

LA CRISI DELL'UMANITÀ EUROPEA E LA FILOSOFIA²⁸

I

In questa conferenza oserei compiere il tentativo di suscitare un nuovo interesse per il tema, tanto discusso, della crisi europea, e di sviluppare l'idea storico-filosofica (il senso teleologico) dell'umanità europea. Se riuscirò a mostrare la funzione essenziale che devono esercitare in questo senso la filosofia e tutte le sue ramificazioni, cioè le nostre scienze, riuscirò anche a mostrare la crisi europea in una nuova luce.

Prendiamo un esempio alla portata di tutti, la differenza tra la medicina scientifica e la cosiddetta «terapia naturalista». Se quest'ultima, nella via polare, sorge da un'empiria ingenua e dalla tradizione, la medicina scientifica deriva dall'applicazione di nozioni scientifiche puramente teoriche, quelle che concernono la corporeità umana, innanzitutto dell'anatomia e della fisiologia. Ma queste, a loro volta, si basano sulle scienze esplicative fondamentali della natura in generale, sulla fisica e sulla chimica.

Passiamo ora a considerare, invece che la corporeità, la spiritualità umana, il tema delle cosiddette scienze dello spirito. Qui l'interesse teorico si rivolge esclusivamente agli uomini in quanto persone, alla loro vita e alle loro attività personali, e, correlativamente, ai risultati delle loro operazioni. Vivere una vita personale significa vivere in quanto io e in quanto noi, accomunati in un orizzonte comune. Vivere entro comunità che possono assumere forme molto diverse, semplici e articolate, come la famiglia, la nazione, le formazioni soprannazionali. Qui il termine *vita* non ha un senso fisiologico e sta semplicemente a significare una vita attiva, rivolta verso uno scopo, una vita capace di produrre formazioni spirituali: in senso lato, una vita che crea cultura nella unità di una storia. Tutto ciò costituisce il tema delle varie scienze dello spirito. Evidentemente le differenze che corrono tra una vigorosa fioritura e il rachitismo, o, possiamo dire, tra la salute e la malattia, valgono anche per i popoli, per gli stati. Perciò ci si può chiedere: come mai in questo senso non si è mai giunti a una medicina scientifica, a una medicina delle nazioni e delle comunità soprannazionali? Le nazioni europee sono ammalate, la stessa Europa, si dice, è in crisi. Le «terapie naturaliste» non mancano di certo. Arzi

siamo addirittura sommersi da un diluvio di esuberanti e ingenui proposte di riforma. Ma come mai le scienze dello spirito, che pure sono così largamente sviluppate, non sono in grado di esercitare quelle funzioni che le scienze della natura esercitano in modo esemplare nella loro sfera?

Coloro che hanno familiarità con le scienze moderne non si troveranno in difficoltà a fornire una risposta. La grandezza delle scienze naturali sta nel fatto che esse non si accontentano dell'empiria intuitiva; per esse la descrizione della natura costituisce soltanto un passaggio metodico alla spiegazione esatta, in definitiva alla spiegazione fisico-chimica. Esse ritengono che le scienze «meramente descrittive» ci vincolano alla finitezza del mondo circostante terrestre. La scienza naturale matematica esatta abbraccia invece, grazie al suo metodo, le infinite, nelle loro realtà e nelle loro possibilità reali. Essa intende il dato intuitivo come un'apparizione meramente soggettiva e relativa, e insegna a indagare la natura intersoggettiva («obiettiva») attraverso un'approssimazione sistematica, nell'incondizionata generalità dei suoi elementi e delle sue leggi. Insieme, essa insegna a spiegare tutte le concrezioni già date intuitivamente, gli uomini, gli animali, «oppure» i corpi celesti in base all'essere ultimo; insegna cioè a indurre, dalle singole apparizioni fattualmente date, le possibilità e le probabilità future. La portata e la precisione di queste induzioni vanno al di là di tutta l'empiria vincolata all'intuizione. Nell'epoca moderna, come effetto di una conseguente elaborazione delle scienze esatte, si è verificata una vera e propria rivoluzione nel dominio tecnico della natura.

Del tutto diversa è disgraziatamente (nel senso di quella concezione che già abbiamo imparato a conoscere) la situazione metodica delle scienze dello spirito; e ciò per ragioni intrinseche. La spiritualità umana si fonda sulla *physis* umana; tutta la vita psichica dei singoli uomini si fonda sulla loro corporeità; tutte le comunità hanno le loro radici nei corpi dei singoli uomini che ne fanno parte. Dunque, perché sia possibile una spiegazione realmente esatta dei fenomeni delle scienze dello spirito, e, conseguentemente, una prassi scientifica di portata pari a quella che le spetta nella sfera naturale, gli studiosi delle scienze dello spirito non dovrebbero considerare lo spirito meramente come tale, bensì risalire alle sue radici corporee e spiegarle mediante la fisica e la chimica esatte. Ma questo tentativo fallisce già rispetto all'individuo, per la complessità della necessaria indagine psicofisica esatta, e fallisce a maggior ragione di fronte alle grandi comunità storiche (e su questo

punto è impossibile intravedere un cambiamento entro il tempo che ci è dato prevedere). Se il mondo fosse una costruzione costituita da due sfere di realtà, per così dire, di uguale diritto, la natura e lo spirito, e se nessuna delle due sfere avesse un privilegio metodico e oggettuale, allora la situazione sarebbe completamente diversa. Ma soltanto la natura può essere considerata un mondo per sé concluso, soltanto le scienze naturali possono astrarre conseguentemente da tutti gli elementi spirituali e indagare la natura puramente come tale. Viceversa, lo scienziato che si interessa puramente allo spirito e che opera una conseguente astrazione dalla natura, non si trova di fronte a un «mondo» in sé concluso, provvisto di una propria omogeneità, a un mondo che possa diventare tema di una scienza pura e universale parallela alla scienza pura della natura. Perché la spiritualità animale, la spiritualità delle «anime» umane e animali a cui rimanda qualsiasi altra spiritualità, si fonda singolarmente e causalmente sulla corporeità. Si capisce così come lo scienziato interessato puramente alla spiritualità come tale non possa andare di là dalla descrizione, da una storiografia dello spirito, e come rimanga così vincolato alle finitezze intuitive. Per dimostrarlo basta un esempio qualsiasi. Uno storico, per es., non può parlare della storia dell'antica Grecia senza considerare la geografia greca, l'architettura greca, senza tenere conto anche della corporeità delle sue costruzioni, ecc. Tutto ciò sembra evidente.

Ma come può esserlo se tutti i punti di vista che si esprimono in queste argomentazioni si basano su fatali pregiudizi, se hanno addirittura contribuito a determinare la malattia europea? Sono convinto e spero anche di riuscire a dimostrare che è questa una delle ragioni essenziali per cui lo scienziato moderno ritiene perfettamente ovvio che la possibilità di fondare una scienza in sé conclusa e generale dello spirito non vada nemmeno presa in considerazione.

Ma per giungere a una chiara posizione del nostro problema, del problema europeo, occorre soffermarsi un po' su questo punto, cercare di risalire alle radici di quell'argomentazione che lì per lì sembrava veramente evidente. Lo storico, lo studioso dello spirito e della cultura in tutte le sue sfere, ha certamente, tra i suoi fenomeni, la natura fisica; per tornare al nostro esempio, la natura dell'antica Grecia. Ma questa natura non è la natura nel senso delle scienze; è bensì ciò che per gli antichi greci valeva come natura, quella che si apriva di fronte ai loro occhi, la realtà naturale nella dimensione del mondo-

della-vita. Più precisamente: il mondo storico circostante dei greci non è il mondo obiettivo nel senso delle scienze; è bensì la loro «rappresentazione del mondo», è cioè la validità soggettiva del mondo, con tutte le realtà incluse in questa validità, tra l'altro: gli dei, i demoni, ecc.

Il concetto di mondo circostante può essere applicato esclusivamente nell'ambito della sfera spirituale. Il fatto che noi viviamo in un nostro particolare mondo circostante, che ad esso vanno tutte le nostre preoccupazioni e i nostri sforzi, rientra puramente nella sfera dello spirito. Il nostro mondo circostante è una formazione storica in noi e nella nostra vita storica. Perciò non c'è nessun motivo per cui chi tematizza lo spirito puramente come tale debba perseguire una spiegazione che vada al di là della sua sfera. In generale: considerare la natura che vale nella prospettiva del mondo-della-vita come un che di estraneo allo spirito e fondare le scienze dello spirito sulle scienze naturali, presumendo di renderle esatte, è un controsenso.

Inoltre è stato completamente dimenticato che le scienze naturali (come tutte le scienze in generale) sono costituite da una serie di operazioni spirituali, quelle compiute dagli scienziati attraverso la loro collaborazione. Come tali esse rientrano, come tutti gli altri eventi spirituali, in un ambito che deve essere spiegato dal punto di vista delle scienze dello spirito. Non è forse un controsenso, un circolo vizioso, spiegare l'evento storico «scienza naturale» dal punto di vista delle scienze naturali, ricorrendo alla scienza della natura o alle leggi della natura, le quali, in quanto operazione spirituale, rientrano esse stesse nel problema?

Abbagliati dal naturalismo (per quanto lo combattono a parole), gli studiosi delle scienze dello spirito hanno addirittura trascurato di porre il problema di una scienza universale e pura dello spirito, di perseguire una teoria dell'«esistenza dello spirito» come tale, una teoria che aderisca all'«incondizionata generalità della spiritualità nei suoi elementi e nelle sue leggi e che abbia l'unico scopo di attingere spiegazioni scientifiche assolutamente autonome.

Le precedenti considerazioni ci permettono di assumere l'atteggiamento più adatto a fare del nostro tema, l'Europa spirituale, un problema rientrante puramente nelle scienze dello spirito e a trattarlo innanzitutto dal punto di vista della storia dello spirito. Come già abbiamo detto all'inizio, questa indagine rivelerà una sorprendente teleologia propria soltanto dell'Europa, una teleologia strettamente connessa alla nascita della filosofia e delle sue ramifica-

zioni, alle scienze dell'antica Grecia. Già ora ci rendiamo conto che si tratterà di chiarire l'origine più profonda del pericoloso naturalismo, oppure, che è lo stesso, del dualismo moderno dell'interpretazione del mondo. Solo così verrà finalmente in luce il senso peculiare della crisi dell'umanità europea.

