

L'orizzonte metacritico della filosofia trascendentale nella «Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft» e nel saggio «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit»

ANDREA GENTILE¹

Sommario: 1. La filosofia trascendentale e l'orizzonte «metacritico»; 2. Immanuel Kant e Johann Gottfried Herder all'Università di Königsberg; 3. I «limiti» della «ragion pura» nella filosofia trascendentale di Kant; 4. La critica di Herder a Kant: la «menschliche Natur» e la «Lebenswelt»; 5. La «metacritica» alla *Critica della ragion pura*; 6. L'appercezione pura e lo schematismo trascendentale; 7. Sulla soglia; 8. La correlazione tra «menschliche Natur», «Logos», «Vernunft» e «Bildung»; 9. L'uomo è la sua anima; 10. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*; 11. La lotta contro la ragione e la critica all'«intelletto astratto» dell'Illuminismo; 12. La libertà creativa: la natura umana e la creatività.

Abstract: This article explores the meaning of «transcendental philosophy» in Kant and Herder. The focus is on the metacritic horizon of a «philosophy of philosophy», defined as a synthetic creative knowledge that researches the «conditions of possibility» (*Bedingungen der Möglichkeit*) and the principles of the subjective forms of human knowledge. In this perspective, two essays are analyzed: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) and *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799). The *Metacritique* is directed against the theoretical philosophy of *Kritik der reinen Vernunft*. The first part of this paper, from section 1 (La filosofia trascendentale e l'orizzonte «metacritico») to section 6 (L'appercezione pura e lo schematismo trascendentale), examines the meaning of a «metacritic philosophy» in relation to the limits of «pure reason»; the followings terms are analyzed: «menschliche Natur», «Grenzen der Vernunft», «Bedingungen der Möglichkeit», «reine Apperzeption», «ursprüngliche Apperzeption», «transzendente Apperzeption» and «transzendente Schematismus». The second part of the article, from section 7 (Sulla soglia) to section 12 (La libertà creativa: la natura umana e la creatività) is devoted to Herder's *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* and focuses on the following terms: «Logos», «Vernunft», «Bildung», «Lebenswelt», «Natur», «Anschauung», «Freiheit», «limen», «subjectivity» and «creativity».

Keywords: *Transcendental Philosophy, Conditions of Possibility, Reason, Kant, Herder, Metacritique, Subjectivity, Creativity.*

1. La filosofia trascendentale e l'orizzonte «metacritico»

Il saggio *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* fu pubblicato da Herder nel 1799, a quasi vent'anni dalla pubblicazione della prima edizione della *Critica della ragion pura*.

¹ Professore ordinario di «Filosofia teoretica» presso l'Università degli studi Guglielmo Marconi (Roma)

In questo scritto assume un ruolo centrale la critica herderiana alla filosofia di Kant e l'interpretazione del trascendentale e della ragion pura in un orizzonte metacritico.

Da una lettera del 5 aprile del 1799, scritta da Herder a Gleim², sappiamo che Herder lavorava al progetto di una metacritica della ragion pura da circa un ventennio. La storia di questa opera precede, dunque, di molti anni la sua effettiva stesura e in essa confluiscono i principali orizzonti teorici dell'intera riflessione filosofica herderiana che, proprio nel complesso contesto speculativo della *Metakritik*, sembrano trovare la loro espressione teoreticamente più compiuta e, al tempo stesso, più problematica nella critica al *trascendentale* di Kant.

Ciò che qualifica l'*a priori* come trascendentale è la più completa ed elaborata consapevolezza del processo dinamico-genetico-cognitivo che comporta: a) il riconoscimento della legittimità e dell'applicabilità dei concetti in quanto condizioni di possibilità dell'esperienza; b) la conoscenza del modo in cui tali condizioni e/o principi sono possibili ed applicabili *a priori*; c) infine, il riconoscimento dell'origine non empirica delle diverse condizioni di possibilità in quanto principi dell'intelletto puro.

In questo orizzonte, il continuo "risalire" dal particolare all'universale, dal «condizionato» (*Bedingt*) alle «condizioni di possibilità» (*Bedingungen der Möglichkeit*) è il processo di ricerca che caratterizza e costituisce il metodo della filosofia trascendentale. Il metodo tipico kantiano è caratterizzato dal risalire dal condizionato alla condizione. Il risalire non può essere che sforzo di "risalimento" (parola equivalente a riflessione, ma ad evidenza più adeguata) dell'esperienza nelle sue condizioni interne, nel suo orizzonte non disegnabile dall'esterno, e quindi tentativo necessario di riconoscere sempre di nuovo i confini dell'esperienza dal suo stesso interno. La filosofia trascendentale «è la rappresentazione della conoscenza sintetica *a priori* di concetti nell'intero sistema dei suoi principi: è un principio delle forme della conoscenza filosofica: è *filosofia della filosofia*»³.

Nel definire il trascendentale in rapporto ai "principi", agli "elementi" e alle "condizioni di possibilità" (*Bedingungen der Möglichkeit a priori*) della conoscenza, assume un ruolo decisivo, secondo Herder, soffermarsi sul "come" possa essere prodotta "da noi stessi" (*aus uns selbst*) una "scienza" che si costituisce come filosofia trascendentale. Qui, il *come* implica non solo il problema della possibilità della possibilità, della filosofia della filosofia, ma anche l'analisi di quelle strutture più profonde e autentiche della soggettività che entrano in gioco nel processo di elaborazione e definizione delle diverse *condizioni di possibilità* della conoscenza in un orizzonte *metacritico*.

Se la filosofia trascendentale è quella filosofia che considera le conoscenze umane *a priori*, il trascendentale non si limita a descrivere l'articolazione delle conoscenze *a priori*, ma investe la possibilità dell'*a priori* kantiano e pertanto il *come* l'intelletto possa produrre una conoscenza *a priori*. In questo orizzonte, si sposta sulla natura dell'attività soggettiva e creativa del nostro io e sulla determinazione dei limiti della ragione, in rapporto ai diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza.

2. Immanuel Kant e Johann Gottfried Herder all'Università di Königsberg

Johann Gottfried Herder fu allievo di Immanuel Kant, frequentando le sue lezioni dal 1762 al 1764 presso l'Università di Königsberg, dove entrò in amicizia con Johann Georg Hamann, antilluminista, che influenzò profondamente le sue opere. Oltre a Kant e Hamann, Herder

² *An Johann Wilhelm Ludwig Gleim*, Weimar, 5 aprile 1799, in J.G. HERDER, *Briefe*, a cura di W. Dobbek e G. Arnold, Hermann Böhlau Nachfolger, 1984, VIII, p. 46.

³ OP., p. 367.

conobbe Diderot, d'Alembert, Lessing, Reimarus, Schiller e Goethe, con cui diede l'avvio allo *Sturm und Drang*, che contribuì in modo determinante alla nascita del Romanticismo tedesco.

Sulle lezioni universitarie di Kant presso l'Università di Königsberg è particolarmente significativa la testimonianza di Herder che, nei suoi *Ritratti di carattere*, contenuti nelle *Briefe zur Beförderung der Humanität*, così ricorda e descrive Immanuel Kant: «Se penso agli anni della mia giovinezza, mi ricordo con gioia riconoscente la frequentazione e l'insegnamento di un filosofo che fu per me un vero maestro di umanità: Immanuel Kant. Egli aveva nei suoi anni più fiorenti la lieta vivacità di un ragazzo che, credo, lo accompagnerà fino alla più tarda vecchiaia. La sua fronte aperta, fatta per il pensiero, era la sede della serenità, ed un eloquio ricchissimo di concetti e piacevolissimo fluiva dalle sue labbra. Lo scherzo, l'umorismo e il buon umore erano ai suoi comandi, ma sempre al momento giusto e, quando qualcuno rideva, egli restava serio lì accanto. Le sue lezioni pubbliche erano una divertente conversazione: egli parlava del suo autore, ma pensava in maniera autonoma, spesso superandolo. La sua filosofia stimolava il pensiero e non posso immaginare quasi nulla di pregiato ed efficace come le sue lezioni. Storia della natura e fisica, storia degli uomini e dei popoli, matematica, filosofia erano per lui le fonti preferite del sapere umano»⁴.

Nelle prime due parti delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (pubblicate a Riga e Lipsia, rispettivamente nel 1784 e nel 1785), Johann Gottfried Herder, allievo ed entusiasta ammiratore di Kant all'Università di Königsberg, dopo aver dedicato alcune pagine documentate all'unitaria «conformazione organica» della terra e dell'universo, affronta il delicato problema dell'origine dell'uomo, del significato della «natura umana» (*menschliche Natur*), del suo rapporto con l'ambiente e la tradizione storica. Ma Kant, in due recensioni alla prima e alla seconda parte delle *Ideen*, pubblicate nella «Jenaische Allgemeine Literaturzeitung» nel gennaio del 1785, non mancava di criticarne esplicitamente i presupposti filosofici e metodologici. Mosso dal proposito di offrire al lettore le linee generali di svolgimento della riflessione herderiana, Immanuel Kant ne riproduceva in più punti considerazioni e conclusioni, riconoscendo nella parte iniziale la novità e l'originalità della trattazione, nonché le qualità letterarie dell'autore, il suo «spirito eloquente e pieno d'ingegno». Tuttavia, progressivamente emergeva anche il profondo contrasto tra due mentalità diversissime. I pur riconosciuti meriti di Herder non compensavano, infatti, l'assenza di precisione logica nella determinazione dei concetti, di scrupolosa distinzione e dimostrazione dei principi, l'abuso, cioè, di un ragionamento «analogico», di affermazioni derivate da stati d'animo, da artifici oratori, da «ipotesi» non confermate scientificamente.

