

## Zur Bildung der Menschheit. *A proposito della polemica Kant-Herder*

**Roberto Formisano**

**Abstract** – *The paper deals with the problem of the Bildung, in the frame offered by Kant’s and Herder’s controversy on history. The radical opposition between these two irreconcilable conceptions on the problem of the destination of humankind (of his “progress” and his “emancipation”) reflects their different way of interpreting the spirit of the Aufklärung. The paper aims to provide a reconstruction of both points of view by focusing on the concepts of humanity, nature and history.*

**Riassunto** – *L’articolo affronta la questione della Bildung attraverso alcuni spunti offerti dalla polemica che vede direttamente coinvolte le filosofie di Kant e Herder, in merito al problema della storia. Lo scontro esplicito tra queste due filosofie costituisce in effetti la rappresentazione plastica di un’opposizione radicale tra due concezioni inconciliabili sul problema della formazione e della destinazione del genere umano (del suo “progresso” e della sua “emancipazione”), alla cui base è il diverso atteggiamento nei confronti dello spirito dell’Aufklärung. L’obiettivo di questo saggio è di fornire allora una ricostruzione dei rispettivi punti di vista focalizzandolo sui concetti di umanità, natura e storia.*

**Keywords** – Reason, Freedom, Criticism, Culture, Progress of Humankind, Historical Teleology, *Bildung*

**Parole chiave** – Ragione, Libertà, Criticismo, Cultura, Progresso dell’umanità, Teleologia storica, *Bildung*

**Roberto Formisano** è dottore di ricerca dell’Università di Bologna e dell’Université de Nice “Sophia Antipolis” (Francia). Marie-Curie Fellow tra 2013 e il 2015 presso il Fonds d’archives Michel Henry di Louvain-la-Neuve (UCL, Belgio), attualmente è USIAS Fellow presso l’Institut d’Études Avancées de l’Université de Strasbourg (Francia) e docente a contratto di Filosofia morale presso l’Università degli Studi di Ferrara. I suoi interessi di ricerca si concentrano in particolare sulla fenomenologia francese contemporanea e sull’idealismo tedesco, aprendosi a temi di ontologia, ermeneutica, filosofia morale, della religione e della storia. Tra le sue pubblicazioni in volume: *Dalla “critica della trascendenza” alla “fenomenologia della vita”. Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry* (2013), *Oltre Heidegger. Percorsi tra fenomenologia materiale e idealismo* (2019).

### 1. Introduzione

Nei dibattiti filosofici dei paesi di lingua tedesca della seconda metà del Settecento, la questione della *Bildung* occupa una posizione di assoluto rilievo.<sup>1</sup> Genericamente intesa come

<sup>1</sup> Per una ricostruzione del significato filosofico-politico della *Bildung* nel contesto del dibattito tedesco tardo-settecentesco, cfr. C. De Pascale, *Il problema dell’educazione in Germania*, Torino, Loescher, 1979; M. Gennari

“esperienza formativa”, la *Bildung* non riguarda necessariamente soltanto l’educazione del singolo, essa si estende infatti a coprire anche l’insieme dei processi sottesi al progredire dell’umanità. L’ampliamento del significato di *Bildung*, dal singolo individuo alla formazione spirituale dell’intero genere umano, concepito come soggetto storico unitario, risale a Johann Gottfried Herder, che significativamente inserisce l’espressione “formazione dell’umanità” nel titolo del suo saggio del 1774, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*.<sup>2</sup> La formulazione di questo nuovo concetto di *Bildung*<sup>3</sup> si deve principalmente alla metafora centrale che ispira la riflessione di Herder sulla storia, vale a dire il parallelismo tra il susseguirsi delle diverse epoche di cui si compone l’evoluzione spirituale dell’uomo e le età, o fasi di sviluppo, dell’individuo.<sup>4</sup>

(a cura di), *Neuhumanismus*, vol. I, Genova, Il Melangolo, 2018 e T. Pinkard, *La filosofia tedesca 1760-1860*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 3-21. Per una collocazione della *Bildung* tedesca nel contesto più generale dell’evoluzione storica di questo concetto nella cultura occidentale, si rinvia all’accurato lavoro di M. Gennari, *Storia della Bildung*, Brescia, La Scuola, 1995.

