

FENOMEN, SIMBOL ȘI DEMONIC LA GOETHE

CLAUDIU BACIU

Phenomenon, Symbol, and Daemonic in Goethe. The paper explains that, for Goethe, the phenomenon, while marking the boundaries of human understanding, consistently symbolizes the wholeness of nature, as it encompasses, in all its forms, the inexhaustible dynamism of nature. This dynamism possesses a daemonic character that, though irrational, does not oppose humanity but rather complements it and fosters its development.

Keywords: Phenomenon, Symbol, Daemonic, Sensibility, Nature.

Pentru Goethe, fenomenul nu are o structură matematică în măsură să limiteze în mod radical cunoașterea umană la un anumit tip de perspectivă, așa cum se întâmplă la Kant, cel care a marcat dezvoltarea întregii filosofii moderne. Chiar dacă pentru Goethe există „fenomene originare” (*Urphänomene*) – lumina, magnetismul, planta originară, de ex. – care reprezintă limite ale cunoașterii umane¹, oarecum în același sens în care spațialitatea și temporalitatea reprezentau date absolute ale sensibilității umane ce nu puteau fi eliminate din fenomen la Kant și care dobândeau – dacă ne gândim la spațiu – o mulțime de determinații posibile, ca forme geometrice (ele putând fi privite drept niște fenomene originare specifice filosofiei kantiene), aceste fenomene originare permiteau totuși un oarecare acces dincolo de spațiul fenomenal.

Desigur, Goethe concepe fenomenul mai cu seamă pornind de la biologie, de la natura organică pe care o putem vedea pretutindeni în mișcare și transformare de sine, în metamorfoză. Însă modelul pe care aceasta-l repetă nu este unul fix, care să poată fi descris matematic. Acest model este mai degrabă o structură calitativă, o tipologie, așa cum sunt caracterele personajelor în artă, mai degrabă decât forme geometrice. Această concepție tipologică a fenomenului este și sursa fundamentală a polemicii goetheene cu Newton în privința luminii. Considerând lumina un fenomen originar, el o concepe ca pe un tip ultim, ca pe o formă ontică ultimă, care, aidoma plantei originare, se poate metamorfoza în nenumărate fenomene particulare prin combinarea sa cu întunericul, așa cum și planta originară se modifică și ni se prezintă în multitudinea de specii de plante pe care le observăm în jurul nostru.

¹ Maxima nr. 1369, în Goethe, *Maximen und Reflexionen*, nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs herausgegeben von Max Hecker, Weimar, Verlag der Goethe Gesellschaft, 1907, p. 283 (ediție citată în continuare ca MuR).

În același timp, pentru Goethe fenomenele au și un caracter simbolic², ele purtând în sine trăsături universale, indiferent de domeniul fenomenal căruia îi aparțin (în acest sens, Goethe vorbește, de pildă, despre „faptele și suferințele luminii”³). Astfel, în formele geologice, în plasticitatea norilor sau în metamorfozele plantelor ori ale luminii avem de-a face nu cu simple schimbări mecanice, ci cu transformări organice, cu creșteri care urmează un model biologic, cu unități organice și configurații similare organismelor biologice. Aceasta și face ca Goethe să vadă natura în ansamblul său ca pe ceva viu: formele sale, indiferent de domeniul fenomenal, au trăsăturile unor organisme.

Critica lui Goethe la adresa lui Newton implică și această perspectivă vitalistă cu privire la lumină, pentru el, Newton prezentând o lumină concepută mecanic și nu ca o unitate organică ireductibilă, un fenomen original. Ca fenomen original, ca o alcătuire a naturii care exprimă la nivelul ei forma universală a manifestărilor naturii, pentru Goethe lumina nu avea cum să poată fi descompusă în aspecte mai elementare, așa cum sunt culorile la Newton. Pentru Goethe, culorile, ca fenomene, sunt de fapt expresii ale luminii. Este relevant să amintim, în acest context, faptul că Goethe începe să fie interesat de culori pentru că nu găsisese nicăieri o teorie artistică a culorii, una care să-i prezinte semnificațiile psihologice ale acesteia, semnificații care să poată fi apoi aplicată în artă, mai ales în scenografie. A gândi culoarea ca expresie a luminii este cu totul diferit față de a o gândi ca pe un fenomen mecanic. În esență, pentru Goethe jocul culorilor era o manifestare a neastâmpărului naturii însăși. Abordarea lui Goethe privește natura interacțiunii constante dintre lumină și întuneric, culorile nefiind pentru el simple realități locale, ci rezultate universale ale acelei interacțiuni. În acest sens, culorile nu sunt ceva static, ci simboluri ale neodihnei naturii întregi care este pretutindeni creatoare: culorile sunt privite astfel ca creații ale spiritului creativ al naturii.

