

«L'unità del volere e dell'istinto di felicità è il pensiero fondamentale in base al quale Feuerbach arriva a una riformulazione di tutti i principali concetti etici. [...] Il bene e il male morale, che Kant aveva relegato nel nebuloso al di là del soprasensibile, hanno rapporto invece con lo stato sensibile della persona, almeno della persona di chi subisce l'azione, col suo benessere o il suo dolore».

Dall'Introduzione di Ferruccio Andolfi

UNIVERSALE LATERZA UL

Spiritualismo e materialismo è l'ultimo scritto edito di Feuerbach, che lo pubblicò nel 1866 nel volume X delle sue **Opere**. La traduzione è stata condotta sulla base dell'edizione dei **Sämtliche Werke** curata da Bolin e Jodl (2^a ed. Stuttgart 1959-1964).

ISBN 88-420-4221-8



9 788842 042211

lire 15000 (I.I.)

747

UNIVERSALE LATERZA

UL

Spiritualismo e materialismo

Ludwig Feuerbach

Feuerbach
Spiritualismo e materialismo



UL

© per l'Introduzione, 1972, 1993, Gius. Laterza & Figli

Nella «Piccola biblioteca filosofica Laterza»
Prima edizione 1972

Nella «Universale Laterza»
Prima edizione 1993

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico. Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la scienza.

Chi fotocopie un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.



Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Ludwig Feuerbach

Spiritualismo e materialismo

specialmente in relazione
alla libertà del volere

a cura di Ferruccio Andolfi

Editori Laterza 1993

NOTA DI FEUERBACH

Solo per ragioni di brevità il titolo del presente saggio è quello attuale. Inizialmente esso portava il più modesto titolo: *Alcuni pensieri, beninteso solo alcuni, e per giunta di poco conto, su spiritualismo e materialismo ecc.* Alcuni, perché questo lavoro cominciato già anni fa ha subito tante e così moleste interruzioni, che infastidito, se il suo oggetto principale non fosse stato proprio il volere, lo avrei messo per sempre da parte, mentre ad onta dell'affaticamento della volontà e del pensiero ho portato interi alla luce soltanto alcuni frammenti di tutto il lavoro progettato. Di poco conto, in parte perché le interruzioni subite mi avevano tolto quel gusto e amore per il mio lavoro, che soltanto la lieta certezza di essere divenuti padroni del proprio oggetto può procurare, in parte perché nessuna questione, sia in conseguenza della natura della cosa che in conseguenza dell'arbitrarietà ed equivocità dell'uso linguistico filosofico ed anche comune, tormenta tanto la mente, si sottrae tanto a un'affermazione o negazione decisa come la questione della libertà del volere. — Ma come non è compito dei miei scritti sull'immortalità, sull'essenza della religione ecc. « negare l'esistenza della divinità e dell'immortalità » — chi può negare che esistono almeno in libri e immagini, nella fede e nella rappresentazione? — bensì solo riconoscere il senso e il motivo vero, il testo originale non falsificato della divinità e dell'immortalità o, che è tutt'uno, della fede in esse, — un riconoscimento attraverso cui la questione della loro esistenza o non esistenza si risolve da sé: allo stesso modo anche qui non è mio compito dimostrare che non c'è alcuna libertà di volere; per lo meno la mia tendenza essenziale, caratteristica è piuttosto quella di riconoscere il senso e il motivo vero dell'assunto e della rappresentazione della libertà del volere, di riconoscere cioè che cosa determina l'uomo ad attribuirlo a sé e agli altri, e con ciò insieme di accertare i limiti entro cui ha diritto di farlo.

1.

Il volere all'interno della necessità naturale

I filosofi soprannaturalisti attribuiscono all'uomo un volere libero, cioè, a loro parere, indipendente da tutte le leggi e cause naturali e appunto perciò da tutti gli impulsi sensibili. Come prova di fatto di questa libertà soprannaturalistica adducono il *suicidio*, e, a dire il vero, se di essa si dà o piuttosto deve darsi una prova, non può essere trovata all'interno e nel corso della vita, ma soltanto là dove l'uomo spezza volontariamente tutti i vincoli che lo legano alla vita. Nell'*Epistolario di Allwill* F. H. Jacobi afferma: « Scegliere tra la morte e la vita non è in potere di alcun animale: esso ha soltanto impulsi sensibili diretti tutti alla conservazione, che lo *costringono* esclusivamente a continuare la sua esistenza *sulla terra*. L'uomo è in grado di farlo »¹.

« Tu scegliești la vita e io scelsi la morte » dice Antigone alla sorella Ismene. Fichte nel *Sistema della dottrina morale*: « La decisione di morire è la più pura rappresentazione del predominio del concetto sulla natura. Nella natura c'è soltanto l'impulso a conservarsi, e la decisione di morire è proprio il contrario di quest'impulso. Ogni suicidio eseguito con fredda riflessione... è un esercizio di quel predominio »². Hegel nel suo *Diritto naturale*: « Nell'elemen-

¹ *Allwills Briefsammlung, Werke*, ed. Roth-Köppen, Darmstadt 1968, vol. I, p. 175.

² *Das System der Sittenlehre, Werke*, ed. I. H. Fichte, Berlin 1834-46, vol. IV, p. 267.

to (della pura indeterminatezza) del volere risiede la possibilità ch'io mi liberi da tutto, rinunci a ogni scopo, astragga da tutto. L'uomo soltanto può lasciar cadere ogni cosa, persino la sua vita; egli può commettere un suicidio »³.

Ma tra natura e libertà, istinto di conservazione e suicidio sussiste davvero una tale opposizione, come affermano questi filosofi e i loro seguaci? No, perché nella natura non c'è un istinto di conservazione puro e isolato, come lo immagina, per sé stante, il soprannaturalista nella sua testa. L'animale vuole conservarsi; ma conservarsi in rapporto con la sua terra d'origine, se è un animale patriottico — ché ci sono anche animali cosmopoliti —, in rapporto con gli animali suoi simili, se è sociale, in rapporto con un essere della medesima specie, ma di sesso diverso, se è monogamico, in rapporto con la libertà di movimento, se è un animale teso al progresso. Quando ad esempio alcuni uccelli non sopportano assolutamente la cattività, e insieme alla libertà perdono anche l'appetito fino a morirne in breve tempo, mostrano con questa morte che anche in loro l'istinto della libertà è più forte dell'istinto di conservazione, o più esattamente, per dirla in maniera più conforme alla natura, che l'istinto di conservazione è in loro intimamente legato all'istinto della libertà.

Ma tanto poco che nell'animale, anzi ancor meno che in esso, c'è nell'uomo, almeno in quello capace di suicidio, un istinto di conservazione indipendente, sfrenato e senza limiti. L'istinto di conservazione non si estende in lui oltre il suo io (*Selbst*), ovvero oltre il bene ch'egli riguarda come suo io, che non può separare da sé, a cui non può rinunciare senza rinunciare a se stesso. Che cos'è l'io (*das Selbst*) o la vita — chi può separare la vita e l'essere se stessi? — per l'amante senza l'oggetto amato, per l'ambizioso

³ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5, *Werke*, ed. Glockner, vol. VII, p. 55.

senza onore, per il ricco senza ricchezza, per il guerriero senza guerra o armi? Che cos'è in generale la vita senza ciò che a seconda del punto di vista, del bisogno dell'uomo, per lui appartiene necessariamente alla vita? La vita in carcere è anche vita, ma che genere di vita! Una vita di pane e acqua è anch'essa vita; ma « che cos'è la vita », si legge nella Bibbia, in *Sirach*, « quando non c'è vino »? ⁴. Se l'uomo perciò mette fine alla sua vita, perché ha perduto o teme di perdere ciò che giudica essenziale alla vita, non agisce in contrasto ma in accordo col suo istinto di conservazione.

Il suicidio appartiene alla classe delle manifestazioni contraddittorie dell'essere umano — delle manifestazioni o azioni, che stanno o meglio sembrano stare nel più stridente contrasto col suo amor proprio e che pure accadono soltanto per amor proprio. Il suicida rinuncia ad ogni soddisfazione dell'istinto di felicità, ma solo per sottrarsi così ad ogni menomazione di quello; non vuole più godere nessuna gioia ma solo per non soffrire più nessuna sventura; sacrifica il suo migliore amico — ciascuno ha in sé il suo migliore e più fedele amico — ma solo per dare così il colpo di grazia al suo nemico mortale. La morte, è vero, è in contraddizione con la natura; ma essa contraddice solo la natura perfetta sana felice, non quella mutila sofferente infelice. Per se stessa è un veleno che suscita orrore, ma come contravveleno è un farmaco ardentemente desiderato. E come la forza del malato di prendere una medicina nauseante non è affatto in contrasto con l'inclinazione del sano per ciò che è gustoso, così la decisione di morire di colui che in qualche modo è offeso o anche soltanto minacciato di offesa non è in contrasto con l'istinto di conservazione di chi è illeso. Ciò si verificherebbe soltanto se il suicidio fosse un autoannientamento *im-*

⁴ *Ecclesiastico* 31-3. Il libro dell'*Ecclesiastico* è anche chiamato *Sapienza di Gesù figlio di Sirach*.

motivato. Ora però il suicida non si decide a morire liberamente o più esattamente per capriccio, per divertimento, ma per triste necessità, determinato da una ragione, che per lui è una ragione ultima, insuperabile, identica col suo essere, non eliminabile con argomenti contrari, dunque non arbitraria. Il volere è la causa ultima cioè la più prossima, ma non la causa prima della morte volontaria. La proposizione: voglio morire, è soltanto la volontaria conseguenza della ripugnante premessa: non posso più vivere, debbo morire. La decisione per il *summum malum*, il sommo male, ha come presupposto, come ragione, la perdita del sommo bene. Voglio morire, perché non posso vivere senza ciò che un destino avverso, meritato o immeritato, mi ha tolto o vuole togliermi mio malgrado; lascio la vita, perché non posso lasciare quel che debbo lasciare, e questo non poter lasciare d'altra parte non posso esprimerlo ed affermarlo che mediante la morte: in breve, mi decido a morire, perché sono costretto a separarmi dall'inseparabile, a rinunciare all'irrenunciabile. La vita è il legame con gli oggetti amati, la morte volontaria una separazione da essi, che però esprime soltanto la irresolvibilità, la necessità di quel legame; poiché una separazione a cui io non sopravvivvo, che è legata con la mia fine, è appunto soltanto una prova di inseparabilità. Ciò che la luce della vita esprime in modo filantropico, affermativo, che l'uomo cioè si allietta della dolce luce degli occhi solo grazie al sole, lo afferma pure la notte della morte, ma in modo negativo, misantropico. Come il medesimo essere, la medesima causa, produce con la sua presenza la luce, con la sua essenza la notte, così è il medesimo istinto fondamentale, la medesima forza, che ama la vita e lascia la vita, fugge la morte e cerca la morte. La sentenza capitale dell'infelice: io non esisto senza te, ha lo stesso senso dell'espressione di colui che è felice: io esisto soltanto se sono accanto a te. Anche chi muore da eroe, lasciando la vita per la patria, per la libertà, per le

sue convinzioni, mostra con ciò che non può far astrazione da questi beni, che questa libertà, queste convinzioni sono per lui una necessità, si trovano in rapporto indissolubile con il suo essere e la sua vita.

Il suicidio è perciò così poco una prova della libertà o capacità di «astrarre da tutto», che anzi dimostra piuttosto il contrario. Da tutto può astrarre soltanto colui che può farlo senza pregiudizio della sua esistenza. Chi invece rinuncia, insieme a ciò da cui astraе, alla sua esistenza, a se stesso, confessa con ciò in modo assai umiliante, anzi annientante, la relatività e limitatezza del suo potere di astrazione. Il volere, che annienta il corpo, la vita, annienta se stesso e dimostra così di fatto che non è nulla senza corpo, senza vita; che io non ho il mio corpo grazie al mio volere — come dice Hegel nella *Filosofia del diritto*: «io ho queste membra, la vita, solo in quanto voglio; l'animale non può mutilarsi o uccidersi, l'uomo sì»⁵ — ma al contrario ho volontà soltanto grazie al mio corpo e alla vita. L'uomo dimostrerebbe la capacità di astrarre da tutto, una libertà del volere superiore ad ogni necessità naturale, soltanto se *potesse astrarre anche dalla morte, non morire* nel caso che volesse non morire, se dunque la morte e l'immortalità dipendessero solo dal suo volere. Ma dato che questo notoriamente non è in potere della sua volontà, con la morte volontaria egli dimostra soltanto che anche il supremo atto della sua libertà rimane entro i limiti della necessità naturale, che egli compie su di sé di propria iniziativa solo ciò che subisce comunque dalla natura: che il suo volere dunque non è un genio originale, ma solo un imitatore della natura, non un creatore dal nulla, come lo finge il soprannaturalista filosofo, ma un artefice che impiega per i suoi fini la materia data.

Sì, certo, se non potessi morire, se non dovessi

⁵ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 47, *Werke*, cit., p. 101.

morire, non potrei neppure voler morire. La volontà di morire ha per sua base e punto d'appoggio la morte non voluta, inevitabile. « Che sarei morta », dice Antigone condannata a morte a Creonte, « lo sapevo da lungo tempo con certezza. Non c'era bisogno del tuo proclama ». E Sarpedonte nell'*Iliade* dice a Glauco: « E poi, diletto mio, se noi, qui sfuggiti alla morte, | viver potessimo eterni, immuni da morte e vecchiezza, | non mi vedresti allor lanciarmi tra i primi alla pugna, | né te sospingerei nella pugna che onora le genti; | ma perché, invece, sopra ci stanno le Parche di morte | innumerevoli, e l'uomo schivarle non può, né fuggire, | avanti! E alcuno a noi dia gloria, o da noi la riceva! »⁶.

Libera nel senso dei nostri idealisti e soprannaturalisti, soprannaturale, sarebbe la decisione di morire unicamente nell'ipotesi che ci fosse solo una morte volontaria, ma non una morte necessaria, naturale, se l'uomo non sacrificasse una vita mortale ma immortale, e la morte stesse in contrasto con la sua natura.

In realtà la morte, come si è detto, è in contraddizione con la natura fintanto che questa si trova nella sua condizione normale, sana, ma fino ad allora anche la morte non è oggetto del volere. « Niente », dice Seneca, « ci ha in suo potere, perché noi abbiamo la morte in nostro potere », cioè possiamo morire quando vogliamo. Ma la vita e la morte dipendono veramente solo dal nostro volere? Viviamo soltanto perché vogliamo vivere, e possiamo perciò volere ad ogni attimo il contrario, la morte? Certamente io posso uccidermi quando voglio uccidermi; ma che io lo voglia non dipende dal puro volere, non rientra nella mia libertà. Io posso volere la morte solo quando essa è per me una necessità, in quanto non voglio per la vita sacrificare tutto ciò che a mio giudizio rende la vita veramente vita. Ma ora che

⁶ *Iliade* XII, vv. 322-8 (trad. Romagnoli).

niente si oppone alla vita e non c'è nessuna ragione per la morte, è una mia pura immaginazione se credo che la mia vita dipenda semplicemente dalla grazia del mio volere; ora è in verità un'impossibilità non solo morale ma fisica volermi uccidere o farmi uccidere. « Tu hai scelto la vita e io ho scelto la morte! ». La scelta tra questi termini opposti è distribuita, com'è giusto, tra due diverse persone. Ciò che era possibile ad Antigone con la sua sensibilità e il suo carattere, era impossibile ad Ismene.

« Io posso ciò che voglio »; ma soltanto se e in quanto voglio ciò che posso, altrimenti il mio volere è privo di fondamento e del tutto immaginario: poiché il fondamento del volere è il potere, l'essere capaci di ciò che si vuole. Un volere reale, e non immaginario com'è quello che con esso viene continuamente scambiato, è un volere pieno di talento, certo del fatto suo, corrispondente e adeguato al suo oggetto. Io voglio diventare musicista; ma questo volere, se è fondato e appunto perciò efficace, è soltanto la manifestazione del mio talento per la musica. Come non posso generare figli mediante il puro volere senza facoltà generatrice, così in generale il volere non è capace di nulla senza lo strumento, il materiale, l'organo per ciò che vuole. Quando per una cosa manca sensibilità e disposizione, per essa manca anche il volere. Dove il volere e il potere si trovano in contrasto, come tanto spesso accade nella vita civile, non compaiono appunto perciò altro che mostruosità.

Anche l'uomo pertanto può volere la propria morte solo quando ha in sé fondati motivi per morire, quando l'abisso tra la vita e la morte, che in circostanze diverse gli rende impossibile il suicidio, è scomparso, quando il suo cervello è già così arso e consumato che egli scorge la sua immagine solo in un teschio, e il suo cuore è talmente morto al mondo che nella morte egli non cerca la morte della sua vita ma solo la morte della sua morte, quand'egli

con la sua vita toglie di mezzo ormai solo un'apparenza, una menzogna, una contraddizione, e nella morte soltanto trova la vera espressione del suo essere e della sua volontà. Il detto comune « il simile si accompagna volentieri al simile » vale anche in questo caso. « La morte è il mio sposo », dice Antigone risoluta a morire. Ma chi sposa la morte, la desidera come un essere suo pari, viene attratto da essa secondo la legge dell'affinità elettiva, non si diletta più della pinacoteca della vita, ha dinanzi agli occhi nella morte soltanto la *tabula rasa* del proprio sentimento e del proprio io. « La mia anima », dice ancora Antigone, « è morta già da tempo, per votarsi al servizio dei morti ». In breve, io posso voler morire solo quando è messo da parte ciò che in circostanze normali impedisce in me questo volere, gli offre resistenza, anzi non lo lascia affatto apparire. Questa resistenza è l'amore per la vita o la volontà di vivere perché vivo. Come non ho la libertà di non amare una persona che in effetti amo o finché la amo, così non ho la libertà di volere l'opposto della vita finché amo la vita. Solo quando quest'amore si estingue o viene rimosso mediante l'eliminazione violenta delle condizioni che rendono la vita oggetto di amore, il mio volere viene posto in libertà ed è lasciato spazio al pensiero e alla volontà di morire. Prima che la morte diventi oggetto di desiderio, è la vita che diviene oggetto di indifferenza, di noia, di disgusto, di orrore, di disprezzo.

« Dappertutto », dice Seneca lo stoico, « è aperta all'uomo la via verso la libertà. Dovunque ti volgi, trovi la fine dei mali. Vedi quel precipizio? Là si scende verso la libertà. Vedi quel mare, quel fiume, quella fonte? La libertà abita nella loro profondità. Vedi quell'alberello secco e infruttuoso? La libertà pende da esso. Vedi il tuo collo, la gola, il cuore? Sono vie di scampo dalla servitù. Ma forse trovi queste vie d'uscita troppo gravose, e chiedi se esista una via alla libertà che richieda meno coraggio e forza. Può

esserlo ogni vena del tuo corpo ». Proprio così, la morte è per natura la libertà da tutti i mali, e quando ad uno la vita, per qualsivoglia motivo, è divenuta un male insopportabile, per lui questa libertà, e solo questa, è libertà del volere. Se l'istinto di conservazione della natura fosse illimitato, istinto senza misura né scopo, non ci sarebbe neppure la morte. Ora però l'istinto di conservazione è tutt'uno con l'istinto di felicità, e questo aumenta e viene meno insieme con la capacità di essere felici. Ogni vita si trasforma col tempo in un peso, in un male, o a cagione delle malattie o dell'età. Ma se la vita non è più che un male, la morte non è un male, ma un bene, anzi un diritto — il sacro diritto naturale di chi soffre a liberarsi dal male. La morte in sé non è una punizione per i peccati commessi; è il premio per le sofferenze e le lotte sostenute. Per questo gli antichi greci e romani imponevano ai morti corone come segni d'onore e di vittoria. La morte naturale e quella volontaria avvengono perciò secondo la stessa legge di natura, la quale, in contrasto con la morale ascetica della nostra filosofia e teologia soprannaturalistica, fa dipendere il dovere dell'autoconservazione solo dal diritto alla felicità, e a una felicità non intesa in senso soprannaturalistico. È vero che l'uomo non si suicida sempre a causa di mali irreparabili e insopportabili, spesso al contrario per motivi di vanità offesa, di avidità insoddisfatta, di amori delusi; ma da quali insignificanti cause o occasioni non ha origine spesso anche la morte naturale!

2.

Il volere all'interno del tempo

Il volere non è un taumaturgo o uno stregone, non è un potere pronto ad ogni momento, in ogni

luogo, a qualsivoglia gioco di bravura; il volere, come l'uomo in genere — che cos'altro è il volere se non l'uomo che vuole? — è legato allo spazio e al tempo. Quel che io non posso qui ed ora, lo posso altrove e in un altro momento. Quanti suicidi prima del momento del loro gesto insano non sono inorriditi al pensiero della sola possibilità di una tale azione, e non si sono ritenuti assolutamente incapaci di essa, e non lo sono stati effettivamente mentre agitavano questi pensieri! Solo quando giunge il tempo per qualcosa, giunge anche la forza e la volontà per essa. « Io so incontestabilmente che io, che ora voglio, sono il medesimo io, che anni fa ha voluto ». Ma colui che anni fa ha voluto esiste ormai soltanto nel tuo ricordo, nei tuoi pensieri, e così lo pensi senza difficoltà e senza distinzioni come una sola cosa con colui che vuole ora. In realtà però tra il tuo volere di prima e quello di adesso c'è una differenza altrettanto grande quanto tra la tua esistenza passata e la presente. « Il volere dell'uomo è il suo regno dei cieli »; ma il regno dei cieli del bambino non è quello del giovane, e il regno dei cieli del giovane non è il regno dei cieli dell'uomo o del vecchio.