<sup>2</sup> J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in SW, Bd. V, pp. 475-594, tr. it. *Ancora una filosofia della storia per l’educazione dell’umanità*, a cura di F. Venturi, Torino, Einaudi, 1971. Un’espressione simile, benché più generica, risuona in Lessing, nel saggio *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, parzialmente pubblicato la prima volta nel 1777, e in forma completa nel 1780.

<sup>3</sup> Che eserciterà una forte influenza sul pensiero tedesco d’inizio Ottocento; esso sarà ad esempio ripreso nel progetto di riforma dell’Università tedesca difeso da Wilhelm von Humboldt, poi realizzata nella fondazione dell’Università di Berlino (1810), presto riconosciuta come il “prototipo dell’università moderna” (L. Dumont, *L’idéologie allemande*, Paris, Gallimard, 1991, p. 143). Di Humboldt si veda il breve ma intenso saggio *Theorie der Bildung des Menschen* (1793), in *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, 17 Bänden, hg. A. Leitzmann et al., Berlin-New York, De Gruyter, 2015, Bd. I, pp. 282-288, tr. it. *Teoria sulla formazione culturale dell’umanità*, in F. Tessitore (a cura di), *Università e umanità*, Napoli, Guida, 1970. Nella prospettiva di un’indagine relativa al rapporto tra il maturarsi di questa idea della *Bildung* ed il correlativo superamento dell’*Aufklärung*, la posizione di Wilhelm von Humboldt occupa senza dubbio una posizione di grandissimo rilievo. A tal riguardo, in merito alla *Bildung* e ai suoi riflessi nel pensiero pedagogico, giuridico ed etico-politico in Humboldt, si segnalano i contributi di Marina Lalatta Costerbosa, in particolare: *Ragione e tradizione. Il pensiero giuridico ed etico-politico di Wilhelm von Humboldt*, Milano, Giuffrè, 2000; *La comunità dei diritti. La filosofia pratica di Wilhelm von Humboldt e le sue ambiguità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008; nonché il più recente *Il bambino come nemico. L’eccezione humboldtiana*, Roma, DeriveApprodi, 2019.

<sup>4</sup> Questa metafora svolge un ruolo davvero centrale nell’elaborazione della filosofia herderiana della storia, la quale non concepisce affatto il cammino dell’umanità ed il suo sviluppo spirituale nel senso della mera successione di epoche estrinsecamente poste l’una accanto all’altra. Come nell’individuo la sua crescita fisica e lo sviluppo del suo carattere si determinano per un arricchimento progressivo dato dall’insieme delle esperienze vissute e (per quel che riguarda soprattutto l’aspetto morale) della loro consapevole appropriazione, così la formazione dello spirito umano, nella prospettiva herderiana, si accresce per mezzo di acquisizioni successive che, non semplicemente si sommano alle precedenti, ma “fondendosi” con queste, e depositandosi nel linguaggio, danno origine a sintesi ogni volta differenti. Inizialmente pensata nei termini di un processo lineare di accumulazione, il processo storico di formazione dello spirito umano acquista presto, in Herder, la caratteristica movenza “a spirale” che, peraltro già presente in Vico, colloca questa concezione sul versante opposto alla concezione della storia tipica dell’*Aufklärung*. Sul rapporto tra linguaggio e storia in Vico ed Herder, cfr. V. Verra, *Vita del linguaggio e senso della storia in Vico e Herder*, in *Linguaggio, mito e storia*, a cura di C. Cesa, Pisa,

Trasposta sul piano della storia universale, la *Bildung* apre la filosofia moderna a nuovi scenari.<sup>5</sup> Come un prisma, il tema della *Bildung* individua il punto di rifrazione in cui si annodano e snodano motivi diversi che includono il problema della collocazione dell'uomo nel cosmo, la finalità delle sue capacità di comprensione e azione, il senso della sua libertà e il rapporto problematico di questa libertà con il meccanismo della natura.<sup>6</sup> Da qui sorge anche il problema della storia, a cui si legano però questioni di ordine culturale e politico (la costruzione delle "identità nazionali") e soprattutto il tema della destinazione dell'umanità.