Termenul de „simbol” poate avea înțelesuri diferite: atunci când Goethe numește, de pildă, magnetismul un fenomen original, el are în vedere caracterul simbolic al fenomenului fizic al magnetismului, fenomen care simbolizează orice tip de atracție în univers (nu doar cea materială). Atracția însăși este însă fenomenul original, care se manifestă prin atracția imediat observabilă dintre două bucăți de magnet. În mod similar, putem vorbi despre lumină ca fenomen original în sensul că lumina „iluminează” (face posibil faptul inteligibilității în) întreaga natură. Tot astfel se poate vorbi despre o plantă originală ca un fenomen original în sensul că este expresia însăși a vegetativului, a ceea ce trăiește în mod vegetativ.

Goethe este un evoluționist care percepe totul ca fiind într-o continuă metamorfoză. Aceasta însă este o schimbare care, aidoma creșterii plantelor, este orientată teleologic și nu determinată mecanic de cauze trecute. Din acest punct de

² Johann Wolfgang Goethe, „Aus: Versuch einer Witterungslehre”, în *Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. 13, *Naturwissenschaftliche Schriften I*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, p. 305 (ediție citată în continuare ca Hamburger Ausgabe, Bd. 13).

³ *Ibidem*, „Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil”, p. 315.

vedere, Goethe se apropie foarte mult de Hegel, desigur nu întâmplător, Goethe influențând întreaga sa epocă. Evoluționismul lui Goethe, ca și cel al lui Hegel, nu este însă unul de tip mecanicist, precum cel al lui Darwin. Dacă și Goethe recunoaște asemănarea biologică dintre om și maimuță, el nu susține însă o descendență a omului din aceasta, de felul celei pe care o afirmă Darwin. Pentru Goethe, transformismul naturii nu este determinat în mod mecanic, nu este, adică, simplă schimbare, ci evoluție ascendentă, creștere în complexitate și de aceea un transformism de tip teleologic. Omul care se înrudește cu maimuța nu este astfel produsul întâmplării, ca la Darwin, o simplă modificare accidentală a structurii organice a maimuței – această din urmă înțelegere fiind oarecum asemănătoare viziunii atomiste a lui Democrit, în care noile configurații ontice sunt doar recombinații pur accidentale ale atomilor, similar reșezărilor unor pietricele care nu au nimic de-a face unele cu altele într-o nouă formă; el este expresia unui „impuls formator” (*nisus formativus*⁴) al naturii, care a dat naștere atât maimuței, cât și omului, în același fel în care respectivul impuls conduce la apariția succesivă a diferitelor organe ale unei aceleiași plante sau ale unui aceluiași animal. În acest sens, omul poate fi privit ca o actualizare a unei forme imanente a naturii, așa cum, în evoluția unui organism, organele pe care le are organismul adult nu există încă la nivelul aceluiași organism într-un stadiu de evoluție incipient.

Pentru Goethe, natura este și o realitate demonică, însă nu în sensul teologic. Demonia naturii constă în energia creativă a acesteia, Goethe este astfel apropiat de Schopenhauer, a cărui filosofie a Voinței el a și apreciat-o. Această energie demonică creativă a naturii este irațională în sensul că ea depășește infinit rațiunea umană și capacitatea de înțelegere a acesteia. Totuși, demonia a naturii, în iraționalitatea sa, nu este opusă rațiunii umane, ci complementară ei. Semnificativ, în acest sens, este ceea ce spune tocmai demonul Mefisto: „Sunt spiritul ce-ntotdeauna neagă!” și care este „O parte-a puterii care, vrând să facă Răul, face doar Binele oricând.”⁵. Aceeași demonie a naturii este exprimată sugestiv și de Hegel care spune că în toate rătăcirile și manifestările naturii Spiritul se caută pe sine, El fiind scopul final (*Endzweck*) al acesteia⁶. De asemenea, în autobiografia sa, Goethe dedică pagini întregi demoniului, *das Dämonische*⁷. Am putea spune că acest patos al naturii pe care îl vedem la Goethe și idealistii germani este expresia interesului modern pentru concret, pentru corporalitatea naturii, după ce cultura europeană milenii întregi a respins natura materială în numele transcendenței spirituale.