Quel che l'uomo fa o esegue in un certo momento, è il massimo ch'egli può fare in quel momento, il limite del suo potere, la sua volontà estrema; poiché egli non può voler fare più di quanto può fare con l'impiego di tutte le sue forze, e nel sentimento di esaurimento e di vuoto che ogni sforzo innalzato al massimo grado trae con sé, egli si nega ogni futuro, e si avvia nel pensiero al riposo eterno. Quale inganno! Il suo volere si arresta tanto poco quanto il tempo o il sangue delle sue vene. Ogni nuovo periodo di vita reca anche nuovi materiali e nuovo volere. Quel che egli in precedenza riconosceva sua ultima volontà per ogni tempo, gli appare ora come l'ultima di un determinato tempo, e quel che in precedenza valeva per lui come l'essenza assoluta del suo potere e volere, è retrocesso ora nel

rango più modesto di un'essenza finita. Ma se muta l'oggetto del volere, muta anche il volere. Il volere è determinato da ciò che esso vuole; interamente preso dal suo oggetto, ne assume il colore, l'essenza. Anche linguisticamente decidersi equivale a « prendere partito ». Un volere *in abstracto*, pura entità di pensiero, imparziale e indeterminato, che si estenda senza differenze a tutte le cose, anche le più contrarie, è in realtà un assurdo. « Chi ama », dice Johannes Gochius⁷, un luterano prima di Lutero, « diviene tale qual è l'oggetto del suo amore. Se ami la carne, sei carne tu stesso, cioè assumi la forma (l'essenza) carnale. Se ami la natura, sei natura, perché assumi la forma della natura; se ami il porco, sei un porco, perché assumi la forma porcina. Finalmente se ami Dio, sei Dio tu stesso, perché assumi la forma divina ». L'amore però non è altro che il volere sensibile, appassionato, dell'uomo, ma appunto perciò vero profondo radicale. Un volere senza passione è un volere affettato, solamente un prodotto del pensiero e dell'artificio. Perciò se mi togli l'oggetto del volere, mi togli il volere stesso; poiché non volere nulla e non volere è tutt'uno. Ma in ogni periodo della mia vita ho voluto qualcosa di determinato; s'intende, soltanto ciò che allora era maturo e in mio potere, non ciò che voglio ora dopo tanti anni, e che forse è pervenuto soltanto ora e qui alle mie orecchie o ai miei occhi e quindi alla coscienza. No, quel che una volta ho voluto abbracciava in sé il mio intero essere, esauriva tutto il capitale di volontà che allora avevo a disposizione. Ma appunto per questo insieme a ciò che il ragazzo voleva è venuta meno già da tempo la volontà del ragazzo, insieme a ciò che voleva il giovane la volontà

⁷ Johannes Pupper von Goch, teologo di tendenze mistiche vissuto nel XV sec. Poiché Lutero si richiamò a lui, ULLMANN (in *Reformatoren vor der Reformation*, I, Gotha 1866²) lo considerò tra i precursori della Riforma.

del giovane. Per lo stesso motivo l'uomo non sa in anticipo quel che un giorno potrà ancora volere e vorrà, non più di quanto sappia in anticipo tutto quello che ancora vivrà e sperimenterà. Un volere che si ritiene capace di ogni azione in anticipo, senza precedenti sofferenze, senza necessità, senza motivo, astraendo dalle condizioni di tempo e di spazio, è un fanfarone.

Ogni cosa ha il suo tempo, e solo il volere conforme al tempo non è un volere impotente e fantastico. Così ogni età ha le sue virtù, ma anche i suoi vizi e imperfezioni, e per quanto intensamente tu possa volerlo, non ti liberi di essi finché non hai dietro le spalle gli anni a cui questi difetti convenivano. Se è vero che non ti liberi di essi senza volontà, ciò avviene comunque con l'aiuto del tempo. E non hai nessun motivo di lamentarti del fatto che il tuo volere è limitato dal tempo, vale a dire che non puoi nuotare contro la corrente del tempo; poiché un difetto confacente all'età è meglio, è più significativo e promettente di una virtù intempestiva o contraria all'età. « La verità è figlia del tempo », ma anche della libertà, che a quello è invero identica. Ogni pagina della storia contraddice la libertà del volere fantastica, soprannaturalistica. Non la volontà, né la ragione, soltanto il tempo, il futuro, libera dalle passioni e dalle follie, dai vizi e dai mali del presente. Solo quando cade nel dominio della storia un uomo o un avvenimento diviene oggetto di un giudizio giusto e libero: a chiara prova che la libertà è solamente affare della storia, che l'uomo non è libero *a priori* ma *a posteriori*, vale a dire che tanto nella vita del singolo come in quella dell'umanità la libertà succede alla schiavitù solo con l'aiuto del tempo, allo stesso modo che la verità succede solo all'errore, la ragione solo all'irragionevolezza, l'umanità della pace solo alla brutalità della guerra.

Kant ha fatto valere anche nella *Critica della ragion pratica* il suo pensiero prediletto, espresso

nella *Critica della ragion pura*, che il tempo non è nulla in sé ma solo una rappresentazione umana, che non riguarda la cosa in sé ma soltanto il suo fenomeno, anzi ha fatto senz'altro dipendere l'esistenza della libertà del volere dalla nullità del tempo per la ragione e la volontà⁸. Nel tempo infatti ogni condizione sarebbe la necessaria conseguenza della precedente, e un potere attivo che si trovi nel tempo sarebbe pertanto determinato nelle sue azioni presenti dal passato, che « non è più in suo potere »: nel tempo dunque, un potere capace di costituire di per sé un inizio, senza essere condizionato da un prima, quale dovrebbe essere la libertà del volere, sarebbe impossibile. È giusto, « ciò che è passato non è più in nostro potere »; ma manca l'aggiunta altrettanto giusta e importante, che quel che è passato *non ha nemmeno più noi in suo potere*. Così la fame, a seguito di un precedente digiuno o privazione di cibo, mi ha in suo potere, mi costringe a pensare esclusivamente allo stomaco; ma se la fame è placata e quindi passata, allora ho tempo e libertà di pensare alla mia testa invece che allo stomaco. *Primum vivere deinde philosophari*. Prima vivere, poi pensare o filosofare. La libertà non consiste nel poter cominciare, ma nel poter *finire*. La possibilità, la condizione di questa libertà è però il tempo. Tu puoi cominciare a pensare soltanto quando e se cessi di saziarti, cominciare a vegliare quando e se cessi di sognare; cominciare a dubitare quando e se cessi di credere. « Nuovo amore, nuova vita »: ma nessun nuovo amore senza che il vecchio sia tramontato e il dente del tempo abbia roso i vincoli che ti legavano al vecchio amore e al suo tempo. Ogni presente del volere presuppone un perfetto temporale del suo contrario o comunque di un diverso volere. Voglio lavorare e muovermi dopo che e perché ho riposato; riposarmi dopo che e perché ho lavorato e mi sono mosso

⁸ *Kritik der praktischen Vernunft*, A 169-70.

e dunque *non* ho riposato. Senza questo precedente « non » non ho nessun motivo, stimolo o spinta a volere. « Ogni cosa ha il suo tempo ». E non sei libero se neghi il tempo, ma se lo utilizzi e lo impieghi bene, se ad ogni impulso e bisogno conforme a natura accordi il suo diritto, la sua libertà, vale a dire lo sfogo e lo spazio di tempo che gli compete. « Dividi e domina ». Ma solo mediante il tempo puoi dividere e quindi dominare i nemici della tua libertà; puoi spezzare la foga e l'arroganza dei tuoi desideri solo a patto di imporre loro come legge l'« adattatevi al tempo opportuno ». Tra i precetti fondamentali dei buddisti vige ancor oggi quello di « non mangiare fuori tempo ». E il predicatore del Vecchio Testamento esclama: « Guai a te, terra, che hai per re un bambino e i cui principi mangiano presto (di mattina, il tempo destinato ai giudizi e ad altri uffici). Benedetta tu, o terra i cui principi mangiano al tempo giusto, per ristoro e non per piacere » (letteralmente: per bere, per gozzovigliare)⁹. Sì, benedetta tu, o terra, i cui principi danno ascolto al predicatore biblico, ma al tempo stesso fanno tesoro delle massime dei saggi greci (« Riconosci il momento giusto », « Il tempo è il sapientissimo ») e le mettono in pratica.

Per sostenere la nullità metafisica e morale del tempo Kant si richiama al « pentimento per un'azione compiuta da molto tempo, ogni volta che essa vien ricordata: sentimento di dolore, prodotto dalla disposizione morale, il quale è così praticamente vuoto da non poter servire a fare che ciò che è avvenuto non sia avvenuto — ma che tuttavia come dolore è affatto legittimo, perché la ragione, quando si tratta della legge della nostra esistenza intellegibile (della legge morale), non riconosce alcuna differenza di tempo, e domanda soltanto se l'evento mi appartiene come fatto: allora è sempre connessa moral-

⁹ *Ecclesiaste* 10, 16-7.

mente con ciò la medesima sensazione, o che l'evento accada adesso, o che sia accaduto da molto tempo »¹⁰. Ma anche con ciò che abbiamo provato, subito e vissuto colleghiamo nel ricordo le medesime sensazioni, senza distinguere se è accaduto ora o molto tempo fa. Lo schiaffo, che come maestri abbiamo dato a uno scolaro senza che lo meritasse, ci brucia nella coscienza ancora dopo venti e più anni; ma lo schiaffo, che come scolari abbiamo ricevuto da un maestro, forse anche meritatamente, dopo altrettanti anni ci brucia ancora sul viso. Noi non dimentichiamo il torto fatto agli altri, ma non dimentichiamo neppure il torto, il dolore, il danno, che un altro ci ha recato. De la Condamine racconta, secondo quanto riferisce Condorcet nel panerigico a lui dedicato¹¹, che incontrando una volta uno dei suoi maestri sentì di non avergli ancora perdonato una punizione ricevuta ingiustamente cinquant'anni prima. Anche A. v. Haller, come lo stesso Condorcet racconta nel panerigico a lui dedicato¹², non poté più rivedere in seguito il suo severo e pedante maestro di corte, del quale già da ragazzo, a dieci anni, s'era vendicato con una satira, senza provare un involontario terrore.

Noi ci muoviamo rimprovero delle azioni commesse una volta, specialmente quando esse ci pongono dinanzi i difetti di cui siamo coscienti e che ancora ci molestano, oppure quando sono in contrasto con le nostre virtù attuali, sviluppati solo più tardi, alle quali dobbiamo il nostro nome e il nostro credito; ma appunto perciò ci muoviamo questi rimproveri soltanto ora che questi difetti non sono più fusi col nostro essere e sono ormai solo oggetto di ricordo o per lo meno si sono tanto attenuati

¹⁰ *Kr. d. prakt. Vern.*, A 176.

¹¹ CONDORCET, *Éloge de M. de Haller, Oeuvres*, Nouvelle impression en facsimilé de l'édition Paris 1847-49, Stuttgart 1968, vol. II, p. 284.

¹² *Éloge de M. de la Condamine*, in *op. cit.*, p. 159.

che non compaiono più in forma così vistosa e urtante come prima: infatti se avessimo avuto già prima i pensieri e i sentimenti di adesso, e già allora ci fossimo fatti i medesimi rimproveri, non avremmo affatto commesso quelle azioni. Noi ci comportiamo coi difetti del nostro passato come i padri coi figli, a cui essi rimproverano solo i difetti — spesso anche le virtù — ereditati da loro, quei difetti da cui essi stessi si sono liberati solo mediante il tempo o almeno col tempo. Eppure, come si è detto, non solo le nostre azioni memorabili, anche le sensazioni e intuizioni, le sofferenze e le gioie memorabili si conservano in un ricordo vivo, anzi eterno, che si spegne soltanto con la nostra coscienza. E nella memoria continuiamo a lodare o biasimare, benedire o maledire, non solo il bene e il male morale che abbiamo fatto, ma anche il bene e il male fisico che abbiamo vissuto e provato. Perfino ai cibi e alle bevande si estende questa critica della ragion pratica. « Io non dimenticherò mai quel che ho mangiato e bevuto dal signore di Kressen ». Così terminò una volta un'orazione funebre a Norimberga. E quanto spesso si sentono espressioni del genere, specialmente sulla bocca di gente sincera! Tanto è buono il ricordo che lascia il bere e mangiar bene. E viceversa cibi e bevande disgustose, prese o assaggiate anche una sola volta, provocano ripugnanza per sempre. Anche sofferenze e dolori puramente fisici, ad esempio per le membra intrizzite dal gelo, si rinnovano ad ogni inverno, benché il congelamento sia avvenuto parecchi anni prima, e noi allora ci rincresciamo e ci pentiamo di aver disdegnato negli anni precedenti di difenderci convenientemente dal freddo, sia pure forse per lodevoli motivi morali.

3.

L'unità del volere e dell'istinto di felicità

La negazione del tempo per la volontà non ha dunque il senso che il tempo non esista affatto o in assoluto, ma soltanto che ora non è tempo di godere, giocare o passeggiare ecc., perché è tempo di agire, di lavorare, è insomma una negazione che cade sempre all'interno del tempo. Allo stesso modo ogni negazione, da cui l'uomo — l'uomo in generale, non questo o quel filosofo — ha tratto la rappresentazione della propria libertà di volere o in cui ha scorto una prova in favore di essa, non cade al di là, ma al di qua di una necessità o di un bisogno naturale, si estende solo a singoli e particolari elementi di una sfera, di una specie, ma non alla specie stessa. Posso « astrarre » per esempio da questo o quel cibo, ma non da ogni cibo, dal cibo in generale; debbo mangiare se non voglio venir meno. Ma in questa necessità, almeno finché sono in senno e non mi distacco dalla natura, non avverto contrasto alcuno col mio essere e il mio volere; poiché sono pur sempre un essere bisognoso di nutrimento. Non posso pensarmi senza questo bisogno, e perciò non mi passa nemmeno per la testa di porre la mia libertà nell'assenza o negazione di esso. Io la pongo solo in ciò, che posso non mangiare questo o quel cibo, se non voglio mangiarlo; che non dipendo da certi cibi, che non sono infelice né fuori di me per la rabbia se ne sono privo; che posso mangiare qualsiasi cosa appartenga alla sfera, alla specie degli alimenti umani. Il volere è autodeterminazione, ma all'interno di una determinazione naturale indipendente dal volere dell'uomo. « La volontà è il desiderio razionale », come fino a Kant i filosofi hanno affermato quasi concordemente. Ma è la specie o il concetto della specie che stabilisce la differenza tra

la ragione e i sensi. *Gli* alberi li dobbiamo ai sensi, ovvero — dato che i sensi non sono nulla senza cervello, vale a dire senza intelletto o ragione — alla ragione sensibile, l'albero alla ragione pensante. L'albero come tale non è sensibile, è soprasensibile; ma questa soprasensibilità riguarda solo la forma, non il contenuto o l'oggetto. Ora il volere non è altro che il desiderio in quanto non è determinato esclusivamente da quest'oggetto singolo e particolare, com'è il caso del desiderio irrazionale, ma dalla specie dell'oggetto nel senso dell'esempio citato. « Il volere è un potere soprasensibile », ma solo nel senso in cui l'albero, il fiore, l'uomo sono esseri soprasensibili.

Kant nella sua filosofia pratica, in contrasto con la teoretica, ha assunto la pura forma della legge come oggetto e causa determinante della volontà, e in tal modo ha fatto della volontà un potere specificamente distinto dalla facoltà sensibile di desiderare, ma appunto perciò un puro *noumenon*, in parole povere un ente di pensiero (*Gedankending*). La legge, è vero, secondo la sua forma è qualcosa di non sensibile, di soprasensibile; ma il suo oggetto, il suo contenuto, è sensibile, allo stesso modo che l'albero, soprasensibile secondo il suo concetto specifico, è in realtà sensibile. Ma così vanno le cose. L'uomo non pensante non vede al cospetto degli alberi l'albero, mentre l'uomo che pensa solamente, e non sostiene né determina il suo pensiero mediante i sensi, oblia gli alberi per l'albero, scambia la vuota forma con il contenuto, fa dell'albero senza alberi un essere per sé stante. Kant si è arrestato alla legge per se stessa come alla prima e ultima verità. La legge è priva di riguardi, universale, incondizionata, ma non è nulla, se non viene eseguita, messa in atto; dunque — egli conclude — deve darsi un potere attivo corrispondente all'essenza della legge, un potere determinato solo dalla legge, indipendente da ogni

impulso sensibile. Questo potere è « la volontà pura ».

Ma la legge, quella mosaica ad esempio, dice soltanto: « Non desiderare la donna del tuo prossimo, né il suo servo, né la sua ancella, né il suo bue, né il suo asino »; ma non dice: non desiderare alcuna donna, né un servo o un'ancella, un bue o un asino. Essa non mi vieta la soddisfazione del mio istinto sessuale e di proprietà, mi vieta soltanto di soddisfarli mediante questa donna, questo servo, quest'asino, che appartengono al mio vicino. Il divieto « non rubare » o « non commettere adulterio » è senza dubbio soprasensibile per me, è una negazione della mia sensibilità, ma solo in quanto essa è concupiscenza della moglie del mio prossimo, non della mia sensibilità in generale. Poiché in definitiva è l'istinto sessuale dell'altro che per mezzo del legislatore fa questa proibizione, impone questo limite al mio istinto sessuale: di conseguenza l'istinto sessuale in generale e in sé è legalmente riconosciuto e assicurato. La legge — s'intende la legge conforme a ragione, giusta, non arbitraria, aristocratica o dispotica — non è altro che il mio istinto di felicità posto in accordo con l'istinto di felicità degli altri. Poiché dove non c'è istinto, non c'è volontà, e d'altra parte dove non c'è istinto di felicità non c'è istinto di sorta. L'istinto di felicità è l'istinto degli istinti. Ogni istinto è un istinto di felicità anonimo, che prende nome soltanto dall'oggetto in cui l'uomo ripone la sua felicità. Lo stesso istinto del sapere non è altro che istinto di felicità in quanto si appaga dapprima per mezzo dell'intelletto, e più tardi, nel corso dell'incivilimento, quando l'istinto del sapere diviene un istinto autonomo, nell'intelletto. Perché mai infatti gli uomini si sono chiesti, all'inizio, qual'è la causa — o piuttosto l'autore, il creatore, ma da ciò facciamo qui astrazione — del lampo e del tuono, del giorno e della notte, del caldo e del freddo e di altri fenomeni naturali che li stupivano? Perché?

Perché mediante la conoscenza delle cause volevano eliminare la causa dell'insicurezza, dell'angoscia e della paura, che l'uomo ha dinanzi a cose estranee e sconosciute. Secondo Arriano i Celti dissero ad Alessandro che non temevano nulla tranne che il cielo rovinasse su di loro. È ben naturale questo timore, se costui nel cielo vede una volta bronzea, nei nubi-fragi il « mare celeste » che s'abbatte sulla terra, e nelle stelle cadenti stelle che cadono effettivamente dal cielo! Ma com'è vicino a questo timore d'altra parte l'aspirazione ad accertare se esso abbia o meno un fondamento, per garantirsi della propria esistenza! Quel che è tangibile, l'afferro con le dita, per impadronirmene e assicurarmene materialmente; quel che eccede il mio potere tattile, lo afferro invece coll'intelletto, per impadronirmene e assicurarmene almeno spiritualmente. *Tantum possumus, quantum scimus*: posso tanto quanto so. Il sapere è capacità, è potenza. L'uomo vuol sapere come accade o viene fatto qualcosa, per poterlo rifare con le sue mani, se è possibile — l'istinto del sapere è originariamente istinto di imitazione; e in caso contrario per poterlo almeno riprodurre nel pensiero. Ora però la potenza, il possesso — e possedere, aver in sé, quel che non può essere posseduto materialmente significa appunto sapere — sono oggetto dell'istinto di felicità.

Non c'è nulla di più insensato che attribuire all'uomo un particolare « bisogno metafisico » indipendente dal suo istinto di felicità e farne addirittura il fondamento e l'essenza della religione: di fatti proprio la *prima philosophia*, la filosofia dell'umanità che precede tutte le altre filosofie, la religione, mostra nel modo più persuasivo che questo bisogno metafisico si appaga solo al servizio dell'istinto di felicità; che la dottrina delle prime cose, cioè del creatore del mondo, e la dottrina delle ultime cose, la beatitudine e l'immortalità dell'uomo, esprimono e rappresentano un solo e medesimo pensiero, un solo e medesimo volere. Anche la distin-

zione fondamentale, la distinzione tra causa ed effetto, tra oggetto ed io, non si fonda soltanto sull'intelletto, come affermano unilateralmente uomini d'intelletto, ma insieme essenzialmente sulla mia volontà, e quindi sul mio istinto di felicità: poiché, se non c'è istinto di felicità, non c'è nemmeno volontà, o al più una volontà *schopenhaueriana*, cioè a dire un volere che vuole il *nulla*.

L'intelletto è l'essere o il potere che immette le cose dentro di me, il volere invece è il potere che traspone di nuovo fuori di me queste cose collocate nella mente. Se non avessi volontà, non avrei nemmeno coscienza di un mondo esterno distinto da me. Solo per mezzo del volere, sulla base dell'istinto di felicità, l'intelletto fa distinzione tra la cosa rappresentata e quella reale, tra l'oggetto dell'*adspectus*, della vista, e l'oggetto dell'*usus*, della fruizione, tra lo spettacolo dei miei nervi ottici e la vita reale, tra il passero sul tetto o nella testa e il passero nella mano o nello stomaco, tra il sentimento dell'oppressione e la causa che mi opprime. In breve, io distinguo *con l'intelletto* tra causa ed effetto, oggetto e sensazione, grazie al fatto che *con il volere* faccio distinzione tra bene e male, fortuna e sfortuna, cielo e inferno, avere e non avere, una distinzione netta come tra vita e morte. « Essere o non essere, questo è il problema ». Ma questo problema, come tanti altri, non lo risolve l'intelletto separato e abbandonato dalla volontà, ma solo l'intelletto in collegamento con la volontà.