Un momento, non solo esemplare, ma paradigmatico, di questo dibattito è rappresentato dalla polemica che vede coinvolti su questi temi Herder e Kant. L'obiettivo di questo saggio è di fornire allora una ricostruzione dei rispettivi punti di vista focalizzandolo sui concetti di umanità, natura e storia. Concetti che chiamano in causa la nozione di libertà e, con essa, la possibilità ed il senso del teleologismo inerenti al concetto stesso della *Bildung*.

## 2. Herder e il problema della formazione dello spirito

La formazione spirituale dell'umanità è un processo che Herder, refrattario a facili riduzionismi, si sforza di contemplare nel suo complesso, nel rispetto della ricchezza di fattori molteplici ed eteronomi. Fattori che intervengono al suo interno e interagiscono, come un campo di forze che, limitandosi reciprocamente, fa dinamicamente scaturire il suo esito dal loro rapporto; un esito che tuttavia Herder non considera mai del tutto separabile dal processo che lo ha generato, ma che, al contrario, risulta anch'esso sempre "situato" al suo interno, sottoposto alla sua azione. Il genere umano è colto nella sua "duttilità", non come una realtà statica, tale da poter essere "ingabbiata" nel chiuso di una rappresentazione astratta della sua totalità, ma come una realtà sempre in divenire, sì che è alla comprensione interna di questo movimento che la filosofia deve elevarsi: il suo sguardo deve penetrare nelle pieghe di questa multiforme processualità, collocarsi a un livello immanente al suo stesso *farsi*, nel suo prodursi in forme oggettivamente e storicamente sempre diverse. Herder pensa all'uomo e all'umanità nei termini di un *compito*, ossia di un processo e di un'attività il cui *compimento* risiede nella sua destinazione, la quale è appunto quella di *formarsi da sé*, darsi una forma, definirsi, determinarsi conferendosi da sé il principio, vale a dire il criterio della sua organizzazione e articolazione interna. A Herder si deve peraltro l'estensione del significato del termine *Bildung*, dall'individuo all'intero genere umano, concepito come soggetto storico unitario.

L'idea di una "storia universale della *Bildung* del mondo", sorge in Herder ispirandosi, in parte, ai dibattiti suscitati dalle ricerche di Copernico, Keplero, Newton, Huygens, in merito ai

---

Edizioni della Normale, 2006, pp. 285-302. Sull'anti-Illuminismo di Herder, cfr. I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2000.

<sup>5</sup> Cfr. E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 322 ss.

<sup>6</sup> Per una ricostruzione storico-sistematica di questa nozione, cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 2000, pp. 43-61.

