

Stefano Poggi

***Mistica e unità della natura.***

***Note sulla ricezione del Goethe scientifico tra Ottocento e Novecento.***

**I.**

Goethe conosceva bene il fascino che può avere il punto di vista del misticismo, ma non per questo riteneva che fosse il caso di cedere alle sue seduzioni. Per comprendere che, al pari del tutto che è un'unica armonia, così anch'egli stesso è un "Unum armonico", l'uomo non deve fare ricorso altro che alla scienza, che costituisce sotto ogni riguardo il suo vero e proprio "privilegio". Il misticismo è certo più "comodo", ma è più povero, anche se è vero che esso riesce a nascondere la "sua povertà sotto una rispettabile oscurità".<sup>1</sup>

Quel che Goethe aveva scritto in una lettera da Napoli - lettera che era però una finzione, intitolata *Naturlehre* e pubblicata per la prima volta nel 1789 - non aveva perso di attualità ancora a distanza di più di un secolo, quando - agli inizi del Novecento, e in misura tutta particolare nell'intero ambito della cultura tedesca - era venuta a farsi vivissima, dinanzi ai radicali cambiamenti nella immagine scientifica del mondo, l'esigenza di una visione unitaria dei processi di natura. Nello stesso tempo il monito di Goethe poteva apparire quasi paradossale. In più d'un caso, infatti, quella esigenza - che era anche l'esigenza di una nuova armonia di uomo e natura - veniva avanzata e difesa assumendo a modello quella che per molti aspetti era una distorsione della concezione goethiana della indagine scientifica come indagine che, facendo uso del "giudizio intuitivo" [anschauende Urteilskraft], esamina le forme in perenne divenire della "eterna sistole e diastole". La natura veniva così concepita come totalità che all'uomo s'impone, di cui questi è parte e nella quale aspira di potersi riconoscere per arrivare alla compiutezza di sé medesimo. Una concezione del genere era però esasperata al punto di assumere inevitabilmente i tratti della visione mistica - ancorché, come si sarebbe preso a dire, di una "mistica senza Dio"<sup>2</sup>. Una concezione, comunque, tale da trascendere ogni lavoro sistematico di descrizione e d'indagine e, in definitiva, da relativizzare ogni dimensione di individualità e di autocoscienza.

Sotto questo profilo, sono significative le formulazioni di Gustav Landauer nel suo *Skepsis und Mystik* del 1903<sup>3</sup>, nelle quali la tendenza a considerare la dimensione dell'esperienza mistica da un punto di vista decisamente filosofico più che religioso tipica nella Germania d'inizio secolo conduce ad assegnare un ruolo fondamentale a Eckhart, allo "scettico mistico ed eretico". Agli occhi di Landauer - che si ispira esplicitamente a Mauthner - Eckhart era riuscito nell'impresa di porre in armonia panteismo e teoria critica della conoscenza<sup>4</sup>. Ciò era però stato possibile peraltro solo perché Eckhart - Landauer risente in misura decisiva di

<sup>1</sup> Johann Wolfgang Goethe, *Naturlehre*, in J.W. Goethe, *Schriften zur allgemeinen Naturlehre, Geologie und Mineralogie*, hrsg von Wolfram von Engelhardt und Manfred Wenzel, Frankfurt/M., Deutscher Klassiker Verlag, 1989, pp. 18-23, qui: p. 20

<sup>2</sup> L'espressione appare in Friedrich Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Zweiter Band, München-Leipzig, Müller, 1910, pp. 112 sgg.

<sup>3</sup> Gustav Landauer, *Skepsis und Mystik. Versuch im Anschluss an Mauthner Sprachkritik*, Berlin, Fleischerl, 1903

<sup>4</sup> Landauer, *Skepsis...*, p. 103

Schopenhauer e di Nietzsche – aveva riconosciuto l'impossibilità di attingere l'essenza ultima delle cose e, con essa, la necessità di trascendere i modi del nostro essere nello spazio e nel tempo. Eckhart “sapeva ed ha spesso dichiarato esplicitamente che non è possibile conoscere Dio, il senso del mondo, ma anche che noi sappiamo che cosa Dio non è“. Quel che Eckhart aveva saputo riconoscere „in modo profondo e duraturo“ era stato così che il „nulla“ – quel „Nulla che già l'Areopagita e Scoto avevano identificato con Dio“ – deve essere spiegato come una sorta di „Positivum incognito, i cui attributi sono tutti i fenomeni presi assieme al nostro Io“. È impossibile afferrare quel „Positivum incognito“, di cui si ha notizia solo nella nostra interiorità: per questo Eckhart aveva parlato di un qualcosa che noi stessi creiamo ed in cui „ci sprofondiamo misticamente“, per parlarne poi ricorrendo ad immagini e ad analogie. Per Eckhart – proseguiva Landauer<sup>5</sup> – era certo, „che ciò che noi troviamo in noi come esperienza psichica [seelisches Erleben] è più vicino alla vera essenza del mondo di ciò che percepiamo al nostro esterno“. Per questo, alla necessità di dare ascolto alla voce dell'interiorità, della “vivente esperienza interiore [inneren Erlebens]”, non poteva non accompagnarsi il riconoscimento della necessità di fare ricorso a metafore, a simboli, ad immagini comunque plasmate dai nostri sensi per dare una qualche espressione al “flusso temporale infinito e molteplice della nostra psiche[unendlich mannigfachen, seelischen Zeitenstrom]”<sup>6</sup>. Landauer sottolineava questa sua convinzione chiamando in causa proprio Goethe e citando la sentenza dal *De sensu rerum et magia* di Campanella ricordata nella *Zwischenrede* dei “Morphologische Hefte”: *Natura infinita est,/ sed qui symbola animadverterit/ omnia intelliget/ licet non omnino.*<sup>7</sup>

