletto arido, di tipo matematico. - Ma che cosa diventa in lui la vita nelle idee della ragione? Diventa l'abbandonarsi dell'anima umana alle forze soprasensibili del mondo che operano in essa. Diventa vera esperienza mistica. E non è affatto contraddittorio riconoscere misticismo nella concezione del mondo di Hegel. Bisogna soltanto avere senso per il fatto che nelle opere di Hegel può essere sperimentato, nelle idee della ragione, ciò che il mistico esprime. È un misticismo che risolve in sé, come questione personale dell'anima, l'elemento personale che per il mistico del sentimento è la cosa principale e del quale soltanto egli vuole parlare, e che esprime soltanto ciò a cui il misticismo può elevarsi quando, dal buio personale dell'anima, lotta per ascendere alla chiara luminosità del mondo delle idee.

La concezione del mondo di Hegel ha il proprio posto nel corso dell'evoluzione spirituale dell'umanità per il fatto che in essa la forza luminosa del pensiero si solleva dalle profondità mistiche dell'anima, che nella sua ricerca la forza mistica vuole manifestarsi insieme alla potenza luminosa del pensiero. E così egli trova anche se stesso inserito in questo corso evolutivo. Perciò guardava indietro a Jakob Böhme nel modo espresso nelle sue parole (contenute nella sua «Storia della filosofia»): «Questo Jakob Böhme, a lungo dimenticato e screditato come fanatico pietista, soltanto in tempi più recenti è tornato in onore; Leibniz lo onorò. Attraverso l'Illuminismo il suo pubblico si è molto ristretto; in tempi più recenti la sua profondità è stata nuovamente riconosciuta... Qualificarlo come visionario non significa altro. Perché, se si vuole, si può qualificare così ogni filosofo,

persino Epicuro e Bacone... Quanto agli alti onori ai quali Böhme è stato elevato, li deve soprattutto alla sua forma di intuizione e di sentimento; perché intuizione e sentimento interiore... e il carattere figurativo dei pensieri, le allegorie e simili vengono in parte considerati come la forma essenziale della filosofia. Ma è soltanto nel concetto, nel pensare, che la filosofia può avere la propria verità, che l'Assoluto può essere espresso, ed è anche così com'esso è in sé». E ancora Hegel trova per Böhme queste frasi: «Jakob Böhme è il primo filosofo tedesco; il contenuto del suo filosofare è autenticamente tedesco. Ciò che distingue Böhme e lo rende notevole è... il porre il mondo intellettuale nel proprio animo e il contemplare, sapere e sentire nella propria autocoscienza tutto ciò che prima era al di là. L'idea generale di Böhme si mostra da un lato profonda e radicale; dall'altro però, nonostante tutto il bisogno e la lotta per determinazione e distinzione nello sviluppo delle sue intuizioni divine dell'universo, egli non giunge alla chiarezza e all'ordine». - Parole simili sono state pronunciate da Hegel soltanto a partire dal sentimento: nell'animo semplice di Jakob Böhme vive il più profondo impulso dell'anima umana a immergersi con la propria esperienza nell'esperienza del mondo - il vero impulso mistico -; ma l'intuizione figurativa, la similitudine, il simbolo devono elevarsi alla luce dell'idea chiara per raggiungere ciò che vogliono. Come idee della ragione devono risorgere, nella concezione del mondo di Hegel, le immagini del mondo di Jakob Böhme. Così l'entusiasta del pensiero, Hegel, sta accanto al profondo mistico Jakob Böhme all'interno dello sviluppo dell'idealismo tedesco. Hegel vedeva nel filosofare di Böhme qualcosa di «autenticamente tedesco», e Karl Rosenkranz, biografo e discepolo indipendente di Hegel, scrisse nel 1870, per il centenario della nascita di Hegel, un libro «Hegel come filosofo nazionale tedesco», nel quale si trovano le parole: «Si può sostenere che il sistema di Hegel sia il più nazionale in Germania e che, dopo il precedente dominio di quello kantiano e schellinghiano, nessuno sia intervenuto così profondamente nel movimento nazionale, nella promozione dell'intelligenza tedesca, nel chiarimento dell'opinione pubblica, nell'incoraggiamento della volontà... quanto quello hegeliano».

