

Le opere scientifiche di Goethe (35)

Continueremo stasera la lettura del decimo capitolo, riprendendo a parlare di Kant.

Scrivono Steiner: “Kant elude il vero problema gnoseologico. All’inizio della sua critica della ragione egli compie due passi che non giustifica, e questo errore inquina tutto l’edificio filosofico della sua teoria. Egli enuncia subito la distinzione tra oggetto e soggetto, senza chiedersi che significato abbia, in genere, il fatto che l’intelletto intraprenda la separazione di due campi della realtà (soggetto conoscente e oggetto da conoscere). Poi cerca di stabilire *concettualmente* il reciproco rapporto di questi due campi, anche qui senza chiedersi quale senso abbia tale precisazione” (p. 157).

Il primo passo falso compiuto da Kant è stato dunque quello, non di aver preso le mosse dal dualismo di soggetto-oggetto, ma di averlo considerato *originario*, quindi assoluto e non *derivato*, e per ciò stesso relativo (a una particolare fase di sviluppo della coscienza umana).

Basterebbe infatti osservare i bambini per accorgersi che, nel loro primo periodo di vita, non si contrappongono affatto, come “soggetti”, alle cose, come “oggetti”, ma che occorre loro tempo per arrivare lucidamente a distinguersi, quali Io, dal non-Io.

Tale coscienza dualistica, assente all’inizio e dell’evoluzione ontogenetica e di quella filogenetica, si viene dunque a formare nel tempo. Ma come?

Per capirlo, possiamo immaginare che dall’Io, situato al centro (all’altezza del cuore), si dipartano, per così dire, due “correnti” di forza: una diretta verso la testa (verso il sistema neuro-sensoriale), l’altra verso l’addome (verso il sistema metabolico e degli arti).

In quanto emanate dall’Io, si tratta di correnti di calore e di luce. Tuttavia, l’una s’incontra, nella testa, con un’organizzazione che accoglie la luce e respinge il calore, mentre l’altra s’incontra, nell’addome, con un’organizzazione che accoglie il calore e respinge la luce.

Laddove viene accolta la luce e respinto il calore nasce la *coscienza dell’Io* o del soggetto (dell’*ego*), mentre laddove viene accolto il calore e respinta la luce nasce, per così dire, la *coscienza del non-Io* o dell’oggetto: ovvero, la *non-coscienza dell’Io* o del soggetto.

Ne consegue che l’Io, *laddove è cosciente di sé non è vivo*, poiché è cosciente solo della sua forma (senza forza) riflessa nello specchio cerebrale, mentre *laddove è vivo non è cosciente di sé*, tanto da arrivare a credere che il soggetto di questa forza (senza forma) sia un non-Io trascendente di natura spirituale o materiale.

Nota appunto Hegel: “Siccome nella coscienza non filosofica l’io non ha la coscienza della propria attività nel rappresentare l’oggetto, esso si rappresenta la sua propria attività come attività estranea del non io” (*Lezioni sulla storia della filosofia* – La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. 3,II, p. 356).

Non è significativo, ad esempio, che il celebre neurologo e psichiatra austriaco Viktor Frankl (1905-1997) abbia intitolato un suo libro: *Dio nell’inconscio* (Morcelliana, Brescia 1975)? Che abbia cioè confinato Dio, in quel medesimo inconscio in cui Kant ha confinato la “cosa in sé” e il “Soggetto trascendentale”, Schopenhauer la “Volontà” ed Eduard von Hartmann la materia e lo spirito?

Ecco, dunque, come viene a prendere forma quel dualismo tra soggetto e oggetto che già Cartesio, inaugurando la modernità, aveva posto nei termini della “*res cogitans*” e della “*res extensa*”.

Prosegue infatti Steiner: se Kant “non avesse evitato il problema principale della teoria della conoscenza, avrebbe osservato che la separazione di soggetto e oggetto non è che un punto di transizione del nostro conoscere; che entrambi hanno alla loro base un’unità più profonda, afferrabile con la nostra ragione, e che quello che viene riconosciuto come qualità di una cosa, in quanto viene pensata in rapporto a un soggetto conoscente, non ha affatto un valore soggettivo. La cosa è un’unità per la ragione, e la scissione in una “cosa in sé” e in una “cosa per noi” è un prodotto dell’intelletto” (p. 157).