Intervenendo sulla possibilità prospettata da Herder di dedurre dall'organizzazione della natura (per gradi successivi di esseri culminanti nell'uomo) la necessità di ammettere una proiezione di tale «scala» in una vita futura dell'uomo stesso, Kant, facendo riferimento ad uno dei motivi centrali della polemica – il destino della natura umana –, osserva: «Il recensore deve confessare che egli non comprende queste conclusioni derivate dalla analogia con la natura [...]. Inoltre, non vi è la minima somiglianza tra l'elevazione di grado dello stesso uomo ad una organizzazione più perfetta in un'altra vita e la scala che si può pensare tra forme e individui diversi di uno stesso regno naturale. In quest'ultimo caso, la natura non ci lascia vedere altro, se non che essa abbandona gli individui alla piena distruzione e conserva solo la specie: ma nel caso

4 J.G. HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in *Herder's Werke. Nach den besten Quellen revidirte Ausgabe*, a cura di H. Düntzer e W. Da Fonseca, XVII, Hempel, Berlin 1869-79, p. 404.

precedente si vuole sapere se l'individuo umano sopravviverà alla sua distruzione qui sulla terra e questo processo può forse essere sostenuto facendo riferimento a fondamenti morali o, se si vuole, metafisici, ma mai in base ad un'analogia con la natura visibile»⁵.

Profondo fu il dolore e la delusione di Herder, quando Kant, spinto probabilmente dal sospetto che il suo allievo avesse ostacolato il successo e la diffusione della sua *Kritik* del 1781, pubblicò anonime le sue recensioni alla prima e alla seconda parte delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* che stroncavano lo scritto di Herder sia dal punto di vista filosofico, sia sotto l'aspetto formale e metodologico.

Le recensioni di Kant alle *Ideen* segnano di fatto la definitiva rottura con il suo allievo Herder. Kant, proclamando l'unità originaria della «natura umana» e, nello stesso tempo, salvando l'originalità di ciascun «carattere» individuale all'interno di un «ordine finalistico» nella creazione, aveva fissato le premesse antropologiche della propria riflessione, necessarie per poter affrontare il problema dell'origine e del significato della storia umana, nel rispetto delle profonde esigenze di «sistematicità» scientifica, connaturata nella elaborazione della filosofia trascendentale. Sistematicità che il filosofo di Königsberg, dichiarava di non trovare nella filosofia di Herder, utile ad appagare, secondo Kant, le sole esigenze del «sentimento» e della «fantasia», ma non del «pensiero» e della «ragione». Nella ricerca del vero, secondo Kant, è necessario affidarsi alla sola ragione, aperta sì a vasti progetti, ma cauta nell'esecuzione perché la *filosofia trascendentale*, nella sua natura più profonda e autentica, deve essere *criticamente* consapevole delle sue «possibilità» e dei suoi «limiti». Ed è proprio in riferimento alla filosofia trascendentale, al significato dei «limiti» della ragione umana e sulle finalità della «natura umana», dell'uomo nel cosmo e nella storia che le idee di Kant e di Herder divergono emblematicamente, pur essendo radicate in una comune tradizione scientifico-culturale.

3. I «limiti» della «ragion pura» nella filosofia trascendentale di Kant

Secondo Kant, determinare i limiti della ragione significa definire le diverse fonti, così come i diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza. In questa prospettiva trascendentale, è necessario richiamare sia la *Critica della ragion pura*, sia il paragrafo §57 e §60 dei *Prolegomeni* (*La determinazione dei limiti della ragion pura*). Nella valorizzazione massima dell'autonomia della ragione, Kant definisce sinteticamente alcuni orientamenti di fondo in questo orizzonte critico-trascendentale:

- a. stabilire l'origine e le fonti della conoscenza sintetica *a priori*;
- b. ricercare e definire le «condizioni di possibilità» (*Bedingungen der Möglichkeit*) e i limiti costitutivi dell'uso empirico della ragione;
- c. mostrare l'indipendenza e l'autonomia della ragione da queste condizioni, cioè la possibilità di un continuo auto-orientamento e riorientamento in cui la ragione «si determina» (*sich bestimmt*), cioè determina se stessa nel suo operare;
- d. estendere così, sebbene solo in senso negativo, il nostro uso della ragione al limite o ai limiti dell'esperienza, rimuovere cioè gli ostacoli che la stessa ragione pone, in base ai principi del suo uso empirico;

5 I. KANT, *Rezension zu Johann Gottfried Herder «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit»*, in *Werke*, a cura di Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, 1977, vol. XII, p. 795.

e. definire, infine, la condizione di possibilità dell'unità assoluta e sintetica della ragione affinché possa essere un *principium* completo dell'unità pratica, cioè l'accordo sintetico completo della somma di tutti i fini.

La determinazione dei limiti della ragione nell'intento di Kant vuole essere come una propedeutica filosofica, cioè un esame critico preliminare che secondo le strutture del trascendentale si traduce e si attua sia in un orizzonte teoretico-razionale-cognitivo, sia in un orizzonte pratico-antropologico. La definizione dei limiti della ragione e della natura umana si configura, pertanto, in un orizzonte negativo come un trattato del metodo trascendentale finalizzato a costituire una filosofia del limite, e non un sistema della scienza in se stessa: tracciare le «condizioni di possibilità» (*Bedingungen der Möglichkeit*) della conoscenza in rapporto ai suoi limiti e in rapporto alla sua interna struttura costitutiva.

L'idea del circuito, cioè dei limiti esterni e costitutivi dei diversi campi e ambiti conoscitivi si è andata delineando nel pensiero di Kant quando ancora intitolava la sua opera (la futura *Critica della ragion pura*): *Limiti della sensibilità e dell'intelletto* e immaginava di poterla condurre a termine in pochi mesi. Poi, si è accorto che per capire, definire e determinare i confini della ragion pura doveva definire e organizzare dall'interno nella sua totalità organica tutto il territorio: cioè riconoscerne la sua struttura critico-trascendentale. Questa finalità e questo compito in un orizzonte critico ha richiesto un decennio di lavoro. E' rimasta però nel titolo dell'opera una traccia del primitivo significato negativo e/o limitativo che deve essere integrato con il secondo e più positivo significato, se si vuole abbracciare il significato e la struttura del *trascendentale* in tutta la sua complessità teoretica. Critica, dunque, significa non soltanto esame dei limiti, ma anche dell'interna struttura del sapere. La ragion pura, che forma oggetto della critica, è denominata nel senso più largo come fonte di tutti gli elementi *a priori* della conoscenza. Con il nome di conoscenze *a priori* s'intendono quelle conoscenze che sono indipendenti da ogni esperienza. La determinazione dei limiti della ragione è un esame critico della ragione come fonte delle conoscenze pure. Pertanto, secondo Kant, la filosofia deve determinare: a) le «fonti» del sapere umano; b) l'«estensione» dell'uso possibile e utile di ogni sapere; c) i «limiti della ragione» (*Grenzen der Vernunft*).

4. La critica di Herder a Kant: la «menschliche Natur» e la «Lebenswelt»

Mentre Kant è portato a determinare i limiti della ragion pura in un orizzonte critico, secondo Herder, al contrario, i limiti della ragione sono in continua trasformazione nel fluire del tempo, nell'autenticità espressiva e storica del «mondo della vita» (*Lebenswelt*). La ragione esprime le sue potenzialità nei differenti contesti in cui l'uomo si trova a vivere, sentire, operare e pensare.

L'intuizione fondamentale di Herder è quella della costitutiva «*Sprachlichkeit*» (linguisticità) e «*Geschichtlichkeit*» (storicità) della ragione e dell'esperienza umana. Questa prospettiva viene originalmente ripresa e sviluppata da Ernst Cassirer nella raccolta di scritti pubblicati nel 1916 (*Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*) e nel primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, dal titolo *Il linguaggio (Die Sprache)*. Cassirer rileva che in Herder il superamento del dualismo kantiano di materia e di forma conduce ad una visione della ragione umana inscindibilmente connessa ai sensi e al linguaggio.

In questo orizzonte, nel rilevare la genesi sensibile e percettiva del linguaggio⁶ in rapporto al mondo della natura e delle passioni suscitate nell'animo umano, la facoltà linguistica umana esprime la sua libertà creativa. Secondo Herder, la «natura umana» (*menschliche Natur*) è animata da una tendenza intrinseca a sviluppare le sue potenzialità e a svilupparle in modo da favorire la sua natura più profonda e autentica. L'uomo è un organismo di psiche, corpo, ragione, coscienza, sensazioni, intuizioni, emozioni. La natura umana ha una sua natura sensitiva, intuitiva, conoscitiva, creativa e volitiva. Ognuno è un universo. Ognuno di noi è un'individualità irripetibile.

La «natura umana» è «*energeia*»: è potenzialità produttiva e creativa. La «*menschliche Natur*» ha in sé a livello potenziale una forza, un'energia interiore, diretta allo sviluppo delle capacità utili alla sua espressione più autentica, alla sua autoregolazione e autorealizzazione. Herder chiama questa energia interiore «tendenza attualizzante» che, oltre ad essere una spinta vitale e innata in tutti gli organismi viventi, è anche il fondamento della motivazione interiore.

Il concetto herderiano di «*menschliche Natur*» porta Herder a formulare un nuovo concetto di «ragione» (*Vernunft*), profondamente e qualitativamente diverso sia rispetto alla «*Raison*» dell'Illuminismo francese, sia rispetto al concetto di «ragion pura» espresso nella filosofia trascendentale di Kant.