⁴ *Ibidem*, p. 33. Expresia, așa cum recunoaște Goethe, îi aparține lui Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840), anatomist din Göttingen.

⁵ Goethe, *Faust. Partea întâi și partea a doua a tragediei*, versurile 1339; 1336–1337, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, București, Editura Univers, 1983, p. 29.

⁶ G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 9: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* 1830. *Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1979, § 251, p. 37.

⁷ *Goethes Werke*, Band X, *Autobiographische Schriften*, zweiter Band, Hamburg, Christian Wegner Verlag, p. 175 și urm.

Evoluționismul goethean este diferit de cel darwinian nu pentru că s-ar baza pe niște observații diferite, ci pentru că este orientat de o concepție metafizică diferită, concepție care, firește, nu poate fi în niciun fel dovedită empiric. Concepții metafizice diferite conduc la cercetări, observații și „fenomene” cu totul diferite, lucru de care Goethe era profund conștient. În polemica lui Goethe cu Newton avem astfel o diferență de paradigmă similară celei care existase anterior între perspectiva lui Galileo și cea a lui Aristotel, dată de felul diferit de înțelegere a mișcării: pentru Galileo, mișcarea era un derivat, inerția fiind faptul fundamental, în timp ce la aristotelicienii cu care Galileo polemiza această mișcare era ceva fundamental, o proprietate ultimă a corpurilor. Matematizarea științei naturii în modernitate și abandonarea viziunii „calitative” a științei a putut avea loc pe acest fond al deplasării accentului pus pe natura inerției. Posibilitatea de a măsura mișcarea într-un sens mecanic a apărut abia după ce această mișcare nu a mai fost privită ca o tendință inerentă lucrului (o calitate), ci ca o stare în care corpul material poate intra și ieși sub impactul cu un alt corp material.

În ciuda turnurii relativ organiciste a metafizicii vremii sale, exprimată mai ales de filosofii lui Hegel și Schelling, viziunea organicistă a metafizicii și științei lui Goethe a reprezentat o evoluție paralelă în raport cu știința newtoniană care, prin succesul său în modernitate, reușise să se impună în conștiința contemporanilor drept modelul însuși al „științei”, înțelegere pe care o împărtășește și Kant.

Am putea spune că Goethe se află undeva la jumătatea drumului dintre substanțialismul aristotelic și tradițional și funcționalismul impus de Kant, cu alte cuvinte la jumătatea drumului dintre perspectiva ontologică pentru care natura și lumea sunt organizate, structurate în substanțe secunde (genuri, specii, clase) și substanțe prime (indivizii), iar intelectul uman „participă” (în sens platonician) la aceste structuri, putând recunoaște universalul în realitatea atât de diversă, pe de o parte, și perspectiva ontologică pentru care realitatea în sine este incognoscibilă, noi având de la aceasta date senzoriale pe care intelectul nostru le modelează conform propriilor sale funcții sintetice sau reguli. Pentru Goethe, sensibilitatea noastră ne permite un oarecare acces la realitatea „în sine”, ceea ce vedem în jurul nostru nefiind doar un produs al minții noastre. Cu toate acestea, sensibilitatea nu ne oferă încă o cunoaștere completă a acestor fenomene, pentru aceasta fiind nevoie de o activitate extrem de complexă, centrată pe experiment, Goethe considerând experimentul un *mijlocitor* între subiect și obiect⁸. „Obiectul” este real pentru Goethe, spre deosebire de Kant, pentru care el este doar un X nedeterminat⁹, care urmează să fie determinat de gândire. Însă el nu este prin aceasta și cunoscut la nivelul sensibilității în privința alcătuirii sale ultime. Această alcătuire se bazează pe fenomenul originar.