## II.

In modo più diretto e con maggior precisione di Landauer il problema di una definizione del carattere della esperienza mistica è posto negli stessi anni da Heinrich Gomperz. L' “esperienza mistica fondamentale” è intimamente connessa al darsi di un “senso dell'Io [Ichgefühl]” e, nello stesso tempo, di un “assoluto”. Alla base della esperienza “mistica fondamentale” si trova l'identificazione di Io-mondo e Io individuale [zwischen Welt-Ich und Individual-Ich]“, identificazione che porta con sé l'eliminazione di quella separazione tra Io e mondo che è d'altronde proprio ciò che rende possibile la coscienza. L'identificazione con Dio che connota l' “esperienza mistica fondamentale” ha in sé – Gomperz non era su una linea diversa da quella di Landauer – il germe dell' “annichilamento di Dio”. È nella intera storia della mistica che i due concetti di Dio e di Io manifestano appieno quella che è “una esistenza solo relativa, reciprocamente condizionata”. I due concetti „non sono in sé, ma solo l'uno per l'altro“. Ed anzi ciò vale solo fintanto „essi non hanno trovato la loro vera identità“.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Landauer, *Ibidem*

<sup>6</sup> Landauer, p. 128

<sup>7</sup> Johann Wolfgang Goethe, *Schriften zur Morphologie*, hrsg von Dorothea Kuhn, Frankfurt/M., Deutscher Klassiker Verlag, 1987, p. 441

<sup>8</sup> Heinrich Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit mit einem Anhang zum Verständnis der Mystiker*, Jena-Leipzig, Diederichs, 1904, pp. 305-308

È evidente che, come tale, l' „esperienza mistica fondamentale costituisce un elemento ineliminabile dello sviluppo della coscienza che l'uomo ha di sé stesso nel suo rapporto col mondo“. Ciò impone di non sottovalutare la stessa “esaltazione [Schwärmerei]” mistica come dimensione in cui viene a prendere risalto, anche se in forma per così dire “estrema”, quella che è una modalità costitutiva della coscienza. Ed è evidente che, una volta così chiariti i tratti costitutivi della “esperienza mistica fondamentale”, per Gomperz fossero da considerare come articolazione della medesima non solo un momento fondamentale della storia del pensiero moderno come quello rappresentato da Fichte, ma anche la riflessione di figure come Lessing e Jacobi, d'altronde accomunate a quella di Fichte dalla medesima radice: quella rappresentata dalla filosofia di Spinoza, da un panteismo - vero e proprio snodo di una storia della mistica essenziale per la comprensione dello sviluppo del rapporto uomo-natura nel pensiero moderno - con cui per tanti e decisivi aspetti la sintonia di Goethe era stata fortissima, decisiva, e proprio sul terreno di quella identità tra Io e assoluto da Gomperz indicato come carattere costitutivo della “esperienza mistica fondamentale”.<sup>9</sup> E a ciò dovrebbe essere aggiunto che proprio la risoluzione nella natura - e nel suo perenne divenire - dell'identità Dio-Io da Spinoza di fatto affermata e da Goethe appieno condivisa era per quest'ultimo l'unica - ma decisiva - via d'uscita da quello che altrimenti non poteva non essere che il baratro del nulla. L'uomo non può non essere sempre consapevole della sua unità con la natura, quella natura che, nelle sue continue trasformazioni, riempie l'abisso che Mefistofele vuole spalancare dinanzi agli occhi di Faust, che invece replica che proprio in quel nulla la sua speranza è di scoprire il tutto: *in deinem Nichts hoff'ich das All zu finden*.<sup>10</sup>

### III.

La tesi della centralità della “esperienza mistica fondamentale” nella evoluzione del pensiero d'Occidente - e quindi di un pensiero in cui le svolte decisive sono state connesse al mutare dei modi di conoscere e pensare la natura e fondarne la scienza - non è solo di Gomperz né, d'altro canto, rappresenta una novità assoluta, dal momento che non è certo difficile ricondurne le origini quanto meno alle tesi di Comte, alla stessa “legge dei tre stadi”. Quella tesi è fatta propria anche da Karl Joël, sostenitore della nascita della stessa scienza della natura dallo “spirito della mistica” e che sottolineava così la stretta linea di continuità tra la filosofia della natura del Rinascimento italiano (rappresentato ai suoi occhi innanzitutto da Giordano Bruno) e quella dei romantici tedeschi.<sup>11</sup>