5. La «metacritica» alla *Critica della ragion pura*

Nel saggio *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Herder definisce la ragione umana come «il complesso organico» di tutte le «forze umane», il «complesso governo» della sua «natura sensitiva, intuitiva, conoscitiva, creativa e volitiva». La «conoscenza» (*Erkenntnis*) è una «metaschematizzazione»⁷: il dato sensibile, proveniente dall'esterno, non si trasforma immediatamente in pensiero, ma viene elaborato dall'intelletto: «l'intelletto può esprimere per mezzo di parole i caratteri da lui colti, può parlare in modo che si vedano le cose e che li si intenda». La ragione è la facoltà che interviene successivamente all'intelletto, giudicando i fatti ordinati dall'intelletto, elaborandoli secondo una connessione propria, particolare dell'individuo – la sua cultura – espressa dal linguaggio⁸. Il concetto non s'identifica con la realtà, ma «è soltanto una notizia di essa, così come possiamo averla solo dal nostro intelletto, dai nostri organi, dalla nostra individualità. Ancor meno la parola: essa deve solo invitarci a conoscere la realtà, a trattenerne e riprodurre il concetto; concetto e parola non sono la stessa cosa. La parola deve essere un'indicazione del concetto, una sua espressione naturale ed autentica»⁹.

Nella *Metakritik*, Herder analizza in un orizzonte metacritico i concetti chiave della filosofia kantiana: a priori, a posteriori, empirico e trascendentale, fenomeno e noumeno, io penso, appercezione trascendentale, schematismo trascendentale.

6 Cfr. M. FORSTER, *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford University Press, New York 2012.

7 Sulla correlazione semantica tra «schema», «conoscenza» e «metaschematizzazione», cfr. lo studio storico-critico di U. GAIER, R. SIMON, *Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*, Wilhelm Fink, München 2010.

8 Questo è un tema ricorrente nell'arco complessivo delle opere di Herder, già a partire dal suo primo scritto *Über den Fleiß in mehreren gelehrten Sprachen* (1764): «la lingua è una pianta che si trasforma secondo il suolo e il clima. Ogni lingua ha il suo carattere nazionale e noi abbiamo degli obblighi verso la nostra lingua materna, che corrisponde al nostro carattere, alla nostra maniera di pensare». La lingua è una «voce profonda, legata da vincoli oscuri, ma vitali, al carattere della nazione e del suo divenire vegetativo, spontaneo e irrazionale» (p. 29).

9 J.G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, p. 68, in J. G. HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

Facendo riferimento al dualismo kantiano tra la sensibilità e l'intelletto, tra fenomeno e noumeno, tra conoscenza empirica e conoscenza pura, Herder osserva che non esistono forme pure *a priori* che organizzano la conoscenza: questa trova, invece, negli stessi organi dei sensi, che unificano la molteplicità dei dati della realtà, la forma strutturante dell'esperienza. L'apriorismo kantiano è una «forma vuota» per Herder, dal momento che sarebbe una «forma pura» di conoscenza *a priori* che non deriva dall'esperienza. «Nel concetto dell'*a priori* kantiano non è indicato in base a che cosa siamo in possesso di questa conoscenza e se sia giunta nella nostra soggettività senza e prima di ogni esperienza»¹⁰.

Nel secondo capitolo (*Metacritica della cosiddetta Estetica trascendentale*) della *Metakritik*, Herder osserva che lo spazio e il tempo sono in realtà le «dimensioni» nelle quali l'individuo agisce nella «storia»: il «duogo», il «tempo», insieme con «l'agire», la «forza», secondo l'interpretazione herderiana, sono l'espressione della vita dell'individuo nel suo sviluppo, nella sua complessità e autenticità. «Un'esistenza viva, non appena viene posta, si fa esperienza: è esperienza in se stessa, è un essere che si comprende e si rivela nello spazio e nel tempo di forze interne. Il prima e il dopo di questo essere sono congiunti, perché un prima non potrebbe esistere senza un dopo che da quello deriva»¹¹.

«Nella nostra lingua – osserva Herder – la parola “ragione” (*Vernunft*) deriva dal verbo “esaminare” (*Vernehmen*), “collegare” (*zusammennehmen*) scrupolosamente; significato, questo, espresso dalla desinenza della parola. In altre lingue, la parola “ragione” significa “relazione”, “causa”, “calcolo” (*ratio, logos*). Tutti questi termini indicano la natura e l'uso della ragione, ma anche il suo possibile abuso. Infatti, nel caso in cui non si colleghi tutto ciò che deve essere collegato, o non lo si faccia in modo corretto, che non si possiedano tutti i dati, oppure che non se ne tenga conto nel modo giusto, viene meno la funzione stessa della ragione»¹².

Sullo sfondo di questa definizione del concetto di «ragione», Herder osserva come nella *Critica della ragion pura* siano completamente e inspiegabilmente trascurati i problemi del linguaggio. Herder si domanda: «Come è possibile criticare la ragione umana senza un *esame critico* del linguaggio umano?». Il paradigma della filosofia trascendentale, elaborato da Kant, cerca di prendere in considerazione le «condizioni di possibilità della conoscenza umana» (*Bedingungen der Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis*). Ma in questo orizzonte trascendentale – osserva Herder – «non è analizzato criticamente il ruolo svolto dal linguaggio». Il linguaggio è «il criterio della ragione, di ogni vera scienza dell'intelletto; chi la sovverte, ammesso pure che lo faccia servendosi del più sottile acume, sovverte la scienza, sovverte l'intelletto del popolo cui appartiene. E questo linguaggio si chiama *critico*, ossia per l'esattezza, determinato, chiaro anche nei principi? Difficilmente il nome di critica è stato usato tanto a sproposito, come nel caso di questo linguaggio critico [...]. In tutte le sue sezioni, infatti, la *Critica della ragion pura* è accompagnata dall'erroneo concetto del suo nome. Il termine estetica trascendentale indica una teoria del sentire che astrae da ogni sentire; l'analitica e la dialettica trascendentale fanno riferimento ad una capacità dell'anima opposta a quella indicata dal loro stesso nome. L'analitica si occupa della dimostrazione, che spetta alla ragione; la dialettica disputa il probabile, che appartiene alla logica e alla retorica.

10 *Ibidem*, p. 65.

11 *Ibidem*, p. 91.

12 J.G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 119.

[...] La cosiddetta *Critica della ragion pura* è una forma ibrida di logica e di metafisica e, se accostate le sue parti, avrete un poema che si fa e si disfa, un gioco fine a se stesso»¹³.

Secondo Herder, non possiamo ridurre tutta la conoscenza umana al trascendentale kantiano, così come è espresso nella *Critica della ragion pura*. La natura umana, nella sua autenticità ha una sua originaria complessità, particolarità e individualità irripetibile nel fluire del tempo. Ognuno, ogni persona nella sua complessità, particolarità e individualità irripetibile, ha la facoltà di intuire, sentire, avvertire alcuni aspetti della realtà nel fluire del tempo che di fatto sfuggono a qualsiasi processo critico, trascendentale, analitico e sintetico. L'istantaneità, la puntualità, l'immediatezza dell'atto intuitivo originario e irripetibile della nostra soggettività nella sua intuizione creativa non potrà mai essere schematizzato o razionalizzato all'interno delle «condizioni di possibilità» dell'esperienza e della conoscenza, così come sono espresse nella filosofia trascendentale di Kant.

La critica herderiana alla *Critica della ragion pura*, sia sotto il profilo contenutistico, sia in un orizzonte metodologico, è sintetizzata nel capitolo 7 della *Metakritik*: «Il fallimento della *Critica della ragion pura*». Secondo Herder, la ragione umana non è mai una «ragion pura» (*reine Vernunft*) come in Kant. L'intera *Critica della ragion pura* – osserva Herder – è «una finzione fondamentale»: questa finzione è l'ipotesi di una ragion pura, avulsa dal reticolo di legami che costituiscono la base fondamentale dell'esperienza colta nella molteplicità e autenticità delle sue forme nel fluire del tempo. Nella filosofia di Herder, la ragione non è mai «pura»: la ragione umana non è mai separabile dal linguaggio, dalle singole, particolari e molteplici forme che il linguaggio concretamente assume. «Il mancato chiarimento del nesso tra ragione e linguaggio – conclude Herder – non può che determinare il fallimento della *Critica della ragion pura*»¹⁴.

6. L'appercezione pura e lo schematismo trascendentale

Sullo sfondo di queste riflessioni, Herder critica, in particolare, la nozione kantiana di trascendentale nel capitolo *Metacritica della cosiddetta Analitica trascendentale* e nel capitolo dedicato all'analisi della correlazione semantica tra lo schematismo e l'appercezione trascendentale: *Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto*.

«La sintesi in generale è il semplice effetto dell'immaginazione (*die bloße Wirkung der Einbildungskraft*), cioè di una funzione dell'anima (*Funktion der Seele*), cieca, e nondimeno indispensabile, senza la quale noi non avremmo mai veruna conoscenza, ma della quale solo di rado siamo consapevoli»¹⁵.

L'intelletto, nella sua funzione di unificazione del molteplice sensibile, opera attraverso *schemi*: «rappresentazioni intermedie»¹⁶ tra intuizione e concetto. Lo schema è un prodotto trascendentale

13 *Ibidem*, pp. 169-170.

14 *Ibidem*, p. 157.

15 *Ibidem*, B104/A78.