Ma torniamo al punto di partenza. La volontà è una parola che ha senso soltanto se viene collegata con un altro sostantivo o piuttosto — visto che si manifesta e si afferma solo in azioni — con un verbo. A dire il vero il linguaggio fa anche del verbo « volere » una parola a sé; ma per questo concetto il linguaggio possiede, oltre al solenne e filosofico « io voglio », anche un volere nella seconda o terza persona, a me opposte sensibilmente, oltre al presente

e all'infinito anche un imperfetto e un condizionale della volontà: in breve, il volere è sottoposto a tutte le condizioni e i modi della finitezza e della temporalità. Con l'io *voglio* è perciò inseparabilmente connesso il pronome interrogativo « *che cosa?* ». Un volere separato dalla materia del volere è un'assurdità. Ma che cosa voglio infine? Nient'altro che la fine di una contrarietà, di un male — dove non c'è male non c'è volontà — di una sofferenza — volere significa voler *non soffrire* — nient'altro che il non essere del mio non essere — poiché solo il benessere è essere, vero essere. Io voglio anche la mia morte; ma solo se è l'ultimo ed unico mezzo di rendermi libero dalle miserie della vita umana. Il mio volere non è altro che il mio essere in quanto si oppone e reagisce a quel che mi opprime e addolora, a quel che vuole rendermi infelice, gettarmi a terra, annientarmi. Volere è benevolenza, innanzitutto e necessariamente verso se stessi, « poiché chi è nemico di se stesso, non può nemmeno essere amico degli altri ». Il benessere è talmente presente nel significato del volere che anche linguisticamente « volontà e volere sono affini a scelta (*Wahl*) e benessere (*Wohl*); mi sta bene (*wolle oder wohle*), scelgo (*wähle*), voglio (*will*) ». « La volontà è la brama o il desiderio di un bene, sia esso reale o apparente », *appetitus boni alicuius*. « Tutti gli esseri », dicevano i filosofi e teologi scolastici, « amano o bramano se stessi e la propria perfezione », *se suamque perfectionem appetunt*. « La volontà non può non volere il bene; non è però necessario che voglia un bene particolare ». « La prima legge dell'Onnipotente », dice il poeta inglese Young nei suoi *Pensieri notturni*, « suona: Uomo, ama te stesso! In ciò soltanto esseri liberamente agenti non sono liberi ». E nel famigerato « *Sistema della natura* » si afferma giustamente: « Appartiene all'essenza dell'uomo aspirare al benessere o volere la propria conservazione. Il dolore gli indica quel che deve evitare, il piacere quel che deve desi-

derare; dunque è proprio della sua essenza amare quel che produce prima o poi sensazioni gradevoli, odiare quel che produce sensazioni sgradevoli; il suo volere viene necessariamente determinato o attratto dagli oggetti che giudica utili, necessariamente respinto da quelli che giudica dannosi. Solo mediante l'esperienza l'uomo però acquista la conoscenza di ciò che deve amare o temere; la conoscenza che talvolta un bene può divenire un male a ragione delle sue conseguenze e viceversa un male passeggero può procurargli un bene duraturo. Noi sappiamo bene ad esempio che l'amputazione di un membro deve provocare dolore, e perciò temiamo necessariamente quest'operazione; ma poiché l'esperienza ci ha insegnato che il dolore prodotto dall'operazione può conservarci in vita, ci sottoponiamo a questo momentaneo dolore nella prospettiva di un bene superiore »¹³. Sì, l'uomo aspira necessariamente al *bien-être*, al benessere; quest'aspirazione appartiene alla sua essenza. I filosofi e i teologi distinsero invece la libertà come libertà dalla costrizione, *libertas a coactione*, dalla libertà dalla miseria, *libertas a miseria*. Ma la libertà che è libera dalla costrizione — dalla costrizione reale, fisica o psichica, come ad esempio la costrizione di una collera che mi toglie volere e intelletto — è nel contempo volontà di essere liberi dalla miseria e dal male, qualsivoglia sia l'oggetto che essa si propone. Io voglio significa: voglio essere felice. Reprimere l'istinto di felicità dell'uomo significa reprimere il suo volere. La mancanza di volontà è una resa senza resistenza alle miserie della vita umana, siano queste miseri pidocchi e pulci orientali o eminenze e eccellenze occidentali. « Libero (*liberum*) e volontario (*voluntarium, freiwillig*) sono una cosa sola », dicevano una volta i filosofi delle scuole; « il volere è essenzialmente libero volere », dicono quelli di oggi,

¹³ M. MIRABAUD (d'Holbach), *Système de la nature*, Londra 1770, parte I, cap. XI, pp. 188-9.

ma libero solo nel senso dell'istinto di felicità, nel senso in cui l'affamato vuol essere libero dalla fame, il misero dalla miseria, lo schiavo — almeno lo schiavo in cui la schiavitù non è ancora divenuta una seconda natura — dal male della schiavitù. Se i tedeschi hanno raggiunto oggi solo una libertà idealistica, ciò si deve anche — anche, perché ovviamente questo non è l'unico motivo — al fatto che hanno concepito la libertà solo in contrasto con l'istinto di felicità, sebbene si siano sforzati, ma nella sede sbagliata e *trop tard*, di comporre questo contrasto. Solo la libertà fondata sull'istinto di felicità — e invero non di alcuni ma di tutti — è una potenza politica popolare e perciò irresistibile.

4.

Il principio della dottrina dei costumi

Ora però come si accorda la buona volontà verso se stessi con la buona volontà verso gli altri, l'« egoistico » istinto di felicità con la morale che esige « disinteresse »? Come il diritto pone in accordo l'istinto di felicità dell'io con l'istinto di felicità del tu, dell'altro, nell'ambito di limitazioni esteriori, penose, costrittive, altrettanto fa la morale nell'ambito di limitazioni interiori, intimamente accettate, volontarie. Il mio diritto è il mio istinto di felicità riconosciuto legalmente; il mio dovere è l'istinto di felicità dell'altro in quanto mi determina al suo riconoscimento. Io voglio, dice il mio proprio istinto di felicità; Tu devi, dice l'istinto di felicità dell'altro, sia che ciò avvenga nella persona o in nome e per conto di lui. Riporre fin dall'inizio il volere e il dovere in un unico e medesimo io, sia pure in sé differenziato, astraendo da un tu a me

contrapposto, esistente al di fuori della mia volontà e del mio intelletto, significa mettersi alla tortura, farsi violenza. La morale non può essere dedotta e spiegata a partire dal puro io o dalla pura ragione senza i sensi, ma solo a partire dal nesso dell'io e del tu, il quale al contrario dell'io che si pensa è dato solo attraverso i sensi, dall'unione dell'« autonomia » kantiana e dell'« eteronomia », dell'autolegislazione e della legislazione ad opera di uno diverso da sé. Ma questo « altro », questa causa che determina l'io al dovere, è appunto l'istinto di felicità del tu. La felicità — non ristretta beninteso a una sola e medesima persona ma ripartita tra diverse persone, capace di abbracciare l'io e il tu, dunque non unilaterale ma bilaterale o onnilaterale — è il principio della morale. I doveri « verso se stessi » hanno per fondamento ed oggetto il proprio amor di sé, i doveri verso gli altri invece l'amor di sé nella persona degli altri. Il dovere è un'abnegazione di sé, che però mi è imposto solo dall'amor di sé degli altri. La morale esige disinteresse; ma essa non si avvede — perché non pensa ad occhi aperti, non pensa al tu sensibile o addirittura, com'è il caso della morale kantiana, neppure all'uomo, bensì solo ad esseri razionali non esistenti, puramente possibili — che dietro questo disinteresse richiesto a me si nasconde solo l'interesse ben fondato degli altri. Quel che sta in contrasto col mio egoismo e non si può quindi spiegare in funzione di esso, sta in perfetta armonia con l'egoismo dell'altro. È vero, ad esempio, che il divieto di mentire contraddice l'inclinazione e l'amor di sé del mentitore; ma quanto esso sia fondato nell'interesse di chi subisce l'inganno, quanto corrisponda al suo amor proprio ovvero all'amor ch'egli ha per la sua vita, per i suoi in generale, lo dimostrano, e in modo raccapricciante, gli stessi strumenti di tortura, che gli uomini hanno escogitato e usato per estorcere al mentitore la confessione della verità. La morale non può perciò

astrarre dal principio della felicità; anche se rigetta la propria felicità, deve comunque riconoscere l'altrui, altrimenti viene a mancare il fondamento e l'oggetto dei doveri verso gli altri, vien meno la stessa prassi della morale: poiché dove non c'è distinzione tra felicità e sventura, tra benessere e dolore (*Wohl und Wehe*), non c'è neppure distinzione tra bene e male (*Gut und Böse*). Buona è l'affermazione, cattiva la negazione dell'istinto di felicità.

La morale dedotta dal puro io, pensato magari in rapporto agli altri, e non dalla comunità reale dell'io e del tu, fa delle differenze tra *Gut* e *Wohl*, *Böse* e *Uebel*, differenze essenziali, di genere, di modo che il *Wohl* e il *Wehe* vengono assegnati all'al di qua della sensibilità, il *Gute* e il *Böse* al nebuloso al di là del non sensibile e del soprasensibile. Sono due giudizi ben diversi, dice Kant, se in un'azione consideriamo il *Gute* e il *Böse* di essa, oppure il nostro *Wohl* e il nostro *Wehe*¹⁴. Ciò è giusto se consideriamo la cosa solo in rapporto a noi stessi, ma non lo è se la consideriamo in rapporto agli altri. Poiché la stessa cosa, che rispetto all'altro, quello che subisce, è un *Wohl* o un *Wehe*, rispetto a me, che compio l'azione, è un *Gutes* o un *Böses*. Chi cagiona dolore, chi fa del male (*Uebel*) con la volontà, il proposito, di fare del male, è un malvagio (*Bösewicht*); chi invece fa del bene (*wohlthut*) non casualmente ma con intenzione, è un uomo di buona volontà (*von gutem Willen*). Perciò è giusto quel che dice Kant: « *Gut* o *Böse* significano sempre una relazione alla volontà e ad azioni », ma sbagliato quel che aggiunge: « non allo stato sensibile della persona »¹⁵. Non alla persona dell'agente, è vero, ma a quella di chi subisce l'azione. *Gut* e *Böse* sono concetti essenzialmente relativi — relativi nel senso che, almeno originariamente, non esprimono la relazione

¹⁴ *Kr. d. prakt. Vern.*, A 105.

¹⁵ *Ibidem*.

di un essere a se stesso ma ad altri: al punto che un essere pensato per sé solo, supposto che un essere di tal fatta sia mai anche solo pensabile, non è né buono né cattivo, perché gli manca ogni motivo e occasione, ogni oggetto per essere buono o cattivo. Nella determinazione di ciò che è buono o cattivo non si può dunque astrarre dalla persona del paziente e dal suo stato sensibile. Non c'è altro contrassegno della malvagità che il fare del male (*Uebelthun*), altro contrassegno della bontà che il beneficiare (*Wohlthun*). Chi distrugge cose inanimate solo per dimostrare la sua libertà di volere è un ragazzaccio; chi però si concede questa libertà contro esseri senzienti, senza sentire nelle loro espressioni di dolore i rimorsi di coscienza del proprio istinto di felicità, è un malvagio. Il grado del male (*Uebel*) prodotto determina perciò anche il grado di malvagità, come viceversa il grado del bene (*Wohl*) definisce il grado di bontà nel benefattore, il grado di obbligazione nel beneficiato.

Dicevano gli antichi che dobbiamo onorare i genitori come dei. Perché come gli esseri supremi? Perché dobbiamo loro la vita, il bene supremo. I genitori obbligano i figli all'obbedienza, alla riconoscenza, al rispetto; ma basano la richiesta di quest'atteggiamento morale solo sulla percezione dei benefici ad essi arrecati. « Amate quelli che vi odiano », dice la morale cristiana; ma la dogmatica cristiana afferma al contrario: « Amiamolo perché ci ha amati per primo ». L'amore è buona volontà, ma questa buona volontà vuole solo il bene della persona amata; è l'istinto di felicità dell'uomo, che però si appaga solo nel e per mezzo del soddisfacimento dell'altrui istinto di felicità. L'amore esige il contraccambio, vale a dire amore per amore; ma non baci per schiaffi, carezze in cambio di pedate, moine in cambio di offese recate all'istinto di felicità. La forma più intima e perfetta di amore è l'amore sessuale; ma in esso non si può rendere felice se stesso, senza rendere felice nel con-

tempo, magari involontariamente, anche l'altro, anzi quanto più rendiamo felice l'altro tanto più rendiamo felici noi stessi. In che cosa consiste allora l'eticità dell'amore? Forse nel fatto che astraggo dall'istinto di felicità, che do a intendere a me stesso di accoppiarmi solo per dovere, per rispetto verso il comando divino e morale « Moltiplicatevi »? No, bensì nel fatto che mentre rendo felice me stesso, nel contempo rendo felice l'altro io, che voglio appagare il mio istinto di felicità solo in concordanza con il suo. Se nel rapporto sessuale l'appagamento del proprio amor di sé è connesso con l'appagamento dell'altrui nel modo più immediatamente percepibile, nei rapporti umani in generale si realizza un'analoga connessione, ma in modo più mediato e indiretto, per la natura stessa della cosa, anche senza coscienza e intenzione, almeno da parte dell'uomo miope ed egoista. È ben vero che « il pentolaio invidia il pentolaio », il commerciante il commerciante, e basa nel pensiero, come spesso nella realtà, la sua fortuna solo sulla disgrazia del suo concorrente. Ma pure questo è solo un fatto accidentale — astraendo da altri motivi, non esiste soltanto un'emulazione cattiva, come già afferma l'antico Esiodo, ma anche un'emulazione buona, benefica — e accessorio: poiché nell'essenziale, nel rapporto del produttore al consumatore, del venditore al compratore, la propria prosperità è connessa necessariamente a quella altrui, in quanto che se gli altri non sono nulla e non hanno nulla, non sono nulla e non ho nulla neppure io. Quale altro può essere dunque il compito della morale se non quello di assumere questo legame tra felicità propria e altrui, fondato nella natura delle cose, nell'unione stessa di luce ed aria, di acqua e terra, e farne, consapevolmente e di proposito, la legge del pensare e dell'agire umano? Invece una morale che spezza quel legame, che prende come punto di partenza i casi in cui dovere e istinto di felicità vengono a conflitto, e da essi arguisce la loro separazione, che cos'altro può

essere se non arbitrario regolamento umano e casistica? Infatti, per quanto spesso possano verificarsi, questi casi costituiscono solo l'eccezione e non la regola. Quel che costituisce la regola o piuttosto la legge della vita, è anche la legge della morale o almeno deve esserlo, se la morale non deve essere una faccenda puramente ideale. Se si dice come Kant: « l'esatto contrapposto del principio della moralità si ha quando il principio della propria felicità viene assunto come causa determinante »¹⁶, la moralità è davvero l'esatto contrapposto del principio della vita; poiché io non posso vivere se non prendo come causa determinante della mia volontà il mio bene, quel che mi è utile o di vantaggio. Come posso vivere per esempio, se per disinteresse do in regalo o anche solo vendo senza « profitto » come contadino i miei prodotti, come commerciante le mie merci, come artigiano i miei lavori? « Sì, questo non mi è consentito, perché ho anche doveri verso me stesso ». Ma che cos'altro sono questi doveri se non i diritti della propria felicità nascosti dietro il nome umile e ipocrita del dovere? Perché non vuoi dunque riconoscerli apertamente e confessare che quel che è oggetto del dovere nella vita è anche oggetto dell'istinto di felicità? È il dovere che di giorno in giorno, di anno in anno, dalla gioventù alla vecchiaia, chiama il contadino sulle sue terre e i suoi campi, l'artigiano nella sua officina, il commerciante al suo banco, l'impiegato nel suo ufficio. Ma non è forse questo dovere al contempo il suo vantaggio, un comando del suo istinto di felicità?

Inoltre il conflitto tra dovere e felicità non è un conflitto tra principi diversi, bensì tra lo stesso principio in diverse persone, tra la propria e altrui felicità. Kant al contrario nella *Metafisica dei costumi* dice: « Il principio della felicità propria è riprovevole... perché pone, a fondamento della moralità,

¹⁶ Ivi, A 61.

degli impulsi che piuttosto lo minano e ne annullano tutta la sublimità, in quanto che questi, facendo una classe sola delle cause che muovono a virtù con quelle che muovono al vizio, insegnano soltanto a calcolare meglio, ma tolgono del tutto ogni specifica differenza dell'uno dall'altra »¹⁷. E nella *Critica della ragion pratica* chiarisce questa differenza, o piuttosto opposizione, col seguente esempio: « chi ha perduto al gioco, può bensì adirarsi di se stesso e della sua imprudenza; ma se è conscio di aver *barato* al gioco (benché così abbia guadagnato) deve *disprezzar* se stesso, appena si mette a confronto con la legge morale. Questa dunque deve essere ben altro che il principio della propria felicità. Poiché, per dover dire a se stesso: io sono un *indegno*, quantunque abbia riempito la mia borsa, si deve pur avere un'altra regola di giudizio che non per approvare se stesso e dire: io sono un uomo *prudente* perché ho aumentato il mio tesoro »¹⁸. E per la verità la legge morale è ben altro che la propria felicità, se questa consiste solo in inganno, furto e assassinio. Ma, per rimanere all'esempio kantiano, se due giocano tra loro per denaro, senza ingannarsi, non è forse anche la vincita, cioè la propria felicità, il movente della loro azione? O forse l'impegno reciproco di non ingannarsi, di attenersi strettamente alle regole del gioco, sta in contrasto con la ricerca, da parte di entrambi, della propria felicità? Ché non può forse essere ingannato anche il baro, se vien meno il divieto dell'inganno? Perché mai come truffatore dico a me stesso: io sono un indegno? Solo perché, se fossi il truffato anziché il truffatore, muoverci all'altro il rimprovero di infamia — dunque in definitiva perché è volere del mio proprio istinto di felicità non essere imbrogliato né truffato. È chiaro che originariamente e da principio non è il truffatore che dice a se stesso: tu sei un

¹⁷ *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 90-1.

¹⁸ *Kr. d. prakt. Vern.*, A 65.

indegno, ma è il truffato al truffatore. La voce della coscienza è un'eco del grido di vendetta dell'offeso. Si è creduto di scoprire nella coscienza un essere al di sopra e al di fuori dell'uomo; ma per questo *deus ex machina* si è dimenticato che anche in questo caso *homo homini deus*, l'uomo è dio per l'uomo, salvo il fatto che questo dio umano qui non è salvatore ma vindice. L'io fuori di me, il tu sensibile, è l'origine della coscienza soprasensibile dentro di me. La mia coscienza non è altro che il mio io che si pone al posto del tu offeso, non è altro che il rappresentante della felicità dell'altro sulla base e per ordine del proprio istinto di felicità. Infatti posso formarmi una coscienza dei dolori procurati agli altri solo perché so per diretta esperienza che cos'è il dolore, solo per lo stesso motivo per cui io fuggo i dolori; posso provare pentimento per i danni arrecati ad altri, solo per le stesse ragioni per cui non voglio che mi si danneggi; e solo per le stesse ragioni per cui mi adiro di aver perduto al gioco, posso rimproverarmi d'infamia, se ho vinto con l'inganno, e con l'inganno ho fatto adirare l'altro per la sua perdita. Il volere morale è quel volere che non vuole arrecare alcun male, perché non vuol soffrire alcun male. Anzi, solo il volere, che non vuol soffrire alcun male, quindi soltanto l'istinto di felicità, è la legge e la coscienza morale, che trattiene o deve trattenere l'uomo dal fare il male.

Ma non l'istinto di felicità, come lo rappresenta Kant a sé e ai suoi lettori, poiché costui, per amore della sua prima donna, il dovere, non ci dà di quell'istinto un'immagine fedele, ma solo una caricatura; ce lo rappresenta solo nella persona di uno stomachevole aristocratico, non nella persona di un semplice uomo del popolo. Egli attribuisce pertanto il bene al dovere, e all'istinto di felicità invece soltanto il piacevole — una cosa o oggetto a suo parere distinta dal bene per genere o specie. Chiariamolo mediante un esempio. L'autoconservazione secondo

la morale, anche secondo quella kantiana è un dovere; di conseguenza lo è anche il mangiare, come mezzo necessario di autoconservazione. Ora, secondo Kant la morale ha per oggetto solo i cibi che corrispondono al dovere dell'autoconservazione, e viceversa i cibi che bastano all'autoconservazione sono buoni; l'istinto di felicità invece è un ghiottone, va solo in cerca di cibi gradevoli, che stuzzichino il palato, di leccornie, e Kant ha perciò ragione: ognuno ha « la sua propria felicità », vale a dire sue proprie leccornie e cibi preferiti. Ma questa voglia di leccornie è davvero l'istinto di felicità conforme alla natura e al dovere, democratico, popolare? Non concordano piuttosto tutti gli uomini in questo, che vogliono innanzitutto placare la fame? E non è piacevole anche il semplice placare la fame? Forse che solo il pasticcio di tartufi o la torta di mandorle del kantiano istinto di felicità, e non anche il pane secco del dovere, è una leccornia, se si è affamati? E il pane non è un oggetto dell'istinto di felicità al pari della torta? Non ci sono innumerevoli uomini, che sono felici, se solo hanno il loro pane quotidiano, e invero pane nel senso letterale della parola? Non è dunque l'istinto di felicità, al pari del dovere, uno stoico, sia pure senza volerlo? E in codesti uomini, che formano la maggioranza del genere umano, il pane, l'oggetto del loro istinto di felicità, non è insieme inseparabilmente l'oggetto del loro dovere, della loro attività civile e morale? Sono forse immorali per questo motivo? In tal caso la morale è una faccenda esclusiva di persone benestanti e ben sistemate, che, in quanto al loro benessere si è già provveduto in partenza, appagate nel loro istinto di felicità, hanno agio sufficiente per staccare la morale dall'istinto di felicità e farne un oggetto a sé del loro pensiero.