Poniamo questo problema: come si caratterizza la forma spirituale dell'Europa? Non geograficamente, non dal punto di vista della carta geografica, come se fosse possibile circoscrivere su questa base gli uomini che vivono sul territorio europeo e considerarli l'umanità europea. In un senso spirituale rientrano nell'Europa i *Dominions* inglesi, gli Stati Uniti, ecc., ma non gli esquimesi e gli indiani che ci vengono mostrati nei baracconi delle fiere, o gli zingari vagabondi per l'Europa. Il titolo Europa allude evidentemente all'unità di una vita, di un'azione, di un lavoro spirituale, con tutti i suoi fini, gli interessi, le preoccupazioni e gli sforzi, con le sue formazioni finali, i suoi istituti, le sue organizzazioni. Entro questa unità gli uomini agiscono raccolti in multiformi società di grado diverso, nella famiglia, nella tribù, nelle nazioni, in una comunione interiore e spirituale, e, come ho detto, nell'unità di una forma spirituale. Perciò, alle persone, alle associazioni di persone e a tutte le loro operazioni culturali riconosciamo un carattere vincolante.

« La forma spirituale dell'Europa » — ma di che cosa si tratta? Si tratta di mostrare l'idea filosofica immanentemente alla storia dell'Europa (dell'Europa spirituale), oppure, che è lo stesso, la sua immanente teleologia, che, dal punto di vista dell'umanità universale in generale, si rivela con la nascita e con l'inizio dello sviluppo di una nuova epoca dell'umanità; di un'epoca in cui l'umanità vuole e può vivere ormai soltanto nella libera costruzione della propria esistenza, della propria vita storica, in base alle idee della ragione, in base a compiti infiniti.

Ogni forma spirituale sta per essenza in uno spazio storico universale o in un'unità particolare del tempo storico, nella coesistenza e nella successione, e ha una propria storia. Quindi se noi risaliamo i nessi storici a partire da noi e dalla nostra nazione, la continuità storica ci porta al di là anche delle nazioni vicine, sempre più lontano, di nazione in nazione, di epoca in epoca. Ci porta, per finire, nell'antichità, presso i romani, presso i greci, presso gli egizi e i persiani, ecc.: evidentemente non esiste una fine. Risaliamo fino alle epoche preistoriche, e non potremo fare a meno di ricorrere all'importante opera di Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit* (Storia mondiale dell'età della pietra).

Procedendo in questo modo, l'umanità ci appare come un'unica compagine di vita, della vita di uomini e di popoli congiunta esclusivamente da nessi spirituali, gemita di tipi umani e culturali che costantemente fluiscono l'uno nell'altro. È come un mare in cui gli uomini e i popoli sono onde fuggevoli che si formano, si trasformano e poi scompaiono, alcune sfangiate, complesse, le altre più elementari.

Fratanto, mediante una conseguente riflessione rivolta verso l'interno, scopriamo nuovi legami e nuove differenze. Per quanto le nazioni europee possono essere nemiche, esse hanno una particolare affinità spirituale, un'affinità che le accomuna e che travalica tutti i confini nazionali. Si tratta di una specie di fratellanza che ci dà, in quest'ambito, la coscienza della nostra appartenenza. Ciò viene in luce se cerchiamo di penetrare la storicità indiana, i suoi popoli e le sue formazioni culturali. Anche nel suo ambito esiste l'unità di una parentela familiare, ma a noi estranea. D'altra parte gli indiani ci sentono estranei e soltanto tra loro provano il senso della familiarità. Ma questa differenza essenziale tra familiarità e estraneità, una differenza estremamente gradata che costituisce una categoria fondamentale di qualsiasi storicità, non ci può bastare. L'umanità storica effettiva non si articola sempre nello stesso modo e non rientra sempre sotto questa categoria. Questo fatto può essere rilevato proprio nella nostra Europa. L'appartenenza all'Europa è qualcosa di estremamente peculiare, qualcosa di sensibile anche per gli altri gruppi umani; quali, nella costante volontà della preservazione spirituale e a prescindere dal calcolo dell'utilità, possono sentirsi indotti al tentativo di europeizzarsi. Noi invece, se siamo consci di noi stessi, ben difficilmente cercheremo di diventare indiani. Voglio dire che noi sentiamo (e, nell'oscurità che ancora ci circonda, anche questo sentimento ha una propria legittimità) che nella nostra umanità europea è imata un'entelchia che permane attraverso tutte le vicende delle forme di vita europee e che attribuisce loro il senso di uno sviluppo verso quella forma di vita e di essere che costituisce il suo eterno polo ideale. Ma non si tratta, naturalmente, dell'esplicito perseguimento di un fine che assegni un carattere proprio al regno fisico degli esseri organici, non si tratta cioè di una specie di sviluppo biologico graduale, dalla forma germinale alla maturazione e poi alla vecchiaia e alla morte. Per essenza, non esiste una zoologia dei popoli. I popoli sono unità spirituali; essi, e in particolare la ragione europea, non hanno una forma ormai definita e definibile, la forma di una ripetizione regio-

lata. L'umanità psichica non è mai compiuta e non lo sarà mai, non potrà mai ripetersi. Il telos spirituale dell'umanità europea, che include il telos particolare delle singole nazioni e dei singoli uomini, è in una prospettiva infinita, è un'idea infinita verso cui tende di nascosto, per così dire, il divenire spirituale nel suo complesso. Una volta che, lungo lo sviluppo, il telos si rivela come tale alla coscienza, esso diventa necessariamente anche un fine pratico della volontà; si delinea così un grado nuovo e più alto dello sviluppo, una fase retta da norme, da idee normative.

Tutto ciò non vuol essere un'interpretazione speculativa della nostra storia, bensì l'espressione di un vivo presagio che emerge da una riflessione scura di pregiudizi. Proprio questa riflessione ci suggerisce una linea di orientamento che ci permette di intravedere nella storia europea messi di altissimo rilievo; lungo questa via, ciò che era stato soltanto presenito verrà verificato e diventerà una certezza. Il presagio preannuncia sempre, nella sfera sentimentale, tutte le scoperte.

Accingiamoci ora a questa scoperta. L'Europa spirituale ha un luogo di nascita. Non parlo di un luogo geografico, di un paese, per quanto anche questo senso sia legittimo; parlo di una nascita spirituale che è avvenuta in una nazione, o meglio per merito di singoli uomini e di singoli gruppi di uomini di questa nazione. Questa nazione è l'antica Grecia del VII e del VI secolo a. C. Qui si delinea un *nuovo atteggiamento* di alcuni uomini verso il mondo circostante. Da questo atteggiamento derivò una formazione spirituale di un genere completamente nuovo, la quale si trasformò rapidamente in una forma culturale sistematicamente conclusa. I Greci la chiamarono *filosofia*. Nella sua traduzione esatta, questo termine non significa altro che scienza universale, scienza del cosmo, della totalità di tutto ciò che è. Ben presto nasce l'interesse per il tutto, e perciò ben presto si pone il problema del divenire e dell'essere nel divenire, del suo particolarizzarsi in forme generali e nelle regioni dell'essere. Così la filosofia si ramifica, la scienza una si trasforma in una serie di scienze particolari.

Per quanto possa sembrare paradossale, io considero la nascita della filosofia, di una filosofia che include tutte le scienze, il fenomeno originario dell'Europa spirituale. Le considerazioni che seguono, per quanto brevissime, risolveranno ben presto l'apparente paradosso.

Filosofia, scienza: questi termini stanno a indicare una classe particolare di

formazioni spirituali. Il movimento storico che ha assunto lo stile di una forma normativa disposta all'infinito; ma questa forma non può essere indotta attraverso una mera osservazione morfologica esteriore delle sue vicende. Il costante orientamento secondo una norma inerisce intrinsecamente alla vita intenzionale delle singole persone, e perciò delle nazioni e delle particolari società e, infine, all'organismo delle nazioni europee accomunate. Non esplicitamente a tutte le persone e a quelle personalità di grado più alto che si costituiscono attraverso gli atti intersoggettivi: esso inerisce loro intrinsecamente in quanto è un andamento necessario dello sviluppo e della diffusione dello spirito specifico di norme universalmente valide. Ciò implica insieme una costante ripasmazione di tutta l'umanità, retta da idee che hanno come minciato a manifestarsi in piccole e piccolissime cerchie. Le idee, queste nuove e sorprendenti formazioni di senso prodotte da singole persone, le infinità intenzionali, non sono come le cose reali nello spazio, le quali, per gli uomini in quanto persone, non significano ancora qualche cosa per il semplice fatto di presentarsi nel campo della loro esperienza. Con la semplice concezione delle idee l'uomo diventa a poco a poco un uomo nuovo. Il suo essere spirituale entra nel movimento di una progressiva trasformazione. Questo movimento avviene fin dall'inizio nella comunicazione; nel proprio ambito di vita, ridefinisce un nuovo stile di esistenza personale e, nella comprensione altrui, un nuovo divenire. In esso (e più tardi anche al di là di esso) si diffonde innanzitutto una nuova umanità, un'umanità che, pur vivendo nella finitezza, vive protesa verso i poli dell'infinità. Si delinea così un nuovo modo di accomunamento e una nuova forma di comunità, la cui vita spirituale, nella comunione dell'anima, porta per le idee, per la produzione di idee e per la normatività ideale, porta in sé l'orizzonte di un futuro infinito: l'orizzonte di un'infinità di generazioni che si rinnovano nello spirito delle idee. Tutto ciò avviene dunque dapprima nello spazio spirituale di una singola nazione, della Grecia; è lo sviluppo della filosofia e delle comunità filosofiche. Contemporaneamente sorge in questa nazione uno spirito culturale generale, che attrae nella sua orbita l'intera umanità, e si delinea così una progressiva evoluzione, la forma di una nuova storia.

Per mostrare il senso preciso di questi brevi cenni e per renderli comprensibili, occorre risalire all'origine storica dell'umanità filosofica e scientifica, chiarire su questa base il senso dell'Europa e, perciò, il nuovo genere di questa

storicità, questo sviluppo di nuovo genere, che assume un particolare rilievo rispetto alla storia generale.

