

Pietro Archiati

LIBERTÀ  
SENZA FRONTIERE

*La filosofia della libertà*

di Rudolf Steiner

Questo testo è la seconda edizione di *Le nuove frontiere della libertà*.

## INDICE

**Prefazione** *pag. 7*

### **I. GENESI**

IL CAMMINO DI RUDOLF STEINER  
FINO ALLA *FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ*  
*pag. 15*

### **II. ANALISI**

IL CONTENUTO DELLA  
*FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ*  
*pag. 79*

**Prima parte: Scienza della libertà** *pag. 80*

**Seconda parte: la realtà della libertà** *pag. 133*

### **III. SINTESI**

LE CONSEGUENZE DELLA  
*FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ*  
*pag. 199*

**Tentativo di sintesi conclusiva:  
individualità e comunione** *pag. 301*

© Archiati Verlag e. K., Monaco di Baviera, 2005

Disegno di copertina: Edizioni Archiati

ISBN 3-937078-92-4

Archiati Verlag e. K.

Sonnentaustraße 6a · 80995 München · Germania

info@archiati.com · www.archiati.com

## PREFAZIONE

Questo libro ha una sua storia, che qualche lettore avrà forse piacere di conoscere, almeno per sommi capi, perché lo aiuterà a farsi un'idea più chiara di che cosa in esso si tratti.

Io presentai queste pagine nel 1984 all'Università Gregoriana per la laurea in Filosofia. Il mio vecchio professore di metafisica, un gesuita irlandese, mi aveva incoraggiato fino all'ultimo momento, assicurandomi che nella Facoltà di filosofia (diversamente da quella di teologia) vige una certa libertà di pensiero, che non consente di condannare una persona per il fatto che la pensi in un certo modo.

Il motivo per cui io avevo bisogno di questa rassicurazione, è presto detto. Rudolf Steiner, sulla cui *Filosofia della libertà* io scrivevo questa tesi, è ignorato dai molti e condannato dai pochi. Quei pochi nella chiesa cattolica che conoscono (o ritengono di conoscere) qualcosa di lui, lo hanno catalogato fra gli eretici in compagnia di molti altri signori.

I miei timori non si erano del tutto sopiti neppure dopo la presentazione ufficiale della tesi. Quando dal mio moderatore seppi chi il decano aveva designato come secondo lettore (un gesuita indiano), mi rimasero poche speranze. Né mi sbagliai, poiché poco tempo dopo decano e moderatore fecero di tutto per farmi ritirare la tesi.

In una lettera, il moderatore mi scrisse che, in base al giudizio negativo del secondo lettore, anche lui si era visto indotto a condannare la mia tesi.

Nel testo ufficiale del suo giudizio mi cita, a conferma della sua tesi sulla libertà di pensiero nella facoltà filosofica (diversamente da quella di teologia) i canoni del bravo Denzinger a prova dei miei errori dottrinali.

Le questioni controverse (nel mio lavoro, come pure nel libro di Steiner di cui esso tratta) si possono ricondurre fondamentalmente a due: alla questione del monismo e del panteismo da una parte, e alla concezione della libertà umana dall'altra. In questa prefazione mi limito a qualche breve riflessione orientativa.

È mia convinzione (e non solo mia) che il cristianesimo occidentale abbia unilateralmente privilegiato l'aspetto trascendente di Dio, e ne abbia invece trascurato l'altro aspetto, non meno vero e importante, che è quello dell'immanenza. Trascendenza e immanenza sono entrambe metafore in fondo spaziali, e perciò essenzialmente limitate ed antropomorfe. Se prese insieme, esse si relativizzano e si correggono a vicenda, completandosi in ciò che ognuna ha di parziale. Invece, non appena in occidente si vuol prendere sul serio l'immanenza di Dio, sorge subito l'accusa di panteismo. Bisognerebbe chiedersi seriamente perché mai debba essere un'eresia il dire che l'uomo può, a certe condizioni, vivere «in Dio», e invece fuor di verità il dire che, alle stesse condizioni, egli ne vive «fuori» (in quanto Dio è sempre «al di là» dell'uomo, «oltre», cioè «trascendente»).

La seconda controversia verte sul concetto di libertà della persona umana. Il modo di concepire la libertà dipende tutto dalla risposta data al primo problema. Se si ritiene l'uomo incapace di attingere direttamente al divino (che è sempre «oltre» di lui), allora egli dovrà ricevere le norme ultime del suo comportamento per via di comunicazione estrinseca al suo essere, per mezzo di una rivelazione ab extra, e dall'autorità che se ne ritiene custode. Se invece si riconosce all'uomo la capacità di partecipare col suo pensare direttamente al divino, allora lo si considera in grado di fare sgorgare le motivazioni supreme dell'agire dal più intimo del proprio essere stesso. D'accordo con Steiner, io cerco di mostrare in questo lavoro che solo nella seconda ipotesi si può parlare veramente di libertà. Che questa libertà sorga nell'uomo solo a condizioni ben precise, e che essa, nel cammino previo al suo conseguimento, non abolisca bensì esiga l'osservanza della legge, mi pare, per chi sappia leggere, più che chiaramente espresso nelle riflessioni di Steiner e nelle mie.

Nel capitolo finale, dove faccio un tentativo di sintesi, ho cercato di esporre le riflessioni filosofiche che mi paiono le più importanti per una trattazione seria e scientifica del quesito delle ripetute vite terrene. Un giorno dissi al moderatore, dopo che questi aveva finito di leggere la stesura definitiva del testo: «Nella sintesi conclusiva ho cercato di raccogliere gli elementi più importanti per una riflessione filosofica sul quesito della reincarnazione...». Mi guardò interdetto e mi rispose ridendo di buon gusto: «Spero proprio di no!». Dalle sue riflessioni suc-

cessive mi parve di capire che aveva letto quest'ultimo capitolo senza avvertire di che cosa si trattasse.

La vita di Steiner è stata tutta dedicata alla descrizione del mondo spirituale nel quale noi viviamo ogni momento, e che è l'essenza vera di tutto ciò che vediamo attorno a noi. Tuttavia, egli ritenne essenziale non partire da un riferimento diretto all'invisibile, bensì da fondamenti scientifici e filosofici solidi, validi per chiunque voglia, libero da pregiudizi dogmatici, riflettere sulla facoltà spirituale del pensare, propria dell'uomo, quale può venir interiormente vissuta e sperimentata da ognuno.

Alla sua *Filosofia della libertà*, Steiner si è riferito innumerevoli volte, fino alla fine della sua vita, come alla pietra d'angolo su cui tutto il suo edificio spirituale si fonda. In quest'opera, la persona umana è invitata a scoprire e ad attivare dentro di sé ciò che nell'uomo è più umano: il pensare, che ci pone in comunione con l'essere intimo del mondo e che, rendendoci coscienti, ci rende liberi.