La tesi per così dire “positivistica” circa il ruolo svolto dalla dimensione del mistico nello sviluppo del pensiero moderno non è però tesi unanimemente condivisa. In essa è all'opera la convinzione che il passaggio attraverso la dimensione della mistica appare indispensabile allo sviluppo della conoscenza scientifica della natura. Convinzione nettamente opposta a quella di cui Joël è portavoce sarà così, ad esempio, quella del chimico Ostwald<sup>12</sup>, estraneo al diffuso

<sup>9</sup> Gomperz, *Die Lebensauffassung...*, pp. 308-315

<sup>10</sup> *Faust*, 6256

<sup>11</sup> Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, Diederichs, 1906, p. 165

<sup>12</sup> Wilhelm Ostwald, *Goethe, Schopenhauer und die Farbenlehre*, Leipzig, Unesma, 1918

convincimento che la dimensione mistica è comunque costitutiva della natura umana.<sup>13</sup> È così semmai ad un altro libro apparso presso lo stesso editore di quello di Joël e nello stesso giro di anni che bisogna guardare come al documento fondamentale del vivissimo e variegato interesse della cultura tedesca d'inizio Novecento per la dimensione del mistico. Quel libro è la raccolta di testi mistici di Oriente e di Occidente curata nel 1909 da Martin Buber e intitolata *Ekstatische Konfessionen*.<sup>14</sup>

Buber premetteva a quello che sarebbe poi stato un libro fortunatissimo una introduzione nella quale fissava i tratti fondamentali della esperienza mistica come esperienza individuale di valenza eminentemente religiosa, anche se non certo riconducibile all'alveo delle religioni istituzionalizzate. Anche Buber, ad ogni modo, sottolineava con forza da un lato l'esigenza di unità che affiora in tutte le manifestazioni della vita dell'uomo, dall'altro la necessità di prendere atto della esistenza di una interiorità, sconosciuta e a un tempo vivissima, della quale non è possibile avere conoscenza, ma di cui abbiamo esperienza diretta nelle operazioni dell'anima, e di quell'anima, "che accoglie la grazia dell'unità" e che poi si può trovare nella condizione dell'estasi, di quello estrinsecarsi di una interiorità [Hinausstellen eines Innerlichen] che, nello stesso tempo, è il segno della potenza di quest'ultima e garanzia della esperienza diretta dell'unità dell'io, io posto così dinanzi alla rivelazione della propria libertà. Buber arrivava ad affermare che l'esperienza dell'estasi è garanzia di unità, unità di Io e di mondo, unità che ha tutte le caratteristiche dello "ineffabile". Se infatti il linguaggio è comunque una „funzione della comunità“ e non può non far sì che anche quanto di più personale è affidato ad esso divenga parte di ciò che è l'insieme delle comuni esperienze degli uomini e con esse si confonda, l'estasi invece è del singolo, è dell'individuo, trascende ogni esperienza comunitaria. Siamo così dinanzi ad un'unità fondata su sè medesima, appunto su quella interiorità che fa sì che quella unità sia "solitudine" e nello stesso tempo "unicità". Sia così l' "abisso che nessun scandaglio può misurare": appunto l' "ineffabile".<sup>15</sup>

#### IV.

Gli echi – indiretti, ma non per questo meno chiari – di alcuni dei più noti, verrebbe anzi da dire scontati temi goethiani sono così presenti anche in Buber. Buber non solo – come appena si è visto - sottolinea la costituzionale ineffabilità dell'individuo nel suo autotrascendersi estatico, ma nello stesso tempo avverte lo sgomento dell' "abisso", di un "vuoto" verso cui la nostra mano inutilmente "si stende". Difficile non pensare all'incalzare, nei versi della scena della "finstere Galerie", del confronto di Faust con Mefistofele.<sup>16</sup> Ma è però anche vero che quest'ultimo – che, a sottolineare il giudizio comunque negativo di Goethe nei confronti di ogni cedimento al misticismo, parla "als erster aller Mystagogen, die treue Neophyten je betrogen" – nello stesso tempo nulla in realtà dice di

<sup>13</sup> Joël, *Der Ursprung*...., pp. 192 sgg.

<sup>14</sup> Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, gesammelt von M.B., Jena, Diederichs, 1909 [M. Buber, *Confessioni estatiche*, a cura di C. Romani, Milano, Adelphi, 2010<sup>2</sup>].

<sup>15</sup> Buber, *Ekstatische*...., pp. xi-xii; xv; xix.

<sup>16</sup> *Faust*, 6223-6257

promettere a Faust, ponendolo dinanzi al vuoto, dinanzi a quel nulla che quest'ultimo ha però l'ardire di volere scrutare, nella speranza di trovarvi la chiave del tutto, anzi la totalità stessa.