16 Cfr. K. DÜSING, *Schema und Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft*, in L. Kreimendahl (a cura di), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, p. 47. L'autore osserva come sia necessario distinguere tre «tipologie» di schematismo nella filosofia trascendentale, ovviamente interconnesse in un orizzonte semantico, ma con caratteristiche peculiari specifiche e autonome: lo schematismo «trascendentale», lo schematismo «matematico» e lo schematismo «empirico». In questo orizzonte di ricerca, cfr. anche R. POSNER, *Die Wahrnehmung von Bildern als Zeichenprozess*, in D. MAURER, C. RIBONI (a cura di), *Bild und Bildgenese*, Frankfurt am. Main, 2010, pp. 139-183 e M. FORSTER, *Kant's Philosophy of Language?*, «Tijdschrift voor Filosofie», 74, 2012, pp. 485-511.

dell'*immaginazione*, definita da Kant come «la facoltà di rappresentare un oggetto nell'intuizione, anche *senza la sua presenza*. Poiché ogni nostra intuizione è sensibile, la facoltà di immaginazione, a causa della condizione soggettiva sotto la quale soltanto essa può dare ai concetti dell'intelletto una corrispondente intuizione, appartiene alla sensibilità. In quanto invece la sintesi della facoltà di immaginazione (*Einbildungskraft*) è un atto della spontaneità, [...] può determinare *a priori* il senso, secondo la forma di questo, sulla base dell'unità dell'appercezione. [...] La facoltà dell'immaginazione è in tal caso una facoltà di determinare *a priori* la sensibilità, ed allora la sua sintesi delle intuizioni, conformemente alle categorie, deve essere la *sintesi trascendentale della facoltà dell'immaginazione*: cioè è un effetto, che l'intelletto produce sulla sensibilità, ed è la prima applicazione (al tempo stesso il fondamento di tutte le altre) dell'intelletto agli oggetti a noi possibile. Questa sintesi, in quanto figurata, è distinta dalla sintesi intellettuale, che si produce semplicemente attraverso l'intelletto, prescindendo da ogni facoltà di immaginazione»¹⁷.

Questa sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile che risulta possibile e necessaria *a priori*, viene definita come una «sintesi figurata» (*synthesis speciosa*) «per distinguerla da quella pensata nella semplice categoria rispetto al molteplice di un'intuizione in generale, che prende il nome di congiunzione intellettuale (*synthesis intellectualis*); l'una e l'altra sono trascendentali, non solo perché procedono *a priori*, ma anche perché fondano la possibilità della conoscenza *a priori*»¹⁸.

Sullo sfondo della distinzione semantica tra *synthesis speciosa* e *synthesis intellectualis*, Kant definisce il significato della facoltà “produttiva” e della facoltà “riproduttiva” dell'immaginazione. «In quanto la facoltà di immaginazione è spontaneità, io la chiamo talvolta altresì la *facoltà produttiva di immaginazione*, distinguendola così da quella *riproduttiva*: la sintesi di quest'ultima è sottomessa unicamente a leggi empiriche, cioè a quelle dell'associazione, e tale capacità non contribuisce quindi per nulla a spiegare la possibilità della conoscenza *a priori*»¹⁹.

L'immaginazione “pura” (*reine Einbildungskraft*) o “produttiva” (*produktive Einbildungskraft*) assume un ruolo centrale nella gnoseologia della filosofia trascendentale di Kant. A differenza dell'immaginazione “riproduttiva”, che presuppone l'esperienza e la rielabora empiricamente, l'immaginazione “produttiva” è la facoltà trascendentale che rende possibile l'unificazione dei dati intuitivi del molteplice nell'unità sintetica dell'appercezione trascendentale: è una facoltà intermedia fra la sensibilità e l'intelletto e ha una natura creativa, produttiva e spontanea.

Nella teoria della conoscenza di Kant, i concetti puri dell'intelletto «si riferiscono mediante il semplice intelletto ad oggetti dell'intuizione in generale, sia essa la nostra o un'altra qualsiasi, purché sensibile, ma appunto perciò essi sono semplici forme del pensiero, con cui ancora non è conosciuto nessun oggetto determinato. La sintesi o unificazione del molteplice in esse si riferisce all'*unità dell'appercezione*, ed è perciò il fondamento della possibilità della conoscenza *a priori*, in quanto questa si fonda sull'intelletto; pertanto, non è solo trascendentale, ma anche semplicemente intellettuale pura. Poiché peraltro in noi c'è *a priori* una certa forma a base dell'intuizione sensibile, la quale riposa sulla recettività del potere rappresentativo (sensibilità), l'intelletto, come spontaneità, può determinare il senso interno mediante il molteplice di rappresentazioni date, secondo l'*unità sintetica dell'appercezione*, e così pensare *a priori* l'unità sintetica dell'appercezione del molteplice dell'intuizione sensibile, come la condizione a cui

17 KrV, B152.

18 *Ibidem*, B151.

19 *Ibidem*.

debbono necessariamente sottostare tutti gli oggetti della nostra (umana) intuizione; onde le categorie, in quanto semplici forme del pensiero, acquistano realtà oggettiva, cioè applicazione ad oggetti che ci possono essere dati nell'intuizione, ma solo come fenomeni; perché soltanto di essi noi siamo capaci di avere un'intuizione *a priori*. Questa sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile, che è possibile *a priori* e necessaria, può essere chiamata figurata (*synthesis speciosa*), per distinguerla da quella che sarebbe pensata rispetto al molteplice di un'intuizione in generale nella semplice categoria, e che si chiama unificazione intellettuale (*synthesis intellectualis*); ambedue sono trascendentali, non solo perché esse stesse procedono *a priori*, ma altresì perché fondano *a priori* la possibilità di altra conoscenza [...]. Se non che la sintesi figurata, se si riferisce semplicemente all'unità sintetica originaria dell'appercezione, cioè a questa unità trascendentale che è pensata nelle categorie, deve, per distinguersi dalla unificazione puramente intellettuale, chiamarsi *sintesi trascendentale dell'immaginazione*²⁰.

La sintesi trascendentale dell'immaginazione si rivela essere «avanti l'appercezione (*vor der Apperzeption*), il fondamento della possibilità di tutte le conoscenze, specialmente dell'esperienza»²¹, collocando questa facoltà nello schiudersi originario del nostro accesso al reale nella sua molteplicità. La possibilità della conoscenza è anch'essa affidata a questa facoltà, rivelando quell'investitura costitutiva dell'immaginazione nella filosofia trascendentale di Kant. La possibilità di stabilire «serie intere di percezioni», in cui di fatto si concreta l'esperienza, guarda dunque all'immaginazione e alla sua sintesi come alla sua *condizione di possibilità*. «Questa facoltà attiva e dedita a tale ufficio si colloca in tal modo al centro di un'ontologia di tipo nuovo, come può essere quella di stampo per così dire trascendentale»²².

Nell'interpretazione di Herder, la funzione ontologica di cui l'immaginazione qui è certamente investita rimane, sempre e comunque, una funzione di tipo costitutivo in rapporto ai diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza. «L'immaginazione non è costitutiva per gli oggetti o per la natura, ma per la *possibilità della conoscenza* degli oggetti e della natura»²³ con l'inconveniente però che la natura stessa di fatto si dà solo in una considerazione gnoseologica di essa. «Noi, dunque, abbiamo un'immaginazione pura come facoltà fondamentale (*Grundvermögen*) dell'anima umana, la quale sta a fondamento di ogni conoscenza *a priori*. Per mezzo di essa mettiamo in rapporto il molteplice dell'intuizione da una parte con la condizione dell'unità necessaria dell'appercezione pura»²⁴. Da queste riflessioni, consegue chiaramente che lo schematismo dell'intelletto, attraverso la *sintesi trascendentale dell'immaginazione*²⁵, non è diretto ad altro che all'unità di ogni molteplice dell'intuizione del senso interno e pertanto, indirettamente, all'unità pura sintetica dell'*appercezione trascendentale*, quale funzione che corrisponde al senso interno e alla recettività del soggetto senziente. Pertanto, gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le vere e sole condizioni che conferiscono loro una relazione con gli oggetti, e con ciò un significato; in questo contesto, le categorie non hanno altro uso che l'uso empirico, servendo esclusivamente a “sussumere” i fenomeni sotto regole universali di sintesi in base all'unità originaria dell'*appercezione trascendentale*.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*, A 118.

22 Cfr. M. WUNSCH, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, Kantstudien-Ergänzungshefte, Walter de Gruyter, Berlin 2012, pp. 64-65.

23 *Ibid.*

24 KrV., A124.

25 Sul significato della «sintesi trascendentale dell'immaginazione» e sulla correlazione semantica tra appercezione e *Einbildungskraft*, cfr. C. HANEWALD, *Apperzeption und Einbildungskraft*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2001.

Nel capitolo 6 (*Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto*) della *Metakritik*, Herder si sofferma, in particolare, sulla correlazione semantica tra la sintesi pura e lo schematismo trascendentale. Il punto centrale della trattazione è l'analisi critica delle «zone d'ombra» dello schematismo trascendentale di Kant: «Questo schematismo è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana (*ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*), il cui vero impiego difficilmente saremo mai in grado di strappare alla natura per esibirlo in modo completo dinnanzi agli occhi. Possiamo soltanto dire: l'immagine è un prodotto della facoltà empirica dell'*immaginazione riproduttiva*; lo *schema* di concetti sensibili è un prodotto, e per così dire un monogramma (*Monogramm*), dell'*immaginazione pura a priori*, tramite il quale e secondo il quale le immagini acquistano la loro stessa possibilità; restando fermo, però, che le immagini non si riconnettono al concetto che mediante lo schema a cui rinviano, non coincidendo mai pienamente con il concetto. Al contrario, lo schema di un concetto puro dell'intelletto non può mai essere trasposto in immagine, non essendo altro che la sintesi pura, in base ad una regola dell'unità, secondo concetti in generale, espressi dalla categoria, ed è un prodotto trascendentale dell'*immaginazione*, concernente la determinazione del senso interno in generale, in conformità delle condizioni della sua forma (il tempo) rispetto a tutte le rappresentazioni, in quanto queste devono ordinarsi a priori in un concetto, in conformità dell'unità dell'appercezione»²⁶.