⁸ Johann Wolfgang Goethe, „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt”, în *Hamburger Ausgabe*, Bd. 13, p. 10 și urm.

⁹ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc; ed. îngrijită de Ilie Pârveu. Ed. a 3-a, București, Univers Enciclopedic Gold, 2009, p. 140.

Fenomenul originar este similar entelehiei aristotelice¹⁰. Raportându-ne la lumină, ca la un asemenea fenomen originar, putem înțelege această concepție astfel: perceperea luminii înseamnă sesizarea nemijlocită a ceva ce există independent de facultatea de cunoaștere umană, a unei realități calitative primare (și nu secundare, ca la newtonieni). Însă proprietățile luminii, felul în care ea se manifestă, acest tip de cunoaștere (care este unul derivat, de nivel secund), toate acestea sunt determinate de condiția istorică a subiectului. Cunoașterea proprietăților luminii sau a oricărui alt fenomen originar implică o mulțime de experimente prin care cercetătorul încearcă să surprindă proprietățile, respectiv aspectele constante în manifestările fenomenului originar (proprietăți și aspecte care însă sunt dependente de context, adică de mediul în care ele apar; de aici și caracterul polar al fenomenelor originare). Este evident că aici cercetătorul trebuie să fie foarte atent, simpla generalizare inductivă nefiind suficientă pentru a ne asigura că o anumită manifestare este o proprietate reală, respectiv ceva constant. Experimentul trebuie variat în numeroase moduri până când cercetătorul să poată dobândi certitudinea că a reușit să surprindă o caracteristică constantă a fenomenului.

De aceea, fenomenul originar, chiar dacă este prezent în percepția tuturor fenomenelor clasei corespondente, nu este încă recunoscut în această calitate. Pentru a înțelege cum este posibil acest lucru am putea da ca exemplu faptul că, deși oamenii au perceput dintotdeauna căderea corpurilor, o „cunoaștere” a acestui fenomen apare foarte târziu. Tot astfel, deși oamenii au putut privi norii pe cer dintotdeauna, abia foarte târziu au început să discearnă tipurile diferite de nori și proprietățile lor specifice.

Așa se face că, atunci când Schiller îi spune lui Goethe că planta sa originară este o idee, iar Goethe îi răspunde că aceasta înseamnă că el poate vedea idei¹¹, ei aveau o înțelegere diferită cu privire la ceea ce este cunoașterea: pentru Schiller, „ideea” avea o semnificație kantiană, fiind, adică, un concept al rațiunii, ceea ce făcea ca ea să nu poate fi dată în nicio experiență posibilă și, prin urmare, nici nu putea avea o intuiție corespondentă, deci nu putea fi „văzută”. Dimpotrivă, Goethe, pentru că consideră cunoașterea umană ca participând la realitate, la toate nivelurile ei, începând cu cel primar, al percepției multitudinii fenomenale, considera, de asemenea, că aspectele abstracte sunt înscrise în lucruri și, de aceea, sesizate sau percepute deja chiar la nivelul percepției, ele urmând a fi treptat izolate printr-o activitate de cunoaștere mai laborioasă¹², una care are natura unui proces de abstractizare. Această abstractizare păstrează însă ceva din plasticitatea fenomenului concret, tocmai de aceea ea neputând fi doar o „idee”.

¹⁰ Maxima nr. 1365, în MuR, p. 282.

¹¹ Johann, Wolfgang von Goethe, 'Glückliches Ereignis', in *Goethes Werke*, Band X, *Autobiographische Schriften*, zweiter Band, Hamburg, Christian Wegner Verlag, p. 540.

¹² Vezi Johann Wolfgang Goethe, „Bedenken und Ergebung”, în *Hamburger Ausgabe*, Bd. 13, p. 31.