processi formativi del sistema solare. Ma è soprattutto grazie all'insegnamento del Kant precritico ed al metodo naturalistico da questi impiegato nella *Allgemeine Geschichte und Theorie des Himmels* (1755) per la formulazione di quella ipotesi scientifica che avrebbe poi preso il nome di "ipotesi nebulari Kant-Laplace", che Herder intuisce la possibilità di estendere quanto sino ad allora compiuto dal pensiero filosofico scientifico *oltre* l'ambito dei soli processi fisici. Affascinato dalla possibilità di poter descrivere l'evoluzione dell'universo limitandosi alle sole "semplici, eterne, perfette leggi della formazione e del movimento dei pianeti",<sup>7</sup> Herder giunge a porsi la faticosa domanda se ad un simile approccio non sia riconducibile, non solo la formazione della natura organica, ma anche la stessa vita spirituale umana (che, per ciò che attiene la sua origine ed il suo sviluppo, tradizionalmente veniva spiegata attraverso l'immediato ricorso all'azione creatrice di Dio). La specificità dell'approccio herderiano consiste nel tentativo di costruire una comprensione di questi processi, ricavata "dall'interno" del loro movimento costitutivo. Si tratta di quella intuizione fondamentale che porterà infine Herder all'elaborazione della tesi caratteristica dell'intera sua filosofia, vale a dire la tesi della costitutiva "linguisticità" e "storicità" della ragione e dell'esperienza umana.<sup>8</sup>

La razionalità si manifesta e si esprime nella natura umana, secondo Herder, in conformità ai modi di costituzione e di sviluppo di quest'ultima. Modi, che Herder non giudica schematizzabili secondo la distinzione classica tra la "forma" pura e la "materia" empirica e contingente. La stessa ragione, "calata" nel tempo, non è mai separabile dalle singole, concrete, storicamente determinate forme che il *linguaggio*, in virtù del suo uso, acquista (e perde) nel corso del tempo.<sup>9</sup> Ragione e linguaggio vivono, per Herder, in un rapporto di simbiosi.<sup>10</sup> Da ciò deriva la convinzione secondo cui la stessa natura umana, e con essa la sua storia, considerate nel suo complesso, siano da intendersi come un "organismo" animato da un dinamismo interno, una realtà proteiforme formantesi in virtù della compartecipazione di componenti endogene ed esogene, forze e resistenze interne ed esterne, il cui risultato è un "ganglio" di "psiche, corpo, ragione, coscienza, sensazioni, emozioni",<sup>11</sup> tutte fuse insieme secondo una normatività che non è data semplicemente *a priori* ma che è capace di determinarsi (e lasciarsi deter-

---

<sup>7</sup> J.G. Herder, *Werke*, hg. U. Gaier et al., Frankfurt a.M., Suhrkamp-Insel, 1985-2000, Bd. VI, hg. M. Bollacher, pp. 21-22.

<sup>8</sup> J.G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, in SW, Bd. XXI, p. 199, tr. it. *Metacritica*, a cura di I. Tani, Roma, Editori Riuniti, 1993, p. 119. Il bersaglio polemico esplicito di Herder, in quest'opera, è il criticismo kantiano. All'autore della *Critica della ragion pura*, Herder imputa la "finzione" del trascendentalismo, che consiste nel difendere la "purezza" della ragione e l'"astrattezza" come tratto peculiare del procedere dell'intelletto. Su questi aspetti, cfr. C. De Pascale, *Il razionale e l'irrazionale*, Pisa, ETS, 2014.

<sup>9</sup> Cfr. L. Formigari, *La logica del pensiero vivente*, Roma-Bari, Laterza, 1977.

<sup>10</sup> Cfr. N. Merker, *Società e linguaggio in Herder*, in *Linguaggio e società*, a cura di N. Merker, L. Formigari, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 3-28.

<sup>11</sup> A. Gentile, *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"*, in "Aretè", 2, 2017, pp. 25-46, p. 30.

minare) volta a volta a seconda della situazione e della contingenza, pur conservando in qualche modo la sua specifica unità o “identità”.

La filosofia di Herder si sforza in effetti di tenere insieme due cose distinte: la volontà, da un lato, di garantire a *ciascuna cultura*, proprio per le specificità irriducibili che ne caratterizzano l'irripetibilità e l'unicità, *il diritto di rivendicare e difendere la propria “individualità”, vale a dire il proprio carattere “nazionale”*, ma al tempo stesso anche l'esigenza, dall'altro lato, di non disperdere, dietro la multiforme varietà delle manifestazioni spirituali, la *continuità* sottesa a questo processo produttivo che è sì molteplice nei suoi esiti, e pur tuttavia *unitario* in riferimento al soggetto di questo divenire, che non è l'umanità astrattamente intesa nel senso di una rappresentazione generica, ma il *concreto* formarsi di quest'ultima nel contesto delle relazioni interne ed esterne che ne determinano lo sviluppo.