Lo schematismo trascendentale è un'arte celata nel profondo dell'anima umana, che ci fornisce il metodo per rappresentare una molteplicità secondo una regola, «la rappresentazione di un procedimento generale», in cui propriamente consiste il pensiero. Lo schema va distinto dall'immagine proprio perché mentre il primo fornisce una *regola* generale da imprimere in una molteplicità per comprenderla in una unità, la seconda fornisce solo il singolo caso (il caso particolare), «distanza tanto grande come può essere per esempio quella che intercorre tra l'immagine del numero cinque rappresentata nei cinque punti, dal procedimento fornitomi dallo schema del numero consistente nella regola di una successiva addizione di uno a uno»²⁷.

Nell'interpretazione di Herder, gli schemi trascendentali sono la prefigurazione intuitiva temporale delle categorie, ovvero le «regole» attraverso cui l'intelletto condiziona il tempo in conformità ai propri concetti *a priori*. In altri termini, potremmo dire che gli schemi trascendentali sono le categorie «calate» nel tempo, ovvero le categorie «tradotte» in linguaggio temporale²⁸. Ma in questo continuo calarsi nel fluire del tempo, la nostra soggettività spesso va incontro a degli orizzonti cognitivi e metacognitivi che rimangono in uno stato inconscio, oscuro e potenziale. Il nostro io sente, intuisce, avverte qualcosa, senza poterlo poi pienamente exteriorizzare a livello sintetico, analitico e schematico. L'anima umana, conclude Herder, ha «molti abissi e molte zone d'ombra: l'immaginazione nelle sue raffigurazioni ricorre a molte *arti celate* e molti maneggi; ma ce n'è uno che non usa e non può usare, cioè di rappresentarsi immagini *in abstracto*, senza nessuna immagine possibile *in concreto* e che riesce solo all'*immaginazione trascendentale a priori* che schematizza l'intera sensibilità senza la minima intuizione particolare»²⁹.

26 KrV., B181/A142.

27 *Ibid.*, B182/A142.

28 Sulla correlazione semantica tra «categorie» e «schematismo trascendentale» nella gnoseologia di Kant, cfr. D.O. DAHLSTROM, *Transzendente Schemata, Kategorien und Erkenntnisarten*, «Kant-Studien», 75, 1984, pp. 38-55 e M. WOODS, *Kant's Transcendental Schematism*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 3, 1984, pp. 271-285 e, infine, A. MELNICK, *Categories, Logical Functions and Schemata in Kant*, «Review of Metaphysics», 54, 2001, pp. 615-639.

29 J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 101.

7. Sulla soglia

La ragione umana nel corso del fluire del tempo prende continuamente coscienza dei suoi limiti. Il limite non è statico. Secondo Herder, il limite si costituisce nel suo dinamismo nel fluire del tempo. Il limite è una soglia. Nella sua natura semantica, la soglia richiama il significato del termine latino «*limen*» e non di «*limes*». Che cos'è la soglia? La soglia è il «*limen*»: è una fase o uno stato soggettivo di passaggio, di transizione, di trasformazione che si configura e si caratterizza nella sua dinamicità: è una zona di confine, che implica una trasformazione, un dinamismo.

Il «*limine*» può essere identificato con una soglia o come un lungo corridoio o un tunnel che rappresenta il necessario passaggio della nostra soggettività verso un nuovo orizzonte. La soglia implica un dinamismo, un attraversamento: quando ci dirigiamo da un luogo ad un altro, per un tratto ci si allontana, poi ci si avvicina, ma è decisivo il punto e il momento dell'attraversamento. E' questo stare nel mezzo, questo luogo «terzo» (diverso dall'origine e dalla meta, diverso dalla partenza e dall'arrivo) quello che ci fa mancare il fiato, quello che ci fa tremare nella nostra interiorità, nel nostro tempo interiore. La riva abbandonata è alle spalle e quella verso cui siamo diretti ancora non si vede: la riva da raggiungere è nell'ombra.

Questo crinale decisivo e talvolta terribile, è quello che chiamiamo «essere sulla soglia»: è il luogo della paura e del naufragio, ma anche della sorpresa, della vita autentica, è il luogo dove la nostra soggettività arriva al suo «*Grenzpunkt*», al suo «punto-limite»³⁰ ed è chiamata a fare delle scelte per dare un senso alla nostra vita e alla nostra esistenza. Ed è proprio lì sulla soglia, nel momento in cui la nostra soggettività è al limite e sperimenta il suo «punto-limite», che forse si giocano dei momenti determinanti per le nostre scelte, le nostre decisioni, le nostre intuizioni, per il nostro tempo interiore, nel corso del fluire del tempo della nostra esistenza. Nella sua natura originaria e irripetibile, nel suo «punto-limite», la soglia è la «terra di nessuno»: è la terra selvaggia, autentica e originaria dove poter ritornare ad «essere se stessi». La soglia è l'orizzonte della speranza.

8. La correlazione tra «*menschliche Natur*», «*Logos*», «*Vernunft*» e «*Bildung*»

Nel saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, pubblicato nel 1774, sullo sfondo della correlazione semantica tra «*menschliche Natur*», «*Logos*», «*Vernunft*» e «*Bildung*», Herder individua nella storia, nel linguaggio, nella religione, nella filosofia, nella poesia, nell'arte, nella creatività e nella libertà, la naturale espressione di un popolo, la forma immediata della sua «coscienza», la manifestazione della sua spiritualità, della sua «anima profonda» nella sua natura autentica, particolare e irripetibile. In questo orizzonte, il filo conduttore della filosofia herderiana può essere individuato nella sua riflessione sul concetto di «*menschliche Natur*» (nella correlazione con il significato di *Bildung* nella storia), alla quale possono essere ricondotte tutte le articolazioni del suo pensiero: una concezione su cui Herder riflette incessantemente, apportandovi continue modifiche, e che giungerà ad una formulazione esaustiva con la pubblicazione dei volumi *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, fino alle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*: opere destinate ad esercitare un'influenza decisiva sul pensiero romantico e sullo storicismo tedesco di fine Ottocento.

30 Sulla correlazione semantica tra «soglia» (*limen*) e «punto-limite» (*Grenzpunkt*), cfr. il primo capitolo *Orientarsi «al confine»*. *Limite, soglia, frontiera, punto-limite*, in A. GENTILE, *Sulla soglia. Tra la linea-limite e la linea d'ombra*, IF Press, Roma 2012.

Secondo Herder, la «conoscenza» (*Erkenntnis*) non è una facoltà astratta, bensì una «forza» risultante dalla «totalità» dell'individuo nella sua «complessità», «autenticità», «individualità» e «particolarità». La ragione è «il complesso organico» di tutte le «forze umane», il «complesso governo» della sua «natura sensitiva, intuitiva, conoscitiva e volitiva». La ragione è la facoltà che interviene successivamente all'intelletto, giudicando i fatti ordinati dall'intelletto, elaborandoli secondo una connessione propria, particolare dell'individuo – la sua cultura – espressa dal linguaggio. Herder ritiene che la «scienza naturale dello spirito» deve cedere il posto alla «conoscenza storica»³¹: lo storico dovrà limitarsi a spiare l'anima nelle parole, negli atti e nelle opere per cogliervi i «tratti originali» e spiare gli istanti, in cui «l'anima profonda dei popoli» si spoglia e si offre nella sua nudità incantevole, particolare e irripetibile.

9. L'uomo è la sua anima

«L'anima umana – osserva Herder – è un individuo nel regno degli spiriti, che sente secondo la sua costituzione singolare: è una particolarità viva che si manifesta dall'intero fondo oscuro della nostra interiorità, nella cui imperscrutabile profondità dormono forze ignote come re mai nati»³². «Noi non conosciamo nemmeno noi stessi e solo ad istanti, come in sogno, cogliamo qualche tratto della nostra vita profonda»³³. Punto di riferimento di questa teoria herderiana è la psicologia di Leibniz: l'idea dell'unità e totalità dell'individuo e delle forze oscure operanti nel fondo misterioso della sua interiorità. Herder critica i filosofi sistematici dell'Illuminismo, che privilegiano l'intelletto astratto, ostinati nell'ordinare e classificare e che in realtà ignorano la «particolarità dei singoli»³⁴, quella particolarità viva, naturale, vitale che sale dall'intero «fondo oscuro della nostra anima». Da questo fondo oscuro, Herder fa salire quel «sentimento interno» che ci dà la certezza della nostra esistenza senza deduzioni e giudizi; è quanto vi è di più vitale e autentico nella nostra soggettività: «idee oscure, le più vivaci, le più numerose, da cui l'anima trae i più fini e più forti impulsi della nostra esistenza, il maggiore contributo alla nostra felicità e infelicità»³⁵.

Chi intende studiare la «natura umana» (*menschliche Natur*) dovrà allora «spiare gli istanti in cui l'anima si spoglia e si offre». Questa conoscenza è un «*sich hineinfühlen*», una sorta di empatia, un sentirsi negli altri, un continuo immedesimarsi nell'altro. «La conoscenza avviene stringendoci alla maniera di pensare e immedesimarsi nell'altro e apprendendo la saggezza come attraverso un bacio»³⁶. In questa dottrina herderiana dell'apprensione immediata, Herder è vicino, molto più del suo maestro Hamann, ad un vitalismo panteistico e al pensiero di Shaftesbury.