Ma se “la separazione di soggetto e oggetto non è che un punto di transizione del nostro conoscere”, allora l’odierno pensiero “cerebrale” (intellettuale) non è che un “punto di transizione” tra il passato pensiero “pre-cerebrale” (mitico) e il futuro pensiero “post-cerebrale” (immaginativo, ispirativo e intuitivo).

Non avendo realizzato che la separazione di soggetto e oggetto è solo un prodotto del pensiero cerebrale, che cosa ha fatto quindi Kant? Ha cercato “di stabilire *concettualmente* il reciproco rapporto di questi due campi”: ha cercato ossia di farsi, di tale rapporto, un’opinione (soggettiva) o un’idea astratta.

E questo è stato il suo secondo passo falso.

Osserva infatti Steiner: “Un errore che permea tutto l’edificio della dottrina kantiana è questo: ch’egli considera la molteplicità sensibile come qualcosa di stabile, e crede che la scienza consista nel ridurre tutta quella molteplicità a un sistema. Egli non sospetta neppure che la pluralità non sia un *quid* ultimo; ch’essa, al contrario, vada *superata* per poterla comprendere; perciò la teoria è per lui semplicemente un’aggiunta che l’intelletto e la ragione apportano all’esperienza (...) Secondo le vedute kantiane sbagliaremmo volendo considerare le cose come derivate dall’idea; noi non possiamo che ordinare le nostre esperienze *come se esse* originassero da un’unità. Del fondamento delle cose, dell’”in sé”, non abbiamo, secondo Kant, nemmeno un sentore. La nostra conoscenza delle cose esiste unicamente in rapporto a noi, è valida soltanto *per la nostra individualità*” (pp. 157-158).

Farsi un’opinione (soggettiva) o un’idea astratta del rapporto tra il soggetto e l’oggetto, elaborando su questa base una teoria che si “aggiunge” all’esperienza, significa però pregiudicare la soluzione di un problema dal quale dipende, essenzialmente, l’avvenire della coscienza umana e del destino dell’uomo.

Non a caso, Scaligero ha intitolato uno dei suoi libri: *Guarire con il pensiero* (Mediterranee, Roma 1993). Ma guarire da che? Non certo da una “lieve indisposizione”, bensì da quella “coscienza infelice scissa entro se stessa” (Hegel) che caratterizza, quale espressione del “vecchio Adamo” (Paolo), vuoi l’”umano, troppo umano” di Nietzsche, vuoi “la condizione umana” di Malraux (1901-1976).

“Vecchio Adamo”, quindi, è tanto colui che per trovare il mondo perde se stesso (come accade al realista ingenuo), quanto colui che per trovare se stesso perde il mondo (come accade a Kant).

La conoscenza – scrive Scaligero – è “il varco all’amore nel limite della natura”; e aggiunge: “La potenza dell’Io è essere dal fondamento; ma esso lo è quando s’immerge nel mondo, perde se stesso nell’altro, essendo l’Io che l’altro cerca come fondamento. Perciò, nel donarsi, l’Io attua la sua infinità: riempie lo spazio che lo separa dall’altro e per cui l’altro è altro” (*Dell’amore immortale* – Roma 1982, pp. 15 e 16).

La differenza tra Goethe e Kant è in fondo tutta qui: la conoscenza del primo è infatti il varco all’*amore del mondo o dell’altro*, mentre quella del secondo è il varco all’*amore di sé*.

Osserva appunto Steiner: “Mentre in Kant ogni giudizio sulle cose (...) ci permette di conoscere soltanto come il soggetto consideri l’oggetto, in Goethe il soggetto s’immerge senza riguardo a sé nell’oggetto, e ricava i dati del giudizio dalla cerchia degli oggetti stessi” (p. 158).

Ma lasciamo adesso Kant, e veniamo a Schiller.

Scrivi Steiner: “Fino al celebre primo colloquio con Schiller (si consulti il 6° incontro – ndr), Goethe era stato solito contemplare il mondo in un certo modo. Aveva osservato le piante, aveva posto alla base del suo studio la pianta-tipo, e da essa derivate le singole forme vegetali. Questa pianta-tipo (ed anche un animale-tipo corrispondente) avevano preso forma nel suo spirito e gli servivano a spiegare i fenomeni relativi. Ma egli non aveva mai riflettuto su che cosa fosse quella

pianta-tipo secondo la sua natura. Schiller gli aprì gli occhi dicendogli: Essa è un' *idea*. Solo da quel momento Goethe è consapevole del proprio idealismo. E se, fino al momento di quel colloquio, egli aveva chiamato la pianta-tipo un'esperienza, perché credeva di vederla con gli occhi, più tardi, nell'introduzione al saggio sulla metamorfosi delle piante, egli dice: "Così io cercavo ormai l'animale-tipo, vale a dire, in ultima analisi, il concetto, l' *idea* dell'animale"" (pp. 158-159).