Steiner ha spesso messo in guardia dal pericolo di cercare un accesso allo spirituale che ignori la porta stretta ma maestra del pensare: ciò facendo, si cadrebbe subito in balia di illusioni e di vuote fantasticherie. La *prima* realtà spirituale, sostanziale e vivente, data all'uomo è l'essere vivente del pensare stesso, qualora l'uomo si adoperi, con esercizio interiore, a intensificare la propria attività spirituale pensante, e l'attenzione introspettiva ad essa rivolta.

La *Filosofia della libertà* si fonda su un ampliamento del concetto di «metodo scientifico», comunemente e indebi-

tamente ristretto all'ambito della percezione sensibile. Se con esso si intende la rigorosa interazione tra percezione e pensare, non si vede per quale motivo esso non possa venir applicato alle realtà interiori, esse pure conosciute mediante percezione introspettiva, unita al pensare. Non fa parte dell'essenza del metodo scientifico il fatto che la percezione sia sensibile, bensì il fatto che essa sia «percezione», cioè realtà «data» e già precostituita, che si offre al pensare, il quale supera questo primo momento passivo con la propria attività spirituale, che è esercizio attuale dell'essere.

Ho diviso il mio lavoro in tre parti: genesi, analisi, sintesi. Nella prima cerco di descrivere il cammino interiore di Steiner, che lo ha portato fino alla stesura della *Filosofia della libertà*, facendo riferimento soprattutto alle persone e agli autori che più hanno influito sul suo pensiero. La seconda parte è una sintesi, il più fedele possibile, del contenuto del libro stesso: qui lascio parlare unicamente Steiner, capitolo per capitolo, in ciò che lui ha descritto come essenza dell'uomo e della sua libertà. Nella terza parte, in sette capitoli, riprendo alcuni dei temi fondamentali, tenendo conto soprattutto del contesto aristotelico e tomistico-scolastico della mia formazione filosofica e teologica, mettendolo a confronto con le intuizioni fondamentali di Steiner. In questa parte, perciò, trovano maggiore spazio le mie proprie riflessioni e convinzioni, che offro a chi le voglia confrontare con le proprie.

*Pietro Archiati*

## SPIEGAZIONE DELLE CITAZIONI

Le citazioni di questo lavoro sono tutte prese da opere di Rudolf Steiner, in parte opere scritte, in parte raccolte di conferenze da lui tenute in varie città.

Nella *prima* e nella *terza* parte viene indicato, dopo il titolo del volume, il numero che esso porta nell'edizione dell'opera omnia (Gesamtausgabe = GA, Rudolf Steiner Verlag, Dornach, Svizzera) con l'anno di pubblicazione dell'edizione da me usata.

La *seconda* parte contiene esclusivamente citazioni prese dalla *Filosofia della libertà: Die Philosophie der Freiheit*, GA 4 (1978). Ho ritenuto perciò sufficiente indicare di volta in volta la pagina della citazione.

Le traduzioni dal tedesco sono state fatte da me direttamente dall'originale.

Alla pubblicazione in italiano delle opere di Steiner lavora da diversi anni l'Editrice Antroposofica con sede a Milano, viale Sangallo 34. *La filosofia della libertà* è pubblicata anche nella serie degli Oscar Mondadori. «Le Edizioni Archiati pubblicano testi fondamentali di Steiner con lo scopo di portare a conoscenza la scienza dello spirito a un più vasto numero di persone.

# I. GENESI

IL CAMMINO DI RUDOLF STEINER  
FINO ALLA *FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ*

## 1. La vita di R. Steiner fino alla stesura della *Filosofia della libertà*

Rudolf Steiner nasce in Austria nel 1861. Cresce in ambiente cattolico, benché il padre non abbia particolare simpatia per la religione e per la chiesa. Impiegato ferroviario, ritira il figlioletto Rudolf dalla scuola elementare in seguito a un litigio con l'insegnante. Gli dà lezioni lui stesso alla stazione ferroviaria dove lavora. Più tardi, di nuovo per un disappunto personale, gli proibisce di continuare il suo servizio nella chiesa come chierichetto.

Nella descrizione che Steiner stesso dà della propria infanzia, vengono sottolineate due realtà che lo hanno segnato profondamente: la geometria e le funzioni liturgiche:

«È per me chiaro che io ho conosciuto per la prima volta la felicità mediante la geometria» (Mein Lebensgang, GA 28 (1982), p. 21)

«La solennità del latino e del culto era un elemento nel quale la mia anima di fanciullo amava vivere» (Idem, p. 27)

Viene mandato alla scuola tecnica, poiché il padre gli vuol dare una formazione prevalentemente scientifica. A 14-15 anni scopre Kant e divora la «Critica della ragion pura». Dall'amicizia con un medico nasce l'entusiasmo per la letteratura. Presto inizia a dar lezioni private a stu-

denti delle classi inferiori, o anche coetanei. Tra di loro ci sono pure dei ginnasiali, e Steiner ha modo di imparare privatamente ciò che la scuola tecnica non può offrirgli.

L'estate del 1879, appena prima di entrare al politecnico a Vienna, la passa tutta immerso in studi filosofici. A Vienna segue lezioni, oltre che al politecnico, anche all'università. Continua a dare lezioni private. Col suo crescere, cresce in lui la consapevolezza spirituale. Né le scienze naturali, né la filosofia allora comune corrispondono alla sua esperienza interiore fondamentale: l'esperienza diretta dello spirito colta anzitutto nell'attività stessa del pensare.

«A quel tempo, non era facile per la mia vita interiore vedere che la filosofia che trovavo in altri, stando al loro pensiero, non poteva spingermi fino alla visione del mondo spirituale. Dalle difficoltà che andavo incontrando in questo campo, comincio a formarsi in me una specie di «teoria della conoscenza». Il vivere nel pensare mi pareva sempre più come il riverbero, irradiante nell'uomo fisico, di ciò che l'anima vive nel mondo spirituale. Esperire i pensieri era per me vivere in una realtà così pienamente vissuta, che nessun dubbio poteva sfiorarla. Il mondo dei sensi non mi pareva lo si potesse vivere con la stessa intensità» (Mein Lebensgang, GA 28 (1872) p. 62)

Tra i professori del politecnico ce n'è uno che sarà decisivo per l'avvenire di Steiner: K.J. Schröer, che insegna letteratura tedesca. Tra il professore e lo studente nasce

un'amicizia che sarà duratura e profonda. Schröer vive interamente nel mondo di Goethe, e comunica al giovane Rudolf la stessa passione. Dietro suo suggerimento il ventunenne Steiner viene invitato a collaborare all'edizione delle opere di Goethe nella *Kürschner Deutsche National-literatur*. A lui viene affidata la redazione, con introduzioni e commenti, delle opere scientifiche. Nonostante la filiale venerazione e la profonda amicizia con Schröer, Steiner scrive:

«Io accoglievo nel mio spirito con la più profonda simpatia tutto ciò che veniva da Schröer. Tuttavia, anche nei suoi confronti non potevo altro che elaborare in modo del tutto indipendente nella mia anima ciò a cui aspiravo nel profondo del mio spirito. Schröer era idealista; e il mondo delle idee come tale costituiva per lui ciò che è all'opera come forza propulsiva nella creazione naturale e umana. Per me l'idea era l'ombra di un mondo spirituale pienamente vivente. Trovavo difficoltà nel tradurre in parole a me stesso la differenza tra il modo di pensare di Schröer e il mio. Lui parlava delle idee come di potenze promotrici della storia. Sentiva vita nell'esistenza delle idee. Per me la vita dello spirito si trovava *dietro* le idee, e queste ne erano unicamente la manifestazione nell'anima umana. A quel tempo, la sola espressione che riuscii a trovare per il mio modo di pensare fu quella di «*idealismo oggettivo*». Con esso intendevo dire che l'essenziale

dell'idea *non* è nel fatto che essa si manifesta nel soggetto umano, ma che essa si presenta inerente all'oggetto *spirituale* analogamente al colore rispetto all'essere sensibile, e che l'anima umana – il soggetto – la percepisce in esso, come l'occhio percepisce il colore in un essere vivente» (Mein Lebensgang, GA 28 (1972) p. 92)

Il rapporto di Steiner con Goethe è così fondamentale che merita di esser trattato a parte, dopo questa breve presentazione generale. Un'altra attività importante per il cammino interiore di Steiner, è quella di precettore presso una famiglia nella quale, tra gli altri figli affidati a lui, ce n'è uno che non ha frequentato la scuola pubblica, perché ritenuto mentalmente ritardato. Steiner riesce a farlo progredire a un punto tale che potrà poi seguire normalmente il ginnasio e frequentare l'università.

Gli anni della vita viennese sono pieni di un'intensa vita sociale. Ama le amicizie, le conversazioni, gli incontri in circoli vari. Di quest'ultimi, due in particolare sono per lui importanti. Il primo è il circolo che si riunisce a casa della giovane poetessa Maria Eugenia Delle Grazie. Caratteristica comune del circolo è un certo pessimismo di fondo, che Steiner non condivide. Proprio nel contrasto tra le idee di questo circolo e ciò che lui sente in sé, nascono le intuizioni che formeranno il nucleo della *Filosofia della libertà*. Delle Grazie considera l'uomo come un trastullo nelle mani inesorabili e cieche del meccanismo della natura. Per Steiner l'uomo, con le sue facoltà spiri-

tuali, può ergersi sovrano al di sopra del ferreo determinismo del mondo infraumano:

«...Questa libertà, si potrebbe obiettare, non è altro che un sogno! Mentre ci illudiamo di essere liberi, obbediamo al ferreo determinismo della natura. I pensieri più sublimi che noi concepiamo non sono che un prodotto della natura che ciecamente regna in noi. Oh, dovremmo pur ammettere una buona volta che un essere che conosce se stesso *non può* non essere libero!... Vediamo la trama delle leggi governare le cose, e ciò comporta *necessità*. Ma noi possediamo nel nostro conoscere la facoltà di trarre dagli esseri naturali le loro leggi: dovremmo ugualmente essere schiavi inermi di queste stesse leggi?»  
(Mein Lebensgang, GA 28 (1982), p. 131. – Da una circolare scritta alla poetessa, dal titolo: «La natura e i nostri ideali»; cfr. GA 30, p. 237-40)

L'altro circolo è frequentato da giovani poeti austriaci. Qui regna la più grande varietà di temperamenti e di visioni della vita.

Durante gli ultimi anni passati a Vienna, fino al 1890, maturarono in Steiner le idee fondamentali che saranno espresse nella *Filosofia della libertà*. Nella sua autobiografia egli sottolinea a più riprese quale fosse il suo rapporto interiore con le varie correnti che veniva man mano incontrando: un rapporto di parziale accordo. Di accordo, in quanto egli scorge in ogni visione almeno un grano di verità. Parziale, in quanto l'errore comune di quasi tutte

le teorie che incontra, è l'unilateralità e la parzialità. Il mondo di Goethe costituisce la sola eccezione: qui egli vive in orizzonti sconfinati, in un atteggiamento conoscitivo che proviene da una istintiva e profonda fiducia nel pensiero. Nel 1886 Steiner pubblica la sua prima opera su Goethe: «Fondamenti di una teoria della conoscenza della visione goetheana del mondo». Ciò che Goethe si gloriava di non aver mai fatto: pensare sul pensare, lo fa Steiner per lui, e mostra con entusiasmo la giustezza, la fecondità e la profondità dell'atteggiamento conoscitivo di Goethe di fronte al mondo.

Ma Goethe fu dimenticato. Nella seconda metà del secolo XIX Steiner si trova innanzitutto di fronte al rapido sviluppo e al trionfo della scienza naturale. La filosofia viene sempre più screditata e si limita quasi a ricamare sul quesito della propria validità. Il dogma kantiano dell'incoscibilità della cosa in sé regna sovrano. Buona parte della teologia sembra accettare volentieri che la ragione umana sia confinata al mondo visibile della scienza e della tecnica, e appella alla rivelazione e alla fede per ciò che riguarda il mondo dello spirito. Scienza e fede procedono così come due parallele che non s'incontrano mai. La corrente mistica, infine, vorrebbe risolvere questo dualismo della vita abbandonando il pensiero e rifugiandosi nella sfera del sentimento.

Dalla scienza Steiner vuol prendere soprattutto il metodo rigoroso dell'osservazione oggettiva dei fatti, ma non può accettare che il pensiero umano abbia unicamente questa funzione di registrare e descrivere fenomeni. Dalla

tradizione filosofica egli si adoperava appassionatamente a salvare la realtà autonoma e vivente del pensare, che non è puro riflesso speculare (e superfluo) del percepito sensibile. Dalla teologia accoglie la certezza delle realtà spirituali e invisibili, ma vuole avvicinarsi ad esse non solo con la fede, ma sempre più con la conoscenza. La corrente mistica è quella che meno lo attrae: da una parte riconosce il principio dell'esperienza interiore, e dall'altra non può accettare che ciò debba significare un allontanarsi dalla chiarezza del pensiero e della conoscenza, per dar luogo alla realtà informe del sentimento.

Vediamo ora nelle parole stesse di Steiner la lotta interiore di quegli anni attorno al 1890. Alternando le sue riflessioni su quel periodo scritte alla fine della vita (nell'autobiografia) con gli scritti di quel tempo stesso, possiamo farci un'idea della sua aspirazione a superare ogni unilateralità che veniva incontrando.