Come nel fondo dell'anima, così anche nella natura, Herder avverte la presenza di forze palpitanti: «da questo oscuro fondo sotterraneo sorge anche la nazione, simile ad una pianta». Come ogni individuo, anche le nazioni hanno caratteristiche proprie, particolari, individuali, derivanti dalla loro generazione. La vera particolarità della nazione è di riflettere in modo

31 J.G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 115, in J.G. HERDER, *Sämtliche Werke*, a cura di Bernard Suphan, XXXIII volumi, Weidmann, Berlino, 1877-1913, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1967-1968, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1994-1995, introduzione e traduzione italiana di Andrea Gentile, J.G. HERDER, *Ancora una filosofia della storia per la formazione dell'umanità*, Taletè Edizioni, Roma 2012.

32 J.G. HERDER, *Über Thomas Abbts Schriften*, 1768, p. 258, in J.G. HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

33 *Ibidem*, p. 259.

34 *Ibidem*.

35 J.G. HERDER, *Kritische Wälder*, 1769, IV, p. 27, in J.G. HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

36 *Ibidem*.

autentico la propria «particolare individualità». L'individuo è «particolarità». Ma il particolare è un termine negativo. Anche se pretende di ammettere una superiore armonia nella «molteplicità», questa armonia resta pur sempre un postulato estrinseco, prestabilito. La particolarità deve necessariamente ridursi alla negatività assoluta, cioè al «fondo oscuro impenetrabile» dove Herder colloca un'anima: l'«anima della nazione»³⁷.

In questo orizzonte, Herder riconosce che il caratterizzare e il generalizzare, il dipingere un intero popolo, alla maniera degli illuministi, era un «fare delle astrazioni». Herder definisce così qualcosa di vivo, concreto e reale: l'«anima profonda dei popoli» che non può essere descritta schematicamente, ma con cui si poteva simpatizzare, rivivendone le segrete tendenze e facoltà. Il mito dell'«anima delle nazioni» nasce in opposizione alla dottrina illuministica dei caratteri nazionali. Sul rapporto tra gli individui e l'anima collettiva, Herder richiama il concetto di creazione e Provvidenza. «Solo il Creatore è colui che pensa l'intera unità, di una e di tutte le nazioni, in tutta la loro molteplicità, senza però lasciarsi sfuggire l'unità»³⁸.

10. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*

Il saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* è un ritorno al concetto di Provvidenza. Herder vi ha ripreso in grande stile il tema finale della dissertazione sulla lingua; è ricorso al concetto di «sviluppo naturale» secondo il piano e le intenzioni della Provvidenza ed ha ripreso la polemica dello *Sturm und Drang* contro lo «spirito filosofico del secolo, che odia tutto ciò che è meraviglioso e nascosto»³⁹. La Provvidenza procede secondo natura, sviluppando il suo corso nel divenire della storia: direttamente non promuove nulla, ma raggiunge il suo scopo, destando nuove forze e spegnendone altre. «Questi sviluppi sono così semplici, naturali, delicati e meravigliosi, come li vediamo in tutte le produzioni della natura»⁴⁰. Pertanto, nel corso del fluire del tempo si profila «la vita dell'età dei Patriarchi, che diede all'umanità le sue inclinazioni più naturali, più autentiche e più semplici»⁴¹. Ecco il diffondersi di quel «dispotismo orientale», che gli illuministi criticavano e che altro non era che «l'autorità paterna nell'infanzia del genere umano»⁴². Ecco, infine, la religione, operante anch'essa in questo stadio dell'infanzia attraverso l'«immaginazione», il «timore» e «l'entusiasmo». La Provvidenza guida il suo filo dall'Eufrate e dal Gange fino al Nilo e alle coste fenicie. «I Fenici, mercanti e navigatori, sono l'adolescenza; la Grecia è la gioia giovanile, grazia, gioco e amore. I Romani sono la maturità del destino del mondo antico». Secondo Herder, i Greci furono «imitatori» della civiltà degli Egiziani e dei Fenici, ma «trasformarono nobilmente quanto ricevettero, dando a tutto un'impronta originale». Da questa applicazione del concetto di «attività» allo «schema», si intravede un'anticipazione dell'interpretazione dialettica. «L'egiziano senza l'istruzione infantile orientale non sarebbe egiziano, il greco senza la formazione scolastica non sarebbe greco; il loro odio reciproco rivela

37 Cfr. F. BARNARD, *Herder on Nationality, Humanity and History*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2004.

38 Cfr. J.G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 43, in J.G. HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*, p. 39.

41 *Ibidem*, p. 25.

42 *Ibidem*.

lo sviluppo, l'avanzamento, i gradini della scala»⁴³. Così, Herder chiama «avidì e truffatori» i Fenici, pur riconoscendo quanto deve loro la civiltà dell'Europa e spezza lo schema del «ciclo storico» quando intende spiegare la fine del mondo antico. Qui non parla di delicati sviluppi e risolve la questione, considerando la catastrofe come l'effetto di una violazione dello sviluppo naturale: «l'Impero Romano distrusse i caratteri nazionali, gettò tutto dentro una sola forma, si ridusse ad una macchina e cadde»⁴⁴. Solamente dopo la sua rovina, la vita riprese un nuovo orizzonte: «un mondo completamente nuovo di lingue, costumi, inclinazioni: un immenso mare aperto di nuove nazioni»⁴⁵.

Questa interpretazione storica riflette il pensiero filosofico di Herder e introduce nello schema dello sviluppo un principio centrale: il libero arbitrio. La storia procede secondo natura, finché l'intelletto umano non interviene a contrastarne lo sviluppo: è l'intervento dello Stato illuministico, che spegne le tradizioni, ignora i caratteri nazionali e riduce tutto ad un meccanismo astratto. Se per i Romani, Herder ricorre all'immagine della «virilità», per l'Impero Romano ricorre all'immagine della «macchina», che era l'ideale politico dell'*Aufklärung*.

Nell'interpretazione di Herder, nel corso della storia si profila e si realizza «il ringiovanimento del mondo antico ad opera dei popoli germanici»: le belle leggi e le conoscenze romane non potevano sostituire le forze scomparse, che non avvertivano più uno «spirito vitale». Nel Nord Europa nacque un «uomo nuovo»: si diffusero non soltanto «nuove forze, ma anche nuovi costumi, nuove tradizioni. Non portarono soltanto energie umane, ma un grande numero di leggi e istituzioni sulla scena della storia. Questi popoli del Nord disprezzavano le scienze, le arti, lo sfarzo che in passato erano andati diffondendosi nell'umanità. Infatti, portarono non le arti, ma la natura, non le scienze, ma un sano spirito nordico, costumi non raffinati, ma forti e buoni, anche se selvaggi. E tutto questo insieme andò diffondendosi: grandioso e mirabile avvenimento! E le loro leggi, che diffondevano il coraggio civile, la giustizia, il senso d'onore, la fiducia nella ragione! Il loro feudalesimo, scalzando le tumultuose, popolose e sfarzose città, ricoltivò le terre, ridiede un lavoro agli uomini, alla gente sana e onesta. Al di là dei bisogni quotidiani, si valorizzarono le idee di castità e di onore, nobilitando così la parte migliore dell'animo umano»⁴⁶.

Sullo sfondo di queste riflessioni, Herder inizia la riabilitazione romantica del Medioevo. Come Hurd, nelle *Letters on Chivalry*, aveva paragonato il sentimento nordico dell'onore cavalleresco allo spirito delle età eroiche dei Greci, così anche Herder ammira ed esalta nel Medioevo «il coraggio, lo spirito d'avventura, la galanteria e la nobiltà d'animo, che si componevano in un tutto che ora, tra i Romani e noi, è come un fantasma, come un'avventura romantica»⁴⁷. Come per Möser, questa rivalutazione herderiana del Medioevo faceva parte della sua critica all'Illuminismo. La società feudale, fatta di piccoli legami, sezioni e coordinamenti e tante articolazioni tendeva a mantenere tutto in fermento. Tuttavia, Herder non ha fatto del mondo medievale un ideale politico-sociale come faranno i romantici. Il Medioevo è soltanto «la grande cura dell'intera specie, attraverso una profonda rivoluzione»⁴⁸.

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*, p. 26.

45 *Ibidem*, p. 28.

46 *Ibidem*, p. 47.

47 *Ibidem*, p. 50.

48 *Ibidem*, p. 55.

In questo orizzonte, Herder critica il sistema politico moderno, la moderna «arte di governo», la filantropia, il sistema di commercio, il cosmopolitismo che dovrebbero rendere felici gli uomini, ma in realtà li hanno ridotti alla passività: ad un «gregge filosoficamente governato»⁴⁹. L'essenziale motivo polemico di questa sua «filosofia della storia» è la rottura di ogni principio razionale universale a vantaggio di principi storici nazionali, particolari e individuali. Inoltre, è negata ogni verità assoluta: «in un certo senso ogni perfezione umana è nazionale, relativa al secolo, ed è considerata più esattamente individuale». Infine, è negato il criterio illuministico di un progresso verso una maggiore virtù e felicità dei singoli: «ognuno di noi è un'individualità irripetibile nel fluire del tempo». Secondo Herder, la natura ha posto disposizioni molteplici nel nostro cuore, ma quando queste si sono sviluppate, l'animo si abitua alla loro cerchia, che diventa un orizzonte. L'individuo assimila, ma oltre un determinato «punto-limite», la natura lo arma con l'insensibilità, la freddezza, la cecità, che possono divenire disprezzo, egoismo, odio. «Lo si chiami pure pregiudizio, volgarità, limitato nazionalismo, ma il pregiudizio è utile, rende felici, spinge i popoli verso il loro centro, li fa più saldi, più fiorenti alla loro maniera, più fervidi e quindi più felici nel ricercare la vita autentica e vivere secondo natura»⁵⁰.