Le differenti forme della necessità

Torniamo ora alla volontà: in accordo, ma anche in contrasto col francese « *Système de la nature* »; poiché il volere, com'è diverso a seconda dell'età e del sesso, così lo è pure a seconda della nazionalità, e il volere francese non è pertanto in tutto e per tutto identico a quello tedesco. « Se io », si dice in quell'opera subito dopo il passo sopra citato, « tormentato da una sete bruciante scorgo una fonte, è in mio potere volere o non volere la soddisfazione di un bisogno così vitale? Si confesserà senza dubbio che mi è impossibile non volerlo soddisfare, ma si dirà che, se nell'attimo in cui voglio bere l'acqua, apprendo che è avvelenata, malgrado la mia sete mi asterrò da essa, e da ciò si trarrà la conclusione che sono libero. Falsamente però; poiché come la sete mi determinava necessariamente a bere, prima che sapessi che l'acqua era avvelenata, altrettanto necessariamente ora il fatto di saperlo mi determina a non bere. L'anelito o il desiderio (*le désir*) di conservarmi toglie efficacia al primo impulso, che la sete dava al mio volere; la seconda motivazione diviene più forte della prima, il timore della morte prende necessariamente il sopravvento sulla penosa sensazione della sete. La sete invero può essere così bruciante da indurre un uomo poco assennato a correre il rischio di bere quell'acqua senza riguardo al pericolo; in tal caso è appunto il primo impulso o motivazione che riprende il sopravvento. Ma sia che noi beviamo l'acqua, sia che non la beviamo, entrambe le azioni sono necessarie alla stessa maniera, entrambe sono effetti della motivazione che esercita sulla volontà il potere o la violenza più forte »¹⁹. Entrambe le azioni

¹⁹ *Système de la nature*, cit., p. 190.

sono, è vero, necessarie, ma, come in realtà non esiste una necessità astratta, cioè uniforme, indifferenziata, senza contenuto, così anche qui la necessità nei due casi non è la medesima. La necessità che mi determina a bere acqua avvelenata sta in contraddizione, la necessità invece che mi determina a non berla sta in accordo col mio essere e il mio volere. Io amo la vita e l'amo necessariamente, e perciò anche necessariamente temo, detesto, odio il veleno, quel che è dannoso o comunque ostile alla vita. Il *Sistema della natura* ha ragione. Ma questa necessità è una necessità intimamente accettata, interiore, volontaria, gioiosa, identica col mio io e sotto questo profilo o in questo senso libera, mentre la necessità della brama incontrollabile è odiosa, ostile, disumana, infelice. Libero è l'uccello nell'aria, il pesce nell'acqua, libero è ogni essere là dove si trova ed agisce in armonia con la sua essenza — e così anche l'uomo. Ma chi per sete beve l'acqua avvelenata, non agisce secondo il suo intendimento, in armonia con se stesso, poiché vuole soltanto placare la sete ma non avvelenarsi, agisce dunque contro la propria volontà, contro il proprio essere, che ama se stesso e vuol vivere, trasportato, dominato dal suo ardente desiderio come da una forza ostile distinta da lui.

Motivazioni diverse agiscono per la verità in individui diversi con pari necessità, ma non per questo esse sono in se stesse dello stesso valore e importanza, della stessa forza necessitante. Una motivazione è di primo, un'altra è di secondo rango; una è originaria, un'altra derivata, anzi dipendente a sua volta da una motivazione anteriore. La volontà di bere è in prima istanza solo la volontà di spegnere la sete, ma in ultima analisi è la volontà di vivere. Io non vivo per bere, ma bevo per vivere. La volontà di bere non è l'espressione esauriente del mio essere; non sono un otre d'acqua né una botte di vino o di birra. Il mio sangue contiene sì acqua per tre quarti del suo peso, ma oltre a ciò molti altri elementi, i

quali soltanto lo rendono sangue, cioè quel certo elemento che è a base del mio essere. L'acqua è soltanto un bisogno, soltanto una parte di me. Chi perciò mette sullo stesso piano la necessità di bere per sete acqua avvelenata e la necessità di non berla per istinto di conservazione, elimina la differenza tra acqua e sangue, tra la parte e il tutto, tra la maggioranza e la minoranza della vita umana. Solo la leggerezza o piuttosto la follia può sacrificare, nella vita come nel pensiero, una vita umana a una goccia o a un sorso d'acqua. Il senno, l'intelletto però appartiene necessariamente alla volontà; poiché solo grazie ad esso io so quel che debbo volere o non volere, fare od omettere. L'intelletto pratico non è altro che la mia volontà bene intesa. Io voglio spegnere la mia sete, ma non voglio farmi del bene per arrecarmi poi un male o addirittura il più grande dei mali, la morte; preferisco soffrire la sete che la morte. Chi beve quindi acqua avvelenata, vuole per malinteso o per dissennatezza quel che non vuole quando è in senno; con la disperazione che s'impadronisce di lui immediatamente dopo l'azione egli confessa appunto di essere un suicida contro la propria volontà.

Tuttavia quest'azione comprova anche, sebbene in modo assurdo e contraddittorio, che « io voglio » non significa altro che: io voglio sbarazzarmi di una pena, di un peso, di un male, voglio essere libero, felice, fosse pure solo per un momento. La sete mi costringe a bere acqua avvelenata; ma questa costrizione è nel contempo solo la volontà di rendermi felice, libero dalla pena della sete. Io soffro la sete senza volerlo, ma la placo volendolo; la sete è necessità, mentre bere è libertà; soffrire la sete è l'inferno, placarla è il regno dei cieli. L'inferno della natura non ha perciò — notiamo di passaggio — nulla in comune coll'inferno senza senso, veramente diabolico, della teologia; perché l'inferno naturale non tormenta l'uomo per tormentarlo, non è, come quello teologico, gioia maligna e autocompiaciuta dei beati in cielo,

per l'eternità: no, esso è di tormento a se stesso, nemico a sé, mentr'è nemico all'uomo; vuole aver termine; vuole il suo opposto, il regno dei cieli; che la sete in sé è la volontà di bere, non di aver sete. L'istinto della libertà, in quanto coincide con l'istinto di felicità, è l'essenza della natura, l'essenza dell'uomo, il quale del resto non è altro che la natura umana nella sua distinzione dalla rimanente natura organica e inorganica. La natura non mi ha imposto solo la necessità della sete, mi ha anche concesso con gli strumenti i mezzi per placarla, la libertà dalla sete, e con ciò la libertà di pensare a ben altre cose che alla sete; poiché chi non ha acqua nel corpo, ha solo l'acqua nella testa — l'assetato sogna di bere — è malato per così dire di idrocefalia. In generale soddisfare un istinto significa liberarsi da esso, sebbene solo momentaneamente.

6.

Necessità e responsabilità

« Io voglio ». Chi lo negherà? Chi non concederà anzi che in questa proposizione il volere, al pari dell'io, è un volere assoluto, assolutamente indeterminato, che si determina soltanto da sé, vale a dire dal nulla? Ma non bisogna dimenticare che questo volere è solo pensato, che il volere reale è sempre solo il volere di un essere determinato. Portate una quantità qualsiasi di persone in una libreria e fate scegliere a ciascuno un libro di suo gusto. Ognuno dirà: io voglio; ma uno: voglio questo romanzo, un altro: voglio questo racconto di viaggio, il terzo: voglio quest'opera filosofica; ognuno però attraverso la diversità del suo volere dimostrerà solo la diversità del suo essere, che egli ha invero di sua

volontà ma non grazie alla sua volontà. Se l'« io voglio » fosse in tutti uguale, indeterminato, libero, il risultato del volere o dello scegliere sarebbe necessariamente nullo; poiché con la differenza del volere sarebbe tolta anche la differenza dell'oggetto. Ma dove vien meno la differenza dell'oggetto, viene a mancare anche il fondamento stesso del volere. Se non c'è alcuna differenza tra liquidità e secchezza, non c'è neppure differenza tra aver sete e bere, né di conseguenza motivo per voler bere. In breve, volere significa volere qualcosa, volere qualcosa d'altra parte presuppone che si sia qualcosa. Così io voglio questa opera filosofica, perché io stesso, sia pure solo per inclinazione e attitudine, sono filosofo, questo romanzo, perché io stesso sono poeta. La determinatezza del mio essere peraltro non è così angusta e limitata ch'io sia determinato esclusivamente alla lettura di questo libro per il quale ora mi sono risolto. No, questa determinatezza ha una certa ampiezza, un'estensione entro la quale ero libero di scegliere questo o quel libro. Solo la specie a cui appartiene il libro prescelto è una cosa sola con la specie a cui appartiene colui che compie la scelta, con la sua determinazione essenziale. Il motivo, la necessità, che mi fa risolvere per *questo* romanzo, non è la medesima che mi determina o mi muove verso i romanzi e le poesie in generale. Furono motivi del tutto particolari, insensuali, *casuali*, che m'indussero a scegliere proprio questo libro, mentre la ragione che mi determina esclusivamente o almeno principalmente, a questo genere di letture, è tutt'uno con la ragione per cui sono in generale quest'uomo determinato.

La teologia distinse — distinse, dico, perché la teologia degna di menzione non ha più presente, appartiene al passato — la volontà di Dio « in volontà naturale o necessaria e volontà libera ». « Con la prima Dio vuole quel che non può non volere, con l'altra vuole quel che potrebbe anche non volere o di cui potrebbe volere il contrario. Sotto il primo

rapporto egli vuole se stesso, sotto il secondo le cose create ». Ma come l'essere divino non è altro che l'essere umano pensato nella massima universalità e astrattezza, e perciò senza nome, occulto, così anche la volontà divina non è altro che l'occulta, innominata, ma proprio perciò vera volontà dell'uomo: l'uomo infatti esprime la sua vera volontà solo in segreto, sotto la protezione e l'ala dell'autorità divina. Applicato al caso presente questo significa che, nella libreria del mondo, io mi decido con volontà necessaria o naturale per una descrizione di viaggio, se, come si comprende da sé, la mia determinazione caratteristica, specifica ed essenziale, è l'impulso a conoscere popoli e paesi, per un'opera filosofica, se è l'impulso a pensare, per una poetica, se è l'impulso a poetare ovvero l'arte poetica. Io devo pensare, devo poetare, devo viaggiare, sia pure soltanto nella mente. Con la stessa profondità e necessità con cui voglio e amo il mio essere e la mia essenza, voglio, come appassionato di viaggi il viaggiare e quindi un racconto di viaggi, come appassionato di poesia il poetare e quindi un'opera poetica. Invece è con libera volontà che scelgo o voglio questa certa opera, in quanto potrei ben sceglierne un'altra in luogo di questa. Io voglio solo un'opera poetica, a qualsiasi prezzo, anche il più caro, dichiara l'amico della poesia; mi è indifferente l'individuo: se Omero, Milton, Goethe o Schiller, indifferente se si tratti di *epos*, dramma, tragedia o commedia; ho una sola pretesa in questo sconfinato bisogno di libri, in questa noiosa solitudine in cui mi trovo: deve essere assolutamente un libro di poesia, poiché non posso e non voglio leggerne nessun altro. La libertà del volere, o piuttosto quel che induce e anzi autorizza gli uomini a sopporne l'esistenza, quel che produce la rappresentazione della libertà o sta a base di essa, si fonda solo, come già è stato detto sopra, sulla differenza tra la specie e i suoi modi o individui, cioè a dire tra la motivazione o il volere incondizionato (invero, siccome tutto nel mondo è

relativo, solo comparativamente incondizionato), insostituibile, esaustivo del mio essere, non distinguibile da me, necessario, con cui io voglio la specie di un oggetto, e la motivazione o il volere sostituibile da altre motivazioni e appunto perciò separabile da me, non necessario o solo condizionatamente necessario, in sé indifferente, inessenziale, con cui io scelgo proprio quest'oggetto. Togliere questa differenza, fingere per ogni cosa una sola e medesima necessità, significa togliere la differenza tra giacca e camicia, tra camicia e pelle, tra testa e codino, tra osso frontale e coccige.

Questa differenza viene però ugualmente eliminata se si estende la libertà del volere a tutte le azioni dell'uomo senza distinzione. « Un'azione libera », si dice, « è di tal fatta che, nonostante sia accaduta, avrebbe potuto anche essere omessa, mentre il contrario sarebbe potuto accadere. Ma ciò di cui può accadere anche il contrario si dice accidentale. L'accidentalità appartiene dunque ad un'azione libera ». Ora però, se posso ugualmente fare o tralasciare una certa cosa, vuol dire che ad essa posso rinunciare senza danno o perdita, senza dolore e lotta, che è con me in un rapporto così poco stretto e superficiale, come la giacca col mio corpo. Dico la giacca, non la camicia; infatti sebbene ci siano moltissimi uomini, ai quali la giacca sta più a cuore della camicia, perché costituisce la loro unica dignità e distinzione, pure vale il contrario per la maggior parte di essi, specialmente per il sesso femminile, che con la camicia depone insieme anche il pudore e perciò non si toglie la camicia, s'intende di fronte agli altri, con la stessa libertà con cui l'indossa. Il sentimento della libertà, di cui si è fatto e si fa ancora tanto chiasso, si estende perciò solo alla giacca, non alla camicia, e tanto meno alla pelle dell'uomo, anzi alla giacca stessa solo nel caso fortunato ch'egli abbia più giacche; infatti il povero diavolo che ne possiede una sola è attaccato ad essa coi legami della triste neces-

sità. L'unicità rende arduo quel che è facile, saldo il legame più tenue, prezioso quel che non ha valore, necessario l'accidentale. Una giacca debbo averla e indossarla, perché senza giacca non posso vivere né agire nel mondo civile; ma se la giacca che porto è grigia, verde o nera, è accidentale — poiché avrei potuto anche non indossare la giacca verde che ho messo oggi, senza procurarmi con ciò il minimo di spiacer — è questione di libertà, perché non sono legato a questa giacca. Ma le cose vanno ben altrimenti, se la mia unica giacca è al banco dei pegni e io sono costretto a restare a casa e con ciò a lasciarmi sfuggire un'occasione favorevole, un'occasione per migliorare la mia posizione che forse non si ripresenterà più. Come mi sento dipendente e infelice allora! L'uomo si sente libero ed è effettivamente libero nel senso usuale della parola solo in situazioni e azioni insignificanti, indifferenti, ma non quando è in gioco il suo interesse, il suo bene o il suo male o addirittura il suo essere o non essere, quand'anche si tratti di un essere o un non essere determinato.

In condizione di indeterminazione, allorché l'uomo, che ha di fronte a sé un'azione critica, decisiva per gli esiti felici o infelici che può avere, si chiede ancora: che cosa debbo fare?, egli si rappresenta come possibile tutto quel che è possibile, anche il contrario di quanto effettivamente fa; ha la libertà d'ingannare sé e gli altri circa se stesso, di far cadere nel pensiero i limiti delle sue capacità, e, nel pensiero, di decidersi a suo piacimento per una cosa o per l'altra, senza tener conto della misura delle sue forze. Ma tuttavia egli *agisce* ben diversamente da come pensa di agire in condizioni di indecisione; infatti in ultima analisi, quando si viene al punto, egli si decide involontariamente solo secondo ciò che è definito e deciso da tempo, a seconda cioè che egli sia un eroe o un debole, un uomo liberale o servile, nobile o volgare, destinato a qualcosa o a niente. Il dubbio dell'indecisione è libero, ma la decisione ne-

cessaria, quello trascendente, questa invece immanente alla mia determinazione essenziale o caratteriale. Il dubbio se io debba fare una cosa o il suo contrario è il mio essere smarrito, momentaneamente venutomi a mancare, fuorviato, falso, la risoluzione ad agire invece il mio vero essere ritrovato, reintegrato, per mia fortuna o disgrazia. Nessuna azione umana avviene invero con incondizionata, assoluta necessità, perché tra l'inizio e la fine, tra il puro pensiero e l'effettivo proposito, anzi persino tra la decisione e l'azione possono intervenire fuori e dentro di me una quantità di cose; ma a prescindere dai casi che possono capitare, date queste certe condizioni, impressioni e circostanze, con questo carattere, questo temperamento, questo corpo, in breve con quest'essere così determinato, io non potevo decidermi ed agire se non come mi sono deciso e ho agito.

A dire il vero io non sono così determinato, così unilateralmente, esclusivamente, immutabilmente determinato a questa o quell'azione come « la pietra priva di sostegno è destinata a cadere o il fuoco a bruciare » — il solito paragone, già usato da Alessandro d'Afrodizia nel suo interessante scritto sul destino²⁰ per illustrare e confutare l'eliminazione della libertà del volere umano; infatti l'uomo oltre a questa inclinazione o qualità che lo determina a una certa azione ha altre inclinazioni o qualità che lo rendono capace di astenersene, oltre a questo senso che lo lega a un oggetto ha anche altri sensi che lo possono liberare dal dispotismo di quest'impressione unilaterale. Una donna, che mi attrae irresistibilmente con la bellezza della sua figura e dei tratti del volto, può altrettanto irresistibilmente respingermi da sé per tutta la vita con un alito maleodo-

²⁰ Cfr. I. BRUNS, *Supplementum aristotelicum* II 2, *Alexandri Aphrodisiensis praeter Commentaria Scripta minora, Quaestiones, De fato, De mixtione*, Berlin, Reimer 1892, p. 179.

rante, o viceversa risultarmi repellente come oggetto degli occhi e attrarmi invece come oggetto dell'udito col semplice tono della sua voce. Chi porta alla composizione e risoluzione di questa controversia pro e contro l'oggetto? Il senso in me più sviluppato, predominante, che definisce il mio essere. Se prevale il piacere della vista, l'orecchio perde, sia pure solo momentaneamente, la sua sensibilità e l'olfatto la sua finezza. Ciò che vale per i sensi esterni, vale anche per i sensi e le capacità interne. In quest'uomo predomina ad esempio il senso o la tendenza al godimento, in quello l'istinto dell'attività. Ma un istinto perviene alla supremazia, decisiva per l'azione, solo mediante la repressione dei rimanenti istinti e proprietà. Ogni uomo vuole godere e deve godere, se vuole vivere, perché già il respiro è godimento — godimento l'aria divina. Ma l'istinto del godimento ha il suo limite, il suo antagonista nell'istinto dell'attività, che, memore del *peracti labores jucundi* — bello è far festa a lavoro compiuto, gli impone una misura e uno scopo, gli concede solo tanta libertà quanta è compatibile con la vitalità e la libertà dell'impulso all'attività. Se l'istinto del godimento si sottrae a questo legame col suo opposto, e pretende per sé la supremazia o anzi il dominio esclusivo, segna l'uomo col marchio sfigurante e servile della concupiscenza, e la determinazione attraverso il piacere si risolve nella negazione della libertà, cioè appunto della libertà dal dominio esclusivo, dispotico, dell'istinto del godimento, ovvero della capacità di essere determinati da altri istinti. Se in me non è *più* presente alcun altro istinto e in generale nulla salvo l'istinto del godimento, è comprensibile ch'io non abbia né volontà né forza di resistergli. La libertà del volere è potenza, possesso, capitale. Al male di un istinto monarchico posso ovviare soltanto se sono in grado di contrapporgli un altro bene, se oltre alle somme che mi costa il suo appagamento, serbo ancora un tesoro in sicura custodia.

Ma se un uomo è così impotente e sprovveduto che un istinto, una qualità, reprime tutti gli altri, questi sono sì repressi ma non annientati e perciò sempre pronti, non appena se ne presenti l'occasione, a sollevarsi contro il loro oppressore, a protestare, se non proprio coi fatti almeno a parole, contro il suo violento dominio. Questa protesta, questa rimostranza colma di rimprovero, di un istinto represso contro la sua repressione, è la coscienza. Tu sei un indegno, grida a sé il gaudente, non appena la coscienza dell'impulso all'attività si risveglia in lui. Data la straordinaria mobilità e determinabilità dell'uomo può anche darsi il caso, e spesso accade realmente, che sia sufficiente un urto esterno, un avvenimento impressionante, magari soltanto un cambiamento di luogo, per trasformare questi rimproveri di coscienza in atti rivoluzionari, per liberare e mettere in attività questi impulsi e qualità finora realmente o solo apparentemente repressi, con grande sorpresa e confusione di chi preferisce sprezzantemente non vedere.

L'uomo cambia, indubbiamente entro limiti insuperabili, che però vanno ben distinti dai limiti arbitrari, che a lui pongono l'invidia, la mania di criticare, l'infingardaggine e la limitatezza degli altri. Gli uomini, infatti, nei loro giudizi sugli altri assumono il condizionato come incondizionato, l'accidentale come necessario, il transitorio come permanente, non consentono perciò assolutamente agli altri di oltrepassare i limiti, che essi una volta per tutte si son messi in testa, li fanno rimanere fermi sulle stesse posizioni, al medesimo punto da cui hanno tratto il loro sprezzante giudizio. Tanto limitato, tanto poco libero è l'uomo nei suoi giudizi e non solo in quelli dati oralmente, senza riflessione, ma persino in quelli stampati; eppure è da tali giudizi ch'egli viene determinato alle sue azioni verso gli altri! « L'uomo è libero », va bene, ma solo quando non è in balia o schiavo dei suoi pregiudizi.

L'uomo muta, si forma, si sviluppa, anzi sviluppa spesso qualità, che non solo gli altri, ma egli stesso non avrebbe mai sospettato in sé, che si trovano in stridente contrasto, benché forse solo in apparenza, con tutte le qualità finora dimostrate, che tornano a disdoro di tutte le profezie dei suoi genitori, maestri e compagni, e smentiscono radicalmente tutti i giudizi sprezzanti dati su un uomo in modo definitivo da parte di un determinismo ottuso e pedante. La concezione e rappresentazione limitata, o anzi falsa, di una cosa non elimina però ancora la realtà della cosa in se stessa. Chi pone all'uomo limiti troppo stretti, sbaglia; ma sbaglia pure chi spinge questi limiti troppo oltre o addirittura all'infinito, cioè nella sfera del fantastico. La capacità di cambiamento e di sviluppo dell'uomo non si estende oltre la sua libertà e viceversa. Al pari delle mie azioni libere, i miei mutamenti cadono solo all'interno, al di qua dei limiti insormontabili, che costituiscono questo mio essere determinato. Quel che ha rapporto con la mia determinazione generica o specifica, col mio essere caratteristico, non posso indifferentemente farlo o non farlo: debbo farlo. Dov'è il mio essere, là è il mio cielo, ma dove comincia il cielo, cessa la libertà del poter fare o non fare. Anche nel cielo della teologia i beati perdono la libertà di essere e di fare il contrario di quello che fanno e che sono.