Cerchiamo di chiarire innanzitutto la sorprendente peculiarità della filosofia, che si dispiega in sempre nuove scienze particolari. Confrontiamola con le altre forme culturali che già esistevano nell'umanità pre-scientifica, l'artigianato, la coltivazione della terra, la cultura legata all'abitazione, ecc. Tutte queste forme indicano classi di prodotti culturali e i metodi per produrli con successo. Del resto esse hanno un'esistenza soltanto effimera nel mondo circostante. D'altra parte i prodotti scientifici, una volta attinto un metodo sicuro per produrli, hanno un genere d'essere completamente diverso, una diversa temporalità. Non si consumano mai, sono definitivi; una produzione reiterata non produce mai qualcosa di uguale, tutt'al più qualcosa di usabile in modo uguale; attraverso un numero qualsiasi di atti produttivi della stessa persona e di un numero qualsiasi di altre persone si produce identicamente la stessa cosa, identica quanto al senso e alla validità. Le persone congiunte in una reciproca comprensione attuale esperiscono inevitabilmente ciò che esse stesse hanno prodotto come identico a ciò che è stato prodotto dai loro compagni attraverso uguali atti produttivi. In altre parole: l'esito dell'attività scientifica non è un che di reale bensì di ideale.

Ancora: i risultati raggiunti, validi, la verità, servono da materiale per la possibile produzione di idealità di grado più alto, e così sempre di nuovo. Nell'ambito di un interesse teoretico sviluppato, qualsiasi risultato assume preliminarmente il senso di un conseguimento meramente relativo, serve da tramite a fini sempre nuovi, di grado sempre più alto, in una infinità che si preannuncia come un campo universale di lavoro, come il «settore» (*Gebiet*) della scienza. Il termine scienza significa dunque l'idea di un'infinità di compiti, di cui un certo numero finito è stato assolto e ha assunto una permanente validità. Questo numero finito costituisce insieme una base di premesse per un orizzonte infinito di compiti, per l'unità di un compito onnicomprensivo.

Ma tutto questo va ancora integrato da un'importante osservazione. Nella scienza, l'idealità dei singoli risultati operativi, delle verità, non significa la mera possibilità di riprodurle previa identificazione del senso e della verificazione: l'idea di verità nel senso della scienza deriva (e di ciò ripareremo) dalla verità della vita pre-scientifica. La verità scientifica vuol essere una verità incondizionata. Ciò implica una certa infinità, che attribuisce a qualsiasi verifica fat-

tuale e a qualsiasi verità il carattere di una mera approssimazione relativa disposta appunto in un orizzonte infinito, di cui la verità in sé costituisce, per così dire, il punto lontano all'infinito. Correlativamente questa infinità inerisce anche all'«essere reale» in senso scientifico e alla validità «generale» per «chiunque», per tutti i soggetti delle fondazioni che vanno compiute; non si tratta ormai più di un «chiunque» nel senso finito della vita pre-scientifica.

Dopo questa caratterizzazione delle idealità specificamente scientifiche e delle infinità ideali implicate per molti versi nel loro senso, se rivolgiamo lo sguardo alla storia, scopriamo un contrasto che possiamo esprimere con questa proposizione: nell'orizzonte storico che precede la filosofia non esiste un'altra forma culturale che sia in questo senso una cultura ideale e che conosca compiti infiniti, questi universi di idealità, i quali, sia in quanto totalità sia in tutti i loro dettagli e sia per quanto riguarda i metodi attraverso cui sono stati prodotti, implicano nel proprio senso l'infinità.

La cultura extra-scientifica, la cultura non ancora sfiorata dalla scienza, è un compito e un'operazione dell'uomo nella finitezza. L'orizzonte infinitamente aperto in cui egli vive non si è ancora chiuso; i suoi fini, le sue azioni, la sua attività e le sue evoluzioni, la sua motivazione personale, di gruppo, nazionale, mitica, tutto si muove nella dimensione del mondo circostante finito e controllabile. In quest'ambito non esistono i compiti infiniti, i prodotti ideali il cui campo di lavoro è la loro stessa infinità, la quale, per la coscienza di coloro che la indagano ha appunto il modo d'essere di un campo di compiti infinito.

Ma con la nascita della filosofia greca e con la sua prima realizzazione, attuata attraverso una conseguente idealizzazione del nuovo senso dell'infinità, si delinea, da questo punto di vista, una progressiva trasformazione che finisce con l'attrarre nel proprio ambito tutte le idee della finitezza e perciò la cultura spirituale complessiva e l'umanità che la rappresenta. Così, per noi europei, esistono anche al di fuori della sfera filosofico-scientifica, molte altre idee infinite (se quest'espressione è lecita), ma se esse sono analoghe all'infinità (compiti, fini infiniti, verificazioni, verità infinite, «veri valori», «beni autentici», norme «assolutamente valide»), lo sono soltanto grazie alla trasformazione della umanità attraverso la filosofia e le sue idealità. La cultura scientifica retta dalle idee dell'infinità equivale a un rivoluzionamento della cultura complessiva, un rivoluzionamento dei modi dell'umanità in quanto umanità creatrice di

cultura. Essa equivale anche a un rivoluzionamento della storiografia, che si trasforma ora nella storia del venir meno, nel divenire di un'umanità a cui incombono compiti infiniti, dell'umanità finita.

A questo punto possiamo trovarci di fronte alla facile obiezione che la filosofia e la scienza non sono qualcosa che caratterizzi soltanto i greci e che sia nato soltanto con loro. Gli stessi greci riferiscono dei saggi egiziani, dei babilonesi, ecc., e di fatto avevano imparato molto da loro. Oggi possiamo tutta una serie di lavori sulla filosofia indiana, cinese, ecc. che potrebbero venir considerate sullo stesso piano di quella greca, una cristallizzazione storica particolare nell'ambito di un'unica e medesima idea culturale. Naturalmente gli elementi comuni non mancano. Tuttavia bisogna evitare che la generalità meramente morfologica occulti le profondità intenzionali, non bisogna diventare ciechi di fronte alle differenze essenziali e di principio.

Prima di tutto già l'atteggiamento dei rispettivi «filosofi», l'orientamento universale dei loro interessi, sono radicalmente diversi. Qua e là si può constatare un interesse universale per il mondo, che da ambedue le parti, e quindi anche presso le «filosofie» indiane, cinesi e simili, può portare a una conoscenza universale del mondo. Questo interesse si manifesta dunque nel modo di un interesse vitale professionale, in comprensibili motivazioni, e porta a comunità professionali, nelle quali si tramandano e si rinnovano di generazione in generazione i risultati generali. Ma soltanto presso i greci questo interesse vitale universale («cosmologico») assume la forma, essenzialmente nuova, di un atteggiamento puramente «teoretico», e si manifesta, per motivi intrinseci, in una forma comunitaria, nella comunità corrispondentemente nuova dei filosofi, degli scienziati (dei matematici, degli astronomi, ecc.). Si tratta di uomini che, non nell'isolamento bensì nella comunione, l'uno per l'altro e quindi attraverso un lavoro interpersonale nella comunità, perseguono ed elaborano una «theoria», nient'altro che una «theoria»; con l'allargamento della cerchia dei collaboratori e nella successione delle generazioni di ricercatori, l'ampiamiento e il perfezionamento della «theoria» diventano un fine della volontà, un compito infinito e a tutti comune. L'atteggiamento teoretico ha le sue origini storiche tra i greci.

Il termine «atteggiamento» significa, in generale, uno stile abitualmente definito della vita volontaria e che determina già lo stile complessivo delle direzioni pretracciate della volontà o degli interessi, gli scopi finali, le operazioni

culturali. In questo stile permanente, in questa forma normale, finisce la vita singolarmente determinata. Essa tramuta le concrete strutture culturali in una storicità relativamente conclusa. L'umanità, nella sua situazione storica, l'umanità (oppure una comunità conclusa, come la nazione, la tribù, ecc.) vive sempre in un certo atteggiamento. La sua vita ha sempre uno stile normale, e, in esso, una costante storicità, uno sviluppo.

Quindi, rispetto agli atteggiamenti precedenti, agli atteggiamenti che un tempo erano normali, l'atteggiamento teoretico è una novità e si caratterizza come un rivolgimento. Una considerazione universale della storicità dell'esistenza umana in tutte le sue forme di comunità e nei suoi gradi storici, rivela ora come un certo atteggiamento sia per assenza l'atteggiamento primo in sé, oppure come un certo stile normale dell'esistenza umana (nella sua generalità formale) definisca una prima storicità, nell'ambito della quale ogni singolo stile fattuale dell'esistenza creatrice di cultura, rimane formalmente lo stesso, nonostante tutte le fasi di ascesa, di decadenza o di ristagno. Voglio alludere all'atteggiamento naturale, originario, all'atteggiamento della vita originariamente naturale, della prima forma originariamente naturale delle culture, sia delle culture superiori sia di quelle inferiori, sia di quelle che sono in via di sviluppo sia di quelle che ristagnano. Tutti gli altri atteggiamenti risalgono perciò ad esso e ne costituiscono un rivolgimento. Più concretamente: nell'atteggiamento naturale delle umanità storicamente fattuali, in seguito a una concreta situazione interna ed esterna, devono sorgere a un certo momento motivi capaci di motivare il rivolgimento, dapprima, di singoli uomini e di singoli gruppi.

Ora: come possiamo caratterizzare, per assenza, l'atteggiamento originario, il modo storico fondamentale dell'esistenza umana? Rispondiamo: ovviamente, per motivi di ordine generativo, gli uomini vivono sempre raccolti in comunità, in famiglie, in tribù, in nazioni e queste ultime sono sempre più o meno articolate secondo forme sociali particolari. La vita naturale è caratterizzata da un vivere diretto e ingenuo nel mondo, in quel mondo che in certo modo è sempre presente come orizzonte alla coscienza, ma non tematicamente. È tematico ciò verso cui ci si dirige. La vita desta è sempre un dirigersi su questo o quello, un dirigersi su qualcosa in quanto fine o in quanto mezzo, in quanto rilevante o irrilevante, interessante o indifferente, privato o pubblico, su tutto ciò che è quotidianamente necessario o su qualcosa che si

presenta come nuovo. Tutto ciò è disposto nell'orizzonte del mondo, ma occorrono particolari motivi perché tutto ciò che inerte alla vita nel mondo possa subire un rivolgimento, perché possa diventare un tema e suscitare un persistente interesse.