Goethe fu dunque pronto, accogliendo il suggerimento di Schiller, ad aprire gli occhi. Che dite? Sarebbero stati altrettanto pronti a farlo, Jung, Eccles e Boncinelli, se qualcuno avesse suggerito loro che quelle ipotetiche realtà che hanno chiamato, rispettivamente, "archetipi in sé", "psiconi" e "psicostati" altro non sono, in verità, che *idee*?

Ma passiamo a Fichte.

Scriva Steiner: "Poco giovamento ebbe Goethe da Fichte; chè questi si moveva in una sfera troppo estranea al pensiero di Goethe per potergli essere utile"; la sua teoria si presenta infatti "come un idealismo unilaterale che prende l'intero suo contenuto dalla coscienza. Goethe, che sempre mirava all'oggettivo, poteva trovare ben poca attrattiva nella filosofia fichtiana della coscienza. Gli mancava la comprensione per il campo dov'essa ha valore, mentre l'estensione di scienza universale, che Fichte le dava, non poteva apparire al poeta che come un errore" (p. 159).

Fatti si è che Fichte riesce a mettere a fuoco la realtà dell'Io, ma non a dar conto del modo in cui l'Io entra in rapporto, mediante la percezione sensibile, con la realtà del mondo. Sembra quasi che Fichte sia rimasto abbagliato dalla realtà (solare) dell'Io, e che, per questo, non gli sia riuscito di vedere nient'altro. E' comprensibile quindi che Goethe, in ragione della sua profonda esigenza di entrare in comunione con la realtà empirica, non riuscisse a sentirlo spiritualmente vicino.

Diverso è il caso di Schelling.

Scriva Steiner: "Molti più punti di contatto ebbe Goethe con lo Schelling della prima maniera (degli anni che vanno dal 1792 al 1799 – *nda*). Questi era un discepolo di Fichte, ma non solo portò più oltre l'analisi dell'attività dell'Io, bensì perseguì entro la coscienza anche l'attività per la quale la coscienza afferra la *natura* (arrivando al concetto dell'Assoluto quale "identità di Io e natura" - *nda*). Ciò che si svolge nell'Io quando conosce la natura era per Schelling, al tempo stesso, l'elemento oggettivo della natura, il suo principio vero e proprio (lo "spirito addormentato" - *nda*). La natura reale era per lui soltanto una forma consolidata dei nostri concetti sulla natura. Ciò che vive in noi come concezione della natura ci riappare fuori di noi, solo squadernato nello spazio e nel tempo. Quello che come natura ci viene incontro da fuori, è prodotto finito, è solo il condizionato, la forma irrigidita di un principio vivente. Questo principio non possiamo ottenerlo da fuori attraverso l'esperienza; dobbiamo prima crearlo nel nostro interno (...) Da questa dottrina, che Goethe apprese in parte dagli scritti di Schelling, in parte dai suoi rapporti personali col filosofo, il poeta fu nuovamente portato di un gradino più in su. Ora si sviluppò in lui l'opinione che la sua tendenza fosse quella di progredire dal già compiuto, dal prodotto, al produttore, a ciò ch'è in via di divenire. E con deciso richiamo a Schelling egli afferma, nel suo saggio sul *Giudizio intuitivo*, di tendere con ogni sforzo "a rendersi degno, attraverso la contemplazione, di una natura sempre creante, di partecipare spiritualmente alle sue creazioni" (pp. 159-160).

Che cos'è, in effetti, ciò che appare fuori di noi "squadernato nello spazio e nel tempo" quale natura? E' – come insegna la scienza dello spirito – *il nostro stesso passato*. Nostro passato è infatti il regno animale, nostro passato è il regno vegetale e nostro passato è quello minerale. Lo spirito che è e che *diviene* in noi, conoscendo la natura, ri-conosce dunque la propria storia, pervenendo così alla coscienza di sé; e sarà muovendo dalla coscienza di sé che potrà un giorno ri-creare la natura.