I sondaggi sino a questo momento condotti nelle pagine di Landauer, di Gomperz, di Joël, di Buber (e sono molti altri i testi che potrebbero essere presi in considerazione, ad iniziare da buona parte proprio della produzione dell'editore Diederichs, in prima linea nel promuovere una rinascita dello "spirito tedesco" già agli albori del Novecento e poi negli anni immediatamente successivi alla catastrofe del 1918<sup>17</sup>) portano a prendere atto di una situazione che può forse apparire singolare. Gli inizi del Novecento, nella cultura tedesca (*lato sensu*), vedono il manifestarsi di un fortissimo interesse per il fenomeno del misticismo nelle sue varie forme. In molti casi - e forse nella maggioranza dei medesimi - questo interesse è indizio di una simpateticità di fondo, da ricondurre al senso di disorientamento legato alle profonde trasformazioni della immagine scientifica del mondo dinanzi alle quali molte risposte di parte filosofica appaiono inadeguate. Tratto costitutivo di tale interesse è l'accento posto sul rapporto a due termini l'altro tutto nelle sue varie declinazioni, quelle cioè per cui, rimanendo fisso il primo termine, il secondo può invece essere ravvisato ora nella divinità, ora nella natura. Quest'ultima, poi, è in più d'un caso connotata da modalità squisitamente panteistiche. È innegabile - anche se i reali termini della successione causale così delineata sono ben più complessi - che a dar vita e a corroborare tale interesse concorrano anche - ed in misura spesso autenticamente decisiva - motivi, temi filosofici riconducibili alle concezioni di Goethe circa il rapporto uomo-natura come rapporto percorso da una costante tensione individuo-totalità. Ma nello stesso tempo è altrettanto vero che ciò avviene nei termini di una sostanziale genericità, che per un verso nasce dalla assimilazione (e non mancano invero i buoni motivi) delle posizioni goethiane a quelle del panteismo d'impianto spinoziano del secolo XVIII, per un altro discende dalla sostanziale ignoranza di quella che è in realtà la diffidenza di fondo di Goethe per ogni declinazione in chiave mistica del panteismo. Può essere assai interessante capire perché tutto questo accada, perché si vengano a produrre accostamenti e vere e proprie fusioni tra temi goethiani e temi in vario modo riconducibili a forme di misticismo in un momento della vicenda della cultura tedesca in cui sono in incubazione svolte dalle molte conseguenze. A tal fine, sarebbe necessario innanzitutto tenere conto del vero e proprio culto di cui la figura di Goethe prende ad essere oggetto con la fine del secolo XIX e delle semplificazioni o dei sincretismi cui dà luogo ogni culto. Ma nello stesso momento - e proprio per meglio precisare ed intendere gli effettivi caratteri di tale culto (che fa in qualche misura da *pendant* al "Nietzsche-Kultus" dei medesimi anni) - è altrettanto indispensabile mettere a fuoco il tipo di attenzione riservata alle idee di Goethe circa la conoscenza e lo studio della natura. In breve: quale è l'immagine del Goethe scienziato che viene ad accreditarsi tra la fine del secolo XIX e l'inizio del secolo XX, in concomitanza con la cosiddetta "crisi delle scienze"? Come è ben noto, la presenza di un diffuso anti-meccanicismo e la grande importanza assegnata ad uno studio morfologico del vivente fanno sì che a Goethe si prenda a guardare con occhi molto diversi, quando non come ad un

---

<sup>17</sup> Eugen Diederichs, *Aus meinem Leben*, Leipzig, Meiner, 1927; Justus H. Ulbricht und Meike G. Werner (Hrsg.): *Romantik, Revolution & Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900-1949*, Wallstein, Göttingen 1999

vero e proprio punto di riferimento per una nuova concezione dell'indagine sui processi di natura.

## V.

Converrà risalire sino agli anni Ottanta del secolo XIX, e proprio agli anni – le coincidenze colpiscono, ma sono tutt'altro che casuali – della *Einleitung in die Geisteswissenschaften* di Wilhelm Dilthey e della *Analyse der Empfindungen* di Ernst Mach. In quegli anni – e precisamente nel 1883 – Emil Du Bois-Reymond pubblica un attacco molto duro alle posizioni di Goethe circa l'indagine della natura.<sup>18</sup> Già a metà degli anni '50 Hermann Helmholtz aveva avanzato una serie di critiche al metodo d'indagine dei processi di natura teorizzato e messo in pratica da Goethe, e lo aveva fatto in anni in cui pareva ancora necessario liberare le università della Germania dalla “peste nera” della filosofia della natura speculativa, che troppo spesso aveva potuto trovare una sponda nell'anti-newtonianesimo delle concezioni goethiane.<sup>19</sup> La battaglia in cui il giovane Helmholtz e, con lui, Emil Du Bois-Reymond si erano impegnati – e che era stata una battaglia innanzitutto contro ogni forma di scorciatoia vitalistica – appariva essere stata vinta su tutta la linea. Tuttavia, ancora a trenta anni di distanza, Du Bois-Reymond mostrava di continuare a ritenere necessario evitare ogni cedimento nei confronti di una concezione cui muoveva un rimprovero fondamentale: quello di non avere compreso l'effettivo carattere e la fondamentale importanza della metodologia sperimentale delle scienze fisico-matematiche. Tale durezza aveva evidentemente delle ragioni. Du Bois-Reymond era decisamente avverso nei confronti del perdurare, nel lavoro di molti scienziati della Germania del tempo, della convinzione della specificità dei processi fisiologici, in poche parole della necessità di evitare l'assunzione di punti di vista riduzionistici dinanzi alla complessità e alla dinamicità dei processi del vivente. È evidente che il perdurare, anzi il nuovo vigore di un atteggiamento del genere – innegabilmente favorito dalla fioritura delle indagini biologiche e dello stesso evolucionismo darwiniano nella versione ad esso data in Germania da Haeckel – poteva assecondare una nuova ed anzi più intensa attenzione per le tesi goethiane e addirittura trovare in queste ultime lo strumento con cui legittimarsi presso un pubblico più ampio.