Pentru că orice fenomen poartă în sine fenomenul original, el este în același timp și un simbol atât pentru acesta, cât și pentru unitatea naturii în ansamblul ei. Fenomenul original este structura primă a lucrurilor, a fenomenelor, el vădind faptul că natura, în ansamblul ei, reprezintă o energie, o activitate plâsmuitoare. Nu există nimic în natură care să fie un fel de piesă izolată. Orice fenomen concret este mereu purtătorul unei energii modelatoare care se va manifesta sau va deveni vizibilă în mod inevitabil mai repede sau mai târziu. De aceea, fenomenul este un simbol pentru aceste tendințe formatoare din sânul naturii. Productivitatea naturii rezidă în ansamblul acestor tendințe creatoare ale naturii, care pot produce mereu rezultate pozitive dacă natura are suficient timp să actualizeze tendința respectivă. Aspectele negative se datorează faptului că, într-un fel sau altul, acele tendințe sunt împiedicate sau suprimate¹³.

În consecință, în orice direcție ar evolua „natura” ea creează unități viabile și care se pot reproduce, multiplica și se pot dezvolta în alte forme superioare. De aceea, niciun fenomen nu poate fi un scop pentru sine, ci este mereu o punte către alte forme, purtând în sine tendința formatoare care se actualizează treptat și diferit în fenomenele viitoare. Am putea vorbi astfel de prezența în fenomen a unui mănunchi de tendințe (de impulsuri de putere, va spune mai târziu Nietzsche) dintre care doar unele se actualizează, în funcție de mediul în care se dezvoltă respectivul fenomen. Toate sunt potențial creative și în orice direcție ar lua-o natura ea este astfel creativă și se dezvoltă actualizând mai mult sau mai puțin complet una dintre acele tendințe. Fără îndoială, privită din această perspectivă, viziunea lui Goethe este actuală, transformările genetice care sunt privite azi ca sursa evoluției biologice putând fi interpretate și ca o asemenea actualizare într-o anumită direcție a uneia dintre tendințele potențiale prezente în fenomen și care este lăsată sau nu să se dezvolte de mediul în care există acel fenomen.

Dar există și tendințe formatoare pe care omul nu le discernе, cele ale macrocosmosului, pentru care nu avem încă un „macroscop” care să micșoreze și să ne facă accesibile aceste forme, așa cum avem microscopul care ne mărește formele foarte mici¹⁴.

Pentru Kant, fenomenul are un singur înțeles, în vreme ce pentru Goethe, el poate avea înțelesuri, sensuri multiple, în raport cu teoria care-l definește. În acest sens, Goethe spune că nu există fapte în sine, ci ele sunt mereu exponentele unor teorii subiacente¹⁵. Așa se face că, dacă, pentru Kant, teoria newtoniană a naturii reprezenta ultimul cuvânt în ceea ce privește cunoașterea principiilor ultime ale naturii, pentru Goethe ea era doar una dintre teoriile posibile.

Pentru a înțelege această idee, este important de notat că, spre deosebire de Kant, pentru Goethe ceea ce ne transmit senzațiile nu este ceva haotic. La Kant, senzațiile sunt doar „materie” a cunoașterii și, pentru că principiile formale ale cunoașterii sunt supraordonate senzațiilor – imaginația productivă având rolul de a

¹³ Maximele nr. 1250, 1251, în MuR, p. 259–260.

¹⁴ Maxima nr. 1275, în MuR, p. 264.

¹⁵ Maxima nr. 575, în MuR, p. 125.

le modela –, putem deduce că autorul *Criticilor* consideră senzațiile ca fiind informe, adică haotice în ele însele (sau lipsite de formă – de aceea Kant vorbește despre o „materie” a cunoașterii, materia fiind privită, încă de la începuturile filosofiei, ca principiul opus formei). Dimpotrivă, pentru Goethe, simțurile ne transmit mereu deja o formă pe care apoi intelectul urmează apoi s-o determine mai amănunțit¹⁶. De aceea și este, în general, pentru Goethe sensibilitatea atât de importantă ca sursă reală de cunoaștere, ca un mediu în care, formele fenomenale pe care sensibilitatea ni le transmite reprezintă mereu simboluri ale unei unități ultime a naturii, pe care omul încearcă s-o înțeleagă în felul său, formulând mereu „idei” diferite despre această unitate.