Come quella che oggi è natura è stata un tempo spirito, così quello che ora è spirito sarà un giorno natura.

Ma che cosa sarà, *essenzialmente*, ciò che nascerà in tal modo dall'uomo? E' presto detto: il *figlio dell'uomo*.

Dopo Kant, Schiller, Fichte e Schelling, veniamo adesso ad Hegel.

Scriva Steiner: "E, finalmente, l'ultimo avanzamento da parte della filosofia venne a Goethe da Hegel. Per mezzo di Hegel, infatti, egli capì come si inserisse nella filosofia quello ch'egli chiamava il fenomeno primordiale, di cui Hegel comprese nel modo più profondo l'importanza (...) Così, grazie a Hegel, diventa chiara a Goethe l'idea che l'indagatore empirico ha da pervenire fino ai fenomeni primordiali, e che da lì procedono le vie del filosofo. Ma da ciò si palesa pure che il pensiero fondamentale della filosofia hegeliana è una conseguenza del modo di pensare di Goethe. Il superamento dell'umano, l'approfondirsi in esso per ascendere dal creato al creare, dal condizionato al condizionante, sta alla base del pensiero goethiano, ma anche di quello di Hegel. In fondo, Hegel, nella sua filosofia, non vuole offrire altro che l'eterno processo da cui procede tutto ciò che è finito. Egli vuol riconoscere il dato come una conseguenza di quello ch'egli può ammettere come assoluto" (pp. 160-161).

E' vero: "il pensiero fondamentale della filosofia hegeliana è una conseguenza del modo di pensare di Goethe"; purtuttavia, lo spirito "scientifico" che animava Goethe è altro da quello "filosofico" che animava Hegel.

Non a caso, Steiner, pur riconoscendo l'immensa statura di Hegel (tanto da arrivare a definirlo "il più grande filosofo del mondo" – *Filosofia e antroposofia* – Antroposofica, Milano 1980, p. 27), ha preso però le mosse da Goethe, dichiarando: "Debbo attribuire particolare valore al fatto che qui, a questo punto, si faccia attenzione che io ho preso come punto di partenza il *pensare*, e non i *concetti* e le *idee*, che soltanto mediante il pensare possono essere conquistati, e quindi presuppongono già il pensare. Perciò non si può applicare senz'altro ai concetti quello che ho detto riguardo alla natura del pensare, il quale non poggia che su se stesso, non è determinato da nulla. (Faccio espressamente questa osservazione poiché in ciò consiste la mia differenza da Hegel: egli pone infatti il concetto come elemento primo e originario)" (*La filosofia della libertà* – Antroposofica, Milano 1966, pp. 48-49).

Ma non è tutto. In altra sede, ha anche infatti affermato: "Chi oggi fosse hegeliano e volesse portare il pensiero di Hegel nell'umanità in una forma o nell'altra, riuscirebbe ad inaridire il progresso della nostra civiltà. Chi invece, nell'intimo della sua anima, fa proprio il sottile modo di formare i pensieri di Hegel, e su quella base compie il passo che Hegel non poté compiere, di penetrare cioè nello spirito, fa ciò che è giusto, fa quel che è nel senso del progresso dell'umanità" (*Risposte della scienza dello spirito a problemi sociali e pedagogici* – Antroposofica, Milano 1974, p. 171).

E' appunto al fine di esercitarsi a far "proprio il sottile modo di formare i pensieri di Hegel", che io in genere consiglio lo studio della *Scienza della logica* o la parte della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* dedicata alla logica.

Pensate che Scaligero mi disse un giorno che, in alcuni monasteri Zen, la *Scienza della logica* di Hegel viene addirittura utilizzata ai fini della meditazione.

Potremmo dunque dire, volendo, che Hegel è più un "mistico" o un "teosofo" del pensiero, mentre Goethe è più un "realista" o un "antroposofo" (*ante litteram*) del pensiero.

Fatto sta che non è poi così arduo dar conto speculativamente della materia partendo dallo spirito o dello spirito partendo dalla materia; arduo, piuttosto, è riuscire a sperimentare realmente la materia nello spirito e lo spirito nella materia (la cosa nell'idea e l'idea nella cosa).

L.R.

30 maggio 2001