Con simili parole Karl Rosenkranz esprime in altissimo grado la verità su un fenomeno della vita spirituale tedesca, anche se d'altro canto l'aspirazione di Hegel, già nei decenni precedenti alla stesura di queste parole, aveva incontrato la più aspra e beffarda opposizione, un'opposizione la cui prima evoluzione, poco dopo la morte di Hegel, lo stesso Rosenkranz caratterizzò con le significative frasi: «Quando considero la furia con la quale si

perseguita la filosofia hegeliana, mi meraviglio che l'espressione di Hegel: l'idea nel suo movimento è un cerchio di cerchi, non abbia ancora dato occasione di raffigurarla come l'imbuto infernale di Dante, che restringendosi verso il basso conduce infine a imbattersi in Satana in carne e ossa». (Rosenkranz: «Da un diario». Lipsia 1854, p. 42.)

Possono esservi punti di vista molto diversi dai quali si tenta di descrivere l'impressione che si riceve da una personalità di pensatore quale Hegel. In altro luogo (nel suo libro «Gli enigmi della filosofia») l'autore di questo scritto ha cercato di esporre quale concezione si possa acquistare su Hegel quando si consideri la sua opera come un grado dello sviluppo filosofico dell'umanità. Qui vorrebbe parlare soltanto di ciò che attraverso Hegel viene a espressione, come una delle forze dell'idealismo tedesco, nella concezione del mondo. È la fiducia nella potenza portante del pensiero. Ogni pagina delle opere di Hegel è una conferma di questa fiducia, che culmina infine nella convinzione: se l'uomo comprende pienamente ciò che possiede nel proprio pensare, allora sa anche di poter conquistare l'accesso a un mondo spirituale soprasensibile. L'idealismo tedesco, attraverso Hegel, ha professato la natura soprasensibile del pensiero. E si può avere la sensazione che tanto le forze quanto le debolezze di Hegel siano connesse al fatto che, nel corso del mondo, dovette una volta presentarsi una personalità nella quale ogni vita e ogni operare fossero animati da questa professione. Allora si vede nella concezione del mondo di Hegel una sorgente dalla quale si può attingere la forza vitale che si può conquistare mediante tale professione, senza forse accettare per sé, in alcun punto, il contenuto della concezione del mondo hegeliana.

Se ci si pone in tal modo di fronte a questa personalità di pensatore, se ne può ricevere lo stimolo e, con esso, lo stimolo di una forza dell'idealismo tedesco; e grazie a questo stimolo si può conquistare il rafforzamento per un'immagine del mondo completamente diversa da quella dipinta da Hegel. Per quanto possa suonare strano: forse si comprende Hegel nel modo migliore quando si indirizza la forza dell'aspirazione conoscitiva che opera in lui su vie che egli stesso non ha affatto percorso. - Egli ha sentito la natura soprasensibile del pensiero con tutta la forza disponibile all'uomo in questa direzione. Ma ha dovuto impiegare molta forza umana per condurre una volta questo sentimento attraverso un pieno operare del pensiero, così da non poter egli stesso condurre la natura soprasensibile del pensiero verso regioni soprasensibili. L'eccellente ricercatore dell'anima Franz Brentano esprime nella sua «Psicologia» come la più recente scienza dell'anima