I motivi di preoccupazione di Du Bois-Reymond erano più che fondati, e ancor più lo erano alla luce delle considerazioni che il germanista austriaco Karl Julius Schröer premetteva alla raccolta degli scritti scientifici goethiani da lui promossa e di cui il primo volume appariva sempre nel medesimo anno 1883.<sup>20</sup> Da parte di Schröer non vi erano esitazioni nel riconoscere che erano oramai le scienze ad avere soppiantato la filosofia nel ruolo di guida dello sviluppo del

<sup>18</sup> Emil Du Bois-Reymond, *Goethe und kein Ende*. Rede bei Antritt des Rectorats der königl.Friedrich-Wilhelms Universität zu Berlin am 15. Oktober 1882, Leipzig, Veit, 1883

<sup>19</sup> Hermann von Helmholtz, *Ueber Goethe's naturwissenschaftliche Arbeiten* (1853), in H. von Helmholtz, *Vorträge und Reden*, I, Braunschweig, Vieweg, 1884, pp. 1-24

<sup>20</sup> Karl Julius Schröer, *Vorwort*, in: *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, hrsg von Rudolf Steiner, 5 voll., Stuttgart-Berlin-Leipzig, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1883-1897, Vol. I, pp. i-xiv

lavoro intellettuale. Ciò era avvenuto “sotto le bandiere della Francia e dell’Inghilterra” – è evidente che ciò costituisse già in sé un motivo di perplessità – e aveva avuto come conseguenza di condurre al „dominio di una piattezza che vede la scienza solo nella descrizione di singoli fenomeni e rinuncia a spiegarne la connessione“. Non mancavano, tuttavia, scienziati più avvertiti che avevano con energia lamentato questo stato di cose, e Schröer faceva il nome di Ernst Haeckel e di questi menzionava la *Generelle Morphologie*.<sup>21</sup> Non era un nome fatto a caso: a Goethe e alla sua morfologia Haeckel aveva assegnato un posto di prima importanza nell’emergere e nel maturare della concezione evolutiva della natura, dello stesso evoluzionismo, concezione che, a suo parere, aveva visto anche il contributo della *Kritik der Urtheilsraft*. Era così d’obbligo il richiamo alle pagine celeberrime di Goethe sulla terza critica: quelle pagine venivano citate per esteso, e su quanto in esse dichiarato Schröer si fondava per poi sostenere l’influenza esercitata da Goethe su Schiller e sui tre campioni dell’idealismo, alla luce della cui riflessione – ma erano soprattutto a Fichte e a Schelling che Schröer si richiamava – il “flusso di causa ed effetto viene eliminato e superato dalla organizzazione [der Strom von Ursache und Wirkung wird aufgehoben durch die Organisation]”. Nell’ „organismo, causa ed effetto cessano di essere puramente fisici e ricevono, grazie ad uno specifico principio vivente, un carattere determinato“.<sup>22</sup>

## VI.

Schröer ben sapeva come proprio il riconoscimento di tale filiazione idealistica della concezione goethiana di una totalità della natura di cui, coinvolto nella eterna sistole e diastole della medesima, l’uomo è sempre e comunque parte poteva far nascere il rimprovero di un fondamentale cedimento al misticismo: il misticismo, ovviamente, come rinuncia all’esercizio della ragione come funzione dell’autocoscienza individuale, come invito a cedere ad uno stato d’animo non dissimile da quello della *noluntas* di Schopenhauer, non per nulla lettore attento e forse anche partecipe di Eckhart. Ma Schröer aveva cura di sottolineare che quella vera e propria accusa non voleva dire molto, se nel muoverla altro non si intendeva mettere in evidenza la continua attenzione di Goethe per “l’intero [Ganze], il necessario, il tipo”, in altri termini per le intime connessioni tra manifestazioni della natura anche apparentemente lontane.