« Tutto quel che avviene, dalla più grande alla più piccola cosa, avviene necessariamente. *Quicquid fit, necessario fit* ». « Che cosa significa necessario? Necessario è ciò che consegue da una data ragion sufficiente. Solo in quanto comprendiamo qualcosa come conseguenza di una data ragione, lo riconosciamo come necessario e viceversa, non appena riconosciamo qualcosa come conseguenza di una ragion sufficiente, ci rendiamo conto che è necessario; tutte le ragioni infatti sono cogenti. Questa spiegazione

della cosa è così adeguata ed esauriente, che essere necessario e conseguire da una data ragion sufficiente sono concetti reciproci »²¹, dice giustamente Schopenhauer. Tuttavia in mezzo, tra la ragione determinante e la sua conseguenza, mi trovo io, quest'essere, quest'individuo determinato. Io sono il mezzo in cui, la causa attraverso cui una certa causa si connette a una certa conseguenza. Quel che per me vale come ragione sufficiente ad indurmi a un'azione, non lo è per un altro. Anzi, persino in rapporto a me stesso quel che vale come ragion sufficiente per questa mia qualità, questo mio impulso o tendenza, è una ragione del tutto insufficiente, se non addirittura impotente, in rapporto a un'altra mia qualità o a un altro impulso, e quel che ieri bastava a suscitare in me afflizione, ira, collera o una qualsiasi altra violenta passione, oggi non è in grado di turbarmi nella mia quiete. « Tutto quel che avviene, avviene necessariamente »; ma solo adesso, in questo momento, in queste condizioni interne ed esterne. Ieri ho scritto una lettera estremamente offensiva a un conoscente. Nella situazione di ieri e con l'umore che avevo mi era impossibile scrivere diversamente. Ma quel che ieri era necessario, oggi non lo è già più. Non solo non spedisco la lettera, ma ne scrivo un'altra, perché oggi l'azione, che mi aveva trascinato a quelle espressioni offensive, mi appare in una luce ben diversa. Favorita dalle mie condizioni e dal mio umore, una delle mie insane inclinazioni ha trovato ieri uno sfogo, ma oggi essa ha ceduto di nuovo il primato a un altro dei miei impulsi, migliore e anche più potente. Se fossi morto ieri, mi sarei portato nella tomba una grave ingiustizia e l'avrei fatta pesare su di me nel ricordo dei miei amici; ma fortunatamente oggi mi sono ridestato alla vita e insieme alla

²¹ *Über die vielfache Wurzel des Satzes vom zureichendem Grunde*, 1813, *Werke*, ed. W. von Tohneysen, vol. III, p. 182.

coscienza di quanto poco fondate e necessarie fossero l'eccitazione e l'asprezza di ieri.

Ma ammesso anche che un'azione fosse necessaria, soggettivamente e oggettivamente, date cioè queste certe condizioni interne ed esterne, pure essa, una volta eseguita, dopo che la passione è stata soddisfatta, e le motivazioni che spingevano a compierla sono forse addirittura scomparse dalla coscienza o almeno non vengono più sentite nella loro forza originaria, appare come accidentale. Spesso l'autore stesso non riesce più a spiegarsela a partire da sé, tanto che esclama stupito: com'è stato possibile ch'io abbia commesso un'azione del genere? Come ho potuto macchiare il mio onore, che pure mi è così caro? come ho potuto sacrificare la mia nobiltà ad una prostituta, il mio bene ad una cosa da niente?

Soltanto quando l'azione esce fuori dal dominio dell'agente, quando non si può più far sì che non sia accaduta, essa si presenta agli occhi dell'autore in tutta la sua definitività, diviene un oggetto di orrore, di vergogna, di pentimento, del desiderio di non averla compiuta. Come quando i nostri pensieri sono ormai del tutto fuori del nostro potere, quando sono stampati ed appaiono quindi fissati irrevocabilmente: soltanto allora la nostra coscienza di scrittori si ridesta, e ci accorgiamo con nostra grande confusione dei difetti e degli errori commessi. Se gli uomini avessero *prima* dell'azione la consapevolezza, la coscienza, che essi hanno *dopo* l'azione — una prova questa che dove non c'è tempo, ossia distinzione tra il prima e il poi, non c'è neppure coscienza — non avverrebbero azioni insensate e criminose, forse anzi non si compirebbero azioni di sorta, così come è incerto che si produrrebbero libri, se lo scrittore giudicasse dell'opera che si trova ancora nel vivo della composizione o è appena stesa per iscritto, allo stesso modo in cui giudica più tardi dell'opera stampata, da lui completamente estraniata. L'opera che sto scrivendo riempie tutto il mio spirito, fa appello a tutto

il mio sapere e potere presente; con quest'opera, penso durante la sua stesura, nel corso degli sforzi ch'essa mi costa, si decide il tuo destino, è l'ultima cosa e la più alta che ti è dato fare; in essa hai dato fondo alle tue risorse, in essa hai raggiunto « l'assoluta identità del soggettivo e dell'oggettivo, dell'ideale e del reale », cioè in altre parole la perfetta uguaglianza della capacità o possibilità e della realtà. Ma non appena l'opera dalla testa è passata sulla carta, e dalla carta alla pubblicità della stampa, a quella felice unità subentra di nuovo il vecchio dissidio tra soggetto e oggetto, tra pensare ed essere, potere e fare, al paradiso della creazione la pena infernale della critica. Ed è ben naturale; adesso non sono più innamorato e perduto nella mia opera, non più legato ad essa, non più suo schiavo; con la libertà da essa non ho riacquistato solo la libertà teoretica, la libertà del giudizio, ma anche — seppure forse solo nella mia rappresentazione o immaginazione — la libertà del fare, la disponibilità per altre opere. E sebbene l'opera, quando e mentre la scrivevo, fosse la necessaria, la suprema, la sola espressione del mio spirito e del mio essere di cui fossi capace, pure, ora che è fuori e dietro di me spazialmente e temporalmente, essa mi appare come qualcosa che scriverei diversamente e che di conseguenza anche prima avrei potuto e dovuto scrivere ben diversamente, perché identificherei il mio io attuale, ammaestrato e scaltrito dall'esperienza, col mio io precedente, scambio il mio essere e sapere *a posteriori* con un dato *a priori*.

Quel che accade per gli scritti, accade anche per le azioni. Anche se un'azione è stata in un primo tempo necessaria, in un tempo successivo mi appare accidentale e lo è anche effettivamente in rapporto al mio restante potere, che si dispiega in altre azioni future, e al mio essere, che non si esaurisce in quest'azione e nell'impulso che è alla base di essa. Questo vale specialmente per azioni che l'uomo si rimprovera, di cui si pente, che quindi vorrebbe non aver

fatto. Ma chi desidera non aver fatto un'azione, per ciò stesso crede che avrebbe potuto non farla. Nel desiderio, infatti, le condizioni che la rendevano necessaria, sono accantonate; il desiderio non sa nulla di necessità. « La libertà è una questione di fede ». ma la fede è questione di desiderio, anzi non è altro che un desiderio oggettivato, realizzato nel pensiero. Chi non desidera niente, almeno niente di ciò che supera i limiti di quel che è naturalmente possibile, reale e necessario, non crede neppure niente, almeno niente nel senso dei desideri sconfinati, soprannaturali, esaltati. L'uomo però desidera essere libero e incondizionato, dunque crede di esserlo, perché o almeno mentre lo desidera; desiderare qualcosa infatti non significa altro che eliminare, sia pure solo momentaneamente, la necessità del contrario di questo qualcosa, come quando ad esempio io desidero bere nel momento in cui non c'è acqua disponibile ed è gioco forza soffrire la sete.

« La legge presuppone la libertà; se non ci fosse la legge, non ci sarebbe neppure libertà; ma se c'è una legge, in essa abbiamo la garanzia della nostra libertà ». Ma la legge in realtà non è altro che un desiderio riconosciuto, garantito, consacrato dalla potenza suprema, un desiderio, il cui adempimento, se si tratta di una legge giuridica, è ottenuto a forza, e il non adempimento punito, da parte di una potenza divina o mondana. Così la legge: 'non rubare', o 'non uccidere' non è altro che il desiderio, espresso in forma prescrittiva, che la vita sia inviolabile e la proprietà sacra — il desiderio che non vi sia o possa esservi furto e assassinio di sorta. La legge si limita a trasformare questo poter essere in dovere, il dover essere o non essere è essere o non essere desiderato. Ma quel che deve essere, per ciò stesso può essere; quel che desidero, me lo rappresento immediatamente al tempo stesso come possibile. Io desidero, dice l'uomo in quanto privato cittadino; io voglio, dice invece come legislatore investito di

potere, che non si rubi: perciò credo che si possa non rubare. *Volo, ergo cogito*. Con la legge io voglio rendere impossibile il furto, cioè a dire credo nella possibilità del suo contrario, credo che il furto sia accidentale, che il ladro sia libero e possa tanto rubare che non rubare. Appunto perciò la legge, in questa sua arrogante fede nell'onnipotenza dei suoi desideri, non esige altro dal ladro che la consapevolezza del divieto di rubare, per condannarlo subito al capestro, come nei bei tempi andati, che qui assumiamo a modello, in cui la fede era viva, e così realizzare *à tout prix*, anche a prezzo di una vita umana, il desiderato non essere del furto. Io non posso togliermi d'attorno il ladro importuno, senza eliminare contemporaneamente l'uomo, dunque vado per le spicce: per annientare il ladro, anniento anche tutto ciò che ha relazione con lui, anniento l'uomo intero, in carne e ossa.

La legge non si cura del rapporto del ladro con l'uomo, né l'uomo del rapporto di un'azione con le sue condizioni. Quel che porta detrimento al mio istinto di felicità, quel che contraddice il mio amore della proprietà, il mio amor proprio in generale, non deve essere e non può essere. E questa legge fondamentale dell'amor proprio umano non vale soltanto nei confronti dell'uomo, ma anche della natura, non solo rispetto a ladri e assassini, ma rispetto a tutte le cose e gli esseri che causano all'uomo sofferenze, danni, mali in generale, e invero qui senza scrupoli filosofici e formalità giuridiche, semplicemente in conseguenza dell'imperativo filosofico dell'istinto di felicità. Se schiaccio una pulce perché mi ha punto, nego con ciò la necessità della sua esistenza; la strappo al rapporto organico che la lega a sé e al resto del mondo; di essa fisso solo la puntura, come il giurista o il moralista nell'uomo che ruba fissa solo il furto, questa puntura nel cuore dell'amore di sé e della proprietà. In conclusione, la pulce punge, ma non deve pungere, almeno non me. La puntura della

pulce è un delitto di lesa maestà contro l'umano desiderio di felicità. Ma la pulce non può pungere senza essere, dunque deve non essere, cioè morire *. Se la mia condanna a morte riguarda solo questa pulce, ciò si spiega solo col fatto che non posso annientarle tutte insieme in una volta, sopprimendo l'intera razza, quantunque lo farei ben volentieri, per liberarmi di questi insetti molesti una volta per sempre, allo stesso modo che lo Stato con questo delinquente vuole giustiziare — ma purtroppo non può — tutti i futuri delinquenti.

Ogni male, sia pure soltanto una puntura di pulce, reca ingiuria all'uomo, l'irrita, l'indispettisce, lo fa andare in collera, lo induce perciò, almeno nel momento dell'irritazione, a postulare una causa corrispondente all'effetto, dunque un essere cattivo, una volontà cattiva come causa del male subito. Se la causa è necessaria, necessario è anche l'effetto, il male; ma contro questa necessità si leva l'istinto di felicità offeso, il desiderio di libertà dal male. Porre il libero volere al vertice o all'inizio del mondo ha perciò un senso e un significato corretto solamente se la fine della canzone, cioè del canto di lode al creatore, è la libertà dell'uomo da tutti i mali, se il male fisico, la morte innanzitutto, è entrato nel mondo solo per l'invidia del diavolo, e il male morale, il peccato, non per un motivo necessario (poiché Adamo poteva non peccare), bensì solo per una birbonata temeraria **: se di conseguenza la causa ulti-

* Certi indiani mangiano i pidocchi. Interrogato perché ne mangiasse, un indiano rispose di farlo « perché essi lo mordevano e giovava al suo senso di vendetta morderli a sua volta ». P. KANE, *Viaggi tra gli indiani del Nordamerica*, 1862, p. 86. [Tutte le note contraddistinte da asterisco sono di Feuerbach.]

** « Con la loro temerarietà », si dice espressamente nel noto *Theatrum Diabolorum* del 1569, « i diavoli » — gli istigatori del peccato originale dell'uomo — « si sono distolti dal sommo e unico bene » ecc. E questa temerarietà diabolica è il principio della teologia ortodossa.

ma del male dà all'uomo la libertà, o meglio in questo caso il diritto, di ripagare male per male, magari solo con imprecazioni, di procurare soddisfazione alla sua indignazione e al suo dolore per il male del mondo con sprezzanti accenti e maledizioni all'indirizzo del malfattore: « *O veteratorem nequissimum!* O diavolo infame! » esclama il cristiano, « il cattivo, maledetto Ahriman » impreca dal canto suo il parso.

Esistono uomini, per i quali non c'è piacere più grande che soddisfare la propria mania di criticare, e che perciò, per non rinunciare alla materia di questo piacere, ascrivono a colpa degli altri anche mali e dolori del tutto incolpevoli. Anzi ogni uomo, quando è adirato indignato o anche semplicemente mal disposto, è incline a fare della creatura che gli riesce spiacevole il creatore di se stesso, la causa di sé. E quanto più l'uomo è attaccato a se stesso, quanto meno è libero, tanto più nella coscienza imputa al libero volere quel che è necessario, involontario, inevitabile. La gente del popolo arriva ad applicare la sua teoria dell'imputazione persino ai difetti esterni, fisici, rimprovera al gobbo la sua gibbosità. Del resto l'uomo come fa carico agli altri — spesso anche a se stesso, per malinconia o altri motivi psicologici — di mali e difetti incolpevoli, così ascrive pure a merito proprio, spesso anche a merito altrui, beni e pregi — statura fisica, forza, bellezza, salute, fecondità — di cui né lui né gli altri sono responsabili, mena vanto di essi come fossero sue proprie azioni: a chiara prova che l'anima immortale si distingue sì dal suo corpo mortale nella morte, ma non nella vita, e che il suo sentimento di sé e della libertà si estende anche a cose che non hanno assolutamente niente a che fare con la libertà.

Kant e dopo di lui Schopenhauer, per conciliare il carattere determinato e necessario dell'azione umana, da loro riconosciuto, con « il fatto della consapevolezza che abbiamo di sentirci *responsabili, impu-*

Resp.
imp.

tabili per quello che facciamo », che avremmo dunque anche potuto omettere quel che abbiamo fatto, ricorrono alla distinzione tra « carattere empirico e intellegibile dell'uomo », cioè tra fenomeno ed essenza²². Di conseguenza il volere o l'uomo legato alle leggi dell'esperienza, alle forme del fenomeno, a spazio, tempo e causalità, è determinato necessariamente in un certo modo; ma l'uomo o il volere in sé, soprasensibile, extratemporale, è libero, è autore anzi di quello stesso carattere empirico, che nell'ambito fenomenico è determinato in un certo modo e non può agire diversamente da come agisce. Ma questa volontà libera è solo una vuota tautologia della cosa in sé, con essa non si afferma altro se non che la volontà pensata libera da tutte le determinazioni e condizioni dell'essere umano reale, e quindi da tutte le negazioni o limitazioni della libertà, è libera. Se l'esperienza, come afferma Kant, non fornisce alcuna prova dell'esistenza della libertà, ed anzi non è assolutamente in grado di darne, perché nell'esperienza tutto è collegato secondo rapporti necessari, allora la libertà è solo un mio pensiero, e invero un pensiero, che non si trova in rapporto coi miei restanti pensieri, e perciò, operando quella distinzione, non affermo altro che questo: secondo l'esperienza devo negare all'uomo la libertà, ma per potermi spiegare la responsabilità, l'imputabilità, lo penso libero.

Schopenhauer riporta la responsabilità senz'altro dall'agire all'essere, poiché « *operari sequitur esse* », l'agire dipende dall'essere, l'uomo agisce in un modo o nell'altro a seconda del carattere che ha. La responsabilità perciò si rapporta solo apparentemente all'agire, in realtà all'essere, dunque, ne arguisco, il mio essere e la mia essenza è solo un merito o una colpa del mio libero volere, dunque ho già pensato

²² Per questa distinzione in Kant cfr. *Kr. d. prakt. Vern.*, A 169-80; per Schopenhauer cfr. *Ueber die Grundlage der Moral* (1840), *Werke*, cit., vol. III, pp. 704 sgg., e *Ueber die Freiheit des Willens* (1839), ivi, p. 621.

e voluto prima che esistessi, prima della mia apparizione e incarnazione empirica. Questa soprannaturalistica, anzi fantastica teoria dell'imputazione si trova però nel più stridente contrasto col fatto che vuole spiegare. L'uomo si sente responsabile per ciò, di cui anche gli altri, almeno finché sono in senno, gl'imputano esclusivamente la responsabilità: per quello che fa, ma non per quello che è. Chi ha ucciso è invero un assassino, ma questo *essere* linguistico non esaurisce il mio essere reale, poiché è soltanto espressione di quella mia azione. Il mio essere è il mio rapporto a me stesso, il mio agire il mio rapporto agli altri; ma appunto agli altri importa soltanto, nella sfera della responsabilità cade soltanto, quel che io sono per loro, vale a dire quel che faccio, non quel che sono per me. Ora però essere è essere-per-sé; l'essere è silenzioso, senza pretese, raccolto in sé, in sé soddisfatto; l'agire invece è affabile e loquace, fa chiasso per la gioia o il fastidio degli altri. È vero che uno può riuscire molesto agli altri col suo semplice essere, e anzi, per il solo fatto che vive più a lungo di quanto essi pensavano e desiderano, rendersi colpevole di un delitto capitale dinanzi al foro del loro egoismo, giudice in causa propria; ma solo perché questo essere si trova in contrasto col loro amor proprio, un contrasto nel quale l'uomo peraltro si pone solo con le sue azioni. Per non parlare del mio essere, io non sono e non mi sento responsabile neppure per quel fare che è inseparabile dal mio essere, che rimane entro i suoi confini, bensì solo per quelle azioni mediante le quali intervengo nella sfera degli altri, faccio loro del male, in breve reco ingiuria al loro istinto di felicità. Soltanto l'istinto di felicità è il nesso tra la necessità e la libertà, ovvero la non necessità, delle azioni umane. Solo per mettersi quanto più possibile al riparo dal pericolo di violazioni della loro vita e della loro proprietà, gli uomini hanno stabilito pene non solo per azioni dettate da una volontà o un propo-

sito malvagio, dall'*animus nocendi* o *dolus*, ma anche per le azioni della *culpa*, cioè per le azioni compiute per pura « inavvertenza o irreflessione », che riescono dannose agli altri senza che lo si voglia, al di là dell'intenzione; di conseguenza, dato che la pena presuppone una legge, a ognuno viene imposto « l'obbligo di evitare tutto ciò per cui si può diventare causa di crimini anche senza intenzione, il dovere dell'attenzione, dell'accuratezza, della *diligentia* »: a ciascuno cioè viene « prescritto di fare del proprio potere conoscitivo un uso adeguato, in mancanza del quale può prodursi, contro le intenzioni del soggetto, una determinazione della volontà contraria alla legge », e al trasgressore di questo precetto viene imputata « la mancanza di riflessione »²³. Ma non giungiamo così ai limiti della differenza tra volontario e involontario, responsabile e irresponsabile? Che importanza riveste questa differenza per l'istinto di felicità? Spesso l'uomo assume egualmente, nell'animo e nella coscienza, come azioni dolose o colpose, persino azioni che non possono essere imputate né al *dolus* né alla *culpa*, per il solo fatto che hanno gettato lui o altri in rovina. Dopo che è avvenuta un'azione funesta o punibile, nasce sempre il desiderio che essa possa non essere avvenuta, e quindi il pensiero o la fede nella possibilità del suo contrario. Quanto spesso non ci rimproveriamo per azioni del passato, che noi avremmo ben potuto non compiere solo che fin da allora ci fosse stato consentito di vedere le cose come le vediamo ora! « Ah, se ci avessimo pensato! » Ma allora purtroppo non potevo pensarci.

Quel che Kant ha chiamato carattere o volere intellegibile, distinguendolo dall'empirico, nella filosofia posteriore, in particolare hegeliana, ha preso nome di volere o uomo universale in opposizione

²³ Feuerbach si richiama qui al *Lehrbuch des peinlichen Rechts* e alle *Betrachtungen über dolus und culpa* di suo padre Anselm.

all'individuale. A questa distinzione ricorre anche l'autore del presente scritto, per conciliare la necessità con l'imputabilità, quand'egli si trovava ancora sulle posizioni di quella filosofia, almeno per quanto concerne il modo d'intendere il rapporto dell'universale con l'individuo. Così in una nota del *Leibniz*²⁴, apparso nel 1837, si legge: « La singola azione in quanto tale non è necessaria, ma nel suo contenuto, nel suo significato, nella sua essenza essa è necessaria da parte mia, come individuo che ha un essere determinato. Ora però io non sono soltanto un uomo determinato, ma anche l'uomo in generale in una forma determinata, individuale... In rapporto a me come uomo in generale, cioè nella misura in cui le qualità universali dell'uomo sono presenti in me almeno come coscienza e disposizione, la mia azione non è necessaria — uomini diversi, nei quali le qualità, che in me esistono solo come disposizioni, si sono realmente sviluppate, nel medesimo caso avrebbero agito diversamente e meglio di me — in rapporto a me invece, in quanto uomo che ha una determinata forma e limiti ben precisi, in rapporto al mio essere determinato essa è necessaria ».

