

Le opere scientifiche di Goethe (19)

Cominciamo stasera l'ottavo capitolo: *La teoria goethiana della conoscenza*.

Scrivi Steiner: “In questo capitolo ci occuperemo della teoria goethiana della conoscenza. Purtroppo, da Kant in poi, è avvenuta, riguardo a ciò ch'è il compito della teoria della conoscenza, una confusione a cui dobbiamo qui brevemente accennare, prima di passare al rapporto di Goethe con tale scienza. Kant credeva che la filosofia a lui anteriore fosse venuta a trovarsi sopra una via errata perché cercava la conoscenza dell'essere delle cose senza prima chiedersi come questa conoscenza fosse possibile. Vedeva l'errore fondamentale di tutto il filosofare precedente nel fatto che si cogitava sulla natura dell'oggetto da conoscere, prima d'averlo esaminato, riguardo alla sua idoneità, il conoscere stesso” (p. 100).

In contrasto con la *filosofia dell'essere* (l'ontologia, la metafisica), la filosofia moderna nasce, con Cartesio (con il celeberrimo *cogito, ergo sum*), come *filosofia del conoscere* (come gnoseologia), e raggiunge poi, con Kant, una sorta di culmine: con la *Critica della ragion pura* si ha infatti, secondo una felice espressione di Gustavo Bontadini (1903-1990), una “esplosione dello gnoseologismo”.

A Kant, va dunque attribuito il merito di aver posto una questione che la scienza attuale non è ancora riuscita a risolvere. Ascoltate, ad esempio, come conclude il suo libro Edoardo Boncinelli: “Siamo così arrivati alla fine del viaggio. Abbiamo proceduto a volte al galoppo, a volte al passo, a volte arrancando, a volte addirittura brancolando. Abbiamo assistito al più potente attacco sferrato dalla mente umana alla risoluzione di quello che Valentino Braitenberg ha chiamato a suo tempo lo *scotoma cognitivo*: la difficoltà che la nostra mente incontra nel tentare di comprendere se stessa e il proprio centro vitale. Alcune cose sono risultate ovvie, altre sorprendenti; alcune assolutamente affascinanti, altre deludenti. Il terreno sembra comunque pronto per l'ultimo passo, l'investigazione sperimentale dei modi in cui la nostra mente ordina e categorizza le cose del mondo, il problema conoscitivo per eccellenza” (*Il cervello, la mente e l'anima* – Mondadori, Milano 2000, p. 291).

Inutile osservare che tale “investigazione sperimentale” ha ben poche speranze di conseguire tale obiettivo (cheché ne pensino i membri dell'odierna “comunità scientifica”): non – si badi – perché è “sperimentale”, ma perché, per scoprire “i modi in cui la nostra mente ordina e categorizza le cose del mondo”, investiga “sperimentalmente” il cervello, e non appunto la *mente*: perché investiga cioè il sensibile, e non l'*extrasensibile* o il *sovrasensibile*.

Dice Steiner che “da Kant in poi, è avvenuta, riguardo a ciò ch'è il compito della teoria della conoscenza, una confusione”. E per quale ragione? Per la semplice ragione che quella kantiana – come vedremo - è stata, sì, una “rivoluzione copernicana”, ma una rivoluzione *incompiuta* che rappresenta, per un verso, un aiuto e, per l'altro, un ostacolo.

Rappresenta un aiuto poiché supera il “realismo ingenuo” di chi crede che il soggetto conoscente sia deputato semplicemente a riflettere, al pari di uno specchio, la realtà delle cose; rappresenta un ostacolo poiché postula che tale soggetto, proprio in quanto attivo, può conoscere l'oggetto come *appare a lui* (come fenomeno), ma non com'è *in sé* (come noumeno).

La rivoluzione kantiana finisce in tal modo col porci di fronte a quest'alternativa: o di rinunciare, facendo nostro il realismo ingenuo, *al soggetto per l'oggetto*; o di rinunciare, facendo nostro l'idealismo critico, *all'oggetto per il soggetto*.

Come vedete, si tratta di un *aut aut* ch'è possibile superare soltanto – come fa Steiner ne *La filosofia della libertà - scoprendo l'oggetto (il mondo) nel soggetto (nell'uomo)*: non opponendo, cioè, al realismo “ingenuo” una qualche forma di “antirealismo”, bensì portando a compimento la rivoluzione kantiana, col passare dal realismo “ingenuo” delle *cose* al realismo “critico” delle *idee*.