Ma qui occorre un'analisi più approfondita. Quegli uomini che compiono questo rivolgimento, in quanto uomini nella loro comunità universale di vita (nella loro nazione), continuano anche ad avere i loro interessi naturali, ciascuno i propri; questi interessi non possono andare perduti semplicemente attraverso un rivolgimento, perché per gli individui ciò significherebbe cessare di essere ciò che sono, ciò che sono divenuti a partire dalla nascita. Quindi, in ogni caso, il rivolgimento non può essere che un rivolgimento temporaneo; esso può avere una durata abituale e costante attraverso tutta la vita soltanto in quanto costituisce una decisione incondizionata della volontà di riprendere, per periodi di tempo limitati e tuttavia intimamente unitari, lo stesso atteggiamento e di mantenere validi e attivi i nuovi interessi che gli interessano, attraverso questa continuità che congiunge intenzionalmente i discorsi temporali, e di realizzarli in corrispondenti formazioni culturali.

Qualcosa di analogo a ciò che avviene nelle professioni che si presentano nella vita naturalmente originaria della cultura, con le loro temporalità professionali periodiche che interrompono la vita usuale e la sua concreta temporalità (le ore di servizio dei funzionari, ecc.).

Qui esistono due possibilità. Gli interessi inerenti al nuovo atteggiamento possono voler servire o agli interessi naturali della vita, o, ed è in sostanza lo stesso, alla prassi naturale; in questo caso il nuovo atteggiamento è a sua volta un atteggiamento pratico. Questo atteggiamento non può avere che un senso analogo a quello del politico, che, in quanto funzionario nazionale, mira al benessere comune e quindi, nella sua prassi, si propone di servire al benessere di tutti (e mediamente anche al proprio). Ciò rientra ancora nell'ambito dell'atteggiamento naturale, il quale, per essenza, si differenzia per i diversi tipi di membri della società e che è di fatto diverso per coloro che reggono la comunità e per i «cittadini» — sia gli uni sia gli altri intesi naturalmente nel senso più ampio. In ogni modo quest'analogia suggerisce come l'universalità di un atteggiamento pratico, in questo caso: di un atteggiamento rivolto verso l'intero mondo, non significhi affatto necessariamente un interessarsi e un occuparsi di tutti i dettagli e di tutte le località particolari che rientrano

nell'ambito del mondo, perché ciò sarebbe indubbiamente impensabile.

Ma di fronte a questo atteggiamento pratico di grado più alto esiste un'altra possibilità essenziale di cambiamento dell'atteggiamento naturale generale (che fra poco esemplificheremo richiamandoci al tipo dell'atteggiamento mitico-religioso), esiste cioè l'*atteggiamento teorico* — e lo chiamiamo così perché da esso, nel corso di uno sviluppo necessario, emana la «teoria filosofica, la quale diventa un fine autonomo, un campo di interessi. L'atteggiamento teorico, per quanto sia a sua volta un atteggiamento professionale, è del tutto non-pratico. Esso si fonda quindi su un'epoché volontaria da qualsiasi prassi, e perciò anche da qualsiasi prassi di grado più alto che, nell'ambito della vita professionale, si proponga di servire alla dimensione naturale.

Tuttavia occorre avvertire subito che ciò non significa affatto uno «sgancio» della vita teorica da quella pratica, oppure di una scomposizione della vita concreta del teorico in due diverse continuità di vita prive di nesi e semplicemente alternative, il che, dal punto di vista sociale, significherebbe la nascita di due sfere culturali spiritualmente irrelate. Perché esiste ancora la possibilità di una terza forma di atteggiamento universale (parallela a quella costituita dall'atteggiamento mitico-religioso e, dall'altra parte, da quello teorico): si tratta di una sintesi dei due interessi che si attua durante il trapasso dall'atteggiamento teorico a quello pratico, tanto che la teoria che si profila in una conclusa unitarietà e sulla base dell'epoché da qualsiasi prassi (la scienza universale) è chiamata (e nelle sue scoperte teoriche attesta questa sua vocazione) a servire in modo nuovo l'umanità, l'umanità che vive innanzitutto un'esistenza concreta e quindi sempre anche naturale. Ciò assume la forma di una prassi di genere nuovo, di una critica universale di qualsiasi vita e di qualsiasi fine della vita, di tutte le formazioni culturali e di tutti i sistemi culturali che già sono sorti nel corso della vita dell'umanità e dei valori che li reggono espressamente o implicitamente; inoltre, una prassi che mira ad innalzare, attraverso la ragione scientifica universale, l'umanità, mediante multiformi norme di verità, a trasformarla in un'umanità radicalmente diversa, capace di una responsabilità di se stessa assoluta e fondata su innanzi tutto teoretiche assolute. Ma evidentemente, prima di questa sintesi dell'universalità teoretica e della prassi universalmente interessata, esiste un'altra sintesi di teoria e prassi — quella dell'applicazione dei risultati limitati della teoria, delle scienze specialistiche limitate, delle scienze che nella specializza-

zione hanno smarrito l'universalità dell'interesse teoretico, alla prassi della vita naturale. Qui dunque, l'atteggiamento originario-naturale e quello teoretico si congiungono.

Ora, per comprendere più a fondo la scienza greco-europea (in termini universali: la filosofia) e la sua differenza di principio dalle «filosofie» orientali, a cui sembrava possibile assegnare un uguale valore, è necessario osservare più da vicino l'atteggiamento pratico-universale proprio di queste filosofie anteriori alle scienze europee, e chiarirlo nel suo senso mitico-religioso. È un fatto noto, e insieme una necessità essenziale, che un'umanità che vive naturalmente — prima della nascita e della diffusione della filosofia greca e di una considerazione scientifica del mondo — include motivi mitico-religiosi e una prassi mitico-religiosa. L'atteggiamento mitico-religioso si produce semplicemente quando il mondo diventa tematico in quanto totalità, praticamente tematico; il mondo: cioè quel mondo che vale concretamente e tradizionalmente per una certa umanità (per es. una nazione), la quale lo appercepisce miticamente. Nell'atteggiamento mitico-naturale rientrano innanzitutto, non soltanto gli uomini e gli animali e altri esseri subumani e subanimali, ma anche esseri sovrumani. Lo sguardo che li abbraccia tutti nella loro totalità è uno sguardo pratico; ma ciò non significa che l'uomo, il quale nella vita naturale diretta è sempre attualmente interessato a particolari realtà, possa mai far sì che tutto assuma improvvisamente per lui un uguale rilievo pratico. Ma in quanto l'intero mondo risulta per lui dominato da forze mitiche, e nella misura in cui il destino umano è immediatamente o mediatamente dipendente da questo dominio, è possibile che la prassi suscitata una considerazione mitico-universale del mondo, che nutre a sua volta un interesse pratico. È evidente che ad essere motivati a questo atteggiamento mitico-religioso, sono innanzitutto i sacerdoti, un clero che amministra gli interessi mitico-religiosi, la loro tradizione e la loro unitarietà. Questo clero elabora e diffonde un «sapere» linguisticamente definito attorno alle forze mitiche (concepisce in un modo che, in senso lato, possiamo dire personale). Questo sapere assume spontaneamente la forma di una speculazione mitica, la quale, concretandosi nelle convinzioni di un'interpretazione ingenua, finisce per tripasmare lo stesso mito. Naturalmente lo sguardo puntato sul mito mira anche costantemente a tutto il resto del mondo, che è appunto dominato da potenze mitiche, agli esseri umani e subumani che gli inestiscono (i quali del resto, ancora fluidi nel loro essere pecu-

liare ed essenziale, sono aperti all'assorbimento di momenti mitici), ai modi in cui queste potenze regolano gli eventi del mondo, ai modi in cui esse stesse si riuniscono unitariamente in un ordinamento superiore di potenza, al modo in cui, attraverso funzioni, e attraverso funzionari, creano, operano, decretano un destino. Ma tutto questo sapere speculativo ha lo scopo di servire l'uomo per i suoi fini umani, per plasmare la propria vita nel mondo nel modo più felice possibile, per preservarlo dalla malattia, da un destino avverso, dalla miseria e dalla morte. È chiaro che in questa concezione e in questa conoscenza mitico-pratica del mondo possono presentarsi anche nozioni sul mondo effettivo che devono essere ritenute scientifiche, nozioni che derivano da una conoscenza scientifico-sperimentale del mondo. Ma nel loro contesto di senso esse sono e rimangono nozioni mitico-pratiche, ed è errato, è una falsificazione di senso parlare, educati come siamo al pensiero scientifico nato in Grecia e rielaborato nella scienza moderna, di una filosofia e di una scienza (di un'astronomia, di una matematica) indiane, cinesi, e interpretare l'India, Babilonia, la Cina in un senso europeo.

Da questo atteggiamento universale, ma mitico-pratico, si stacca decisamente l'atteggiamento «teoretico», non-pratico in tutti i sensi, l'atteggiamento del *ἄκουστικός*, a cui i grandi pensatori della prima fase conclusiva della filosofia greca, Platone e Aristotele, fanno risalire l'origine della filosofia. L'uomo soffre dalla passione per una considerazione e per una conoscenza del mondo che si stacca da tutti gli interessi pratici e che, nell'ambito circoscritto delle sue attività conoscitive e nei tempi ad esse dedicati, non persegue e non produce altro che una pura teoria. In altre parole: l'uomo diventa uno spettatore disinteressato, un osservatore del mondo nel suo complesso, diventa un filosofo; o meglio: su questa base la sua vita si apre alla motivazione, che è possibile soltanto in questo atteggiamento, per nuovi fini e metodi di pensiero, per cui infine sorge la filosofia ed egli diventa un filosofo.

Naturalmente la nascita dell'atteggiamento teoretico, come tutto ciò che diviene storicamente, ha una sua motivazione di fatto nel contesto concreto degli accadimenti storici. Occorrerebbe dunque chiarire, da questo punto di vista, il modo in cui, dall'orizzonte di vita dell'umanità greca del VII secolo e dal suo commercio con le grandi e colossissime nazioni del suo mondo circostante, potesse prodursi l'atteggiamento di questo *ἄκουστικός* e come potesse divenire abituale nei singoli. Rinunciamo ad approfondire questo punto; ci

preme piuttosto cercare di comprendere la motivazione, la via lungo la quale poté avvenire quel conferimento, quella creazione di un senso che di un metro rivolgimento, oppure di un metro *βαυμάξεν*, poteva fare una «theoria» — un fatto storico che deve avere tuttavia la sua essenza. Occorre chiarire l'evoluzione che va dalla «theoria» originaria, da una considerazione completamente «disinteressata» del mondo (e che avviene nell'epoché da tutti gli interessi pratici), da una conoscenza del mondo in base a un metro sguardo universale, alla «theoria» della scienza vera e propria, ambedue i termini mediati dalla contrapposizione tra la *δόξα* e l'*ἐπιστήμη*. All'inizio, l'interesse teoretico in quanto *βαυμάξεν* è evidentemente una modificazione della curiosità, la quale ha la sua sede originaria nella vita naturale e può essere sia l'inizio di una «vita seria», un effetto di interessi di vita originariamente costituiti, oppure un modo di guardarsi attorno per gioco, una volta che sono stati soddisfatti i bisogni attuali della vita e sono trascorse le ore di attività professionale. La curiosità (che qui non è altro che un «vizio» abituale) è anche una modificazione, una forma particolare di interesse che si sottrae agli interessi vitali, che li lascia cadere.