Vero, fondamentale aspetto della concezione goethiana della natura – affermava Schröer - era così stata la tesi per cui gli organismi viventi non possono derivare da ciò che è privo di vita fintanto che in quest’ultimo è possibile constatare la presenza solo di leggi diverse da quelle che operano nei processi vitali. Il compito di procedere alla “osservazione delle leggi della vita nel vivente” era certo arduo e ambizioso, nel suo aspirare alla conquista di una verità superiore. Ma non per questo Goethe poteva essere accusato di essere caduto nel misticismo (“er des Mysticismus geziehen wird”). Non poteva essere considerato

<sup>21</sup> Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen: Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*, 2 voll., Berlin, Reimer, 1866

<sup>22</sup> Schröer, *Vorwort*, pp. iii, ix-x

un cedimento al misticismo – e quindi una rinuncia all’esercizio della ragione – il riconoscimento dell’esistenza di una verità superiore cui si accompagnassero la ricerca e la descrizione delle leggi che, anche se in modo forse per l’uomo sempre imperscrutabile, reggono il tutto che è un tutto vivente. Era la “sana profondità” dello spirito di Goethe a risaltare appieno proprio nel modo in cui questi si era posto dinanzi ai processi della natura. Era indubbio che Goethe aveva avvertito nel loro carattere misterioso ed a un tempo vivente „quelle cose che nel mondo del nostro sentire e del nostro agire causano in noi lo stupore senza che siamo in grado di darne spiegazione [diejenigen Dinge in der sinnlichen wie in der sittlichen Welt, die unser Staunen erregen, ohne daß wir sie erklären können]“; ed era anche indubbio che Goethe avesse provato venerazione e meraviglia a un tempo per ciò che gli era apparso il mistero di una superiore finalità. Del mistero più elevato – l’ “unitaria conformità a leggi dell’universo [einheitliche Gesetzmaessigkeit des Alls]” - Goethe aveva ben saputo che era possibile dare espressione solo poetica, mentre sarebbe stato impossibile fare spazio alla evocazione del medesimo nella indagine scientifica, che peraltro è sempre volta alla ricerca della verità nella convinzione che quest’ultima possa essere sempre più approfondita. A differenza di chi, cedendo alla fretta e alla presunzione, si accontenta di un sapere superficiale e parziale e non vede altro che il nulla, in Goethe – scriveva Schröer – vi è una pienezza del sentire e del pensare che è l’espressione di una aspirazione ad una „verità superiore, ad una luce più chiara“, ad una verità e ad una luce che rispondano alla „pienezza e alla ricchezza del suo spirito“.<sup>23</sup>

## VII.

Sorprende in effetti che una sottolineatura così decisa della aspirazione goethiana ad una verità superiore come aspirazione che nulla ha a che fare con un misticismo inteso come sinonimo di culto del mistero, dell’oscuro non si accompagni, da parte di Schröer, al riconoscimento della fondamentale ispirazione spinoziana di Goethe. È da quella ispirazione che Goethe è infatti guidati nella direzione di un rapporto individuo-natura di carattere fondamentalmente olistico la cui ricognizione non va a detrimento dell’esercizio della ragione, di cui anzi viene ribadita la centrale importanza. E tanto più il silenzio di Schröer a tale proposito potrebbe sorprendere quanto più abbiamo visto essere esplicito il riconoscimento del legame profondo che intercorre tra le idee goethiane e quelle dell’idealismo classico di Fichte, di Schelling, anche di Hegel, idee tutte profondamente intrise di motivi spinoziani. In quel riconoscimento prende però a farsi insistente la sottolineatura dell’appartenenza di tutte quelle grandi figure alla “stirpe indo-germanica”<sup>24</sup>: vista l’appartenenza di Spinoza ad un’altra stirpe – stirpe all’epoca e specialmente nei territori della monarchia danubiana divenuta assai sospetta - , le cose sono però assai chiare. Rimane in ogni caso fermo che, nei termini che si sono visti, è a quello che comunque può essere definito il misticismo razionalistico di Spinoza che le

<sup>23</sup> Schröer

<sup>24</sup> Schröer, *Vorwort*, pp. vii

posizioni di Goethe possono essere ricondotte. Deve in ogni caso rimanere fermo il rilievo essenziale che in questa concezione è assegnata alla natura come totalità vivente in un perenne divenire di forme che, di fatto, rappresentano i dati che l'indagine scientifica si trova a constatare, nella sua ricerca di connessioni e della regolarità delle medesime.