11. La lotta contro la ragione e la critica all'«intelletto astratto» dell'Illuminismo

La lotta contro la «*Raison*» e l'«intelletto astratto» dell'Illuminismo, la critica al trascendentale di Kant, alla storiografia di Voltaire, Hume, Robertson e Iselin si trasforma in una lotta per la storia, per il lento, progressivo, individuale e naturale sviluppo delle nazioni. «Noi siamo diventati – osserva Herder – filantropi e cosmopoliti, ma non abbiamo più una patria: ora tutti i regnanti d'Europa parlano francese, presto tutti parleranno la lingua francese»⁵¹. La filosofia della storia «che persegue la catena della tradizione è propriamente la vera storia umana». Tradizione è la lingua, tradizione è la religione, tradizione è l'individualità della nazione. L'intera storia dell'«umanità» (*Menschheit*) è una «pura storia naturale delle forze, operazioni e tendenze umane secondo un luogo e un tempo»⁵².

Sullo sfondo della critica allo schema illuminista di un ideale di felicità e progresso, Herder pone ogni ideale nel divenire storico: ogni momento, ogni istante irripetibile della storia ha il suo valore nel suo stesso essere, nella sua originalità e autenticità ed il male consiste nel livellamento, nella «malattia mortale» del cosmopolitismo.

Nella successione del divenire della storia si delinea un progresso dell'umanità, che non è propriamente un «paradigma» come nell'*Aufklärung*, ma lo stesso dispiegarsi delle forze naturali potenzialmente connaturate nella «natura umana» (*menschliche Natur*). L'uomo è libero di scegliere e di dare un senso alla propria vita e il divenire della storia non mostra altro che la genesi e lo sviluppo della *libertà creativa*: la vita stessa dello spirito nella sua originalità inventiva, produttiva e creativa.

Nel *Journal meiner Reise in Jahre 1769*, Herder aveva narrato il succedersi di «emozioni profonde» che si erano impadronite di lui durante un suo viaggio per mare, quando era entrato in contatto con la natura e con le sue forze vive. Sull'onda di questo entusiasmo, aveva asserito di volere

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

51 Herder nei *Fragmente*. Über die neuere deutsche Literatur (1766-1767) critica «l'imitazione della lingua e della letteratura francese, definendola come un ostacolo allo sviluppo della poesia e della letteratura tedesca».

52 Cfr. R. SLENCZKA, *Humanität und Nation. Europäische Gemeinschaft in Leben und Denken von Johann Gottfried Herder*, Freimund Verlag, Neuendettelsau 2004, p. 55.

scrivere una «storia dell'anima umana, nei tempi e nei popoli»⁵³, finalizzata a mostrare come lo «spirito» (*Geist*) della cultura, della religione e della scienza sia passato di mondo in mondo e la «corrente dei tempi» sia giunta fino a noi. Un progetto ambizioso che troverà la sua concreta realizzazione nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, alla stesura delle quali Herder fu incoraggiato da Goethe. Lungi dall'essere un'opera composta di getto, questo volume costituisce la tappa conclusiva di un percorso iniziato da Herder parecchi anni prima, rispetto al quale uno dei momenti più importanti è sicuramente dato dallo scritto *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*: di quest'ultima opera, in particolare, le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* si configurano come una «riformulazione più completa e, per molti versi, differente, nella misura in cui viene abbandonato il tono predicatorio che la contraddistingueva»⁵⁴.

Nel volume *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Herder sviluppa quella concezione «organicistica» della storia alla quale resterà fedele anche nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, anche se in quest'ultima opera verrà meno l'enfasi con cui nella prima si insisteva sul parallelismo tra la vita del singolo uomo e quella dell'umanità nel suo complesso. Influenzato dalle tesi dello svizzero Isaak Iselin, autore del volume *Geschichte der Menschheit*, Herder è convinto che la «formazione» (*Bildung*)⁵⁵ della persona, così come la formazione dell'«umanità» (*Menschheit*) siano scanditi da un processo che va dall'infanzia alla maturità, per giungere sino alla morte: queste tre fasi corrisponderebbero, secondo Iselin, alle tre diverse facoltà della sensibilità, dell'immaginazione e della ragione. Così, nella fase dell'infanzia, corrispondente al mondo orientale, la vita umana – semplice e primitiva – sarebbe dominata dalla sensibilità; nella fase della giovinezza, che corrisponde al mondo greco e romano, predominerebbero, invece, l'immaginazione e il sentimento e, infine, la fase della maturità, corrispondente all'Europa moderna e al pieno raggiungimento della civiltà, che vede l'egemonia della ragione. Pur riprendendo alcuni aspetti della prospettiva di Iselin, Herder ritiene si debba insistere maggiormente sul concetto di «storia nella sua totalità»: storia dell'umanità nel suo complesso e nel suo carattere teleologico. Nel corso del fluire del tempo, ogni epoca (orientale, greca, romana) racchiude un significato ed è in sé positiva, proprio in forza del fatto che si configura come un momento che rientra nella totalità della storia umana. Questo aspetto – secondo Herder – è stato scarsamente sottolineato da Iselin ed è stato del tutto trascurato dagli Illuministi. Così, nel saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Herder sostiene che il mondo orientale corrisponde all'infanzia, la civiltà egizia e fenicia alla fanciullezza, l'antica Grecia alla giovinezza, il mondo romano alla virilità, il tardo impero alla vecchiaia, fino al momento in cui le «invasioni dei popoli barbarici non infondono nuova vitalità al decrepito corpo del genere umano». Possiamo notare, en passant, che lo stesso modello di sviluppo viene impiegato nello studio del linguaggio – altro tema centrale in Herder – condotto nei *Fragmente. Über die neuere deutsche Literatur* (1766-1767), ove si asserisce che «il passaggio dall'infanzia alla maturità del genere umano sarebbe ritmato dalla transizione della poesia alla prosa»⁵⁶.

53 Cfr. R. OTTO, J.H. ZAMMITO, *Vom Selbstdenken. Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Synchron-Publishers, Heidelberg 2001, p. 49.

54 *Ibidem*, p. 51.

55 Cfr. N. WELTER, *Herders Bildungsphilosophie*, Gardez Verlag, St. Augustin 2003.

56 J.G. HERDER, *Fragmente. Über die neuere deutsche Literatur*, 1766-1767, VIII, p. 450, in J.G. HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

Nel saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Herder introduce una Provvidenza che non interviene direttamente nella storia umana, ma raggiunge il suo scopo, suscitando forze che indirizzano la «storia dell'umanità» (*Geschichte der Menschheit*) nella direzione di sviluppi «così semplici, delicati e meravigliosi quali li vediamo in tutte le produzioni della natura»⁵⁷. La «storia dell'umanità» appare come la vicenda di un singolo individuo: l'Oriente è l'infanzia dell'umanità – e il dispotismo di quegli Stati sarebbe giustificato dalla necessità dell'esercizio dell'autorità nel periodo dell'infanzia – l'Egitto è la fanciullezza, i Fenici rappresentano l'adolescenza, i Greci la giovinezza, «gioia giovanile, grazia, gioco e amore» e i Romani sono la «maturità del destino del mondo antico»⁵⁸. Sembrerebbe la descrizione di un ciclo naturale e positivo; ma come spiegare la fine del mondo antico, il crollo drammatico dell'Impero Romano? Secondo Herder, l'Impero Romano è entrato in crisi perché con il passare degli anni ha progressivamente distrutto i «caratteri nazionali», ignorando le tradizioni dei singoli popoli: dopo la caduta dell'Impero Romano si è progressivamente diffuso «un mondo completamente nuovo di lingue, costumi e tradizioni». Herder ritiene che l'intervento delle popolazioni germaniche nella scena della storia sia stato positivo, apportando nuova linfa e nuovi valori. «Le leggi e la civiltà romana non potevano sostituire le forze scomparse, non potevano reintegrare dei popoli che non avvertivano più uno spirito vitale, non stimolavano più impulsi spenti e, allora, nacque nel Nord un uomo nuovo, portatore di nuova forza, nuovi costumi e nuove leggi da cui trasparivano coraggio virile, fiducia nell'intelletto, onestà, giustizia, sentimento dell'onore»⁵⁹. La rivalutazione herderiana del Medioevo è motivata dal fatto che questo periodo storico è stata una «grande cura dell'intera specie umana grazie ad una profonda rivoluzione, senza tradursi nell'esaltazione di un modello politico»⁶⁰. La felicità, non può essere il derivato di un'unica causa valida ovunque, perché «ogni nazione nella sua individualità ha in se stessa il centro particolare della sua storia, delle sue tradizioni e dei suoi valori». Herder, dunque, non crede alla prospettiva illuministica di un progressivo avvicinamento alla felicità e alla virtù degli esseri umani; tuttavia, riconosce come sia ben viva nell'animo umano la ricerca della felicità e, questo suo tendere verso una condizione che vada oltre il proprio stato, è un effettivo sviluppo e un progresso reale nella storia.