La scienza e la filosofia di stampo kantiano insistevano sui limiti della conoscenza umana:

«Nel presentare le mie proprie convinzioni, il mio primissimo intento era quello di confutare la concezione dei limiti della conoscenza. Intendevo respingere quel metodo di conoscenza che guarda al mondo sensibile e vuole poi spingersi oltre il mondo sensibile, sempre verso l'esterno, per arrivare a una vera realtà. Volevo far capire che il reale vero non va cercato in un simile penetrare oltre il visibile verso l'esterno, ma nell'immergersi nell'interiorità

dell'uomo. Chi vuole aprirsi un varco verso l'esterno e vede poi che ciò è impossibile, parla di limiti della conoscenza. Ma questa impossibilità non proviene dal fatto che la facoltà conoscitiva umana è limitata, bensì dal fatto che si cerca qualcosa di cui una corretta introspezione non può nemmeno parlare. Ciò che si cerca, nell'intento di penetrare più a fondo nel mondo sensibile, è come una continuazione del sensibile dietro al percepibile. È come se una persona che vive di illusioni cercasse in ulteriori illusioni le cause delle proprie illusioni» (Mein Lebensgang, GA 28 (1982), p. 163)

A quasi cinquant'anni di distanza, Steiner cita ciò che lui stesso aveva scritto nel 1888 commentando le opere scientifiche di Goethe e ne sottolinea il significato:

«Colui che riconosce al pensare la sua capacità di percezione che va oltre la visione sensibile, deve necessariamente riconoscergli anche degli oggetti che si trovano al di sopra della semplice realtà sensibile. Ora, questi oggetti del pensare sono le *idee*. Riuscendo il pensare ad afferrare l'idea, esso si fonde col fondamento primigenio dell'essere universale. Ciò che opera all'esterno, entra dentro allo spirito dell'uomo, e quindi diviene *una cosa sola* con la realtà oggettiva alla sua potenza somma. *La percezione dell'idea nella realtà è la vera comunione dell'uomo.*

Di fronte alle idee, il pensare ha lo stesso significato che ha l'occhio di fronte alla luce e l'orec-

chio al suono. È *organo di percezione*» (Goethes naturwissenschaftliche Schriften, GA 1 (1973), p. 125-6).

«Il mio intento era allora non tanto quello di esporre il mondo dello spirituale quale esso si presenta quando il pensare libero dal sensibile progredisce oltre lo sperimentare se stesso e diviene visione spirituale, quanto piuttosto quello di mostrare che l'essenza della natura che si offre all'osservazione sensibile è lo spirituale. Volevo sottolineare il fatto che la natura è in verità spirituale.

Ciò trovava ragione nel fatto che il mio destino mi aveva condotto a prender posizione nei confronti dei teorici della conoscenza miei contemporanei. Costoro partivano dal presupposto di una natura non spirituale, e si proponevano l'intento di mostrare in qual misura l'uomo sia autorizzato a crearsene un'immagine spirituale. A questa teoria della conoscenza io ne volevo contrapporre una del tutto diversa. Volevo mostrare che l'uomo *quando pensa* non forma delle immagini *sulla* natura come uno che ne rimane fuori, ma che conoscere è *sperimentare*, per cui l'uomo nell'atto del conoscere è *dentro* l'essenza delle cose». (Mein Lebensgang, GA 28 (1982), p. 164-5)

L'idea della libertà dello spirito umano è l'elemento che sta alla base del suo rapporto con ogni corrente della cultura del suo tempo. Egli vede questa libertà in tanti modi misconosciuta o negata. Né la scienza né la teologia

sembrano voler dare un posto centrale all'esercizio sovrano del pensiero, nel quale unicamente si trova la vera libertà. Perfino la filosofia ha perso la fiducia nel pensiero, e cioè in se stessa.

In un articolo scritto nel 1888 egli parla con nostalgia del tempo classico dell'idealismo tedesco, dopo del quale egli vede solo oscuramento e declino:

«Si sentiva il bisogno di penetrare nei segreti più intimi dell'enigma universale, senza rivelazione, senza un'esperienza limitata alla casualità, ma unicamente con la forza inerente al proprio pensare. Si aveva la convinzione che il pensiero umano è capace dello slancio che a ciò si richiede. E com'è diversa la situazione oggi! Si è persa ogni fiducia nel pensare. Si considera come unico strumento dell'indagine l'osservazione, l'esperienza. Ciò che non si tocca con mano è ritenuto incerto. Non si comprende affatto che il nostro pensare, fondato unicamente in sé, senza bisogno di seguire la falsariga dei sensi, ha la capacità di penetrare nello svolgersi dell'universo più profondamente di qualsiasi osservazione esteriore. ... Accantonare il pensare ed esaltare l'esperienza è, a una considerazione più profonda, proprio la stessa cosa della fede cieca nella rivelazione che si trova nelle religioni. Infatti, su cosa si fonda quest'ultima? Appunto unicamente sul fatto che ci vengono tramandate delle verità bell'e pronte che noi dobbiamo accettare

senza poterne valutare i fondamenti col nostro proprio pensare. Percepriamo l'annuncio, ma ci viene negata l'intuizione delle sue motivazioni. Lo stesso vale per la fede cieca nell'esperienza. Si vuol fare una semplice raccolta di fatti per ordinarli e così via, senza penetrarne le ragioni intrinseche: così la pensano gli scienziati, così i filosofi rigorosi. Qui pure dobbiamo semplicemente prendere le verità bell'e fatte senza penetrare fino alle forze che sono all'azione dietro i fenomeni. Credi in ciò che Dio ha rivelato e non indagarne le ragioni: così dice la teologia. Registra ciò che si svolge davanti ai tuoi occhi, ma non riflettere col pensiero sulle cause che vi stanno dietro, perché faticheresti invano: così dice la filosofia contemporanea». (Methodische Grundlagen der Anthroposophie, .GA 30 (1961), p. 254-5)

L'atteggiamento qui espresso nei confronti della teologia va visto nella sua giusta luce. Il rapporto di Steiner con il cristianesimo tradizionale è stato, fino all'inizio del nuovo secolo, irto di difficoltà. Solo dopo il 1900 la figura del Cristo verrà da lui posta al centro di tutto il suo pensiero. Prima di quella data, Steiner si trova a reagire di fronte al cristianesimo che vede attorno a sé: una prassi religiosa per lo più abitudinaria, una teologia spesso troppo dogmatica e che guarda con sospetto alle aspirazioni conoscitive del pensiero umano.

Nel 1890 comincia nella vita di Steiner il periodo di Weimar. È invitato dal Goethe-und-Schiller-Archiv a col-

laborare all'edizione delle opere di Goethe, attingendo ai copiosi manoscritti inediti del suo lascito. Gli vengono affidate anche qui le opere scientifiche. Vivere nei luoghi della vita del grande poeta è per Steiner una profonda gioia. Le sue convinzioni circa il pensiero di Goethe trovano sorprendente conferma negli scritti inediti che va man mano scoprendo. La vita di Weimar gli fa incontrare personaggi vari nel mondo della letteratura.

In seno all'Archivio, tuttavia, fatta eccezione di Hermann Grimm, prevale sempre più, nell'interpretazione delle opere di Goethe, il metodo scientifico-filologico. Steiner, che non condivide che si applichi alla letteratura il metodo freddo e morto delle scienze naturali, si sente interiormente sempre più solo.

«Io qui sono solo. Non c'è nessuno qui che abbia la pur minima comprensione per ciò che mi anima e che dà slancio al mio spirito». (Briefe I (1955), p. 115)

Dopo la Vienna a lui così congeniale, i sette anni di Weimar (1890-1897) sono una specie di esilio. In questi anni però, oltre all'edizione delle opere di Goethe, vengono create le opere filosofiche che rimarranno fondamentali per tutto il resto della sua vita. Ad esse si riferirà innumerevoli volte fino alla morte.