Il rilievo primo ed essenziale che, su questa linea, è assunto dal punto di vista morfologico era così ribadito, dopo Schroër, dalle più ampie considerazioni che Rudolf Steiner – associato dal primo nella cura della edizione degli scritti scientifici goethiani e poi succedutogli – aveva modo di svolgere in un lungo saggio premesso al secondo volume di tale edizione, dove innanzitutto venivano presentati gli scritti da Goethe dedicati al rapporto tra la filosofia e le scienze e alla teoria della scienza.<sup>25</sup> È l'assunzione del punto di vista morfologico che mostra infatti di salvaguardare al massimo livello possibile per l'osservatore la totalità interconnessa della natura e, con essa, la specificità degli individui che in essa operano. Nello stesso momento, lo sguardo per così dire panoramico, se non totale assicurato dalla assunzione del punto di vista morfologico dà pieno risalto al rapporto di arte e scienza. Arte e scienza sono infatti ambedue impegnate non nell'assecondare l'arbitrio della soggettività, ma chiamate, anche se con modalità diverse, a far riconoscere all'individuo la propria collocazione nella totalità in divenire della natura. L'arte di Goethe – scriveva Steiner – sgorga “con immediatezza dalla fonte originaria dell'essere” e si manifesta „come annunciatrice di quelle leggi....che il poeta è riuscito a carpire dall'operare dello spirito del mondo nelle profondità della natura [als die Kunderin jener Gesetzlichkeit....., die der Dichter in den Tiefen des Naturwirkens dem Weltgeiste abgelauscht hat]“. In tal modo, l'arte diviene l'interprete dei segreti del mondo, „così come la scienza lo è in un altro senso“. Per Goethe, l'arte era stata una delle „rivelazioni della legge originaria del mondo,, essendo l'altra rivelazione rappresentata dalla scienza: laddove lo scienziato scava nelle „profondità della realtà per dare espressione in forma di concetti alle forze che vi sono sempre in azione“, l'artista cerca di plasmare nella materia l'immagine di quelle medesime forze. Per Goethe, l'artista al pari dello scienziato si trova dinanzi ad un perenne divenire, all'agire continuo – appunto – di forze, di potenze sempre in movimento. Né l'artista né lo scienziato possono pensare, d'altronde, di potere per così dire “stare al passo” di quel divenire, di quel perenne pulsare. Ne possono però comprendere le regole, ne possono però prevederne la direzione, perché – ferma restando la rinuncia ad una immediatezza che comunque i sensi loro non garantirebbero – sono in grado di cogliere e di descrivere nelle forme in cui si manifesta la dinamica del modo dell'operare di quelle forze, di quelle potenze. Comprendere quelle regole, intenderne il carattere di legge significa perciò non rimanere vinti dal divenire, significa comprendere che la forma [Gestalt] con cui ci si presenta nella sua immediatezza la realtà [Wirklichkeit] non può essere la vera forma [Gestalt] della medesima. La vera forma [Gestalt] è quella cui perveniamo in forza del nostro pensiero, che proprio in quanto non legato ai sensi è tale che noi lo “poniamo sempre in movimento”. È la percezione su cui è intervenuto il lavoro del pensiero – è innegabile la presenza nelle affermazioni di Steiner di qualcosa di più di una eco hegeliana – a far sì che giunga alla sua effettiva completezza – completezza che è quella della astrazione concettuale – l'immagine che di quella

---

<sup>25</sup> Rudolf Steiner, *Einleitung*, in: *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, hrsg von Rudolf Steiner, 5 voll., Stuttgart-Berlin-Leipzig, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1883-1897, vol. II, pp. vii-lxxiv

realtà i sensi ci forniscono solo per metà e della quale viene così trasceso il legame che la vincola alla sola coscienza dell'uomo. Quella che è così raggiunta – ed è raggiunta dall'arte come dalla scienza – è la dimensione della necessità, dello stesso divino. A dar forza alle proprie affermazioni – e nelle quali era palese, anche se taciuta, una potente eco spinoziana, e proprio di quel misticismo razionalistico che nell'*Ethica* aveva trovato la sua espressione più alta e emblematica – Steiner citava un luogo assai celebre della *Italienische Reise*, quello in cui Goethe aveva affermato la profonda conformità alla natura delle più alte creazioni dell'arte.<sup>26</sup>

## VIII.

Nello stesso anno 1892 in cui appariva la raccolta degli scritti scientifici di Goethe curata da Rudolf Steiner e sulla cui introduzione ci siamo soffermati, Hermann von Helmholtz pronunciava a Weimar, dove era stato invitato dalla “Goethe-Gesellschaft”, un discorso dal titolo assai significativo: *Goethe's Vorahnungen kommender naturwissenschaftlicher Ideen*.<sup>27</sup> Un motivo conduttore fondamentale percorreva il discorso: il rapporto tra l'arte e la scienza. Nel svolgere le sue considerazioni, Helmholtz – che aveva dato contributi decisivi, in primo luogo con la sua *Lehre von den Tonempfindungen* del 1863, proprio allo studio scientifico-sperimentale dei fatti artistici – mostrava di avere maturato vedute per più d'un aspetto diverse rispetto a quelle di quasi quaranta anni prima, allorché si era confrontato con il problema delle concezioni scientifiche del più grande poeta tedesco. Le posizioni assunte da Helmholtz al riguardo non erano invero mai state di contrapposizione frontale, lontane dalla durezza con cui, solo neanche dieci anni prima, si era espresso Emil Du Bois-Reymond. Helmholtz aveva sempre avuto ben presente quale fosse stata l'importanza di alcune delle idee goethiane circa la fisiologia della visione nello sviluppo delle concezioni del suo maestro Johannes Müller e sottolineava ancora una volta l'oggettiva importanza della concezione goethiana di una morfologia del mondo animale e vegetale. Stavolta, tuttavia, a queste valutazioni positive – nonché alle critiche di cui non poteva non continuare a fare oggetto le tesi di Goethe – si accompagnavano giudizi che non solo (come invero era avvenuto anche da parte di Du Bois-Reymond) si producevano nei tributi d'obbligo alla grandezza del poeta, ma sottolineavano l'importanza di quanto da Goethe era stato affermato circa il carattere e i modi di operare di quel “pensiero intuitivo” che assai spesso non solo stimola, ma orienta e guida lo sviluppo della stessa conoscenza scientifica. Helmholtz riconosceva che l'intuizione non è appannaggio esclusivo dell'artista. L'intuizione svolge un ruolo tutt'altro che secondario anche nello svolgersi della ricerca dello scienziato. Nello stesso tempo Helmholtz aveva però cura di sottolineare che in tutti e due i casi le