indaghi certamente, in modo rigorosamente scientifico, la vita ordinaria dell'anima, ma come a questa ricerca sia andata perduta la prospettiva sulle grandi questioni dell'esistenza dell'anima. «Per le speranze di un Platone e di un Aristotele», dice Brentano, «di conquistare certezza sulla sopravvivenza della nostra parte migliore dopo la dissoluzione del corpo, le leggi dell'associazione delle rappresentazioni, dello sviluppo delle convinzioni e delle opinioni e del germogliare del piacere e dell'amore sarebbero tutt'altro che un vero compenso... e se davvero» il modo di pensare moderno «significasse l'esclusione della questione dell'immortalità, essa dovrebbe essere chiamata, per la psicologia, un'esclusione estremamente significativa». Ora, si può dire che, secondo l'opinione di molti, non soltanto il carattere scientifico della scienza dell'anima, ma la scientificità in generale sembra significare l'esclusione di tali questioni. E sulla concezione del mondo di Hegel sembra incombere come un destino il fatto che, con la professione della natura soprasensibile del mondo del pensiero, essa si sia murata l'accesso a un vero mondo di fatti ed entità soprasensibili. E in chi è discepolo di Hegel nel senso in cui lo è, per esempio, Karl Rosenkranz, questo destino sembra continuare ad agire. Rosenkranz ha scritto una «Scienza dell'anima». («Psicologia o scienza dello spirito soggettivo», di K. Rosenkranz, 1837, 3ª ed., Königsberg 1863.) In essa, nel capitolo «La vecchiaia», si legge (p. 119): «La psicologia tocca qui la questione dell'immortalità, tema prediletto della filosofia dei profani, spesso con una tendenza preconcepita a garantire, come si usa dire, un ritrovarsi dopo la morte. Se lo spirito, come idealità autocosciente, è qualitativamente distinto dal proprio organismo, la possibilità dell'immortalità è evidente. Ma sul come della sua realtà non siamo in grado di avere la minima rappresentazione che possa rivendicare un valore oggettivo. Possiamo comprendere che, se continuiamo a esistere come individualità, la nostra essenza non possa tuttavia mutare, cioè debba vivere nel vero, nel buono e nel bello; ma la modalità di un'esistenza separata dal nostro organismo è per noi un enigma. Perché dunque non dovremmo riconoscere qui il limite del nostro sapere? Perché dovremmo o negare senz'altro la possibilità dell'immortalità, oppure spacciare per speculazione fantasticherie su un sonno dell'anima, un corpo dell'anima e simili dogmi? Dove qui cessa il vero sapere, subentra la fede, alla quale deve essere lasciato il compito di figurarsi un aldilà non impossibile». Una simile opinione viene manifestata da Rosenkranz in una scienza dell'anima interamente compenetrata dalla convinzione di possedere un sapere su ciò che il pensiero soprasensibile del

mondo rende realtà terrena nell'essenza dell'anima umana. Una scienza che vuole tessere completamente nel soprasensibile e che si arresta immediatamente quando scorge la soglia verso il mondo soprasensibile. Si rende giustizia a questo fenomeno soltanto se vi si sente qualcosa del destino riversato sull'aspirazione umana alla conoscenza e che nella concezione del mondo di Hegel appare così intessuto da essere orientata con tutta la propria forza verso la natura soprasensibile del pensiero e, per operare grandemente in questo orientamento, perdere la possibilità di un altro orientamento verso il soprasensibile.

Hegel cerca dapprima l'ambito di tutti quei pensieri soprasensibili che si accendono nell'anima umana quando essa si solleva al di sopra di ogni contemplazione della natura e di ogni vita terrena dell'anima. Egli rappresenta questo ambito come la propria «Logica». Ma questa Logica non contiene un solo pensiero che conduca oltre il campo racchiuso dalla natura e dalla vita terrena dell'anima. - Poi Hegel cerca di rappresentare tutti i pensieri che stanno alla base della natura come entità soprasensibili. La natura diviene per lui la manifestazione di un mondo soprasensibile di pensieri che nasconde nella natura la propria essenza di pensiero e si presenta come qualcosa di non-pensiero, come la propria immagine contraria. Ma anche qui non si trovano pensieri che non si esplicino entro l'ambito del mondo sensibile. - Nella filosofia dello spirito Hegel rappresenta l'operare delle idee del mondo nella singola anima umana, nelle associazioni di anime umane (nei popoli, negli Stati), nello sviluppo storico dell'umanità, nell'arte, nella religione e nella filosofia. Ovunque anche qui domina la concezione secondo cui nell'elemento animico, così come esso sta con la propria essenza e il proprio operare nel mondo sensibile, si esplica completamente il mondo soprasensibile del pensiero, cosicché tutto ciò che è presente nel sensibile è, secondo la sua vera essenza, di natura spirituale. Ma in nessun luogo vi è lo slancio di penetrare con la conoscenza in un ambito soprasensibile per il quale non esista alcuna configurazione nel regno sensibile. -