Ma andiamo con ordine. Abbiamo visto che, a detta di Boncinelli (grande estimatore, peraltro, di Kant), “l’investigazione sperimentale dei modi in cui la nostra mente ordina e categorizza le cose del mondo”, costituisce “il problema conoscitivo per eccellenza”.

“A un esame più preciso, – osserva tuttavia Steiner – risulta che la soluzione di questo problema non può essere messa a capo della teoria della conoscenza. Se mi preoccupo di conoscere la possibilità d’una cosa, devo prima aver esaminato la cosa stessa. Ma... e se il concetto di conoscenza ch’è proprio a Kant e ai suoi seguaci, e di cui essi richiedono se sia possibile o no, si dimostrasse esso stesso insostenibile e incapace di reggere a una critica a fondo? Se il nostro processo conoscitivo fosse qualcosa di tutto diverso da quello definito da Kant? Allora tutto il lavoro sarebbe nullo. Kant ha fatto suo il concetto comune del conoscere e ha sollevato la questione della sua possibilità. Secondo tale concetto, il conoscere consisterebbe nella riproduzione di stati dell’esistenza situati fuori della coscienza e sussistenti *in sé*. Ma non sarà possibile decidere alcunché sulla possibilità del conoscere fino a che non si sarà risolta la questione di *che cosa* sia il conoscere stesso” (pp. 100-101).

In altre parole, non si può mettere “a capo della teoria della conoscenza” una *teoria della conoscenza*. Affermando che “Kant ha fatto suo il concetto comune del conoscere”, Steiner intende dire infatti che Kant non ha preso le mosse da un *fenomeno*, bensì da un *presupposto o postulato teorico*: ovvero, dalla convinzione - tipica del realismo ingenuo - che il conoscere consiste “nella riproduzione di stati dell’esistenza situati fuori della coscienza e sussistenti *in sé*”.

Una “convinzione” (un “concetto comune”), in quanto effetto di un *giudizio*, e non di una *esperienza*, andrebbe però discussa, e non posta a fondamento di una riflessione (che vorrebbe essere oltretutto “critica”).

Osserva appunto Steiner: “Il formare un giudizio singolo, lo stabilire un fatto o una serie di fatti, ciò che, secondo Kant, già si potrebbe chiamare conoscenza, non è ancora conoscere nel senso goethiano (...) Questo *allontanamento* dal mondo sensibile nella sua *immediatezza* è caratteristico per l’opinione di Goethe sul vero *conoscere*. L’immediatamente dato è l’*esperienza*” (p. 101).

Dal momento che quanto è “mediato” è frutto del pensare, mentre quanto è “immediato” è frutto del percepire, “immediatamente dato” è allora solo il “percepto”: cioè a dire, il *contenuto indeterminato* della percezione.

Per conoscere il “conoscere”, in senso goethiano, sarebbe perciò doveroso prendere le mosse dal percepto, cosa che Kant non fa.

Ascoltate, ad esempio, come comincia la *Critica della ragion pura*: “Non c’è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l’esperienza; da che infatti la nostra facoltà conoscitiva sarebbe altrimenti stimolata al suo esercizio, se ciò non avvenisse per mezzo degli oggetti che colpiscono i nostri sensi, e, per un verso, danno origine da sé a rappresentazioni, per l’altro, muovono l’attività del nostro intelletto a paragonare queste rappresentazioni, a riunirle o separarle, e ad elaborare per tal modo la materia greggia delle impressioni sensibili per giungere a quella conoscenza degli oggetti, che chiamasi esperienza?” (*Critica della ragion pura* - Laterza, Bari 1966, vol. I, pp. 39-40).

Come vedete, non solo si dà per scontato (come fa il realismo ingenuo) che gli “oggetti che colpiscono i nostri sensi” diano “origine da sé a rappresentazioni”, e che l’intelletto si limiti, paragonandole, “a riunirle o separarle”, ma si fa pure confusione riguardo alla “esperienza”: prima si dice, infatti, che “ogni nostra conoscenza incomincia con l’esperienza”, e poi si dice, invece, che la “conoscenza” degli oggetti “chiamasi esperienza”.