D'altronde questa distinzione supera di gran lunga l'ambito della filosofia hegeliana; essa trae la sua origine fin dall'antichissimo conflitto di nominalismo e realismo e si spinge fino agli estremi confini della ragione e del linguaggio umano; non è solo una distinzione logica o metafisica, ma anche psicologica; ed è anche alla base della teoria dell'imputazione dell'uomo o della gente comune, cioè non istruita. Il motivo di ciò non è altro che l'uguaglianza dell'essenza o della natura degli uomini malgrado le loro diversità individuali. Quel che faccio o non faccio, così pensa — ma beninteso solo sulla base dell'istinto di felicità, solo se si tratta del bene e del sangue dell'uomo —

²⁴ Cfr. *Sämtliche Werke*, ed. Bolin-Jodl, 1903-11, 2ª ed. Stuttgart 1959-64, vol. IV, p. 272, nota 4.

l'uomo comune, l'uomo in generale, anche l'altro, al pari di me, può farlo o non farlo. Io, Tizio, non rubo, ma Caio lo fa; ora però egli è un uomo come me, dunque può e deve, al pari di me, non rubare. Il furto non è una azione necessaria della natura umana, altrimenti dovrei rubare anch'io, dunque il furto ha il suo fondamento solo nel volere, e invero, per determinare quest'ultimo ancora più da vicino, nel volere contingente di questo individuo. Quando di una cosa ignoro la ragione, do la responsabilità di essa al volere; quel che è un difetto della mia ragione, lo ascrivo a colpa della volontà dell'altro, e spesso anche della mia propria. Poiché nella mia testa non trovo alcun rapporto tra l'uomo e il ladro, lo trovo fuori di me nella corda, da cui il ladro pende sulla forca; poiché l'uomo in sé non è un criminale, ne concludo che il criminale non è affatto uomo, e così sono pienamente autorizzato a negare anche l'esistenza a questo gaglioffo, a questo brutto, a cui ho già negato l'umanità. « L'agire è una conseguenza dell'essere »: in questo caso ciò vuol dire che al rubare segue l'impiccagione; infatti posso eliminare il rubare solo se elimino l'essere del ladro.

7.

*L'individuo come organismo*²⁵

Fortunatamente però c'è anche un altro legame tra l'uomo e il criminale oltre la corda del boia. Questo legame è — inorridite anime celesti! — il sensualismo o materialismo. Ma, ahimé, non il materialismo criminale, il solo che finora la vostra filosofia asservita allo Stato e alla Chiesa abbia riconosciuto,

²⁵ *Der Individualismus oder Organismus.*

anzi dimostrato vero e razionale, non il materialismo barbarico, che annienta l'uomo nell'al di qua, per ricompensare poi la sua anima immortale in un fantastico al di là con un celeste regno di gioia; bensì il materialismo che, non per dovere beninteso (gridate pure all'immoralità), e nemmeno a partire dall'Idea della Logica hegeliana (per quanto illogico ciò possa sembrarvi), no, solo per puro sensuale piacere dell'amore e della vita pone in essere l'uomo, l'uomo reale, sensibile, individuale: sensualismo e individualismo infatti sono una sola cosa. La ragione o filosofia separata dai sensi, che nega la verità dei sensi, non solo da sé non sa nulla dell'individualità, ma anzi la odia a morte come sua naturale avversaria, come la filosofia di Kant, Fichte e Hegel dimostra a sufficienza. Solo attraverso i sensi so che fuori di me esistono anche altri esseri, altri uomini; ch'io sono un essere individuale distinto da loro, come essi da me. Ma questa mia individualità non si estende solo alle qualità e caratteristiche, attraverso cui, in modo evidente, mi differenzio dagli altri, bensì anche alle qualità che io, distinguendole dalle prime, penso come comuni e comprendo nel concetto generale di uomo. Io non sono individuo fin qui e non oltre, di modo che le mie qualità individuali avrebbero il loro limite in quelle comuni, senza toccarle né contaminarle; no, individualità è indivisibilità, unità, interezza, infinità; io sono dappertutto, assolutamente, dai piedi fino alla punta dei capelli, dal primo all'ultimo atomo, essere individuale. « Io non sono l'uomo in generale in una determinata forma », sono uomo solo come quest'uomo assolutamente determinato; essere uomo ed essere questo certo individuo sono aspetti in me totalmente indistinguibili. Io sento, voglio, penso al pari di te; ma non penso con la tua ragione o con una ragione comune, bensì con la mia, che si trova in questa testa qui. Io voglio, ma di nuovo non col tuo volere o con un volere generale, bensì col mio proprio, che si attua per mezzo di que-

sti muscoli qui; e al pari di te provo dolore per l'ingiustizia subita o commessa, ma non con la coscienza dell'uomo in generale, bensì con una coscienza, che è sempre mia propria, al modo stesso che il sangue delle mie vene è sangue mio proprio, individuale. Anche ammesso ch'io senta, pensi, voglia la stessa cosa dell'altro, è la stessa solo per il pensiero, mentre in realtà non è possibile che sia esattamente la stessa, così come non è possibile ch'io occupi lo stesso spazio, tragga lo stesso respiro dell'altro. Nel pensiero non posso distinguere questo spazio da quello, né l'aria che respiro dall'aria dell'altro; ma proprio là, dove la distinzione scompare per il pensiero, comincia quella distinzione che è origine della vita, origine dell'individualità. L'individuo è intraducibile, inimitabile — salvo che in apparenza o per certe particolarità — incomprensibile, indefinibile; è solamente oggetto di conoscenza sensibile, immediata, intuitiva. Anche se tutte le informazioni che i sensi ci danno circa le cose fuori di noi, il sole la luna le stelle, fosse apparenza e inganno, pure questo è certo: la verità della vita, la verità dell'individualità, si fonda solo sulla verità dei sensi. La vita della vita è l'amore; ma l'amore, se pure non è « la fonte di ogni certezza, di ogni verità e di ogni realtà », come afferma Fichte nell'*Introduzione alla vita beata*²⁶ del suo amore fantastico, perché privo di fondamento e di oggetto, è certamente la fonte della certezza, verità e realtà dell'individuo. Il pensiero distingue la specie dall'individuo; la vita invece, l'amore, fa di questi termini distinti nel pensiero un'unità indistinguibile, dell'individuo l'« essere assoluto », che appunto perciò può essere soltanto vivo o morto, essere o non essere. « Essere o non essere, questo è il problema ». Ma questo problema lo risolve soltanto la ragione fondata sulla verità dei sensi, sulla verità dell'amore.

²⁶ *Die Anweisung zum seligen Leben, Werke*, cit., vol. V, p. 541.

Tra tutti i sensi, che attestano la verità dell'individualità, è di preferenza al senso del gusto che non è stato contestato il diritto della individualità, come dimostra a sufficienza l'affermazione universalmente accettata che dei gusti non si può disputare. Del resto l'individualità non si comprova affatto esclusivamente, come siamo abituati a immaginarci, nella diversità delle sensazioni e dei giudizi circa lo stesso oggetto, ma anche allorché nelle mie sensazioni e nei miei giudizi concordo con gli altri, allo stesso modo che io non mi sento e non mi affermo come individuo esclusivamente nei pugni dell'ostilità, bensì anche nella stretta di mano dell'amicizia. Ma *qui ed ora* si tratta soltanto della differenza come è espressa in quella affermazione. Nondimeno il gusto ha e rivendica a sé una validità generale, non diversamente dagli altri sensi. A questo proposito Mencio²⁷, il più grande filosofo cinese dopo Confucio, dice: « Y-ya, un funzionario di Tshi ai tempi del principe Wen-kong, famoso genio culinario, seppe scoprire quel che piace in generale al palato. Se, mentre egli applicava ai cibi il suo organo di gusto, quest'organo fosse stato diverso per natura da quello degli altri uomini, come è diverso da quello dei cani e dei cavalli, che non sono della nostra stessa specie, come avrebbero potuto allora tutti gli uomini del regno convenire con Y-ya in questioni di gusto? Ognuno ha dunque necessariamente gli stessi gusti di Y-ya, per quanto concerne i piaceri del palato, per il fatto che il senso del gusto è simile in tutti gli uomini ». Ognuno crede perciò che quanto egli trova gustoso e ben accetto debba riuscire necessariamente gustoso e ben accetto anche agli altri, e quando l'esperienza contraddice questo suo presupposto, non se ne spiega assolutamente la ragione. Anzi l'uomo che non vede al di là di se stesso, che dalle sue esigenze arguisce

²⁷ Meng-tse (372-288 a. C.), filosofo cinese discepolo di Confucio.

quelle degli altri acriticamente e senza fare distinzioni, applica il *compelle intrare* (« costringili ad entrare ») della Chiesa « fuori di cui non c'è salvezza » anche all'esofago, costringe a mangiare e invero non solo con fastidiose preghiere, ma anche con punizioni penose: come fanno spesso i genitori coi loro figli, gli educatori coi loro allievi, in quanto imputano a cattiva volontà o a capriccio la ripugnanza, per loro incomprensibile, verso un cibo che forse è il loro preferito. Eppure ci sono individui che si gonfiano per aver ingerito alcune ciliege o ribes; individui a cui il dolce fa venire il vomito, come riferisce Zimmermann nel suo scritto sull'esperienza nell'arte medica²⁸; individui che, come il medico Pietro di Abano, hanno una tale avversione per il latte, che il solo fatto di vederne berè procura loro mal di stomaco, come racconta Bayle nel suo *Dizionario*²⁹; individui che non possono mangiare e sopportare neppure il pane consacrato, come riferisce ancora Bayle nelle sue *Novità dal regno delle scienze* a proposito di due individui, un uomo e una donna³⁰. Quali diversità, quali particolarità non si riscontrano d'altra parte anche nel campo degli altri sensi! Chi riterrebbe mai possibile che esistano uomini ai quali « il semplice tocco di un panno di seta o addirittura di una pesca riesce insopportabile », uomini che dai suoni più dolci vengono ridotti in uno stato insostenibile di agitazione, uomini che non possono vedere un grillo senza cadere in deliquio, uomini infine sui quali il gradevole odore « della rosa, del garofano e di altri comuni fiori profumati agisce come un veleno narcotico »?

Il filosofo cinese ha ragione; in confronto o in

²⁸ JOHANN GEORG ZIMMERMANN (1728-1795), *Von der Erfahrung in der Arzneikunst* (3 voll., Zürich 1763-64).

²⁹ *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1695-97.

³⁰ Si tratta di curiosità scientifiche pubblicate nelle *Nouvelles de la république des lettres*, nel febbraio 1687. Cfr. *Oeuvres diverses*, I, Hildesheim 1964, p. 755.

opposizione a cani e cavalli, e in genere agli esseri diversi dall'uomo, le differenze tra gli individui umani scompaiono, al modo stesso che per noi scompaiono le differenze tra individui animali appartenenti alla stessa specie o genere, soprattutto ai gradi più bassi del regno animale, sebbene ad una considerazione più attenta anche gli individui animali delle classi più basse, gli insetti ad esempio, si rivelino spesso assai diversi. Soltanto in rapporto a se stessi gli individui umani sono infinitamente, essenzialmente diversi l'uno dall'altro — essenzialmente, perché con l'eliminazione della loro diversità viene soppressa l'essenza stessa della loro individualità. Senonché l'uomo ascrive a proprio merito le qualità per cui si distingue vantaggiosamente dagli altri, le sue virtù, e fa carico agli altri delle qualità contrarie, negative, ch'essi hanno.

Quel che un essere è, vuole anche esserlo. Quel ch'io sono per natura, sebbene non per questo fin dalla nascita — gli eroi in fasce esistono solo nella mitologia — lo sono pure di mia volontà, dal profondo del cuore, con tutte le mie forze. Il mio essere non è conseguenza del mio volere, ma viceversa il mio volere conseguenza del mio essere: poiché io esisto prima di volere, e può darsi essere senza volere, ma non volere senza essere. Ma quando si tratta del mio essere, non lo distinguo da me, e appunto perciò non l'avverto come qualcosa che mi costringe o mi fa violenza (come accadrebbe se fosse distinto da me), lo considero una questione di volontà, così come stimo che il suo contrario sia questione di non-volontà. Anzi, dato che il volere non è altro che l'essere dell'uomo in quanto è consapevole e attivo verso l'esterno, e l'uomo d'altra parte non sa nulla dell'essere retrostante la sua coscienza, tranne quello che con la volontà ne appare alla coscienza, l'uomo finisce col porre il volere *innanzi* al suo essere, fa di quello l'*apriori* di questo, del suo essere individuale una legge per gli altri, e impone

loro il suo essere come un dover essere. « Io sono santo, perciò dovete essere santi anche voi ». Il dovere presuppone l'essere; il dovere è solamente un essere identificato con la specie — sia pure con una determinata specie, quella dei giudei, dei romani, dei greci, dei germani —, elevato a entità universale, partecipato agli altri, possibile per loro, reale per me. Poniamo ch'io sia il buon, provvido capofamiglia del diritto romano: bene, dovete e potete esserlo anche voi, e se non lo siete, venite giustamente puniti per aver « trascurato quel che persone semplici, prudenti, di buone maniere hanno cura di osservare », come si esprime un commentario all'ordinamento penale criminale dell'imperatore Carlo V. Se sono allegro, dice il marito alla moglie secondo la legislazione indù, anche tu devi essere allegra, se sono triste, devi essere triste anche tu; anzi, persino, se io sono morto, anche tu devi essere morta: ma mentre io lo sono per necessità, tu devi esserlo mediante la tua volontà. Io sono un buon luterano, perciò dovete esserlo anche voi, perché « io voglio che i miei sudditi in materia di religione la pensino come me », disse il principe elettore Augusto di Sassonia all'imperatore Massimiliano II. Io sono valoroso e coraggioso, dunque devi esserlo anche tu; e se non lo sei, è solo colpa tua: sei un codardo unicamente perché non vuoi essere valoroso e coraggioso. Per questa via l'uomo arriva a prescrivere agli altri virtù indiscutibilmente fisiche e a rimproverarli se ne sono privi. Ad Atene, per esempio, secondo le leggi di Solone la viltà era un delitto pubblico. « Esistono anche », dice Eschine nel suo discorso contro Ctesifonte, « imputazioni per viltà, per quanto ci si potrebbe meravigliare che ci siano imputazioni anche a causa della natura (φύσεως, cioè di una qualità naturale). Ma perché ce ne sono? Affinché ognuno, temendo più le punizioni della legge che i nemici, combatta per la patria quanto più valorosamente

possibile »³¹. Gli antichi Germani affogavano senz'altro i vili e i deboli nelle paludi, e gli antichi Spartani procedevano ancora più radicalmente: gettavano i bambini deboli e malaticci, inutili per lo Stato, in una fossa del monte Taigeto; — una vera mostruosità agli occhi degli Stati e dei giuristi cristiani, che si prodigano con ogni zelo per i diritti dei bambini nel seno materno, scrivono dotti trattati *de jure embryonum*, ma solo per affamare senza scrupoli gli uomini adulti o appenderli ad una forca per il furto di pochi fiorini.

Ora però se l'uomo rimprovera agli altri, ascrive loro a colpa la mancanza di qualità che hanno manifestamente, per ammissione generale, un fondamento fisico, se anzi rimprovera questa medesima mancanza anche a se stesso, interiorizzando, quando si sente disistimato e abbandonato, il giudizio di condanna che gli altri danno di lui: quanto più questo varrà di qualità che dipendono evidentemente solo dal volere dell'uomo! In particolare l'uomo ascrive a sé come merito l'attività, la laboriosità, la diligenza, e agli altri come colpa la mancanza di queste qualità, che dipenderebbe da mancanza di volontà. Eppure diligenza laboriosità attività per un uomo dotato di queste qualità sono una necessità naturale come il lavoro lo è per le api. Anche qui però vale la distinzione già fatta tra i vari tipi di necessità. L'uomo infatti non è un essere così semplice e unilaterale come la brava ape operaia; egli unisce in sé anche le funzioni dei fuchi e della regina, ha cioè inclinazioni e impulsi contrari alla sua laboriosità, che possono impadronirsi di lui fino a fargli dimenticare, in momenti di debolezza, il suo lavoro. Ma per quante possano essere le seduzioni al piacere e al *dolce far niente* a cui l'uomo, nella molteplicità dei suoi aspetti e disposizioni, è esposto, l'individuo laborioso non po-

³¹ Contro Ctesifonte, § 175.

trà mai diventare un fannullone; deve lavorare; e se conosce a fondo sé e la natura, sarà anche così giusto e onesto da attribuire questa sua virtù non al proprio volere, bensì alla propria natura, alla propria conformazione individuale. Dice Chladni nelle « Notizie » apposte alla storia delle sue scoperte acustiche: « Le restrizioni in cui fui tenuto nella casa paterna non erano affatto necessarie, perché io non ebbi mai nei primi anni come in quelli successivi alcuna propensione per il disordine e l'inattività, cosa di cui peraltro non mi faccio un merito, ma che considero conseguenza della mia costituzione ».

Ma sebbene un Chladni non ascriva la propria attività a suo merito, gli altri tuttavia, che fruiscono dei frutti di essa, lo ricompenseranno con lodi e ringraziamenti, e viceversa copriranno di disprezzo un fannullone, che cerchi di giustificare la propria dappocaggine con la sua costituzione; infatti come la parte buona della nostra costituzione richiede per la propria conservazione, per formarsi e perfezionarsi, l'intervento attivo dell'uomo, massima diligenza, esercizio continuo, così il male presente in essa può essere eliminato o almeno mitigato mediante l'attività umana. È una necessità naturale, una necessità almeno della nostra costituzione terrena — i corpi celesti, è noto, costituiscono un'eccezione — che noi per il nostro mantenimento prendiamo cibi e bevande; ma da questo non deriva la conseguenza — conseguenza da cui pure si trae abitualmente argomento contro le necessità delle azioni umane — che noi dobbiamo aspettarci la manna dal cielo. È necessario che alla ferita di un'arteria radiale faccia seguito una violenta emorragia; ma il dissanguamento è una conseguenza necessaria solo se si tralascia l'applicazione di mezzi emostatici. È necessario che a seguito di una pressione unilaterale sulle ossa ancora tenere di un corpo infantile queste subiscano una curvatura; ma una malformazione permanente è una conseguenza necessaria soltanto se l'uomo non nota ed elimina

al momento giusto le cause di questa curvatura. Così è pure necessario che dal più piccolo male morale, che abbia radici nella nostra costituzione, derivi col tempo un male grande e immodificabile; ma è necessario soltanto se la testa, nostra o altrui, non previene in tempo questa conseguenza con rimedi adeguati. Noi, da uomini adulti, maturi, facciamo sì quotidianamente la triste esperienza di quanto i nostri pensieri, le nostre decisioni, i nostri sentimenti dipendano dalle condizioni del nostro organismo, ma contemporaneamente anche la consolante esperienza che spesso basta un po' di moto all'aperto o un piccolo mutamento nel nostro modo di vivere per liberarci da stati d'animo disperati, da pusillanimità, ira, risentimento, malevolenza verso noi stessi e il nostro prossimo; l'esperienza dunque che mediante i nostri corpi noi non siamo soltanto schiavi, ma anche padroni della natura.

« Lo spirito », afferma persino Descartes, « dipende a tal punto dalle condizioni degli organi corporei che, se mai può essere trovato un mezzo di rendere gli uomini più saggi e ingegnosi di quanto siano stati finora, questo a mio parere può essere trovato solo nella medicina; gli uomini infatti diverrebbero liberi da innumerevoli mali, sia fisici che spirituali, se avessero sufficiente conoscenza delle cause di questi mali e dei mezzi che la natura ci procura contro di essi »³². Pienamente vero! La libertà dal male — e solo questa è davvero libertà — non è una qualità immediata del volere; no, essa è condizionata e mediata dalla conoscenza e dall'uso dei rimedi naturali materiali o sensibili.

La sensibilità è invero « la fonte del male, dei peccati, dei delitti »; ma essa non ci dà soltanto gli organi per peccare, ci dà anche i rimedi contro il peccato. Il filosofo scolastico Raimondo Lullo si era

³² *Discours de la méthode*, parte VI, *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, vol. VI, p. 62.

una volta pazzamente innamorato di una donna. L'adorata denudò il seno sfigurato dal cancro, e R. Lullo da dongiovanni che era si fece monaco. La sensibilità è la fonte del piacere, ma è anche la fonte dei dolori, delle sofferenze, delle malattie, dei migliori rimedi contro un piacere senza freni. Sensibile è il vino inebriante, ma sensibile è pure l'acqua che fa passar la sbornia; sensibile è l'esuberanza e la dissolutezza di un Alcibiade, ma sensibile è anche la povertà, spoglia di ogni cosa, di un Focione; sensibile è il pasticcio di fegato d'oca di cui morì il materialista Lamettrie, ma sensibile sono anche gli gnocchi d'orzo della sobria dieta spartana; sensibile è lo stimolo al vizio, ma sensibile è pure la nausea per le conseguenze del vizio; in breve: sensibile è il vizio effeminato, evirante, servile, inattivo della voluttà, ma sensibile è pure la ginnastica corroborante, liberante, stancante, temprante, faticosa della virtù. « La natura si domina obbedendole », vale a dire la sensibilità si domina solo con mezzi sensibili, il corpo con mezzi fisici. Il vizio si fonda sul corpo, ma sul corpo si fondano anche la virtù e la saggezza. Già Socrate dice in Senofonte: « In tutte le funzioni in cui ci serviamo del corpo è della massima importanza che il corpo si trovi nelle migliori condizioni. Perfino là dove sembra che abbiamo meno bisogno del corpo, perfino nel pensare, falliamo il nostro scopo, come ognuno sa, se il corpo non è sano; poiché smemoraggine, scoraggiamento e finanche furore assalgono spesso lo spirito a causa della cattiva disposizione del corpo »³³. Il materialismo è l'unico solido fondamento della morale.