La prima di esse è la sua tesi di dottorato che portava come titolo «Il problema della teoria della conoscenza, con particolare riferimento alla teoria della scienza di Fichte. Prolegomeni per una chiarificazione della coscienza filosofica con se stessa». Fu pubblicata l'anno

successivo (1892) col titolo: *Verità e Scienza. Preludio a una Filosofia della libertà*. Data la sua importanza per la comprensione della *Filosofia della libertà* ne esaminerò il contenuto in un capitolo a parte.

Nel 1893 egli termina la *Filosofia della libertà*, la cui edizione porterà anticipatamente la data del 1894.

Volgiamo ora il nostro sguardo alle figure che più profondamente hanno influito sul suo pensiero e che ci aiuteranno a comprendere meglio il contenuto della *Filosofia della libertà*. Esse sono: Goethe, Ernst Haeckel, Nietzsche e Eduard von Hartmann.

## 2. Steiner e Goethe: Scienza e realtà della libertà

L'idea centrale della *Filosofia della libertà* è che la persona umana è libera nella misura in cui partecipa, mediante l'esercizio intuitivo del pensare, al mondo dello spirito.

Goethe ha esercitato la facoltà intuitiva del pensiero in somma misura. Ma lo ha fatto istintivamente, perché era per lui come una seconda natura. Proprio qui sta l'affinità e al contempo la differenza tra i due: Steiner fa, di quella libertà che trova in Goethe come realtà vissuta spontaneamente, una scienza riflessa e sistematica.

C'è un episodio nella vita di Goethe, al quale Steiner si è riferito innumerevoli volte. Esso fa comprendere con estrema chiarezza l'atteggiamento conoscitivo di Goethe. Si tratta dell'incontro con Schiller che segnò l'inizio della loro amicizia. Goethe si adoperava a spiegare a Schiller, me-

dante uno schizzo, la sua idea della pianta primigenia (Urpflanze), cioè della pianta quintessenziale che è la pianta in ogni pianta. Schiller, formato alla scuola di Kant, risponde che quella pianta non è oggetto di esperienza, ma solo un'idea. Goethe resta dapprima contrariato e perplesso, ma poi esclama con improvviso entusiasmo: allora io non solo ho delle idee senza neppure saperlo, ma mi riesce per giunta di vederle con i miei occhi!

Per Goethe è chiaro che le idee che lui percepisce con la mente non sono meno reali degli oggetti sensibili che percepisce con i sensi. Questi e quelle sono per lui inseparabili, sono una cosa sola. Per questo motivo egli non è mai stato capace di idee «astratte» (senza riferimento immediato al visibile) e nemmeno di percezioni che fossero una passiva registrazione di dati, senza contenuto ideale.

Lo stesso Goethe che aveva disegnato a Schiller l'«idea» della pianta ut sic, si trova qualche tempo più tardi a disagio con le idee morali che Schiller va esprimendo nelle «Lettere sulla formazione estetica». Qui Schiller elabora, con concetti astratti, la sua teoria della libertà umana, che consiste nell'evitare la costrizione della natura da una parte, e quella della ragione dall'altra. Goethe sente il bisogno di esprimere la stessa verità in modo del tutto diverso, e ne nasce la «Fiaba della serpe verde e della bella Gigliola». Gli impulsi morali compaiono qui come forze elementari e primigenie, che non si lasciano comprimere in concetti astratti. Di nuovo, Goethe attinge all'invisibile con esperienza diretta, e lo vive come tale,

attribuendogli una realtà massima, plasmatrice del mondo visibile.

Ho voluto richiamare questi due episodi (quello della pianta originaria e quello della fiaba) perché corrispondono a ciò che Steiner ha espresso, in modo riflesso e sistematico, rispettivamente nella prima e nella seconda parte della *Filosofia della libertà*.

Molti anni più tardi, in una conferenza del 17 giugno 1923, Steiner richiama alla memoria le fondamenta del suo edificio spirituale, poste tanti anni prima:

«Se voi guardate un po' alla quintessenza di ciò che compare nei miei scritti su Goethe e nella «Filosofia della libertà», vedrete che si tratta di questo: l'uomo è, nel più intimo del suo essere, in comunione con un mondo spirituale, e se gli riesce di scrutare con sufficiente profondità questo suo essere, egli scopre nel proprio intimo qualcosa cui la scienza oggi in voga non ha accesso, e che può unicamente considerarsi come membro diretto di un ordinamento spirituale del mondo». (Die Geschichte und die Bedingungen der Anthroposophischen Bewegung..., GA 258 (1959), p. 162)

Secondo Steiner, la cultura della seconda metà del sec. XIX aveva inaugurato un dualismo estremo, teorico e pratico, tra scienza e morale. Comune sia alla scienza, sia alla morale, è il dogma kantiano dell'irraggiungibilità della cosa in sé. La scienza si limita al visibile e lo svuota di ogni contenuto spirituale. L'ordinamento morale non

viene intuito direttamente dallo spirito dell'uomo, ma gli viene comunicato in forma di dogmi e di norme, cui egli deve sottomettersi. Nella stessa conferenza, Steiner così prosegue:

«Perciò nei miei scritti goetheani ho lasciato per così dire trasparire la necessità, quando ascendiamo dalla contemplazione del mondo a quella del divino-spirituale, di una modificazione del concetto dell'amore. Già in quegli scritti su Goethe ho indicato che la divinità va concepita come colei che con infinito amore si è effusa nella creazione (in das Dasein), e va ora ricercata in ogni essere particolare. Ciò è tutt'altra cosa che un confuso panteismo». (Die Geschichte und die Bedingungen der Anthroposophischen Bewegung..., GA 258 (1959), p. 162-3)

Né poteva venire in suo soccorso la filosofia allora corrente, perché questa era al servizio da una parte della scienza naturale materialistica, e dall'altra della teologia fondata sulla fede e non sull'esperienza diretta dello spirituale. È qui che Steiner scopre proprio in Goethe due porte aperte, una nel suo modo di vedere la natura con occhi spirituali, l'altra nel suo modo di concepire lo spirituale stesso all'opera nel mondo. Seguendo Goethe

«si afferra il mondo sensibile in un modo spirituale. Applicando il metodo di Goethe, ci si muove difatti in un elemento spirituale. Pur applicando questo

metodo al mondo sensibile delle piante e degli animali, si coglie con esso ciò che di spirituale vive e opera nella pianta e nell'animale». (Idem, p. 164)

E la seconda porta è quella del simbolo e dell'immagine, che servono a mostrare che

«c'è lo spirituale, c'è l'invisibile all'azione nel mondo; che le sfere singole del vero, del bello e del buono cooperano armoniosamente; che bisogna fare i conti con esseri spirituali reali quando si tratta della vera vita spirituale, e non ci si può limitare a concetti puramente astratti».