Această viziune asupra sensibilității îl determină pe Goethe să respingă perspectiva cantitativistă cu privire la natură care se exprimă printr-o înțelegere și descriere pur matematice ale acesteia. O asemenea înțelegere neagă existența unor forme ireductibile ale fenomenelor, neagă preeminența calităților formale ale acestor fenomene. Pentru susținătorii înțelegerii cantitativiste, natura este doar un conglomerat de elemente (atomi) care stau împreună din întâmplare, fapt pentru care această configurație nici nu este foarte importantă. Importantă este doar traducerea în formule matematice a acestor configurații, astfel încât ulterior, pe baza acestor matematizări ale fenomenelor, acestea să și poată fi mereu controlate.

Fenomenele originare, la Goethe, sunt aspectele formal-calitative ale naturii dincolo de care omul nu poate trece. Prin faptul că este o limită calitativă, fenomenul originar modelează experiența și chiar existența umană în chip specific. Lumina nu este o calitate secundară, pentru Goethe, așa cum era pentru newtonieni, care, astfel, puteau distinge între o realitate în sine a luminii (natura ei corpusculară) și lumina așa cum este ea percepută de ochiul uman prin influența exercitată de fluxul acelor corpusculi asupra ochiului uman. Pentru el, lumina este o realitate „în sine” a lumii, în raport cu care și pentru care s-a format ochiul ca organ de simț¹⁷ (ochiul, spune Goethe, este „solar” – *sonnenhaft*¹⁸). Matematica, fiind o știință a cantitativului, nu poate surprinde această natură originară a luminii și nici a vreunui alt fenomen originar. Ea se poate aplica doar acolo unde se admite existența unui divers ale cărui componente diferite pot fi puse într-o formulă matematică, în sensul unui raport cantitativ al modificărilor proporționale care au loc în componentele diferite. Tot astfel, știința newtoniană pornește de la ideea că orice fenomen poate și trebuie să fie descompus în elementele sale materiale componente¹⁹, iar Kant, și el,

¹⁶ Vezi Johann Wolfgang Goethe, „Bedenken und Ergebung”, în *Hamburger Ausgabe*, Bd. 13, p. 31.

¹⁷ Goethe, „Zur Farbenlehre”, în *Goethe's Werke*, *Hamburger Ausgabe*, Bd. 13, pp. 323–324.

¹⁸ Iată versurile celebre ale lui Goethe: „Wär nicht das Auge sonnenhaft,/Die Sonne könnte es nie erblicken.” (Dacă ochiul nu ar fi solar, el nu ar putea niciodată zări soarele.) Vezi *Goethe's Gedichte*, dritter Theil, Berlin, Verlag von Gustav Hempel, 1884, p. 149.

¹⁹ Ernst Cassirer, *Kleinere Schriften zu Goethe und zur Geistesgeschichte 1925–1944*. Mit Beilagen. Herausgegeben von Barbara Naumann in Zusammenarbeit mit Simon Zumsteg, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2006, p. 38.

concepe fenomenul într-un sens matematic tocmai pentru că pune la baza intuiției sensibile a fenomenului „diversul”²⁰, elementele diferite ale senzațiilor pe care imaginația productivă le poate apoi sintetiza, adică pune într-o formulă matematică.