L'uomo ha incontestabilmente il potere di vincere i dolori, benché non tutti e solo fino a un certo grado, e così pure voglie, inclinazioni e avversioni, che, non represses, finiscono col portare al vizio o al delitto. Se si intende negare all'uomo questo potere

³³ SENOFONTE, *Memorabili*, III, 12.

o libertà, bisogna negargli allora anche il potere di liberarsi in generale da qualsiasi male, anche il più piccolo, che si annidi in lui, si tratti pure del *pediculus humanus* o di un callo, anzi la capacità stessa di sollevarsi dalla fiacchezza della quiete alla sanità del movimento; bisogna negare in generale che esista una forza sanante della natura e che in virtù di essa il corpo possa riprendersi da qualsivoglia malattia, anche di poco conto: poiché in effetti a certe condizioni anche il male più insignificante può avere esiti mortali. Eppure non sono nemmeno rari i casi in cui un corpo già condannato a morte dal pessimismo dei medici passa contro ogni previsione, grazie ai propri mezzi e alle proprie forze, all'ottimismo della salute. L'uomo peraltro può vincere un'inclinazione solo se questa si trova ancora nello stadio in cui può essere vinta, se egli cioè prende coscienza di essa in tempo e adotta i rimedi appropriati, non solo spirituali, agenti attraverso la rappresentazione, ma anche materiali, fisici; infatti l'esperienza insegna che i migliori insegnamenti che diamo agli altri, i migliori propositi che noi stessi concepiamo, non provocano mutamenti morali, almeno effettivi e duraturi, se non sono accompagnati e sostenuti al tempo stesso da mutamenti materiali. Molti vizi e delitti si producono tra persone povere e incolte, perché esse non possiedono e spesso neppure conoscono i mezzi attraverso cui soltanto quei mali si possono prevenire con successo. Chi è provvisto di mezzi, ad esempio, può separarsi da una cattiva moglie anche senza l'intervento del clero e dell'autorità civile, e col semplice isolamento spaziale rompere il nesso causale tra odio mortale e azione mortale, mentre il povero diavolo, che divide con una cattiva moglie la stessa camera, lo stesso tavolo, forse lo stesso letto, può sciogliere il nodo gordiano del legame coniugale solo con l'atto violento dell'uccisione.

Un uomo che è legato sempre al medesimo luogo riceve sempre le medesime impressioni e appunto a

causa di questa monotonia mortale rimane anche invariabilmente e incorreggibilmente lo stesso. Può anche darsi che, scosso da un predicazzo contro il « demone della sbornia », egli concepisca i migliori propositi — tuttavia alla vista della vecchia osteria ricadrà irresistibilmente nel vecchio vizio, mentre un altro, che cambia località, insieme al legame col vecchio luogo di residenza rompe anche il legame con le vecchie abitudini, sempre che queste non siano già diventate una seconda natura *. In breve, il volere non può niente senza l'ausilio di mezzi materiali, fisici, la morale niente senza la ginnastica e la dietetica. Quanti falli morali non derivano che da errori di dieta! « Il nobile veneziano Ludovico Cornelio », si legge nel *Tipo della medicina morale* (1685) di Placcius, « attesta per propria esperienza quale non comune forza gli abbia procurato la semplice moderazione nel mangiare e nel bere al fine di domare e rimuovere tutti i moti d'animo spiacevoli e biasimevoli ». Com'è giusto quindi ciò che scrive Garve nella sua opera su Cicerone ³⁴: « la conoscenza morale di sé è in stretta connessione con quella dietetica »! Quante malattie non solo fisiche, ma anche spirituali, morali, non derivano dalla mancanza di questa autoconoscenza corporea! Quanti fraintendimenti e maltrattamenti del nostro prossimo da maltrattamenti e fraintendimenti di ciò che più di ogni altra cosa ci è prossimo, il nostro corpo! Quante sofferenze e tormenti dell'animo da disturbi addominali! « *Il nostro corpo giudica* », si dice in maniera

* La virtù terapeutica morale del cambiamento di luogo è stata del resto già riconosciuta e decantata da s. Isidoro, vescovo spagnolo del VII secolo. Nei suoi *Pensieri sul sommo bene* (l. 2, c. 10, 7) egli afferma: « Il cambiamento di località ha talvolta per i convertiti l'efficacia di un rimedio dell'anima, poiché in genere col cambiamento di luogo muta anche la disposizione dello spirito » ecc.

³⁴ CHRISTIAN GARVE (1742-1798), *Cicero. Von den Pflichten*, 1793.

singolare nell'autobiografia di un oscuro predicatore evangelico del XVIII secolo, « la mia milza e la paura che deriva dalla sua occlusione mi fa incontrare mali dove non ce ne sono e me li fa sembrare più grandi di quanto siano... *la milza malata è il più rigido moralista della terra...* poiché i disturbi della milza si accompagnano comunemente ad una coscienza scrupolosa (*conscientia scrupulosa*) ». Quante azioni, che noi attribuiamo alla cattiva volontà, al *dolus*, e che effettivamente hanno questo come causa prossima, derivano originariamente solo da una *culpa*, di cui ci siamo resi colpevoli « per mancanza di riflessione » circa il nesso del fisico col morale, o spesso anche per un'ignoranza invincibile, almeno dal punto di vista dell'individuo e dell'umanità, delle leggi o semplicemente delle particolarità del nostro organismo.

È giusto quindi rendere onore ai medici del periodo della Riforma, i quali, in armonia con le tesi de *L'essenza della fede secondo Lutero* ³⁵, e soprattutto con quella del significato antropologico della Riforma sviluppata nella conclusione de *L'essenza del cristianesimo* ³⁶, attribuirono allo studio dell'anatomia, sia pure inteso soltanto nella forma tramandata da Galeno, un significato non solamente medico ma anche morale, raccomandandolo così vivamente all'umanità e in particolare alla gioventù studiosa. Il medico Jacob Milich, amico di Melantone e docente di anatomia, afferma ad esempio: « Gli scritti anatomici di Galeno dovrebbero essere nelle mani non solo degli studiosi di medicina, ma anche di tutti gli studiosi di filosofia; poiché la scienza delle parti del corpo e delle loro funzioni è in effetti una parte eminente della filosofia, e c'insegna anche la morale e regola i nostri costumi, in quanto ci rende attenti a

³⁵ Feuerbach allude al proprio scritto *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers* (1844), *Werke*, cit., vol. VII, pp. 311-89.

³⁶ *Werke*, cit., vol. VI, p. 334.

quel che richiede la natura di ogni parte ». « Lo studio dell'anatomia », dice parimenti Sebastiano Theodor von Windsheim in un discorso tenuto all'Università di Wittenberg, « non è utile solamente per conservare la salute e cacciare le malattie, bensì anche per regolare i nostri costumi. Io prego ed esorto perciò voi, nobili giovani, a studiare tutti indistintamente i principi dell'anatomia; è un errore infatti se si crede che questa scienza riguardi soltanto i medici. Il medico deve avere certo una conoscenza dell'anatomia più completa degli altri uomini; ma nondimeno è necessario che tutti gli uomini conoscano almeno in certa misura la struttura del loro corpo. Pensate ad esempio com'è necessario per la morale conoscere la differenza tra le conoscenze e i moti del volere o del cuore, e insieme gli organi della locomozione. Ma di ciò non si può sapere nulla se non si conoscono le membra del corpo umano ». « Le conoscenze », dice sempre lo stesso medico in un altro discorso, « risplendono nel cervello, le fiamme dei desideri bruciano nel cuore; i nervi sono invece predisposti per mettere in moto le membra esterne. Così nel cervello di David risplende la conoscenza della legge: non commettere adulterio; ma il cuore ardente, che è collocato in una diversa posizione, non obbedisce, ma si oppone come un tiranno, di modo che là rimane la vera conoscenza, mentre qui bruciano desideri ad essa contrastanti. Tuttavia nel cervello il senato conserva il potere di comandare ai nervi di non obbedire al tiranno e di trattenere quindi le mani dal toccare la donna altrui. Da ciò vedete bene quanto siano irragionevoli coloro che trattano della libertà del volere senza distinguere le forze e i poteri dell'anima. Queste differenze d'altra parte non possono essere riconosciute se dall'anatomia non s'impara a conoscere la diversità delle membra e delle rispettive funzioni... L'anatomia ha poi anche il merito di insegnarci quanto sono fragili gli organi del corpo umano nei quali si trova la fonte della vita e

si svolgono le attività più importanti, la nutrizione, le sensazioni, la locomozione, la memoria e il pensiero. Com'è molle il cervello! eppure è la sede della maggior parte delle attività, e delle più meravigliose. Consideriamo dunque la fragilità delle membra, per vigilare con cura sulla loro conservazione e per acquisire la virtù dell'autocontrollo e della moderazione nel mangiare, nel bere, nel lavorare e nei movimenti di ogni genere. Non disprezziamo la sentenza di Paolo che ci prescrive di onorare il corpo ». « Ma se noi tributiamo onore a una cosa », dice il già citato Jacob Milich in un discorso sull'*Ars medica*, « con ciò dimostriamo ch'essa contiene un bene divino, come afferma già Aristotele: quel ch'è degno di onore, τίμιον, è qualcosa di divino ».

8.

L'origine religiosa del materialismo tedesco

Non c'è niente di più falso che far derivare il materialismo tedesco dal *Système de la nature* o addirittura dal pasticcio di tartufi di Lamettrie. Il materialismo tedesco ha un'origine religiosa; comincia con la Riforma: è un frutto dell'amore di Dio per l'uomo, di cui i riformatori scorsero l'immagine, o meglio l'essenza, non in un amore indeterminato, fantastico, ma nell'amore più intimo dell'uomo, l'amore dei genitori per i propri figli. Il predicatore e dottore di teologia Paulus Eberus³⁷, soprannominato « *repertorium Philippi*, perché Melantone esaminava insieme a lui tutto quel che intraprendeva »,

³⁷ Paul Eber (1511-1569), teologo luterano, studiò a Wittenberg come alunno di Lutero e di Melantone; cercò di fare opera di mediazione nelle polemiche sull'Eucarestia.

dice per esempio in un discorso sull'amore dei genitori: « Sta ben certo che non per nulla Dio si fa chiamare col più dolce dei nomi, il nome di padre; che colui che ha inculcato nel cuore dei genitori gli *στοργάς*, il tenero amore pei figli, abbraccia anche te con lo *στοργή* più serio e più puro; ch'egli viene toccato seriamente dai tuoi mali, anzi ben più fortemente che la donna cananea dalle sofferenze di sua figlia; ch'egli ti accoglie e ti tratta con la stessa tenerezza con cui nel Nuovo Testamento il padre accoglie il figlio perduto. A quel racconto noi dobbiamo pensare ogni qual volta invochiamo Dio col nome di padre, o tutte le volte che vediamo i nostri padri, le nostre madri giocare amorevolmente coi loro figli, nutrirli, tormentarsi per le loro sofferenze o malattie, per convincerci ch'egli ci ama ancor più intimamente e che è ancor più fortemente toccato dalle nostre sofferenze ».

Ma anche il cattolicesimo non ha forse detto la stessa cosa, non ha consacrato e divinizzato quest'amore nel mistero della Trinità e della madre di Dio? Divinizzato lo ha di certo, ma non umanizzato, altrimenti avrebbe condannato da tempo, o meglio non avrebbe affatto introdotto il celibato in quanto istituto empio, contrario all'essenza e alla volontà di Dio. Solo nel protestantesimo quel che nel cattolicesimo era esclusivamente un'immagine o sacramento teologico divenne essenza antropologica, cioè reale, vivente. « Dio è l'amore »; ma egli ama soltanto se ama con lo stesso cuore, con la stessa intimità e sincerità con cui l'uomo ama l'uomo, il padre o la madre il proprio figlio. Ma se Dio è padre e figlio — il rappresentante dell'uomo in e davanti a Dio, l'uomo divino — allora diventa padre anche tu, ma non con una cuoca o una ruffiana, alle spalle della tua vocazione ecclesiastica, ma con una donna tua pari, che convenga al tuo essere pubblico, al tuo sacro principio ed ufficio. Solo se sei padre anche tu, solo per sentimento ed esperienza tua propria, puoi sapere

che cosa sia l'amore paterno celeste. Questa conclusione, questa umanizzazione e realizzazione dell'amore divino, è l'opera propria della Riforma.

L'amore che non voglia essere una semplice espressione ecclesiastica o spiritualistica, che non sia identico al puro atto di pensiero (*actus purus*) degli scolastici medievali e moderni, e appunto perciò amore esclusivamente pensato, l'amore effettivo, vero, umano è essenzialmente patologico, cioè amore che si lascia prendere dalle sofferenze materiali, reali dell'umanità. L'amore teologico o ecclesiastico tormenta, anzi brucia lo stesso corpo vivente, per salvare l'anima dalle fiamme dell'inferno; l'amore reale invece si prende cura del corpo dell'amato nel modo più affettuoso e per amore dell'amato del proprio corpo. L'amore reale, fecondo, che genera ed educa uomini, non monaci o preti, non sa nulla del conflitto tra corpo e anima, nulla di una psicologia separata o addirittura indipendente dall'anatomia e dalla fisiologia. E quest'amore, questo Dio, al quale non sta a cuore soltanto la salvezza della nostra anima, ma anche il nostro bene e la nostra vita fisica, che non è presente nell'ostia sacerdotale ma nel nostro corpo naturale, che non si è incarnato soltanto una volta, ma si unisce ancora adesso con la nostra carne e il nostro sangue, prende realmente dimora nel nostro cervello e nel nostro cuore, e nel cervello accende la luce della conoscenza, nel cuore il fervore degli affetti, almeno degli affetti buoni, simili a lui — questo Dio è il padre del materialismo.

Il materialismo tedesco non è dunque un bastardo, frutto degli amorazzi della scienza tedesca con lo spirito straniero; è un tedesco genuino, che vide la luce del giorno già all'epoca della Riforma; anzi è addirittura un rampollo immediato, carnale di Lutero. Paul Luther, figlio del riformatore Martin Lutero, esprime sensibilmente e conferma nel modo più persuasivo questo rapporto genealogico del materialismo col protestantesimo. Questo figlio di

Lutero non diventò cioè un teologo, come ci si sarebbe dovuti aspettare e come al suo tempo effettivamente ci si era aspettati, ma un fisico, un medico; non uno spiritualista dunque, ma un materialista, poiché il medico in quanto tale, come afferma il famoso medico del XVII secolo Caspar Hofmann³⁸, non sa nulla dell'anima. E invero egli non lo diventò soltanto perché, come racconta nel commento a un aforisma di Ippocrate, già da fanciullo aveva amore per la scienza naturale, ma anche perché suo padre stesso, che condivideva con lui quest'amore, lo indirizzò e incoraggiò a quello studio. Nel medesimo commento al sesto aforisma della seconda parte il protofisico Paul Luther parla « delle operazioni o azioni dell'anima razionale collegate al cervello come di operazioni esclusivamente del cervello »: si esprime così, s'intende, solo in quanto medico, senza pregiudizio della dottrina ecclesiastica della inseità o della sostanzialità dell'anima razionale. È più che naturale d'altronde che il materialismo dei medici luterani fosse ancora pienamente legato e al servizio della fede ecclesiastica, che il suo ultimo scopo fosse religioso — la conoscenza di Dio e la comprensione della dottrina della Chiesa. Ma è altrettanto naturale che, non appena la scienza della natura, la scienza in genere, divenne autonoma e si perfezionò, anche questo mezzo materialismo, dipendente, infantile, unito al suo opposto, diventasse materialismo completo, autonomo, virile; che l'anima pensante del Dr. Martin Lutero, trasformatosi in un fisico, man mano che si fondava nella natura, nel mondo materiale, e se ne innamorava — che cosa è mai infatti uno studio senza inclinazione, senza amore? — a misura che si identificava quindi con il corpo, entrasse in conflitto con la chiesa e la sua fede; ch'essa pertanto non parlasse o si atteggiasse più soltanto come se le sue operazioni fossero operazioni del cervello, ma

³⁸ Professore ad Altdorf, vissuto tra il 1572 e il 1648.

intendesse sul serio questo modo di dire, come un'amara verità.

9.

Il conflitto delle facoltà medica e filosofica

Dà prova di avere un orizzonte ben limitato chi intende il conflitto tra spiritualismo e materialismo solo come un conflitto della facoltà filosofica. E dire che anche per coloro che s'interessano esclusivamente di filosofia la storia della filosofia moderna, col contrasto tra lo scritto di Sömmering *Sull'organo dell'anima*³⁹ e la risposta data ad esso da Kant⁴⁰, offre un esempio assai eloquente dell'impossibilità di restringere quel conflitto entro i muri della filosofia in senso stretto, ammonendoli a ricredersi e a riconoscere che si tratta di un conflitto tra diverse facoltà dell'uomo — tra la facoltà medica e quella filosofica; che il materialismo, che certi filosofi scolastici di corte vedute considerano un mostro dell'età moderna e immaginano di aver già « colpito a morte », esiste già da tempo sulla terra, da quando vi sono pazienti e medici, e continuerà ad esistere finché ve ne saranno; che perciò chiunque prende in considerazione e a cuore le sofferenze dell'umanità diventa necessariamente materialista, almeno finché soggiorna sulla terra; solo nel cielo della religione infatti cessa il materialismo delle sofferenze e dei malanni, se non quello delle gioie e dei godimenti.

Finché un organo è sano, la sua funzione si esercita così facilmente e piacevolmente che l'uomo non

³⁹ Samuel Thomas Sömmering (1755-1930), anatomista, autore di uno scritto *Ueber das Organ der Seele*, 1796.

⁴⁰ Cfr. *Kant's Schriften*, Akad. Ausg., vol. XIII, pp. 398-414.

avverte neppure l'organo ad essa corrispondente, e di conseguenza non sa che essa dipende da condizioni organiche. Egli non avverte contrasti né resistenze, perciò nel godimento di quest'attività non impedita la scambia per un'attività pura (*actus purus*), incondizionata, svincolata da tutto. Il filosofo in quanto tale ha per suo presupposto, per suo punto di vista, l'organo di pensiero in questa condizione sana, normale — il pensiero felice, il pensiero che, senza essere distratto da disturbi organici, pensa esclusivamente al suo oggetto, oppure anche a sé ma solo in quanto si trova in questa condizione di libertà dal dolore. Se l'uomo viene interrotto in quest'attività dal suo corpo, ciò non accade di regola ad opera dell'organo del pensiero, bensì di altri organi corporei, che gli richiamano alla mente, senza che lui lo voglia, il nesso del suo pensiero col corpo, e riducono perciò il corpo ai suoi occhi ad un peso morto avverso al pensiero, contrario allo spirito. Il filosofo in quanto tale si isola — e almeno nell'atto di pensare deve isolarsi — da tutte le occupazioni e le distrazioni immediatamente materiali, sensibili; ha a che fare soltanto col pensiero astratto dai sensi; per questo fa del pensiero un essere astratto, separato dal corpo, dalla materia — *νοῦς χωριστὸς*, e di quel che il pensiero è per lui, cioè di un'attività priva d'organo, un essere a sé.

Le attività spirituali, immateriali per i filosofi e gli psicologi, e da costoro pensate e considerate per se stesse, per il medico diventano invece oggetto della patologia. Per lui le condizioni spirituali, per non parlare delle vere e proprie malattie dello spirito — le condizioni dell'animo, del giudizio, della coscienza, della memoria — vanno annoverate, al pari delle condizioni puramente fisiche, tra i sintomi delle malattie, come nota già Ippocrate nel trentunesimo aforisma del secondo libro⁴¹; per lui non esiste uno

spirito separato e indipendente dal corpo; per lui piuttosto lo spirito è un essere esposto a dolori e malattie non diversamente dal corpo — *ἡ γνώμη νοσέει*, lo spirito è malato, afferma Ippocrate nel sesto aforisma del medesimo libro. Per lui il soggetto, il sostrato del sentire e del pensare, non è un'unità, un essere semplice, ma un essere molteplice, composto. Se l'uomo, dice Ippocrate in Galeno, costituisse un'unità, non proverebbe mai dolore; in questo caso infatti da dove prenderebbe mai origine il dolore? « Ora però, dato che abbiamo dei dolori », dice Galeno, continuando a citare la sentenza di Ippocrate — contro gli atomisti materialisti, ma l'affermazione potrebbe valere altrettanto bene contro gli atomisti psicologi o spiritualisti, « è evidente che la nostra sostanza non è semplice né uniforme »⁴². In breve: per il pensatore astratto, che si cura soltanto di quel che pensa e di come lo pensa, se correttamente o no da un punto di vista logico, ma non di ciò con cui pensa, il pensiero è un atto 'senza cervello'; per il medico invece un'attività del cervello. Aristotele, che peraltro fece importanti osservazioni e scoperte perfino nel campo dell'anatomia, e Galeno, che ha dominato così largamente e lungamente gli spiriti proprio sul terreno della medicina, come quello sul terreno della filosofia, sono i classici rappresentanti di questa distinzione o opposizione, del resto niente affatto inconciliabile, tra filosofia e medicina. Secondo Aristotele il cervello è il viscere del corpo più freddo e povero di sangue e perciò non ha altra funzione che quella di temperare il calore del cuore, che è la sede e l'origine della vita, della sensazione e del movimento: di conseguenza l'uomo, che ha il cuore più caldo e ricco di sangue, possiede anche il cervello più grande in rapporto alle dimensioni del suo corpo. Il famoso medico e filosofo arabo Avicenna ricorse

⁴² Cfr. GALENO, *De elementis ex Hippocrate*, I, cap. II, ed. Kühn, vol. I, pp. 434-5.

⁴¹ *Aforismi* II, 31; in *Hippocrates* IV, The Loeb Classical Library, London 1953.

a una distinzione, affermando che secondo Aristotele la forza sensibile si radica sì nel cuore, ma si manifesta nel cervello; il famoso medico spagnolo Vallés⁴³ nel suo scritto sulle controversie mediche e filosofiche confuta invece la tesi di Avicenna: Aristotele non attribuì affatto al cervello una funzione di quel genere, poco mancò anzi che gli desse solo il significato di un escremento, come dimostrerebbe il settimo capitolo del secondo libro del *De partibus animalium*. Secondo Galeno invece il cervello è l'origine di ogni sensazione e movimento volontario, il punto di raccolta di tutti i sensi, di tutte le rappresentazioni e i concetti, la sede della ragione, l'organo del pensiero; le lesioni o in generale i disturbi cerebrali sono perciò causa di malattie spirituali, di pene dell'anima.