Resta vero, comunque, che “ogni nostra conoscenza incomincia con l’esperienza”; e proprio per questo anche quella del “conoscere” dovrebbe cominciare così: ma lo potrebbe soltanto ove prendesse le mosse – come abbiamo detto – dall’immediatamente dato o dal percepto.

Una cosa, insomma, è l'*esperienza* (il percepire), altra il *conoscere* (il percepire e pensare).

Scrivo giusto Steiner: “Nel *conoscere* noi creiamo dell'immediatamente dato un'immagine che contiene assai più di quanto possano fornire i sensi che pure sono il tramite di ogni esperienza” (p. 101).

Che cosa contiene infatti tale “immagine”? Nientemeno che la *forma determinata* della *forza indeterminata* sperimentata attraverso i sensi: ovvero, quel *quid* (il concetto) che ci permette di *qualificare* come A, B, C, ecc. quella X o quel contenuto indeterminato che abbiamo percepito.

Scrivo al riguardo Steiner: “La scuola di Mill (John Stuart Mill, 1806-1873 - *nda*) ritiene che tutto quel che si può fare dell'esperienza, non è che il raccogliere singoli oggetti in gruppi che poi si fissano in concetti astratti. Questo non è un vero conoscere. Ché i concetti astratti di Mill non hanno altro compito se non quello di riassumere quanto si offre ai sensi con tutte le qualità dell'esperienza immediata. Un vero conoscere deve però convenire che la forma immediata del mondo sensibile dato non è ancora la sua forma essenziale, ché questa si rivela a noi solo nel processo del pensare. Il conoscere deve fornirci quello che l'esperienza dei sensi non ci dà, ma che pure è reale. Il conoscere di Mill non è un vero conoscere, poiché esso è solo un'esperienza sensibile sviluppata; lascia le cose quali le presentano gli occhi e gli orecchi” (pp. 101-102).

Ma perché Mill la pensa così? Per la semplice ragione che considera le rappresentazioni interiori (bidimensionali) mere riproduzioni delle immagini percettive esteriori (tridimensionali), e attribuisce al concetto (astratto) solo il compito (“burocratico”) di raccoglierle “in gruppi” e di “riassumerle”.

Si tratta quindi di un punto di vista che non tiene conto della scoperta di Kant. Che cosa ha scoperto infatti Kant? Che la rappresentazione non è una *riproduzione dell'oggetto*, bensì una *produzione del soggetto* (in risposta allo stimolo proveniente dall'oggetto o dalla “cosa in sé”), e che non è perciò la rappresentazione a derivare dall'immagine percettiva, ma è l'immagine percettiva a derivare dalla rappresentazione.

Dice Steiner che Mill “lascia le cose quali le presentano gli occhi e gli orecchi”: proprio Kant ha tuttavia dimostrato che quel che si presenta agli occhi e agli orecchi è il mondo *come appare a noi* (fenomenico), e non *com'è in sé* (noumenico).

Sarebbe meglio dunque riconoscere questa verità, non certo per arrestarsi a essa (come ha fatto Kant), ma per andare oltre, alla ricerca dell'attività e dei fattori che consentono appunto, al mondo, di apparirci e, a noi, d'immaginarlo e rappresentarlo.

Soltanto scoprendo in virtù di quale attività e di quali fattori riusciamo a usufruire di tali prodotti potremmo infatti capire a quale livello e in qual modo conserviamo, al di là delle rappresentazioni o delle immagini soggettive, un rapporto oggettivo col mondo.

Sappiamo, tuttavia, che l'attività è il *pensare* e che i fattori sono i *concetti*: proprio quei concetti che non abbiamo potuto tirare in ballo – guarda caso - né parlando dei realisti ingenui né parlando di Kant.

Sia chiaro: non è che costoro non parlino dei concetti, è che ne parlano astrattamente, e non perciò come di *essenze* o di *entità* cui andiamo debitori del fatto di poter dare forma e alle rappresentazioni e alle immagini percettive; o come di realtà “oggettive” cui andiamo debitori del fatto di poterci rappresentare e immaginare “soggettivamente” il mondo.