In questo atteggiamento l'uomo considera innanzitutto la molteplicità delle nazioni, la propria e quelle straniere, col loro mondo circostante ovviamente valido, con le loro tradizioni, i loro dei, i loro demoni, le loro potenze mitiche. Questa sorprendente contrapposizione rivela la differenza tra la rappresentazione del mondo e il mondo reale e pone il nuovo problema della verità; non il problema della verità quotidiana vincolata alla tradizione, bensì di una verità identica e valida, non più accecata dalla tradizione, della verità in sé. All'atteggiamento teoretico del filosofo inerisce dunque preliminarmente la decisione di dedicare costantemente la sua vita futura, la sua vita nel senso universale, alla «theoria», a costruire gradualmente la conoscenza teoretica infinita. Così, attraverso singole personalità, come Talete, ecc., sorge una nuova umanità; uomini che, attraverso la vita filosofica, attraverso la filosofia, creano professionalmente una nuova forma culturale. È comprensibile come ben presto ne nasca un corrispondente accomunamento. Le formazioni ideali della «theoria» sono senz'altro rivissute e riprese attraverso la comprensione e la riproduzione. Esse inducono senz'altro al lavoro in comune, a un aiuto reciproco esercitato attraverso la critica. Anche gli estranei, i non-filosofi, finiscono per prestare attenzione a questa sorprendente ricerca. Attraverso la

comprensione, o diventano a loro volta filosofi, oppure, quando sono altri-menti vincolati a una loro professione, discepoli. Così la filosofia si diffonde in un duplice modo, in quanto comunità professionale dei filosofi in via di formazione, e in quanto movimento comune, pure sempre più ampio, della formazione culturale (*Bildung*). Qui sta anche l'origine della fatale scissione interna dell'unità popolare in doti e in profani. Ma evidentemente questa tendenza alla diffusione non si limita ai confini nazionali. A differenza di tutti gli altri settori della cultura, essa non è un movimento dell'interesse, che sia legato al terreno della tradizione nazionale. Anche le nazioni straniere imparano a comprenderla e prendono parte alla poderosa trasformazione culturale che irradia dalla filosofia. Ora occorre appunto caratterizzare questa irradiazione.

Le varie forme di indagine e di formazione culturale attraverso cui si diffonde la filosofia, emanano un duplice influsso spirituale. Da un lato, l'essenza specifica dell'atteggiamento teoretico dell'uomo filosofico è costituita dalla peculiare universalità di un contegno critico (*Halting*) ben deciso a non assumere nessuna opinione già data, nessuna tradizione, senza indagarle, e insieme a interrogare, di fronte all'universo tradizionalmente dato, l'universo vero in sé, nella sua idealità. Ma non si tratta soltanto di un nuovo contegno conoscitivo. In virtù dell'esigenza di sottoporre tutta l'empiria a norme ideali, alle norme della verità incondizionata, si delinea una profonda trasformazione dell'intera prassi dell'esistenza umana, e quindi di tutta la vita culturale. Essa non deve più accettare le norme dell'empiria ingenua quotidiana e della tradizione, ma soltanto quelle della verità obiettiva. Così la verità ideale diventa un valore assoluto, e nel movimento della formazione culturale e negli esiti dell'educazione infantile, produce una prassi modificata in senso universale. Consideriamo un po' più da vicino questa trasformazione. Immediatamente siamo in grado di capire ciò che era inevitabile: quando l'idea generale della verità in sé diventa una norma universale rispetto a tutte le verità relative che emergono nella vita umana, rispetto a tutte le reali o presunte verità di situazione, finisce per investire anche tutte le norme tradizionali, le norme del diritto, della bellezza, della finalità, dei valori personali riconosciuti, i valori del carattere personale, ecc.

Sorge dunque una particolare umanità, e, correlativa alle operazioni di una nuova cultura, una particolare professione. La conoscenza filosofica del mondo

non produce soltanto questi risultati di genere particolare ma anche uno specifico contegno che ben presto coinvolge anche tutti gli altri aspetti della vita umana, tutte le sue esigenze e i suoi scopi, con tutti gli scopi della tradizione storica a cui si è stati educati e che valgono proprio per questa ragione. Si forma così una nuova comunità interiore, possiamo dire: una comunità fondata su interessi puramente ideali, una comunità di uomini che vivono della filosofia, che sono congiunti nella dedizione alle idee, le quali non soltanto servono a tutti ma nella loro identità sono proprie di tutti. Necessariamente si forma così un'azione comune di un genere particolare, un lavoro che si svolge nella comunità e che è per la comunità, che implica un'efficiente critica vicendevole, e da cui sorge il bene comune della validità pura e incondizionata della verità. A ciò si aggiunge ora necessariamente la tendenza a trasmettere gli interessi attraverso la comprensione di ciò che la filosofia persegue e produce; una tendenza dunque all'assorbimento nella comunità dei filosofi di sempre nuove persone filosofiche. Ciò avviene innanzitutto nella comunità della nazione familiare. La diffusione della filosofia non può avvenire semplicemente nella forma della diffusione di una ricerca professionale; piuttosto essa avviene al di là della cerchia professionale, nel movimento dell'educazione filosofica.

Ora, quando il movimento di questa educazione si diffonde tra cerchie sempre più ampie della popolazione, naturalmente tra le cerchie superiori, dominanti, quelle meno consunte dalle cure della vita, quali conseguenze ne nascono? Evidentemente questa diffusione non porta soltanto a un'evoluzione omogenea della vita statale normale, che nel suo complesso è soddisfacente, bensì, molto probabilmente, a interne tensioni; la vita nazionale stessa e il complesso della cultura nazionale entrano in una fase di rivolgimento. Coloro che sono soddisfatti da un punto di vista conservatore della tradizione entreranno in conflitto con l'umanità filosofica, e questa lotta avverrà certamente anche nella sfera del potere politico. La persecuzione comincia già con gli inizi della filosofia. Coloro che vivono per le idee sono sospetti. Eppure: le idee sono più forti di qualsiasi forza empirica.

Qui occorre anche tener conto del fatto che la filosofia, sorta da un atteggiamento critico universale verso tutti i dati tradizionali, non può venir ostacolata nella sua diffusione dai confini nazionali. Basta che esista la capacità di un atteggiamento critico universale, la quale, naturalmente, presume anche

un certo livello di cultura pre-scientifica. Così il rivolgimento della cultura nazionale si trasmette alle altre, la scienza universale in via di sviluppo diventa un bene comune di nazioni che sono dapprima estranee l'una all'altra; si costituisce così l'unità di una comunità scientifica e di una comunità culturale che comprende la maggioranza delle nazioni.

Ma per quanto riguarda il contegno della filosofia verso la tradizione, occorre ancora considerare un elemento molto importante. Esistono qui due possibilità. O la filosofia rifiuta completamente la tradizione, oppure ne riprende i contenuti e li ripiasma nello spirito dell'idealità filosofica. Un caso particolare è costituito dalla religione. Tuttavia non vorrei far rientrare in questo termine le «religioni politeistiche». Gli dèi al plurale, le potenze mitiche di qualsiasi tipo, sono oggetti del mondo circostante, sono reali nello stesso senso in cui lo sono gli uomini e gli animali. Al concetto di dio inerisce per essenza il singolare. Ma al concetto di dio inerisce anche il fatto che la sua realtà d'essere e di valore è esperita dall'uomo come un vincolo interiore assoluto. A questo punto avviene la fusione della sua assolutezza con quella dell'idealità filosofica. Nel processo generale di idealizzazione che enana dalla filosofia, dio subisce per così dire una logicizzazione, diventa cioè il rappresentante del logos assoluto. Io sarei portato a vedere un elemento logico già nel fatto stesso che la religione si richiama teologicamente all'evidenza della fede, la quale costituisce un genere peculiare, il più profondo, di fondazione del vero essere. Ma gli dèi nazionali esistono indiscussi, sono qui, come i fatti reali del mondo circostante. Prima della filosofia non si pone nessun problema di critica della conoscenza, nessun problema che concerna l'evidenza.

Abbiamo così delineato nelle sue linee essenziali, per quanto un po' schematicamente, quella motivazione storica, la quale poteva far sì che un paio di greci stravaganti dessero l'avvio a una trasformazione dell'esistenza umana e di tutta la sua vita culturale, dapprima all'interno della loro nazione e poi in quelle vicine. Ciò mostra chiaramente anche come su queste basi potesse sorgere una formazione soprannazionale di tipo assolutamente nuovo. Alludo naturalmente alla forma spirituale dell'Europa. L'Europa non è più un aggregato di nazioni contigue che si influenzano a vicenda soltanto attraverso il commercio e le lotte egemoniche, bensì: uno spirito nuovo che deriva dalla filosofia e dalle scienze particolari che rientrano in essa, lo spirito della libera critica e della libera normatività, uno spirito impegnato in un compito inf-

nito, che permea tutta l'umanità e crea nuovi e infiniti ideali! Ideali per i singoli uomini, nelle loro nazioni, e ideali per le nazioni stesse. Infine questi ideali infiniti valgono anche per la sintesi sempre più vasta delle nazioni, una sintesi in cui ciascuna nazione, proprio per il fatto di perseguire il proprio compito ideale nello spirito dell'infinità, offre alle altre ciò che ha di meglio. Attraverso questa offerta e la sua accettazione si amplia e si innalza la totalità soprannazionale, con tutte le società che si articolano in essa, colma dello spirito di un compito superiore e articolato in una molteplice infinità, l'unico tuttavia che sia infinito. In questa società totale idealmente orientata, la filosofia e il suo specifico compito infinito esercitano una funzione determinante; la funzione di una considerazione libera e universalmente teoretica che abbracci anche tutti gli ideali e l'ideale totale: dunque l'universo di tutte le norme. La funzione che la filosofia deve costantemente esercitare all'interno dell'umanità europea è una funzione arcontica per tutta l'umanità.