È molto interessante ciò che dice nelle sue *Istitutioni mediche*⁴⁴ il già citato Caspar Hofmann, assai famoso ai suoi tempi, circa il rapporto della medicina con la filosofia. « Galeno dice sempre: la giusta proporzione ovvero la conveniente mescolanza e conformazione del corpo è l'anima, s'intende quella medica. Egli pone a Platone la domanda: se l'anima razionale è immortale, perché viene separata dal corpo proprio quando viene meno la giusta mescolanza e conformazione del cervello? Io rispondo per Platone: perché l'anima è una forma immersa nella materia, che, finché dura la vita, usa il corpo come suo strumento. Perciò il medico chiama l'anima κατὰ χηριστικῶς (impropriamente) una giusta mescolanza. Non come se l'anima lo fosse effettivamente, ma perché, se viene mantenuto quel giusto rapporto, viene mantenuta anche l'anima; dato che questa, in quanto immutabile, sfugge al concetto medico di natura. È

quel che spesse volte ha affermato il famoso Scherb⁴⁵: nelle cose mescolate la forma non è altro che la giusta mescolanza. Ora però, dato che il medico non va oltre il mescolato e risolve l'anima nel mantenimento della mescolanza, è forse un delitto se definisce l'anima una giusta mescolanza, e la definisce così come medico, non come filosofo? ». « Io ho insegnato », afferma Hofmann in un altro passo, « che l'anima della medicina è ben diversa da quella aristotelica, anzi, se amiamo la verità, al medico in quanto medico l'anima è sconosciuta »; e altrove: « il medico in quanto tale non sa nulla dell'anima ». « Ma non è lecito, mi si può obiettare, parlare in un modo come medico, in un altro come filosofo, e affermare di conseguenza che altro è la verità filosofica, altro quella medica. Rispondo che è lecito e che lo sarà sempre, poiché questo richiede il metodo e il carattere proprio della scienza. E posso confermarlo con un passo del celebre Sennert⁴⁶, in cui egli insegna che il medico considera le forze dell'anima in un modo, il filosofo in un altro; questi infatti vuole conoscere, quello agire. Il medico non considera quindi tanto le forze dell'anima che subiscono menomazioni, quanto piuttosto gli organi mediante cui esercitano le loro funzioni. Ma le esercitano, aggiungo io, principalmente tramite la loro giusta mescolanza e conformazione ». Vecchio Caspar! un'imperdonabile colpa, è vero, grava sul tuo nome e sulla tua coscienza: per ostinato attaccamento all'antico, per boriosa fede nell'autorità hai contraddetto la stessa testimonianza dei tuoi sensi, quando ad Altdorf il geniale Harvey ti ha dimostrato con tutta evidenza la sua scoperta della circolazione del sangue; ma nella questione in esame hai espresso una verità, forse non nuova, ma valida, con alcune limi-

⁴⁵ Philipp Scherb (1555-1605), professore ad Altdorf.

⁴⁶ Daniel Sennert (1572-1637), professore a Wittenberg.

⁴³ Francisco Vallés (1524-1592), medico e filosofo spagnolo.

⁴⁴ *Institutiones medicae*, Lugduni 1645.

tazioni, ancor oggi; qui hai dimostrato di non appartenere a quelle rozze teste insulse, che non sono capaci di distinguere i diversi punti di vista — diversi non solo secondo il tempo, ma in sé e per sé, in rapporto alla natura della cosa — da cui uno stesso uomo tratta e parla di una sola e medesima cosa, e non comprendono perciò che come fisico o medico — poiché « entrambi considerano i loro oggetti uniti alla materia... l'anima in quanto è calata nella materia, senza la quale nessuna attività può aver luogo » — si possa essere materialista, come filosofo, come pensatore in generale o in assoluto, idealista, seppure non nel modo inteso da Caspar Hofmann. È una contraddizione non compatibile con la verità negare, come filosofo, dell'anima in sé quel che affermo di essa come medico; ma è del tutto compatibile con la verità ch'io neghi dell'anima soggettiva, filosofica, quel che faccio valere dell'anima oggettiva, medica.

L'anima filosofica chiede: che cos'è Dio? che cos'è la giustizia? che cos'è lo spirito, il pensiero? Ma quest'ultima domanda si riferisce appunto a *quel* pensiero, che si occupa di quei problemi, che determina la propria essenza solo secondo l'essenza del proprio oggetto, che prende sé ad oggetto soltanto come mezzo e atto di conoscenza, e perciò appare a se stesso come atto inorganico. « La fisiologia », affermai nel 1838 nella recensione di uno scritto materialistico ⁴⁷, « per se stessa non sa niente dello spirito, anzi lo spirito è niente per essa, perché da parte sua lo spirito è la negazione della fisiologia. Il pensiero è determinato e determinabile solo attraverso se stesso... perciò solo il pensatore in quanto pensatore riconosce il pensiero ». Io sottoscrivo ancor oggi queste parole: lo spirito è il nulla della fisiologia; ma con l'aggiunta: per sé o per me, pensatore, che nell'atto dell'attività spirituale non so nulla né voglio saper nulla di

fisiologia; infatti quando penso la fisiologia del pensiero perviene alla mia coscienza solo come patologia, come sensazione di una turba dello spirito o di un impedimento mentale: « L'anima è assai più là, dov'è il suo amore, che non dove vive ». Si può dire anche che essa sia piuttosto in ciò che pensa che in ciò con cui pensa; pensare significa essere assorto nei propri pensieri, essere assente, essere fuori del corpo — ma beninteso solo nel pensiero — al modo stesso che nell'atto di vedere a distanza mi trasferisco — ma solo otticamente s'intende — fuori del mio corpo che si trova qui, nell'oggetto della mia delizia. Come l'occhio non potrebbe vedere, se nell'atto del vedere fossero visibili e avvertibili quelle parti corporee che solo per mezzo dell'anatomia e della fisiologia divengono oggetto della coscienza, così il cervello non potrebbe pensare, se nell'atto di pensiero i fondamenti e le condizioni organiche di esso fossero oggetto della coscienza; se l'uomo non potesse anzi divenire cosciente dell'effetto senza la causa, della forza senza la materia, della funzione senza l'organo, del pensiero dunque senza il cervello. Io penso, dunque sono, dice l'anima filosofica; io mi penso però senza corpo, dunque sono senza corpo. Ma, come s'è detto, solo nel pensiero, non nella realtà; infatti l'« io sono senza corpo » non significa altro che: io non penso al corpo; io sono talmente assorto che non so nulla né ho bisogno di saper nulla del mio corpo. Infatti come l'occhio non esiste per guardare dentro di sé, bensì fuori di sé, così il cervello non esiste per pensare a sé, ma ad altro, a quel che è oggettivo. L'organo si perde, si oblia, si nega nel fervore della sua attività, l'attività nel proprio oggetto. L'anima filosofica ha dunque ragione quando dice: *cogito ergo sum*, *scilicet philosophus*, penso dunque sono, s'intende filosofo ovvero *res cogitans*, essere pensante; ma ha torto se dal pensiero conclude immediatamente all'essere, all'essere reale; se della logica fa la fisica dell'anima o meglio la mette al posto di essa; se, per il fatto

⁴⁷ Cfr. *Werke*, cit., vol. II, pp. 143 sgg.: F. Dorguth, *Kritik des Idealismus*.

che il filosofo comincia col pensiero, non presuppone per sé nient'altro che il pensiero, e del pensiero in sé e per sé fa un'attività senza presupposti, ponendosi così nel più netto contrasto con la facoltà medica, in particolare patologica, dell'uomo.

« Il matematico, che vaga nelle regioni dell'infinito e in un mondo di astrazioni fantastica di quello reale, basta la fame a scuoterlo dal suo sopore intellettuale; il fisico, che analizza la meccanica del sistema solare e accompagna i pianeti erranti per l'incommensurabile, lo riporta violentemente sulla madre terra una puntura d'ago; il filosofo, che espone la natura della divinità e sogna d'aver infranto i limiti della mortalità, lo riconduce a se stesso un freddo vento del nord, insinuandosi nella sua capanna in rovina, e gl'insegna ch'egli è l'infelice medietà di bestia e angelo ». Così si esprime il poeta e pensatore Schiller come « candidato » di medicina.

La medicina, la patologia innanzitutto, è il terreno proprio e la fonte del materialismo. E questa fonte non può purtroppo essere ostruita mediante ragionamenti filosofici; infatti finché gli uomini soffriranno, sia pure soltanto la fame e la sete, senza che alle sofferenze si possa d'altra parte porre rimedio con sentenze idealistiche, con parole miracolose, con imperativi categorici, essi saranno, magari senza saperlo e contro la loro volontà, materialisti. La medicina non è però la fonte e il luogo del materialismo stravagante e trascendente, che si libra al di sopra dell'uomo, bensì del materialismo immanente, che rimane nel e presso l'uomo. Ma proprio questo è il punto d'Archimede nel conflitto tra materialismo e spiritualismo: poiché in ultima istanza qui non si tratta della divisibilità o indivisibilità della materia, ma della divisibilità o indivisibilità dell'uomo; non dell'essere o del non essere di Dio, ma dell'essere o del non essere dell'uomo; non dell'eternità o temporalità della materia, ma dell'eternità o temporalità dell'uomo; non della materia sparsa ed estesa fuori

dell'uomo in cielo o sulla terra, ma della materia raccolta nella scatola cranica umana. Per farla breve, quel che interessa in questo conflitto, a non volerlo affrontare scervellatamente, è soltanto il cervello dell'uomo. Esso solo è l'origine e insieme la meta e il termine di quel conflitto. Una volta che veniamo in chiaro della materia del pensiero; ch'è la più strana e difficile da spiegare, comprendiamo tosto anche le altre materie, la materia in generale. « L'antichità », dice assai bene l'inglese Thomas Willis, un medico del XVII secolo, nella prefazione alla sua *Anatomia del cervello*⁴⁸, « ha avuto un giusto presentimento affermando che Minerva è balzata fuori dal cervello, aperto da Vulcano con ferri ostetrici. Infatti la verità o vedrà la luce per questa via, attraverso morte e ferite, quasi mediante un taglio cesareo, o rimarrà eternamente sepolta ». L'anatomia nondimeno ci dice soltanto la verità morta e appunto perciò non l'intera, piena verità. La scienza per il proprio completamento non può rinunciare mai e poi mai al punto di vista della vita, né sostituirlo in alcun modo. Vita, sensazione, pensiero sono qualcosa di assolutamente originale e geniale, di inimitabile, d'insostituibile, d'inalienabile — sono in verità l'Assoluto, conoscibile solo mediante se stesso, dei filosofi e teologi speculativi, non mistificato però né travestito.

10.

L'essenza dello spiritualismo

La dottrina opposta al materialismo, lo spiritualismo, almeno lo spiritualismo storico, degno di considerazione, per così dire classico, non mescolato

⁴⁸ THOMAS WILLIS (1621-1675), *Cerebri anatome, cui accessit nervorum descriptio et usus*, London 1664.

— per quanto è possibile — con elementi estranei, come lo spiritualismo senza nerbo dei nostri tempi, è la dottrina secondo cui l'attività spirituale dell'uomo, il pensare e il volere, per molti lo stesso sentire, avrebbe il suo fondamento in un'essenza essenzialmente diversa e indipendente dal corpo, quindi, dato che il corpo è esteso, visibile, in breve sensibile e materiale, in un'essenza non sensibile, non materiale, denominata perciò spirito (*spiritus*) o anche anima.

Che lo spirito o l'anima — chiamata anche anima razionale per distinguerla da quella animale — non sia semplicemente un'essenza diversa dal corpo, ma anche indipendente, vale a dire capace di esistere e di agire senza il corpo, è una conseguenza necessaria della sua incorporeità e immaterialità e quindi una affermazione esplicita, caratteristica dello spiritualismo, che ne definisce l'essenza. Così Platone afferma nel *Fedone*: « Le anime esistevano già prima ch'esse fossero in forma umana, indipendentemente dal corpo ed avevano intelletto o discernimento »⁴⁹. « Quando l'anima si vale del corpo per considerare alcunché, adoperando la vista o un qualsiasi altro senso (poiché considerare qualcosa per mezzo del corpo significa appunto farlo per mezzo dei sensi), essa viene trascinata dal corpo verso ciò che è mutevole; quando invece essa considera alcunché *da se stessa*, allora si volge verso ciò che è puro, eterno e immutabile »⁵⁰. Ma l'anima *per se stessa* in Platone non è altro che l'anima non con il corpo o senza il corpo: nel nono capitolo ad esempio egli identifica espressamente l'essere dell'anima separato o liberato dal corpo col suo essere-per-sé. Descartes nella sesta meditazione dice: « È certo ch'io sono realmente distinto dal mio corpo e posso esistere senza di esso »⁵¹; nella quarta risposta ai suoi avversari: « non bisogna credere che la

⁴⁹ 76 c.

⁵⁰ 79 c.d.

⁵¹ *Oeuvres*, cit., vol. VII, p. 78.

facoltà di pensare sia talmente legata all'organo corporeo da *non poter esistere senza di esso* »⁵². Nel quinto canto dell'*Antilucetius*⁵³ si legge: « Lo spirito è collegato al corpo, ma può vivere senza il corpo ». B. Bekker nel suo *Mondo Incantato*⁵⁴: « l'anima può sussistere anche senza il corpo, perché agisce o è attiva senza di esso ». A. Heerebord, un professore di filosofia olandese nel suo corso d'etica: « l'anima razionale non dipende dal corpo, né per la sua origine, né per l'esistenza, né per l'azione »; nel suo corso di fisica: « l'anima razionale può esistere fuori del corpo e può agire indipendentemente dal corpo, altrimenti dipenderebbe dalla materia, mentr'essa è immateriale sia in rapporto alla sua origine che in rapporto al suo essere e agire ». Baronius, un filosofo inglese⁵⁵, nella sua *Filosofia, ancella della teologia*: « l'anima umana esiste e agisce dopo la morte dell'uomo al di fuori della materia, dunque non dipende dalla materia. La forma o anima dell'animale non può assolutamente esistere senza la sua materia, cioè il suo corpo, come non può avere sensazioni o appetiti senza di esso. L'anima umana invece non solo esiste dopo la morte fuori della materia, ma opera anche fuori di essa nelle attività del conoscere e del volere ». Gassendi nelle sue note al decimo libro di Diogene Laerzio: « lo spirito o l'intelletto, la radice del volere, è immateriale o incorporeo e senza organo, non mescolato con la materia, bensì libero da essa. E ciò è tanto noto alla semplice ragione naturale che, per tacere di altri filosofi, lo ha affermato

⁵² Ivi, p. 228.

⁵³ Poema in esametri latini di ispirazione cartesiana, pubblicato anonimo a Parigi nel 1745. Ne è autore il cardinale Melchior de Polignac (1661-1742).

⁵⁴ BALTHASAR BEKKER, teologo riformato (1634-1698), *De betooverde Weereld*, Amsterdam 1691-93.

⁵⁵ Bonaventura Baron, francescano, nato a Clonmel (Irlanda) nel 1610, morto a Roma nel 1696, autore di vari trattati teologici di indirizzo scotista.

Anassagora e confermato Aristotele ». A dire il vero Aristotele — la cui dottrina è d'altronde su questo punto estremamente oscura, comunque la pensino i commentatori — non si riferisce all'anima in generale (della quale dà piuttosto una definizione materialistica, assumendo nel concetto di essa il corpo e facendo del corpo il suo presupposto), ma all'anima in quanto pensa e conosce, al *vous*, alla ragione o all'intelletto, quando afferma che essa, conoscendo tutto, è necessariamente non mescolata, vale a dire incorporea, che non ha un organo come ne ha invece la sensazione, che non c'è sensazione invero senza corpo, ma l'intelletto è separato, s'intende dal corpo. La stessa cosa affermarono i filosofi e teologi scolastici sulle orme del loro maestro, benché spesso lo fraintendessero. Dice ad esempio Tommaso d'Aquino nella prima parte della sua *Summa*: « l'anima è separata (s'intende dal corpo) per quanto concerne la facoltà di pensare o di conoscere, che non è la facoltà di un qualsiasi organo corporeo, al modo che la facoltà visiva è l'attività dell'occhio; pensare infatti è un'attività che non può essere esercitata attraverso organi corporei... L'anima umana a causa della sua perfezione non è una forma calata totalmente nella materia corporea o avvolta interamente da essa, e nulla impedisce pertanto ch'essa disponga di una facoltà che non è atto corporeo »⁵⁶. Ancora: « il principio pensante o conoscente, denominato spirito o intelletto, svolge un'attività per se stesso, a cui il corpo non prende parte. Ora niente può essere attivo da e per se stesso, che non sussista da se stesso »⁵⁷. E infine: « il pensiero è un'attività totalmente immateriale ».

Ma a che scopo citare singoli passi? Era dottrina formalmente e universalmente professata dalla Chiesa e di conseguenza anche dalla filosofia che fungeva

⁵⁶ *Summa theologiae* I, q. 76, art. 1, ad 1m, ad 4m.

⁵⁷ Ivi, I, q. 75, resp.

da ancella della teologia che le anime separate dal corpo in seguito alla morte continuino a esistere, a volere, benché private del corpo, a pensare, perfino a sentire, a provare gioie e dolori, e solo nell'ultimo giorno, la pasqua di resurrezione, siano ricongiunte ai loro corpi. Solo circa il luogo e la condizione delle anime separate immediatamente dopo la morte c'era disputa, specialmente tra la Chiesa cattolica e quella protestante.

Alcuni spiritualisti affermarono tuttavia che le anime o spiriti avrebbero un corpo anche dopo la morte, almeno « un corpo più sottile, che viene tratto da quello più grossolano sepolto sotto terra come un'acquavite dalla feccia del vino », come si esprime il famoso filosofo e teologo del XVIII secolo Canz⁵⁸ nella sua *Prova convincente dell'immortalità*. Anzi Leibniz arrivò ad affermare che tutti gli spiriti creati, dunque anche gli angeli beati, non esistono, e non esistono mai, senza corpo. Ma se con il corpo o senza corpo è del tutto indifferente. L'anima, come appare chiaro dai passi citati, com'è implicato necessariamente dal concetto di un essere immateriale, anche nel corpo è fuori del corpo, in connessione col corpo è senza connessione con esso. Tutti i tentativi degli spiritualisti di spiegare o di rendere almeno in qualche modo comprensibile il rapporto tra corpo e anima sono naufragati e dovevano naufragare, perché il vero senso e la vera intenzione dello spiritualismo non è l'unione dell'anima con il corpo, almeno con il corpo materiale, reale, non fantastico, bensì la separazione di essa dal corpo. Lo spiritualismo è la dottrina psicologica definita e preordinata per una vita diversa, futura, non per la vita presente. L'anima viene pensata già nel corpo senza corporeità, per poter esistere senza corpo dopo la morte. Il desiderio di una vita indipendente dalla morte del corpo è la

⁵⁸ Israel Gottlieb Canz (1690-1753), rappresentante della filosofia leibniziano-wolfiana di orientamento eclettico.

matrice di un'essenza distinta dal corpo. Immortalità e incorporeità sono una cosa sola. « Tutto quel che è spirituale e libero dall'unione contaminante con la materia è immortale ». La prova storica di questo, che cioè la separazione logica dell'anima dal corpo, dalla materia in generale, ha per scopo soltanto la separazione fisica, reale, di essa dal corpo nella morte, l'immortalità in altre parole, è Platone, che è stato il primo a dimostrare l'immaterialità dell'anima, ma insieme il primo a dimostrare l'immortalità dell'anima; lo è in generale la prova dell'immortalità a partire dal *Fedone* platonico fino al *Fedone* di Mendelssohn⁵⁹, in quanto si è sempre basata sull'incorporeità o immaterialità dell'anima. Solo Kant ha per primo spezzato questo legame, riducendo l'immortalità a una semplice esigenza e inferenza morale, e ha potuto farlo perché, in linea col suo idealismo, o meglio col suo scetticismo, ha interpretato quel che allo spiritualismo appariva come l'essenza reale, oggettiva, dell'anima in sé come un'essenza semplicemente soggettiva, pensante, o più esattamente come il puro pensiero privo di oggetto dell'essenza dell'anima, in sé sconosciuta; ma ha in pari tempo affermato con l'insufficienza dello spiritualismo anche quella del materialismo, per il fatto che il mondo materiale è oggetto dei sensi esterni, l'anima invece solo del senso interno. Una liquidazione del materialismo questa, che si trova del resto già, a dire il vero, in Malebranche, quando nel terzo libro della sua opera principale afferma: « Poiché sono certo che ognuno conosce la sua anima solo mediante il pensiero o l'intimo sentimento di quanto accade nel suo spirito, sono anche certo che, se uno vuole giudicare circa la natura della sua anima, può consultare soltanto questo sentimento interno, che lo rappresenta di continuo di fronte a sé così com'è, e non può immagi-

⁵⁹ MOSES MENDELSSOHN (1729-1786), *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, 1767.

narsi contro la propria coscienza di essere un fuoco invisibile, un'aria sottile o un'armonia »⁶⁰.

11.

Unità della dottrina dell'anima e di Dio

A partire dall'anima, almeno dall'anima dello spiritualismo — ma di questa soltanto si fa questione, non dell'anima scettica di Kant — può essere spiegata e dedotta, come si è visto, solo la vita dopo la morte, non la vita prima della morte, la vita, il pensiero, il sentimento reali, presenti: così in generale, se si parte da essa, si può metter capo solo alla teologia, non all'antropologia, trar fuori e produrre solamente dei, ma non uomini. La psicologia dà alla teologia i suoi principi, dice Wolff, colui che per primo ha introdotto la distinzione tra psicologia empirica e razionale. Ma la psicologia in genere, anche quella cosiddetta razionale, in effetti non è altro che teologia empirica, mentre soltanto la teologia empirica è psicologia razionale; infatti il legame dell'anima con il corpo, che viene spiegato nella psicologia razionale e assunto come un fatto in quella empirica, è in contrasto con la ragione, perché in contrasto con l'essenza o concetto di anima. La teologia soltanto è la vera, non contraddittoria psicologia: la divinità infatti non è altro che l'anima liberata dalla contraddizione del suo legame con il corpo, con la materia, l'anima nient'altro che una divinità dipendente, latente, mescolata e contaminata da elementi estranei.

L'anima è, come la divinità, essenza incorporea, perciò anche, come quella, senza luogo né spazio,

⁶⁰ *De la recherche de la vérité*, III, I, I, § III, *Oeuvres*, ed. Gouhier, vol. I, p. 389.