Nelle successive *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Herder cerca di dimostrare che «l'uomo è lo scopo autentico, il fiore della creazione», secondo una visione che ha delle affinità con la teoria dell'evoluzione naturale. L'intera «storia dell'umanità è una pura storia naturale delle forze, operazioni, tendenze umane secondo un luogo e un tempo»⁶¹: il suo significato e la sua filosofia coincidono con la storia stessa dell'umanità. «La filosofia della storia, che persegue la catena della tradizione, è propriamente la vera storia umana» e ogni storia delle singole nazioni si rapporta ad un quadro complessivo per formare e realizzare il piano della Provvidenza nel corso del fluire del tempo.

57 Cfr. J.G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 59, in J.G. HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

58 *Ibidem*, p. 27.

59 *Ibidem*, p. 56.

60 *Ibidem*.

61 J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, XIII-XIV, p. 93, in J.G. HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

Nel saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, come negli scritti *Vom Geist der Ebräischen Poesie* e *Von deutscher Art und Kunst*, Herder individua nella storia, nel linguaggio, nella religione, nella poesia, nell'arte, nella creatività e nella libertà, l'immediata e naturale espressione della natura umana, della «vita di un popolo», la forma immediata della sua «coscienza», la manifestazione della sua spiritualità, della sua «anima profonda», rifiutando l'idea della poesia come imitazione della natura. Questo concetto è una conseguenza dell'interesse, diffuso nell'Europa del tempo, per gli antichi canti dei Bardi e delle popolazioni indigene dell'America, intesi come naturale, spontanea e creativa «forma di poesia». Si potrebbe parlare di una rivoluzione copernicana: avendo posto l'origine della poesia nel «sentimento naturale e irrazionale»⁶² autenticamente vissuto, Herder poteva far cadere definitivamente ogni regola e modello classico, poiché il criterio del giudizio andava ricercato nella schiettezza, sincerità, spontaneità, creatività, autenticità. «Quanto più è selvaggio, cioè vivo, naturale, liberamente operante un popolo, tanto più selvaggi, cioè vivi, liberi, sensibili, liricamente operanti devono essere i suoi canti»⁶³. È l'«anima della poesia» che Herder ricerca nelle «anime delle nazioni» in cui intende immedesimarsi nei loro «canti»: quando pretende di sollevarsi al di sopra di questa esistenza immediata per giudicare la storia, non scrive una storiografia, ma una «filosofia della storia»⁶⁴.

In questo orizzonte, si delinea la tesi «prospettivistica» del saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* e la conseguente affermazione del limite della nostra comprensione della storia, rafforzata dall'appello esplicito alla critica humiana del rapporto tra causa ed effetto, vista però nelle sue conseguenze per il problema della storia. Proprio Hume, afferma infatti Herder, ha dimostrato che il legame tra «causa» ed «effetto» non può essere «provato» e «accertato», ma soltanto «inferito» e, pertanto, «conosciuto non storicamente, ma filosoficamente: ne ha dato egli stesso la migliore prova, in quanto la sua storia è un romanzo filosofico. Nessuno più di me – osserva Herder – sente nel proprio intimo la debolezza e i limiti delle analisi storiche in funzione di principi generali. Descriviamo interi popoli, età e terre. Abbracciamo genti e tempi che si susseguono l'uno dopo l'altro nel corso del fluire del tempo, in un eterno avvicinarsi, come le onde del mare: come è possibile motivare, applicare e giustificare la nostra descrizione e interpretazione storica? Finiamo per comprenderli tutti in un nulla, in una parola generica, che suscita in ognuno di noi pensieri e sentimenti profondamente diversi: oh, povere, imperfette e limitate analisi descrittive! E quanto è facile essere fraintesi!»⁶⁵.

Nell'interpretazione herderiana, tutte le forme di «storia pragmatica» confermano l'arbitrarietà di questo «procedimento riflesso che connette in modo più o meno fantastico i fatti, in quanto proprio nella storia pragmatica tutto obbedisce ad alcune massime che sempre si ripetono e che determinano la loro interpretazione»⁶⁶. Secondo Herder, questo è accaduto «a Machiavelli e a Montesquieu, a Voltaire e a Hume, ed è accaduto anche a Winckelmann, che è partito per l'Italia con in mente già pronto il suo sistema a cui cercare una conferma».

62 Per un'analisi storico-critica, relativa alla correlazione linguistico-semanticamente tra «sentimento», «interiorità» e «intuizione» nelle opere di Herder, cfr. M. GRAFF, *Bildung durch Sinnlichkeit. «Vom Erkennen und Empfinden» bei Johann Gottfried Herder*, Bd. VI, Pädagogische Studien und Kritiken, Jena 2008.

63 J.G. HERDER, *Von Deutscher Art und Kunst*, 1773, p. 15, in J. G. HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

64 Cfr. W. KOEPKE, K. MENGES (a cura di), *Herder Jahrbuch-Herder Yearbook*, IX, 2008, Synchron Publishers, Heidelberg 2008.

65 J.G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 30, in J.G. HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

66 *Ibid.*, p. 37.

In realtà, «il vero storico è soltanto chi descrive eventi direttamente vissuti o di cui è stato testimone». Una interpretazione, in linea con questa valutazione critica della conoscenza storica formulata da Herder, si trova nella cinquantaduesima lettera dei *Briefe die neueste Literatur betreffend* del 23 agosto 1759, dove Lessing, discutendo la situazione della storiografia nella letteratura tedesca e cercando di spiegare le ragioni del suo scarso e limitato sviluppo, osserva: «Io credo che il nome di vero storico spetti soltanto a colui che descrive la storia dei suoi tempi e del suo paese. Egli soltanto può presentarsi come testimone e può sperare di essere giudicato tale dai posteri, mentre quelli che hanno semplicemente desunto le notizie dai testimoni veri e propri, dopo pochi anni verranno certamente soppiantati da altri del medesimo genere»⁶⁷.

12. La libertà creativa: la natura umana e la creatività

Secondo Herder, la storia non è «una serie di eventi memorabili o di utili scoperte tecniche», come pretendevano gli illuministi, ma «una carta del processo dello spirito umano, una storia del suo sviluppo e una prova eccellente dell'arte inventiva e creativa della natura umana». A questo processo in continuo divenire, la «natura umana» (*menschliche Natur*) appartiene, con ogni suo singolo atto irripetibile, come creatura e come creatore. «Come non posso compiere nessuna azione, pensare nessun pensiero, che non operi sull'incommensurabile totalità della mia esistenza, così non c'è nessuna creatura della mia specie che non operi per l'intera specie e per la totalità della specie. Ognuno solleva una grande o una piccola onda; ognuno modifica lo stato dell'anima singola e della totalità, ognuno opera sempre sugli altri, ognuno modifica in loro qualcosa: il primo pensiero nella prima anima si collega con l'ultimo nell'ultima anima umana»⁶⁸. La storia appare come la catena della «*Bildung*», della «formazione»⁶⁹: invenzione sempre in atto, sempre in corso, sempre in progresso, in continuo, costante divenire nel fluire del tempo. «Nulla d'inventato, bensì tutto in atto d'inventare, di creare, di operare oltre, di tendere oltre nuovi orizzonti e insieme tradizione, attraverso il cui vincolo da popolo a popolo, arte, scienza, cultura e lingua si sono affinate in una grande progressione nel corso dei secoli della storia»⁷⁰.

In questo orizzonte, secondo Herder, si attua non solo una profonda e dinamica correlazione tra la «natura umana», la «conoscenza», la «ragione» e l'«esperienza», ma anche una profonda analogia tra il mondo della «natura» (*Natur*) e il mondo della «storia» (*Geschichte*): come la «natura» è caratterizzata da forme viventi in cui essa si esprime, così la «storia» è caratterizzata dal realizzarsi dell'«umanità» (*Menschheit*) in «forme» sempre più compiute. In altre parole, se nella natura vi è un piano generale a cui ogni essere è sottoposto, un piano specifico e individuale in virtù del quale ogni organismo prende forma, non diversamente accade nella storia, dove tutto rientra in un fine generale: ogni particolare realizzazione storica ha una sua individuale «finalità interna» in base alla quale si configura nel fluire del tempo. La forma più compiuta cui la storia giunge è l'umanità: linguaggio, arte, religione, ragione, libertà e creatività sono «forme» particolari in cui l'«umanità» si manifesta. Il linguaggio e l'arte non esprimono soltanto le conoscenze e i sentimenti degli uomini, ma rivelano ed esprimono

67 G.E. LESSING, *Sämtliche Schriften*, Herausgegeben von Karl Lachmann-Franz Muncker, vol. IV, Walter de Gruyter, Berlin 1968, pp. 269-270.

68 J.G. HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793-1797, p. 43, in J.G. HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

69 *Ibidem*.

70 *Ibidem*, p. 53.

quella individualità particolare che li caratterizza: l'essere dell'uomo con le sue passioni, emozioni, intuizioni, interessi, aspirazioni, situazioni-limite che lo caratterizzano nella sua complessità e nella sua autenticità

Nell'interpretazione di Herder, non possiamo ridurre tutta la conoscenza umana al trascendentale kantiano. La natura umana, nella sua autenticità, ha una sua originaria complessità, particolarità e individualità irripetibile nel fluire del tempo. Ognuno, ogni persona nella sua complessità, particolarità e individualità irripetibile, ha la facoltà di intuire, sentire, avvertire alcuni aspetti della realtà nel fluire del tempo che di fatto sfuggono a qualsiasi processo critico, trascendentale, analitico e sintetico. L'istantaneità, la puntualità, l'immediatezza dell'atto intuitivo originario e irripetibile della nostra soggettività nella sua intuizione creativa non potrà mai essere schematizzato o razionalizzato all'interno delle «condizioni di possibilità» dell'esperienza e della conoscenza, così come sono espresse nella filosofia trascendentale di Kant.