II

Ma ben presto ci troviamo di fronte a fraintendimenti e a riserve che, mi sembra, attingono la loro forza di suggestione ai pregiudizi di moda e alla loro fraseologia.

Ciò che abbiamo detto non si propone per caso di salvare l'onore di quel razionalismo che nel nostro tempo ottiene così pochi consensi, dell'*Aufklärerei*, di un intellettualismo smarrito in una teoria estranea al mondo, con tutte le sue conseguenze negative, una vuota saccenteria, lo snobismo intellettualistico: Ciò che abbiamo detto non nasconde forse il proposito di riprodurre un errore fatale, la convinzione che la scienza possa rendere saggio l'uomo, che essa sia chiamata a creare un'umanità autentica, superiore al suo destino e soddisfatta? Chi sarà disposto, oggi come oggi, ad accettare queste convinzioni?

Quest'obiezione ha indubbiamente una relativa legittimità riguardo allo stadio di sviluppo che l'Europa aveva raggiunto tra il XVII secolo e la fine del XIX. Ma non può investire il senso specifico della mia trattazione. Anzi sono convinto che io, il presunto reazionario, sono molto più radicale e molto più rivoluzionario di coloro che oggi si bardano di un radicalismo meramente verbale.

DISSERTAZIONI

Anch'io sono persuaso che la crisi europea affonda le sue radici in un razionalismo erroneo. Ma ciò non significa che la razionalità come tale sia una causalità o che rivesta un'importanza soltanto subordinata per l'umanità. La razionalità: nel senso più alto e autentico in cui noi ne parliamo, nel senso di quell'ideale originario che si delineò nell'epoca classica della filosofia greca, la razionalità esigeva indubbiamente ancora molti chiarimenti, molte riflessioni; nella sua forma matura, essa è chiamata a guidare tutti gli sviluppi successivi. D'altra parte noi ammettiamo volentieri (e da questo punto di vista l'idealismo tedesco ci ha preceduti di molto) che lo stadio di sviluppo della razionalità costituito dal razionalismo del periodo illuministico era un errore, per quanto un errore comprensibile.

Il termine ragione è un titolo molto ampio. Secondo la buona vecchia definizione, l'uomo è un essere razionale, e in questo senso anche il papasso è un uomo e non un animale. Ha i suoi scopi e agisce razionalmente, riflette alle possibilità pratiche. Le opere e i metodi, la cui razionalità può sempre di nuovo essere compresa, penetrano nella tradizione. Ma così come l'uomo, compreso il papasso, rappresenta, rispetto all'animale, un nuovo grado dell'animalità, la ragione filosofica rappresenta un nuovo grado dell'umanità e della ragione. Ma il grado di un'esistenza umana retta dalle norme ideali di un compito infinito, il grado dell'esistenza sub specie aeterni, è possibile soltanto nell'assoluta universalità, quell'universalità che è implicita fin dall'inizio nell'idea della filosofia. La filosofia universale e tutte le singole scienze costruiscono su un fenomeno parziale nell'ambito della cultura europea. Ma è implicito nel senso stesso della mia esposizione che questo fenomeno è come il suo cervello fungente, dal cui normale funzionamento dipende la salute e l'autenticità della spiritualità europea. L'umanità giunta a un grado più alto di spiritualità umana, giunta alla ragione, esige dunque un'autentica filosofia. Ma proprio questo è il punto pericoloso! La «filosofia» — indubbiamente la filosofia in quanto fatto storico inerente a una certa epoca va distinta dalla filosofia come idea, idea di un compito infinito. Le singole filosofie concrete storiche rappresentano sempre un tentativo più o meno riuscito di realizzare l'idea dell'infinità o addirittura la totalità delle verità. Gli ideali pratici, considerati come poli eterni, da cui in tutta la vita non ci si può scostare senza perdersi, senza diventare infedeli a se stessi e quindi infelici, in questa considerazione non sono ancora affatto chiari e determinati, sono semplicemente an-

tipicati in un'ambigua generalità. La determinatezza si produce soltanto quando ci si accinge a realizzarli e quando si agisce con un certo successo. Entrano continuamente il pericolo di cadere in unilateralità e di darsi troppo in fretta per soddisfatti; ma l'ubbidienza a queste tentazioni porta a contraddizioni. Da ciò i contrasti tra i grandi sistemi filosofici che affacciano grandi pretese e che pure sono inconciliabili. A ciò si aggiunge poi la necessità e insieme il pericolo della specializzazione.

Così una razionalità unilaterale può diventare pericolosa. Oppure si può dire: l'essenza stessa della ragione implica che i filosofi possono dapprima intendere il loro compito ed acingersi ad assolverlo soltanto in un'unilateralità assolutamente necessaria. Non si tratta di una deviazione, di un errore; come abbiamo detto, l'unica via che essi possono e devono imboccare, propone loro dapprima soltanto un aspetto del loro compito e impedisce loro di riconoscere che il compito infinito di indagare teoricamente la totalità dell'essere ha ancora altri aspetti. Se le oscurità e le contraddizioni rivelano l'insufficienza delle prime indagini, ciò costituisce un incentivo a una riflessione universale. Il filosofo deve quindi tendere costantemente a impadronirsi del senso vero e pieno della filosofia, della totalità dei suoi orizzonti infiniti. Nessuna linea conoscitiva, nessuna verità singola dev'essere assolutizzata e isolata. Soltanto in quest'estrema auto-coscienza, che diventa a sua volta una delle componenti del compito infinito, la filosofia può esercitare la sua funzione, la funzione di realizzare se stessa e perciò un'autentica umanità. Ma anche questo rientra nell'ambito conoscitivo della filosofia giunta al grado di un'estrema riflessione su se stessa. Soltanto attraverso questa costante riflessione la filosofia diventa una conoscenza universale.

Ho detto prima che la via che la filosofia deve percorrere è quella che porta al di là dell'ingenuità. E qui il luogo di criticare il tanto proclamato irrazionalismo e insieme l'ingenuità di quel razionalismo che in genere viene scambiato per la razionalità filosofica, che del resto è effettivamente caratteristico dell'intera filosofia a partire dal Rinascimento e che si considera il vero, universale razionalismo. Nella sua ingenuità, che all'inizio è inevitabile, sono impiegate tutte le scienze, che già nell'antichità erano pervenute a un certo grado di sviluppo. Più precisamente: il titolo generale per designare quest'ingenuità è l'*obiettivismo*, che si manifesta nei diversi tipi di naturalismo e di naturalizzazione dello spirito. Gli antichi come i nuovi filosofi furono e rimangono

obiettivistici. Ma per essere giusti occorre aggiungere che l'idealismo tedesco, derivato da Kant, si sforzò costantemente e appassionatamente di superare quest'ingenuità, che già era stata avvertita, anche se non raggiunse mai quel grado di superiore riflessività che era decisiva per la nuova forma della filosofia e dell'umanità europea.

In questa sede posso soltanto accennare brevemente a questo problema. L'uomo naturale (poniamo del periodo pre-filosofico), in tutte le sue cure e attrazione verso tutte le sue azioni, è mondanamente orientato. Il suo campo di vita e di azione è il mondo circostante, che si apre davanti a lui nella spazio-temporalità, e in cui egli stesso rientra. Tutto ciò vale anche per l'atteggiamento teorico che dapprima non può essere altro che l'atteggiamento dello spettatore disinteressato di fronte al mondo demitizzato. La filosofia vede nel mondo l'interessato di tutto ciò che è, e il mondo diventa un mondo obiettivo di fronte alle rappresentazioni del mondo - alle rappresentazioni che mutano nella dimensione nazionale e soggettiva; la verità diventa dunque la verità obiettiva. Così la filosofia comincia con la cosmologia; ovviamente, il suo interesse teoretico va alla natura corporea, poiché ciò che è dato spazio-temporalmente, almeno per quanto riguarda il suo sfondo, ha la formula d'esistenza della corporeità. Gli uomini, gli animali non sono meri corpi, ma allo sguardo rivolto verso il mondo circostante appaiono come un che di corporeamente essente, come realtà articolate nella spazio-temporalità universale. Così tutti gli eventi psichici, quelli del singolo io, come l'esperire, il pensare, il volere, hanno una certa obiettività. La vita della comunità, della famiglia, dei popoli e simili sembra dunque risolversi in quella degli individui in quanto oggetti psicofisici; in seguito alla causalità psicofisica, i legami spirituali rinunciano a una continuità puramente spirituale; ovunque interviene la natura fisica.

L'andamento dello sviluppo storico successivo è certamente pretracciato da questo atteggiamento verso il mondo circostante. Basta un'occhiata alla corporeità che è reperibile nel mondo circostante per rendersi conto che la natura è un tutto omogeneo e connettivo, per così dire, un mondo per sé circondato dalla spazio-temporalità omogenea, distinto in singole cose, ciascuna delle quali è uguale alle altre, in quanto res extensae, e le determina causalmente. Ma ben presto viene compiuto un primo passo, una prima decisiva scoperta: il superamento della finitezza della natura pensata come un in-sé obiettivo, della finitezza nonostante l'aperta infinità. Si scopre, appunto, l'infinità; innan-

ziutto nella forma di un'idealizzazione delle grandezze, delle misure, dei numeri, delle figure, delle rette, dei poli, delle superfici, ecc. La natura, lo spazio, il tempo diventano ampliabili idealiter all'infinito e separabili idealiter all'infinito. Dall'agrimensura sorge la geometria, dall'arte di contare l'aritmetica, dalla meccanica quotidiana la meccanica matematica, ecc. Ora, anche senza che ne nasca un'ipotesi esplicita, la natura intuitiva e il mondo si trasformano in un mondo matematico, nel mondo delle scienze naturali matematiche. Già l'antichità aveva percorso questa via e la matematica costituisce la prima scoperta di ideali e di compiti infiniti. Questa scoperta diventò la stella polare delle scienze di tutte le epoche successive.