Goethe è dunque, agli occhi di Steiner, una prova vivente della libertà dello spirito umano, perché né le leggi naturali della scienza né i dogmi della rivelazione restano al di fuori di lui, come una duplice necessità, naturale e morale, cui l'uomo deve sottomettersi. No, leggi della natura e dogmi della religione si trasformano in intuizioni viventi e creatrici che sgorgano dal nucleo essenziale della persona umana.

«Goethe ha tracciato, vorrei dire, due inizi che si muovevano in modo convergente l'uno verso l'altro, senza però raggiungersi. Ciò di cui c'è bisogno, di cui c'era bisogno, è la «Filosofia della libertà».

Bisognava mostrare dov'è che vive il divino dentro l'uomo stesso, quel divino nel quale egli trova fondamento sia per lo spirito della natura, sia anche per lo spirituale delle leggi morali. Ciò ha

portato alla teoria dell'intuizione (Intuitismus) quale espressa nella «Filosofia della libertà», a ciò che veniva chiamato individualismo etico. Individualismo etico, per il fatto che, per ogni singolo individuo umano, gli impulsi morali devono procedere da quella sorgente divina alla quale l'uomo attinge nel più intimo del proprio essere». (Die Geschichte und die Bedingungen der Anthroposophischen Bewegung... , GA 258 (1959), p. 169)

L'idea è per Goethe esperienza, anzi, con le sue parole, «un'esperienza superiore in seno all'esperienza». Ciò che la rende superiore è il fatto che essa non è passiva e ricettiva come l'esperienza dei sensi, ma attiva e creatrice. L'essere vero delle cose non viene dato dalle cose alla nostra mente, ma dalla nostra mente alle cose:

«Per comprendere questo essere, ci vuole produttività dello spirito. Si richiede di più che non l'osservazione della casualità di dati singoli. Le leggi appartengono alla realtà, ma noi non possiamo mutuarle da essa: le dobbiamo *creare*, sulla base dell'esperienza. Tutti i pionieri nel campo delle singole scienze possedevano questa capacità creatrice dello spirito. I fenomeni del moto pendolare e della caduta divennero comprensibili solo dopo che Galilei ne ebbe *creato* le leggi». (Die Geschichte und die Bedingungen der Anthroposophischen Bewegung... , GA 258 (1959), p. 169)

È importante comprendere con chiarezza in che cosa Steiner pone la non libertà dell'uomo. Ciò che conta qui non è di stabilire se noi siamo d'accordo con la sua valutazione della scienza e della teologia di allora. Ciò che conta è di vedere se la sua concezione della libertà, quale egli la riscontra istintivamente all'opera in Goethe, sia giusta o no. Già nella sua opera su Goethe del 1888 («Fondamenti di una teoria della conoscenza della visione goetheana del mondo») parla di due «dogmi» che rendono l'uomo non libero: il dogma dell'inconoscibilità della «cosa in sé» del mondo sensibile; e il dogma dell'inconoscibilità della «cosa in sé» del mondo spirituale. Se «tagliato fuori» dall'uno e dall'altro, l'uomo è in balia della natura da una parte e dell'assoluto dall'altra.

«Esiste un duplice *dogma*. Il *dogma della rivelazione* e quello dell'*esperienza*. Il primo tramanda all'uomo, in un certo modo, verità su cose che esulano dal suo orizzonte. Egli non entra col suo intuito nel mondo da cui esse provengono. Deve *credere* alla loro verità, non potendo aver accesso ai loro fondamenti. Del tutto simile è il *dogma dell'esperienza*. Se qualcuno ritiene che ci si debba attenere alla pura e semplice esperienza, osservandone unicamente le variazioni, senza poter penetrare fino alle forze originatrici, egli pure fa delle affermazioni su un mondo, i cui fondamenti gli restano inaccessibili». (Die Geschichte und die Bedingungen der Anthroposophischen Bewegung... , GA 258 (1959), p. 169)

Steiner vede in Goethe il grande superatore di questa duplice non libertà. Nella visione goetheana del mondo, non ci sono limiti essenziali posti alla conoscenza umana. Il pensare, che è per lui appunto un'esperienza superiore in seno all'esperienza, pone l'uomo in comunione con l'essenza ultima del visibile. E gli ideali morali sgorgano dal suo spirito stesso, nell'esercizio della libertà. Il «dovere» viene trasformato nel proprio libero «volere»:

«Era questa la convinzione di Goethe stesso, là dove dice: «Lessing, ostile a certe restrizioni, fa dire a uno dei suoi personaggi: nessuno deve dovere. Una persona sagace e briosa ha detto: chi vuole, deve. Un terzo, di certo una persona colta, ha aggiunto: chi sa capire, sa anche volere». (Idem, p. 126)

La *Filosofia della libertà* è tutta fondata su questo «capire» che proviene dal pensare, e che rende capaci di intenti morali propri, cioè liberi. La scienza materialistica, lavorando con concetti puramente meccanici e quantitativi, poteva spiegare unicamente il mondo anorganico. Per comprendere il mondo organico ci vogliono pensieri viventi e spirituali. La vita nella pianta e l'anima nell'animale, non si possono spiegare con le pure leggi della fisica e della meccanica. Steiner chiama Goethe il Copernico e il Keplero del mondo organico, cioè il primo che ha elaborato intuitivamente una scienza degli esseri viventi, creando i concetti che ad essi corrispondono.

### 3. Haeckel e Nietzsche: l'aspirazione alla scienza e alla realtà della libertà

Steiner vede in Haeckel il materialismo che diviene scienza, e in Nietzsche il materialismo che diviene morale. Egli conobbe entrambi personalmente, e il suo rapporto con loro può sembrare a prima vista contraddittorio. L'uno e l'altro hanno qualcosa di positivo che Steiner accetta con entusiasmo, a tal segno che venne accusato dello stesso materialismo. Da Haeckel accoglie il metodo scientifico e la teoria evoluzionistica come fondamento di una visione unitaria del mondo; in Nietzsche ammira l'onestà del pensiero che vuol andare fino alle ultime conseguenze, e soprattutto l'intento di esaltare la persona umana nella sua autonomia e libertà.

Nel novembre del 1892 così scrive Steiner a Haeckel:

«Io lotto, fin dall'inizio della mia carriera di scrittore, contro ogni dualismo, e considero missione della filosofia quella di giustificare scientificamente il monismo, mediante un'analisi rigorosamente positivista della nostra facoltà cognitiva, di provare cioè che i risultati conseguiti dalla scienza naturale sono *verità* reali. Per questo non ho potuto che oppormi sia al kantianismo con la sua doppia verità, sia al moderno «ignorabimus». I risultati della scienza sono per me i soli elementi validi per una visione del mondo». (Briefe, II, (1953), p. 127)

Queste parole possono lasciare perplessi. Lo stesso Stei-

ner pone, pochi mesi dopo, come sottotitolo della sua *Filosofia della libertà* un'espressione non meno sorprendente: «Risultati di un esame introspettivo condotto con metodo scientifico». Qui si vede come Steiner non limiti la scienza al solo mondo visibile e materiale, ma come egli intenda con essa piuttosto un *metodo* della conoscenza, un modo di procedere della mente umana. La caratteristica essenziale di questo metodo è nella sua precisione e chiarezza, provenienti dal fatto che la mente umana è in esso sovrana, capace di padroneggiarlo e controllarlo in ogni sua parte.