Si può ammettere tutto questo e tuttavia non cercare l'espressione dell'idealismo tedesco attraverso la concezione del mondo di Hegel in un giudizio negativo secondo cui Hegel, nonostante il suo idealismo soprasensibile, sarebbe rimasto impigliato nella considerazione del mondo sensibile. Si può giungere a un giudizio affermativo e trovare l'essenziale di questa concezione del mondo nel fatto che qui viene professato: chi contempla il mondo che si distende davanti ai sensi nella sua vera forma

riconosce che esso è in realtà un mondo spirituale[1]. E questa professione della natura spirituale del sensibile è stata espressa dall'idealismo tedesco attraverso Hegel.

Note

[1] In un libro eccellente Otto Willmann ha trattato la «Storia dell'idealismo». Con vasta competenza egli richiama l'attenzione sulle debolezze e unilateralità entrate nello sviluppo delle concezioni del mondo del diciannovesimo secolo attraverso il perdurare delle questioni e degli orientamenti di pensiero kantiani. L'esposizione fornita in questo mio scritto ha cercato, nella vita delle concezioni del mondo del diciannovesimo secolo, quegli impulsi e quelle correnti mediante i quali i pensatori si sono liberati da quelle questioni e da quegli orientamenti di pensiero. Sono le vie percorse da loro, alle quali potrebbero rendere giustizia proprio coloro che giudicano a partire da una concezione tanto comprensiva quale quella posta a fondamento del libro di Willmann. Molto di ciò che in tempi più recenti vuole ricollegarsi a Kant senza sufficiente comprensione del precedente sviluppo delle concezioni del mondo ricade effettivamente in opinioni che Willmann caratterizza giustamente con le seguenti parole: che «secondo Aristotele la nostra conoscenza prenda avvio dalle cose e, sulla base delle percezioni sensibili, formi soltanto in seguito il concetto... che questa formazione del concetto avvenga mediante un atto creatore, nel quale lo spirito afferra l'elemento pensabile nelle cose... Alla superficialità sensistica deve essere ancora e sempre ricordato che il percepire non può elevarsi da sé al pensare, che le sensazioni non sono in grado di agglomerarsi nel concetto, ma che questo deve piuttosto essere costituito, e precisamente sulla base del pensiero nelle cose... il quale soltanto è capace di darci una conoscenza necessaria e universale» (Willmann, «Storia dell'idealismo» II, 449). Chi pensa in questo modo può parlare con comprensione e riconoscimento, anche dal punto di vista di Willmann, dell'orientamento di pensiero di Schelling, di Hegel e di molto altro che, come loro, si distoglie dalla «superficialità sensistica», purché si liberi da certi fraintendimenti che regnano - in modo comprensibile - tra i sostenitori del modo di pensare di Willmann. Verrà anche il tempo in cui questo modo di pensare giudicherà in tale direzione con maggiore libertà da pregiudizi di quanto avvenga oggi. Avrà allora altrettanto ragione nel riconoscere ciò che, nello sviluppo moderno delle concezioni del mondo, si è liberato dalla «superficialità sensistica», quanto ha oggi ragione nel condannare ciò che è caduto in questa e in qualche altra «superficialità».