E' solamente in virtù della forza *sintetica* dei concetti che siamo infatti in grado di dare, a un primo livello, la veste *unitaria* dell'immagine percettiva alla *irrelata molteplicità* degli stimoli o degli *input* sensoriali, e, a un secondo livello, la veste *unitaria* della nostra coscienza del reale alla *irrelata molteplicità* delle *singole* immagini percettive (o delle singole rappresentazioni).

Teniamolo ben presente, perché Steiner, sia qui, sia ne *La filosofia della libertà*, conduce la sua indagine soprattutto a questo secondo livello.

Comunque scrive: “Come si comporta l’immediatamente sperimentato di fronte all’immagine dell’esperienza sorta durante il processo conoscitivo? (...) Prendiamo ora un esempio dal mondo inorganico, sceverando accuratamente ciò che percepiamo coi sensi da quel che ci fornisce il processo conoscitivo. Vediamo una pietra, lanciata contro una lastra di vetro, perforarla e poi, dopo un certo tempo, cadere a terra. Chiediamo: Che cosa ci è dato qui come esperienza immediata? Una serie di percezioni visive che scaturiscono dai luoghi successivamente attraversati dalla pietra, una serie di percezioni di suono nel frantumarsi della lastra, nello spezzarsi e volar via delle schegge di vetro, ecc.. Se non ci si vuole ingannare, bisogna dire: All’esperienza *immediata* null’altro è dato all’infuori di questo incoerente aggregato di atti percettivi” (di “immagini percettive” – *nda*) (p. 102).

Il che vuol dire che alla “esperienza immediata” non sono date – come abbiamo detto - le *relazioni* tra le singole immagini percettive (o le singole rappresentazioni).

Fatto si è che quello che la chimica fa con le sostanze, la gnoseologia dovrebbe farlo col conoscere. Come la prima, analizzando ad esempio l’acqua, ha scoperto ch’è costituita di due atomi d’idrogeno e uno di ossigeno, così la seconda, ove analizzasse il conoscere, scoprirebbe ch’è costituito di *percepto* e *concepto*, e che quanto si dà allo stato di veglia, in forma d’immagine, non è che il risultato della combinazione di questi due elementi.

Abbiamo appena detto, tornando all’esempio di Steiner, che alla esperienza immediata non sono date le relazioni tra le singole immagini percettive (o le singole rappresentazioni). Sarà dunque il caso di precisare che le sono date, sì, le relazioni *spaziali* e *temporali* (le “intuizioni sensibili” di Kant), ma non ancora quelle grazie alle quali è possibile conoscere o fare scienza.

Ove usufruissimo delle sole relazioni spaziali e temporali, potremmo infatti affermare che il fenomeno *A* si è verificato *qui*, mentre quello *B* si è verificato *là*, che il fenomeno *A* si è verificato *prima* di quello *B*, mentre il fenomeno *B* si è verificato *dopo* quello *A*, ma non potremmo asserire che il primo è *causa* del secondo o che il secondo è *effetto* del primo: non potremmo asserire, cioè, alcunché di *qualitativo*.

Scriva Steiner: “Volket (Johannes Volkelt, 1848-1930 - *nda*) prende davvero una posizione insostenibile affermando, prima, che dobbiamo attenerci a quanto ci è dato come esperienza immediata, e facendo poi la presupposizione, (la quale non può essere *data*), che il mondo dell’esperienza sia un mondo di rappresentazioni” (p. 103).

Abbiamo detto che va riconosciuto, a Kant, il merito di aver scoperto che non è la rappresentazione a derivare dall’immagine percettiva, ma ch’è l’immagine percettiva a derivare dalla rappresentazione. “La percezione – afferma infatti Steiner – è una rappresentazione trasportata (“proiettata” – *nda*) nel mondo esterno” (*Antroposofia, Psicosophia, Pneumatosophia* – Religio, Roma 1939, p. 83).

Un conto, tuttavia, è sostenere (come fa il kantiano Volkelt) che la rappresentazione è la *reazione soggettiva* all’*azione oggettiva* della “cosa in sé”, altro è sostenere (come fa Steiner) ch’è il risultato *particolare* dell’incontro tra il *percepto individuale* e il *concepto universale*. La rappresentazione – scrive appunto – non è altro che “un concetto che è stato una volta congiunto con una percezione ed al quale è rimasto il rapporto con tale percezione”: non è altro, cioè, che “un concetto individualizzato” (*La filosofia della libertà* – Antroposofica, Milano 1966, p. 89).