Ciò avviene mediante la stretta e necessaria interazione tra la percezione e il pensare. Nessuna conoscenza si ha col solo pensare, nessuna con la sola percezione. Le realtà interiori sono per Steiner oggetto, oltre che di pensiero, di *percezione* interiore che può essere non meno precisa e «scientifica» della percezione esteriore.

Il pensare stesso, quale inteso nella *Filosofia della libertà*, non può essere certo oggetto di osservazione scientifica sensibile, ma Steiner mira alla stessa scientificità nel descriverne la natura vivente e spirituale. Non accetta, in altre parole, che sia «scientificamente conoscibile» solo il visibile, e che il resto debba essere oggetto di pure ipotesi sulla cosa in sé inconoscibile, o di fede in un irraggiungibile trascendente. Egli riconosce allo spirito umano facoltà di percezione dello spirituale non meno chiare e penetranti della percezione dei sensi nel mondo visibile. E nello sviluppo di questa facoltà egli ravvisa la libertà della persona umana.

La filosofia del suo tempo, come ho detto, aveva perso ogni fiducia nella conoscenza umana. La teoria evolucionistica invece, se intesa giustamente, è una conferma della possibilità di accesso, restando in seno al mondo stesso, ai principi che ne danno la spiegazione.

Non dobbiamo però pensare che Steiner e Haeckel diano la stessa interpretazione a questa teoria evolucionistica. Per Haeckel il fatto che un organismo materiale è il perfezionamento di un altro precedente è un'esauriente spiegazione della sua natura. Egli non si pone ulteriori domande. Per lui tutto è spiegabile mediante processi materiali, compreso il pensiero stesso, come risultato di ulteriore complicazione delle cellule del cervello. Haeckel, si potrebbe dire, non ha mai visto altro che la materia. L'adesione entusiastica di Steiner alla teoria evolucionistica non è adesione all'interpretazione materialistica che di essa si può fare. Nella sua autobiografia Steiner così descrive il suo primo incontro con Haeckel:

«Fu così che venni a conoscere Haeckel personalmente. Era un individuo avvincente. Due occhi che guardavano il mondo con ingenuità, così dolci da dar l'impressione che il loro sguardo avrebbe dovuto spezzarsi qualora fosse stato penetrato dall'acutezza del pensiero: uno sguardo in grado di sopportare unicamente impressioni sensibili, e non pensieri, quali si rivelano nelle cose e negli avvenimenti. Ogni movimento di Haeckel era volto a dar risalto a ciò che i sensi esprimono, e non

a lasciar manifestare in esso il pensiero che lo muove.

Capii perché gli piaceva tanto dipingere: si dava tutto alla visione dei sensi. Là dove avrebbe dovuto cominciare a pensare, là cessava la sua attività interiore, e preferiva fissare col pennello ciò che aveva veduto. Tale era l'indole propria di Haeckel».

(Mein Lebensgang, GA 28 (1982), p. 221)

Parziale accordo: questo, come ho già detto, il rapporto di Steiner con innumerevoli correnti e personaggi del suo tempo. Qui si trova l'origine dei fraintendimenti del suo pensiero. Qui è anche l'origine della sua profonda solitudine spirituale.

In un articolo del 1899 dal titolo «Haeckel e i suoi avversari» Steiner scrive:

«Una riflessione ragionevole deve convenire con Haeckel là dove dice: «*O è vero* che gli organismi si sono *sviluppati* naturalmente, e allora devono tutti derivare da forme iniziali semplicissime e comuni; *oppure* ciò non è vero: le singole specie di organismi hanno avuto origine indipendentemente le une dalle altre, e allora possono solo esser state *create* in modo sovranaturale mediante un miracolo. Evoluzione naturale oppure creazione soprannaturale delle specie: tra queste due possibilità bisogna scegliere, una terza non c'è». (Methodische Grundlagen der Anthroposophie, GA 30 (1961), p. 170-1)

Se lo stesso Steiner non avesse scritto anni prima un libro come la *Filosofia della libertà*, potremmo pensare a un suo totale accordo col materialismo di Haeckel, che guarda unicamente al divenire della materia, e vede le facoltà spirituali come da esse prodotte. Ma Steiner, proprio nella *Filosofia della libertà*, fonda la sua visione dell'uomo sul pensare in quanto realtà puramente spirituale. Se teniamo presente ciò, la conclusione a cui giungiamo è la seguente: ciò che Steiner difende in Haeckel è il *metodo scientifico* in quanto tale, e non il fatto che questo metodo venga applicato unicamente all'evoluzione della materia, ritenuta la sola realtà. E per metodo scientifico Steiner intende quel modo di procedere che riconosce nel percepire e nel pensare le due fonti di conoscenza che sono *nell'uomo* stesso, senza ricorrere a nessun elemento inconoscibile o cosa in sé «oltre» la materia, o «oltre» l'uomo. È questo che Steiner chiama «monismo», ed è così fondamentale alla *Filosofia della libertà* e a tutto il suo pensiero in genere, da richiedere di essere considerato più per esteso, e lo farò nella terza parte di questo lavoro.

Ciò che è essenziale alla sua «difesa» di Haeckel, negli anni in cui questa figura suscitava le più violente reazioni, è che Steiner vuol rivendicare anche per l'indagine spirituale il metodo scientifico. Che si parli di Dio o della morale, o di teologia, o di qualunque altra cosa: nulla può esser detto che non provenga o da percezione o da pensiero. L'una e l'altro sono nell'uomo, a misura di uomo, e dall'uomo adeguatamente conoscibili.

Il metodo scientifico corrisponde alla struttura spirituale specifica e nuova dell'uomo moderno in quanto tale. Esso presuppone non una astratta natura umana invariabile lungo i millenni, ma riconosce nella storia le profonde trasformazioni dello spirito umano. È dunque il concetto fondamentale di evoluzione, oltre al metodo scientifico, che Steiner ha in comune con Haeckel.

La posizione di Steiner di fronte a Haeckel nel campo della conoscenza, trova una corrispondenza coerente nella sua posizione di fronte a Nietzsche nel campo morale. Le due parti della *Filosofia della libertà*, quella conoscitiva e quella morale, sono l'espressione di questo duplice confronto, di questo cammino con gli uomini e con le realtà del suo tempo.

Nietzsche è stato il campione della libertà *negativa*: ha infranto ogni catena, sbalzato ogni giogo, rinnegato ogni norma, deriso ogni convenzione. Che cosa gli è rimasto? La «demenza», cioè il vuoto vero e proprio della mente. La libertà positiva dello spirito non l'ha mai trovata: il materialismo del suo tempo è divenuto per lui tragedia personale. I suoi scritti esprimono il sogno confuso e la convulsa brama di ciò che lo spirito del tempo gli ha negato.