Acest specific al înțelegerii cunoașterii fenomenale este ceea ce determină și felul în care Goethe gândește raportul sensibilității umane față de moralitate. Goethe, deși recunoaște importanța sensibilității, afirmă totuși necesitatea controlului moral al acesteia – așa cum sesizarea sensibilă a fenomenului originar nu este încă o cunoaștere suficientă a acestuia, o asemenea cunoaștere fiind rezultatul a nenumărate încercări experimentale. Pentru el, moralitatea înseamnă în primul rând cunoaștere de sine, surprinderea trăsăturilor fundamentale ale personalității proprii. Aceasta, firește, nu se poate face decât printr-o interacțiune constantă cu lumea. Însă această interacțiune este și mediul în care omul învață să-și controleze sensibilitatea. Impulsurile emoționale reprezintă un dat imediat al sensibilității umane, ele sunt un aspect originar al acesteia. Dar surprinderea și trăirea lor nu este nici pe departe suficientă. Aceste impulsuri trebuie să formeze o unitate dinamică care să sprijine omul, nu să-l anihileze. În acest context, celebra afirmație a lui Goethe privind faptul că clasicul este sănătos, în vreme ce romanticul este maladiiv²¹, poate fi interpretată ca valorizare a efortului de echilibru al omului și de respingere a unei absolutizări a rolului sensibilității sau a oricărui impuls emoțional. Limitarea sensibilității este exprimată de Goethe printr-o formulă tot atât de celebră, „Stirb und werde!”²² (Mori și devino!), moartea aceasta simbolică însemnând cenzura oricărei pasiuni care amenință să devină absolută, să pună, adică, stăpânire pe tine (în loc ca tu să o controlezi), cenzură care, firește, este un proces extrem de dureros – și, în acest sens, o moarte – dar care conduce la o metamorfoză a personalității prin aceea că astfel această personalitate se cunoaște pe sine, învață cine și ce este și cum se poate controla (tot așa cum experimentul îl ajută pe cercetător să cunoască și să poată controla proprietățile fenomenului). Această „moarte” simbolică și dobândirea autocontrolului este deci o cunoaștere de sine secundă, cea primară fiind pur și simplu sesizarea lăuntrică a impulsurilor și pasiunilor.

Într-un anumit sens, Goethe îl anticipează din acest punct de vedere pe Nietzsche, pentru care Goethe era autorul cel mai îndrăgit și a cărui înțelegere a omului a fost preluată în sinteza nietzscheană a supraomului. Goethe imaginează un fel de t_0 al sensibilității prin eroul său Faust, care face pactul cu diavolul. Pactul lui Faust înseamnă de fapt acceptarea satisfacerii tuturor impulsurilor și pasiunilor, în speranța ca, astfel, el să poată atinge fericirea ultimă, ca stare ce poate fi permanentizată, stare de fericire pe care, în general, toate impulsurile noastre ne-o promit.

²⁰ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 92.

²¹ Maxima nr. 1031, în MuR, p. 215.

²² Vezi poezia lui Goethe „*Selige Sehnsucht*”, în *Goethes Werke, Gedichte und Epen II*, München, C.H. Beck, 1998, p. 18–19.

La Kant, omul și fenomenul, în general, stau sub o lege universală și necesară – a priori –, la Goethe, aceste două entități sunt mereu în metamorfoză, într-o căutare de sine ca completitudine. O asemenea completitudine a personalității nu poate fi gândită în opera lui Kant (deși el insistă neîncetat asupra caracterului organic al rațiunii pure și, prin aceasta, a necesității completitudinii proiectului său filosofic), acolo unde sensibilitatea și intelectul reprezintă facultăți atât de eterogene și unde datoria rațională are un caracter angelic, în vreme ce pasiunile omului sunt în mod necesar căderi luciferice, pe care acesta trebuie să și le reprime în numele „legii”, o lege de tipul legii newtoniene a naturii – lege matematică, abstractă, impersonală –, cu totul diferită de aceea a unei personalități care știe cine este și ce este, tocmai ca urmare a tuturor rătăcirilor pe care le-a traversat și care l-au făcut nu doar să-și înțeleagă rațiunea, dar să-și cunoască și rațiunile inimii, pentru care rațiunea kantiană este cu totul oarbă. Abia prin rațiunile inimii, omul devine un întreg în măsură să fie un subiect autentic capabil să decidă pentru el însuși și să nu fie obiectul unei legi impersonale a naturii. Cu alte cuvinte, inițiativa subiectului, deși la origine irațională, este singura care poate crea în cele din urmă o lume rațională. Astfel, dacă la Kant iubirea nu joacă niciun rol, la Goethe ea este o forță cosmică: *Das Ewig-Weibliche/Zieht uns hinan* („Etern-Femininul ne/Trage în sus.”²³), spune Goethe. Ea este forța care te duce mai departe dintr-un mod de a fi într-altul, pe care nu l-ai bănuțit, este mijlocul care sparge cochilia vechii personalități și deschide mereu o nouă perspectivă asupra propriei ființe și a lumii.

²³ Goethe, *Faust*, ed. cit., versurile 12110–12111.