Ma in che misura l'inebriante successo di questa scoperta delle infinità finisce influi sull'atteggiamento delle scienze di fronte alla sfera dello spirito? Nell'atteggiamento rivolto al mondo circostante, nell'atteggiamento obiettivo, la spiritualità appariva fondata sulla corporeità. Perciò esisteva la tentazione di trasporre il pensiero delle scienze naturali nella sfera spirituale. Così già molto presto sorge il materialismo e il determinismo di Democrito. Ma gli spiriti maggiori lo rifiutavano, così come rifiutarono qualsiasi psicofisica di un altro stile. A partire da Socrate, l'uomo viene tematizzato nella sua specifica umanità, in quanto persona, in quanto uomo nella vita spirituale della comunità. L'uomo resta articolato entro il mondo obiettivo, ma diventa il grande tema di Platone e Aristotele. Proprio qui viene in luce una profonda antinomia: l'uomo rientra nell'universo dei fatti obiettivi, ma in quanto persona, in quanto io, l'uomo ha dei fini, degli scopi, ha norme tradizionali, norme della verità, norme eterne. Nell'antichità lo sviluppo si arrestò ma non andò perduto. Passiamo ora con un salto alla cosiddetta epoca moderna. Il compito infinito di una conoscenza matematica della natura e della conoscenza del mondo in generale viene accolto con un ardente entusiasmo. Gli enormi successi della conoscenza della natura devono servire ora anche alla conoscenza dello spirito. La ragione ha dimostrato la sua forza nell'ambito della natura. «Come il sole riscalda e illumina il tutto, così anche la ragione» (Cartesio). Il metodo delle scienze naturali deve poter dischiudere anche i misteri dello spirito. Lo spirito è reale, obiettivamente nel mondo, e come tale si fonda sulla corporeità. Così, la concezione del mondo assume subito una forma dualistica, esclusiva, una forma psicofisica. Un'unica causalità, per quanto duplice, regge un mondo unico; il senso della spiegazione razionale è ovun-

que il medesimo, ma in modo tale che qualsiasi spiegazione dello spirito, se dev'essere unicamente e universalmente filosofica, deve ricondurre alla sfera fisica. Un'indagine pura e in sé conclusa sullo spirito, un'indagine sull'io rivolta puramente verso l'interno, una psicologia o una teoria dello spirito che consideri la sfera psichica vissuta dall'io e che raggiunga anche la psiche esterna, non può esistere. La via da percorrere è quella esterna, quella della fisica e della chimica. Tutti i bei discorsi sullo spirito comune, sulla volontà popolare, sui fini ideali e politici delle nazioni e simili, sono romanticismo e mitologia, e derivano soltanto da una trasposizione analogica di concetti che hanno un senso peculiare soltanto nelle singole sfere personali. L'essere spirituale è frammentario. Ora, se qualcuno chiede quale sia la fonte di tutti i mali attuali, occorre rispondere: questo obiettivismo, questa concezione psicofisica del mondo, nonostante tutta la sua apparente ovvietà, è un'ingenua unilateralità che non è stata avvertita come tale. La realtà dello spirito, che viene presunto come un elemento reale dei corpi, il suo presunto essere spazio-temporale nella natura, è un controsenso.

Ma per quanto riguarda il nostro problema, il problema della crisi, occorre ora mostrare come poté accadere che l'«epoca moderna», per secoli orgogliosa dei propri successi pratici, sia arrivata a una situazione di crescente insoddisfazione, sia giunta a sentire la negatività della propria situazione. Tutte le scienze si sentono a disagio, in definitiva avvertono il disagio metodico. Ma il nostro disagio europeo, anche se non viene capito, concerne moltissime persone.

Tutti questi problemi derivano dall'ingenuità per cui la scienza obiettiva ritiene che ciò che essa chiama mondo obiettivo sia l'universo di tutto ciò che è, senza badare al fatto che la soggettività che produce la scienza non può venir conosciuta da nessuna scienza obiettiva. Colui che è stato educato alle scienze della natura ritiene ovvio che tutta la sfera meramente soggettiva debba venir esclusa e che il metodo delle scienze naturali, presentandosi nei modi della rappresentazione soggettiva, sia obiettivamente determinato. Perciò, anche nei riguardi della sfera psichica, egli persegue una verità obiettiva. Ciò che nei riguardi della sfera psichica, egli persegue una verità obiettiva, appunto in quanto psichica, debba essere indagata dalla psicologia, e poi, naturalmente, dalla psicologia psicofisica. Ma il naturalista non si rende conto che il costante fondamento del suo lavoro concettuale, che nonostante tutto è soggettivo, è il suo mondo circostante della vita, che egli presuppone costantemente il mondo-

della-vita in quanto terreno, in quanto campo di lavoro, e che soltanto su di esso hanno un senso i metodi di pensiero, i suoi problemi. Chi sottopone alla critica, chi cerca di chiarire quella poderosa compagine metodica che dal mondo circostante intuitivo porta alle idealizzazioni della matematica e che lo interpreta come un essere obiettivo? La rivoluzione di Einstein investe le formule della fisica idealizzata e ingenuamente obiettiva. Ma non ci dice nulla sul modo in cui le formule in generale, l'obiettivazione matematica in generale, assumono un senso sullo sfondo della vita e del mondo circostante intuitivo; perciò Einstein non riforma lo spazio e il tempo entro cui si svolge la nostra vita vivente.

La scienza naturale matematica è una meravigliosa tecnica per compiere induzioni di un'efficienza, di una probabilità, di una precisione, di una calcolabilità tali che un tempo erano insospettabili. In quanto operazione essa è uno dei trionfi dello spirito umano. Ma la razionalità dei suoi metodi e delle sue teorie è soltanto relativa. Essa presuppone la posizione del fondamento, il quale si sottrae a una reale razionalità. In quanto la tematica scientifica dimentica completamente il mondo circostante intuitivo, questa sfera meramente soggettiva, dimentica anche il soggetto operante, non tematizza lo scienziato stesso. (Ma così, da questo punto di vista, la razionalità delle scienze esatte si pone sullo stesso piano della razionalità delle piramidi d'Egitto.)

Indubbiamente, a partire da Kant, abbiamo una nuova teoria della conoscenza; d'altra parte esiste una psicologia, che pretende all'esattezza scientifica e vuol essere la scienza generale e fondamentale dello spirito. Ma le nostre speranze di una reale razionalità, cioè di una vera intuizione evidente, vanno deluse anche qui. I psicologi non si accorgono di non rientrare, in quanto scienziati operanti, insieme al loro mondo circostante della vita, nel proprio tema. Non si accorgono di presupporre preliminarmente e necessariamente se stessi in quanto uomini accomunati nel loro mondo circostante e nel loro tempo storico, e che proprio per questa ragione si propongono di raggiungere una verità in sé, valida per chiunque. Sulla base dell'obiettivismo, la psicologia non è in grado di tematizzare l'anima nel suo senso peculiare, cioè l'io che agisce e patisce. Può la psicologia obiettivare e trattare induttivamente l'*Erlebnis* valutativo, l'*Erlebnis* della volontà distribuito nella vita corporea, i fini, i valori, le norme, può tematizzare la ragione come se fosse una disposizione? La psicologia non si accorge che l'obiettivismo, che è propriamente

un'operazione dello scienziato orientato secondo norme vere, presuppone appunto queste norme, che esso non può essere indotto dai fatti poiché i fatti sono già concepiti come verità e non come illusioni (*Einhilungen*). Certo, appena vengono in luce queste difficoltà, divampa la polemica sul psicologismo. Ma con la confutazione di una fondazione psicologica delle norme, e specialmente di norme valide per le verità in sé, non si è ancora fatto nulla. La necessità di una riforma di tutta la psicologia moderna in generale si fa sempre più sensibile; ma non si riesce ancora a intravedere come essa sia fallita proprio in seguito al suo obiettivismo, come essa non riesca ad attingere l'essenza propria dello spirito, come la sua isolazione dell'anima concepita in un senso obiettivo e il suo fraintendimento psicofisico dell'essere-nella-comunità sia un errore. Certo, essa non ha lavorato inutilmente, e del resto ha rilevato parecchie regole empiriche preziosissime anche praticamente. Ma non è una vera psicologia: come la statistica morale, che pure fornisce nozioni non meno preziose, non è una scienza morale.

Da ogni parte, nel nostro tempo, si annuncia l'urgente esigenza di una comprensione dello spirito; l'oscurità delle relazioni metodiche e contenutistiche tra le scienze naturali e le scienze dello spirito è diventato quasi insopportabile. Dilthey, uno dei maggiori studiosi nell'ambito delle scienze dello spirito, ha investito tutte le sue energie nel tentativo di chiarire la relazione tra natura e spirito, di chiarire le operazioni della psicologia psicofisica, la quale, egli riteneva, andava integrata da una nuova psicologia descrittiva e analitica. Gli sforzi di Windelband e di Rickert non hanno avuto gli esiti che essi speravano. Anch'essi, come tutti gli altri, restano impigliati nell'obiettivismo; tanto più tutti i recenti riformatori della psicologia, i quali attribuiscono tutte le colpe al pregiudizio dominante dell'atomismo e credono di aprire una nuova epoca con la psicologia della totalità psichica (*Ganzheitspsychologie*). Ma non esiste nessuna possibilità di riforma fin tanto che non viene compresa l'ingenuità dell'obiettivismo nato dall'atteggiamento naturale rivolto alla mondanità circostante, fin tanto che non si ammette che la concezione dualistica del mondo, per cui la natura e lo spirito devono valere come realtà in uno stesso senso, per quanto causalmente connesse, è un errore. In tutta serietà ritengo: una scienza obiettiva dello spirito, una dottrina obiettiva dell'anima, obiettiva nel senso che attribuisca alle anime, alle comunità personali, un'esistenza nella forma della spatio-temporalità, non è mai esistita né mai esisterà.