È questo il significato del titolo dell'opera di Steiner su Nietzsche: *Nietzsche: un lottatore contro il suo tempo*. Quest'opera è stata pubblicata nel 1895, un anno dopo la *Filosofia della libertà*, e Steiner stesso dice che la sua lettura precedente delle opere di Nietzsche non ha avuto influ-

so diretto sul contenuto del suo libro. Il rapporto di Steiner con Nietzsche è però fondamentale per comprendere in quale modo egli ha inteso soprattutto la seconda parte della *Filosofia della libertà*. C'è un passo dell'autobiografia che merita di esser citato per intero:

«Ciò che mi rimase dallo studio approfondito di Nietzsche fu la visione della sua personalità, il cui destino fu quello di vivere come una tragedia l'epoca scientifica della seconda metà del secolo diciannovesimo, e di spezzarsi in questa partecipazione. Egli *cercava* in questa epoca, senza potervi *trovare* nulla. La mia esperienza fatta in sua compagnia poté solo confermarmi nella convinzione che ogni cercare nei risultati della scienza naturale non può trovare, *in essi* ciò che è essenziale, ma lo può trovare *attraverso* ad essi, *nello Spirito*.

Così fu proprio l'opera di Nietzsche a riproporre alla mia mente in forma nuova il problema della scienza. Guardavo a Goethe e a Nietzsche. Goethe, col suo penetrante intuito della realtà, rivolto agli esseri e ai processi della natura, voleva restare nella natura. Si manteneva nella pura osservazione delle forme vegetali, animali e umane. Ma muovendosi con la sua anima in queste forme, giungeva dappertutto allo spirito. Lo spirito che è all'opera nella materia egli lo trovò, ma non volle spingersi fino alla contemplazione dello spirito che vive e opera in se stesso. Elaborò una conoscenza

della natura «secondo lo spirito», ma si arrestò davanti a una pura conoscenza dello spirito, per paura di perdere la realtà.

Nietzsche prese le mosse da una visione dello spirito in forma mitica. Apollo e Dioniso erano figure spirituali che egli sperimentava interiormente. Il decorso della storia spirituale dell'umanità gli apparve come una cooperazione oppure anche come una lotta fra Apollo e Dioniso. Egli però giunse solo ad una rappresentazione mitica di queste figure: non penetrò fino alla visione della vera entità spirituale. Partendo dal mito spirituale si spinse verso la natura. Nella sua anima, Apollo doveva rappresentare la realtà materiale secondo il modello della scienza, e Dioniso doveva agire come le forze della natura. Ma in questo modo la bellezza di Apollo si offuscò, e il vibrare cosmico di Dioniso fu paralizzato dall'ordine della legge naturale.

Goethe *trovò* lo spirito nella realtà della natura; Nietzsche *perse* il mito dello spirito nella natura fatta di sogno in cui viveva.

Io mi trovavo tra questi due poli opposti». (Mein Lebensgang, GA 28 (1982), p. 257-9)

Nel fenomeno Nietzsche, Steiner trova importante il fatto, destinato a divenire caratteristica dell'uomo moderno in genere, che le norme tradizionali e la religione tramandata vanno perdendo ogni forza orientativa.

La persona umana è lasciata a se stessa: non è più guidata da ciò che è fuori di lei. Proprio in questo sta l'avvento epocale della libertà umana. Riuscirà l'uomo, dal di dentro, liberamente, a costruire i fondamenti della vera libertà? Nietzsche interpreta lo spezzarsi di ogni catena esterna come diritto dell'individuo ad una sfrenata e maniacale autoaffermazione (*Wille zur Macht*), che non vuol tener conto di nulla e di nessuno.

Nel suo libro su Nietzsche, Steiner proprio questo sottolinea: la mancata distinzione dei vari livelli degli istinti e delle brame umane. Gli istinti inferiori sono quelli dell'animale nell'uomo, appartengono alla specie e non all'individuo, e di conseguenza possono solo rendere l'uomo schiavo, non libero.

«Un uomo che si affida semplicemente ai suoi istinti sensibili, agisce *come un animale*; un uomo che soggioga i suoi istinti sensibili con pensieri altrui agisce *non liberamente*; solo l'uomo che sa creare i suoi propri scopi *morali*, agisce *liberamente*. L'immaginativa morale manca nella produzione di Nietzsche. Chi pensa i suoi pensieri fino in fondo, deve di necessità scoprire questo concetto. E d'altra parte è anche assolutamente necessario che questo concetto venga inserito nella visione di Nietzsche. Altrimenti si può sempre obiettare contro di essa: d'accordo che l'uomo dionisiaco non è schiavo della «volontà dell'al di là», ma egli è *uno schiavo dei propri istinti*». (Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit, GA 5 (1963), p. 91-2)

Nietzsche: l'uomo lasciato a se stesso e che non ha ancora trovato se stesso. L'uomo a cui viene offerta per la prima volta la libertà, e che ne conosce solo l'abuso, prima di impararne l'uso. Come si può non aver simpatia per questa tragedia, che è quella di ogni uomo del nostro tempo? Più importante di ciò che possiamo condannare in Nietzsche, è ciò che da lui possiamo imparare.

Di tutte le facoltà dell'uomo, quella che Nietzsche ha saputo meno apprezzare è proprio il pensare. Ma solo nella coscienza pensante ci può esser libertà: nella chiara consapevolezza che intuisce, attingendo a un mondo che è unico e comune a tutti gli uomini. La *Filosofia della libertà* è proprio tutta incentrata su questo misterioso interrogativo: come si conciliano l'individualità e la comunanza? Nietzsche non ha considerato, nella delirante ebbrezza dell'affermazione incondizionata dell'individuo, ciò che è comune a tutti gli uomini: la conoscenza. Questa non può essere arbitraria o individuale: sfida anzi l'uomo a coltivare senza tregua dentro di sé ciò che lo libera dal carcere dell'isolamento nel proprio io, e lo fa entrare nel tempio universale dello spirito, la cui soglia è il mondo delle idee afferrato intuitivamente dal pensare.

Volendo compendiare in una parola il rapporto di Steiner con Haeckel e Nietzsche, possiamo dire: la sua simpatia per Haeckel proviene da ciò che costui ha saputo *togliere* dalla scienza, cioè i dogmi e i limiti della conoscenza stabiliti in base a una vaga cosa in sé inconoscibile, «oltre» le cose; la sua simpatia per Nietzsche proviene da ciò che costui ha saputo *togliere* dalla morale, cioè le

norme provenienti da un assoluto, esso pure immaginato «oltre» l'uomo, cui questi deve sottomettersi senza poterle far sue. In questo modo essi hanno espresso ciò che ho chiamato il lato negativo della scienza e della realtà della libertà. Andando *oltre* Haeckel, Steiner vuol trovare una scienza che non veda solo il materiale, ma anche lo spirituale; andando *oltre* Nietzsche, egli vuol fondare una morale che non sia solo abolizione di norme esterne, ma cammino interiore di purificazione che si trasforma in norma interiore e in vera libertà. La lacuna di Haeckel viene colmata nella prima parte della *Filosofia della libertà*; la tragedia di Nietzsche viene sciolta nella seconda.