---

<sup>26</sup> Steiner, *Einleitung*..., pp. xi, xviii. Steiner cita Goethe, *Italienische Reise*, Rom, den 6. September 1787) lautet: „Diese hohen Kunstwerke sind zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden. Alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen, da ist die Notwendigkeit, da ist Gott“.

<sup>27</sup> Hermann von Helmholtz, *Ueber Goethe's Vorahnungen kommender naturwissenschaftlicher Ideen* [1892], New York, Kessinger, 2009

analogie o addirittura le coincidenze sono da ricondurre all'esercizio – non necessariamente consapevole o palese – della esperienza. Per lo stesso motivo – quando tale fattore non svolge più un ruolo o, in ogni caso, lo svolge in modo diverso – è inevitabile che risaltino alcune differenze di fondo tra i due generi di intuizione. È dunque necessario prendere atto di alcune divergenze di fondo tra il lavoro dello scienziato e quello dell'artista.

Helmholtz teneva comunque a sottolineare – e in ciò i suoi toni non erano diversi da quelli di Du Bois-Reymond – la forza e l'efficacia con cui Goethe – e innanzitutto proprio il Goethe del *Faust* – era riuscito a dare espressione non solo al desiderio dell'uomo di conoscere i segreti della natura, ma anche alla dura necessità dello scetticismo. L'ansia, le passioni, la vera e propria brama dello scienziato che vuole carpire quei segreti devono essere pronte a confrontarsi con la corrosiva critica dello scetticismo, sola garanzia di potere muovere, in quel faticoso cammino, da basi certe e con passi sicuri. Di Goethe, Helmholtz teneva in tal modo a sottolineare la prudenza, la vera e propria diffidenza nei confronti delle concezioni gnoseologiche kantiane, e in primo luogo circa una nozione come quella di “cosa in sé”. Helmholtz non pareva però nulla concedere a quanto – e proprio circa il modo di concepire la potenza intellettuale della intuizione – in Goethe era presente delle concezioni di Spinoza. In pari misura manifestava piena indifferenza per il modo in cui Goethe aveva mostrato di consentire con il Kant della *Kritik der Urtheilskraft*. Era invece disposto favorevolmente – come del resto era conseguente con la posizione da lui assunta dinanzi alle tesi neokantiane della filosofia accademica della Germania di fine secolo – nei confronti di quella prudenza, di quella diffidenza. Arrivava addirittura a ravvisare nei versi celeberrimi in cui Mefistofele sfida Faust ad avventurarsi nell'oceano sconfinato di una eterna e vuota lontananza una sorta di ironica allusione all'evanescenza della controversa e forse infelice nozione di “cosa in sé” e non, come forse davvero ne era il senso, la rivendicazione del coraggio della ragione umana.

Abbiamo visto che di lì a poco, a poco più di dieci anni di distanza, l'eco di quegli stessi versi sarebbe risuonata più volte – in modo chiarissimo, ma senza però evocare in modo esplicito il loro autore – in un dibattito al centro del quale era venuto a manifestarsi il convincimento della ineliminabilità della esperienza mistica nel pensare e nell'agire dell'uomo e, con esso, quello della necessità di non perdere mai di vista quella totalità da cui è pervaso il rapporto tra l'io e il mondo, tra la nostra coscienza e il divenire della natura. Difficile non ammettere che di quei versi, di quella scena, della sua stessa tragica ambiguità e non – con buona pace del grande Hermann von Helmholtz – sottile ironia fossero altri gli interpreti più avveduti. Tra questi, non c'è dubbio, anche i molti protagonisti di quel dibattito, i molti studiosi che in quegli anni – e per ragioni magari le più diverse, ancora tutte da indagare a fondo -, si sarebbero trovati condotti a prendere atto della forza che comunque mostra di possedere la “rispettabile oscurità” del misticismo.