Lo spirito e soltanto lo spirito è essente in se stesso e per se stesso; lo spirito è autonomo e soltanto in quest'autonomia può essere trattato in modo veramente razionale e in modo radicalmente scientifico. Ma per quanto riguarda la natura, nella sua verità scientifico-naturale, essa è soltanto apparentemente autonoma, e soltanto apparentemente può essere conosciuta razionalmente per sé attraverso le scienze naturali. Poiché la vera natura nel senso delle scienze naturali è un prodotto dello spirito che la indaga e presuppone quindi la scienza dello spirito. Lo spirito è per essenza in grado di attingere la conoscenza di se stesso, e, in quanto spirito scientifico, una auto-conoscenza scientifica, e ciò sempre di nuovo. Soltanto nella conoscenza pura nell'ordine delle scienze dello spirito lo scienziato non è investito dall'obiezione dell'auto-mascheramento del suo operare. Perciò è un errore da parte delle scienze dello spirito il fatto di lottare per il riconoscimento di una parità di diritti con le scienze della natura. Come esse riconoscono a queste ultime l'obiettività e l'autonomia, cadono a loro volta nell'obiettivismo. E infatti così come ora si presentano, in tutte le loro multiformi discipline, sono prive di quella razionalità ultima, reale, che è propria dell'intuizione spirituale del mondo. Appunto questa mancanza di una razionalità autentica e onilaterale è la fonte dell'oscurità, ormai insopportabile, in cui l'uomo si trova riguardo alla sua esistenza e ai suoi compiti infiniti. Essi sono inseparabilmente uniti in un solo compito: *soltanto se lo spirito recede da un atteggiamento rivolto verso l'esterno, soltanto se ritorna a sé e rimane presso di sé, esso può dar ragione di se stesso.*

Come si giunse a una simile auto-considerazione? Il suo inizio non era possibile fintanto che il campo era dominato dal sensualismo o meglio dal psicologismo dei dati, dalla psicologia della tabula rasa. Soltanto quando Brentano affacciò l'esigenza di una psicologia come scienza degli *Erllebnisse* intenzionali, fornì alla psicologia un impulso che poteva portarla molto lontano, per quanto anche Brentano non sia riuscito a superare l'obiettivismo e il naturalismo psicologico. L'elaborazione di un metodo reale volto a cogliere l'essenza fondamentale dello spirito nelle sue intenzionalità e a costruire su questa base un'analisi dello spirito, conseguente e capace di procedere all'infinito, portò alla fenomenologia trascendentale. Essa supera l'obiettivismo naturalistico e qualsiasi altro obiettivismo in generale nell'unico modo possibile: il filosofo parte dal proprio io, dall'io che produce tutte le sue validità e diventa lo spettatore disinteressato di queste stesse validità. In questo atteggiamento

è possibile costruire una scienza autonoma dello spirito, nella forma di una conseguente auto-comprensione e di una comprensione del mondo in quanto operazione spirituale. Lo spirito non è più spirito nella o accanto alla natura; la natura viene bensì riassorbita nella sfera dello spirito. Allora l'io non è più una cosa isolata accanto ad altre cose analoghe nel mondo già dato; anzi cessa l'estraneità e la contiguità delle persone egologiche e si produce una reciproca inerenza interna.

Ma di tutto ciò non possiamo parlare qui: nessuna conferenza potrebbe esaurire questo tema. Spero tuttavia di aver mostrato come non si tratti di rinviare quel razionalismo contro senso che era incapace perfino di afferrare i problemi più immediati dello spirito. La ratio che noi interrogiamo non è altro che l'auto-comprensione realmente universale e radicale dello spirito, che assume la forma di una scienza universalmente responsabile, e in cui si attua un modo completamente nuovo di scientificità, in cui trovano il loro posto tutti i possibili problemi concernenti l'essere, le norme, la cosiddetta esistenza. Sono convinto che la fenomenologia intenzionale è riuscita per la prima volta a rendere lo spirito in quanto spirito un campo di esperienza sistematica e scientifica e così a trasformare, radicalmente, il compito della conoscenza. L'universalità dello spirito assoluto abbraccia tutto l'essente in una storicità assoluta entro cui si articola la natura in quanto formazione spirituale. Soltanto la fenomenologia intenzionale, cioè trascendentale, è riuscita a far luce su questo problema grazie al suo punto di partenza e attraverso il suo metodo. Soltanto a partire da essa è possibile comprendere, e per motivi profondi, ciò che l'obiettivismo naturalistico è, e in particolare come la psicologia naturalistica dovesse forzatamente mancare l'operare, il problema radicale e peculiare della vita spirituale.

III

Cerchiamo di esprimere il concetto fondamentale della nostra esposizione: quella «crisi dell'esistenza europea» di cui oggi tanto si parla, e che è documentata da innumerevoli sintomi di dissoluzione, non è un oscuro destino, non è una situazione impenetrabile; essa diventa comprensibile e trasparente sullo sfondo di quella *teologia della storia europea* che la filosofia è in grado di illu-

minare. Ma la premessa di questa comprensione è che si riesca innanzitutto a cogliere il nucleo essenziale e centrale del fenomeno «Europa». Per penetrare il groviglio della «crisi» attuale, era indispensabile elaborare il concetto *Europa* in quanto *teleologia storica di fini razionali infiniti*; era indispensabile mostrare come il mondo europeo sia nato da idee razionali, cioè dallo spirito della filosofia. La crisi poté così rivelarsi come un *apparente fallimento del razionalismo*. Ma la causa del fallimento di una cultura razionale sta — come abbiamo detto — non nell'essenza del razionalismo stesso ma soltanto nella sua *manifestazione esteriore, nel suo decadere a «naturalismo» e a «obiettivismo»*.

La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estramazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza. Combatiamo contro questo pericolo estremo, in quanto «buoni europei, in quella vigorosa disposizione d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall'incendio distruttore dell'incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale.

NOTE

1. Prima del 1928.
2. Tuttavia viene considerata così soltanto la mera natura; invece del mondo si pone l'idea di realtà, il cui correlato è l'idea di una verità in sé, l'idea d'una verità matematicamente costruibile, per quanto approssimativamente.
3. Abbiamo qui una duplice normalità: 1. la premessa della comunicazione in quanto unità della comunità; il necessario è qui il quantitativo; 2. di fronte ad esso, il casuale, che la coincidenza delle qualità secondarie è «casuale».
4. Quest'obiettività è l'idea di una verità in sé «irrelativa».
5. Ma che di principio può darsi soltanto così.
6. Questo identico è necessariamente una sostituzione.
7. Prima del 1930.
8. L'atteggiamento naturalistico non è un orientamento universale e costitutivamente prefigurato che ricorri nella concezione naturale del mondo, bensì il pregiudizio naturalistico.
9. La natura è costruibile soltanto in quanto idealizzata: attraverso l'idealizzazione essa diventa la realtà di fatto di una generalità ontologica, matematica e incondizionata; idealizzazione di una progressiva associazione empirica di qualità empiriche alle altre qualità empiriche. Ma se il mondo concreto e fattuale, il mondo dell'esperienza, deve essere idealizzabile e costruibile, sarebbe necessaria una matematica capace di abbracciarlo nel suo complesso.
10. Ma appunto correlativamente, la scientificità delle scienze personali concerne il mondo circostante che fornisce alle persone una motivazione, che è presente alla loro coscienza, il mondo realmente alla mano, nello stile dei suoi modi di apparizione, il mondo veramente esperito ed esperibile.
11. È questo il senso generale del termine «scienza» — ma essa, partendo da premesse intrinseche, non riesce a raggiungere il mondo nella sua pienezza, e rimane impigliata inavvertitamente nella rete dei vincoli tradizionali.
12. Il fine dell'«obiettività», cioè della scienza, non è quello di mostrare ciò che è stato esperito e verificato da determinate persone e da determinati organismi umani, e il modo in cui è stato esperito, bensì di mostrare l'essente per tutte le possibili umanità (anche per i papusi), le esperienze, i mondi circostanti che sono assunti come identici nell'esperienza.
13. È lecito chiedere in che senso sia intesa la generalità — nel senso della «storia naturale», morfologicamente, oppure come una generalità incondizionata analoga a quella delle scienze naturali. L'obiettività, che è propria soltanto delle scienze esatte della natura si basa su una «geometrizzazione», su un'idealizzazione capace di inglobare teoricamente attraverso la loro idealizzazione, tutte le possibilità dell'esperienza, in quanto esperienza di un'identità in infinitum: attraverso concetti ideali, i concetti dell'essente-in-sé e delle verità ideali in quanto verità in sé. Esiste un metodo capace di abbracciare il regno dello

NOTE

spirito, della storia, in tutte le sue possibilità essenziali, e di attingere così, attraverso concreti esati, verità «esatte» su questo regno?

14. Non si può parlare di agiunta. Questa concezione è già una falsificazione. Sostituitivamente, nell'esperienza, il corpo proprio altrui che viene esperito attraverso i contenuti dei dati della corporeità propria (cioè attraverso questo esperito come tale) rimanda alla sfera psichica e all'io; esiste dunque anche qui un'«associazione» (*Assoziation*), ma come in qualsiasi appercezione.

Nel mondo già dato, la natura è costitutivamente un'unità «causale» in un rapporto di «esteriorità». «Lo spirito nella natura» - si tende facilmente a sostituire all'essere-«localizzato» una co-esistenza spaziale, un coesistere realmente spazio-temporale, inteso dunque nello stesso senso in cui si dice che le cose, i momenti reali delle cose coesistono. Ma come inverte lo spirito al corpo? E questo che dobbiamo chiederci. In quanto spirito attivo che si presenta per la prima volta nell'appercezione.

15. Perciò la scienza dello spirito va intesa in un duplice senso: 1) lo spirito in quanto essente nella spazio-temporalità, con la corporeità, compreso nello spazio, compreso nella spazio-temporalità, lo spirito come tema di una scienza universale induttiva del mondo - e ciò propone il grande problema della possibilità che così si prospetti, in quanto scienziato, in quanto possibile, il fine scientifico di una scienza naturale esatta della natura in un senso ampio, di una psicofisica dualistica esatta. D'altra parte la scienza dello spirito in quanto scienza puramente personale.

16. In ciò si nasconde l'ipotesi dell'idealizzazione.

17. Ma come si configura qui il riconoscimento dell'essenza della conoscenza storica? 18. La scienza descrittiva universale, in quanto scienza del mondo già dato, nella sua universalità si mantiene nel regno dell'esperienza reale o possibile, diretta o indiretta; essa procede dunque necessariamente dal mondo già dato in quanto presenza in un orizzonte, e, costituendosi come scienza descrittiva del presente aperto universale, dischiude la compresenza, e poi anche il passato (scienza paleontologica), indagando progressivamente i passati e poi i futuri. Naturalmente essa tende alle generalità tipiche, ai modi tipici di mutamento dei tipi, per poi spiegare i fatti (*Fakta*) secondo queste regole.

19. Ma ciò in una conseguente realizzazione della scienza dello spirito - nell'atteggiamento naturale.

20. Conferenza tenuta al Kulturbund di Vienna il 7 e il 10 maggio 1935, col titolo *La filosofia nella crisi dell'umanità europea*. (Nota del curatore)

TESTI INTEGRATIVI

B. APPENDICI