Una cosa, insomma, è asserire che si tratta di un fenomeno (soggettivo) che occulta la realtà noumenica (oggettiva) del mondo, altra asserire che si tratta di un fenomeno che al contrario la rivela.

Osserva in proposito Steiner: “La connessione ideale delle percezioni non è data per mezzo dei sensi, ma è afferrata dal nostro spirito in modo assolutamente indipendente. Per un essere dotato

soltanto di facoltà di percezione sensibile, tutto questo lavoro semplicemente non esisterebbe. Il mondo esterno resterebbe per lui solo quello sconnesso caos di percezioni che abbiamo caratterizzato come ciò che ci appare a tutta prima. Dunque il luogo dove le immagini percettive appaiono nella loro connessione ideale, e dove a quelle viene contrapposta questa, quale loro *controparte* concettuale, è la coscienza umana. Ma quantunque questa connessione concettuale (la legge) sia prodotta, in quanto alla sua costituzione sostanziale, *nella* coscienza, non ne deriva affatto ch'essa sia solo soggettiva anche quanto al suo significato. Anzi, riguardo al suo *contenuto*, deriva dall'obiettività, come, riguardo alla sua *forma* concettuale, scaturisce dalla coscienza. E' il necessario complemento oggettivo dell'immagine percettiva" (p. 104).

Vedete, durante la vita diurna, riceviamo in continuazione degli stimoli (sensoriali) che rimarrebbero tali (ovvero, irrelati e indeterminati) se non disponessimo di un pensare in grado di scoprire i loro nessi, e di sintetizzarli così in forma di rappresentazioni e d'immagini percettive (nonché di risolverli in concetti).

Ebbene, quanti ritengono che tali sintesi non abbiano fondamento oggettivo trascurano di osservare che gli stimoli in tanto si presentano separati in quanto l'*organizzazione sensoriale del soggetto* parcellizza o analizza l'*input originario e unitario* proveniente dall'oggetto.

Uno stesso tavolo, ad esempio, è una cosa per la vista, un'altra per il tatto, un'altra ancora per l'olfatto, e così via. Un conto è quindi il tavolo, altra gli stimoli in cui viene suddiviso dai sensi: il primo è infatti *uno*, mentre i secondi sono *molteplici* (vale a dire, tanti quanti sono gli organi di senso impegnati nell'atto percettivo).

Ben si comprende, in questa luce, che compito del conoscere dovrebbe essere allora quello di *ri-creare la sintesi o l'unità originaria*, e non di inventarsela.

Fatto si è che, *in noi*, c'è un "luogo" (il corpo fisico o, più precisamente, il sistema neuro-sensoriale) in cui la realtà si dà in forma di stimoli, e un "luogo" (animico-spirituale) in cui si dà invece in forma concettuale o ideale.

Dovremmo pertanto guardarci non solo dal *proiettare sulla realtà* il dualismo che caratterizza la nostra organizzazione conoscitiva, ma anche dal ritenere "soggettiva" quella parte della realtà che si dà in forma concettuale o ideale. Una cosa, infatti, è il "contenuto" che si dà, altra il "luogo" in cui si dà, così come una cosa, ad esempio, è l'attore che recita, altra la scena in cui recita.

Il che sta a significare che non tutto ciò che si dà *nel* soggetto va giudicato, per ciò stesso, "soggettivo". E' decisivo comunque realizzare che le immagini percettive, le sensazioni e le rappresentazioni sono *soggettive*, mentre il concetto è *oggettivo*, e che senza questo non avremmo neanche quelle.

Siamo quasi tutti convinti, infatti, di avere immagini percettive, sensazioni e rappresentazioni *degli oggetti*, mentre in realtà abbiamo, quale reazione agli stimoli degli oggetti, immagini percettive, sensazioni e rappresentazioni *dei concetti*.

Per accertare un fatto così contrastante con l'opinione comune, sarà necessario considerare il mondo "esterno" (fisico), il mondo "interno" (animico), e il mondo "esterno dell'interno" (spirituale), e realizzare che il mondo "esterno dell'interno" altro non è che il mondo "interno dell'esterno": *ovverosia, l'essenza spirituale del mondo fisico*.

L.R.

Roma, 16 gennaio 2001