È peraltro in conformità a questa idea che l'esposizione storica del cammino percorso dal genere umano non si presenta mai, in Herder, alla stregua di una *Darstellung* scientifica, condotta da un punto di vista “esteriore”, neutrale e senza tempo. La riflessione herderiana non pretende mai di porsi come l'esposizione di una teoria compiuta. Essa si autointerpreta e si presenta piuttosto nei termini di un *contributo* offerto al processo di *Bildung* di cui è questione, e si propone quindi come *concreto esercizio* di quella formazione a cui l'umanità stessa è chiamata. Ciò è chiaramente espresso nel titolo del suo saggio del 1774, dove esplicitamente Herder accenna al fatto che la sua filosofia della storia è *zur Bildung der Menschheit*: della formazione essa non offre solo una visione “dall'esterno”, *ma vi è coinvolta*, vi partecipa e vi concorre per il tramite del suo stesso *comprendere*. Sotto questo profilo, Herder dà dimostrazione di una sensibilità che non passerà inosservata a Hegel<sup>12</sup> ed allo storicismo del secolo XIX,<sup>13</sup> in quanto evidentemente non ignora, ma anzi prende espressamente in considerazione, *il carattere intrinsecamente storico del suo stesso discorso, delle sue riflessioni e del suo linguaggio*. L'indicazione, non soltanto metodologica, che ne ricava è *l'impossibilità per la filosofia di potersi mai porre da un punto di vista privilegiato e “puro” sulla realtà*,<sup>14</sup> in quanto anch'essa sempre situata in un momento determinato della formazione dello spirito, subordinata e coinvolta all'interno del processo di cui pretende di offrirci una descrizione e una comprensione adeguate.

Emerge, già qui, l'elemento decisivo dell'incompatibilità della prospettiva herderiana nei confronti della *Raison* illuministica, e in particolare la concezione lineare della storia su cui faceva perno quell'atteggiamento di “superiorità” che, ben rappresentato dal sarcasmo volterriano,<sup>15</sup> la cultura dei Lumi manifestava nei confronti delle epoche precedenti. L'anti-illuminismo

<sup>12</sup> Sul rapporto tra Hegel e Herder, cfr. M.N. Forster, *Herder's Philosophy*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2018, pp. 252-255.

<sup>13</sup> Cfr. F.C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.

<sup>14</sup> Al riguardo, cfr. E. Cassirer, *Libertà e forma*, Firenze, Le Lettere, 1999, p. 146 ss.

<sup>15</sup> “Lei ride del mio entusiasmo per i primitivi, quasi come Voltaire rideva di Rousseau e del suo gusto per l'andare a quattro zampe: ma Lei non deve credere che questo entusiasmo mi porti a disprezzare i privilegi della nostra civiltà e dei nostri costumi, quali che siano. Il genere umano è destinato a una successione progressiva di

di Herder si esprimeva in tal senso nel suo rigetto della possibilità, per la filosofia della storia, di poter mai guadagnare un giorno un punto di vista “neutro” e “oggettivo”, “vero” in senso ultimo, a partire dal quale poter denunciare gli errori e le “falsità” del passato.

Restio a “misurare” la diversità delle religioni e delle culture passate con il metro della ragione scientifica e della verità, lo sforzo di Herder è di comprenderne l’“impulso generatore” a partire dalla combinazione, ogni volta unica, di circostanze esteriori, fisiche e sociali, e forze interiori, spirituali e organiche, che hanno dato luogo a tratti ogni volta specifici. La storia spirituale dei popoli e il loro confronto non attirano l’attenzione di Herder se non in quanto costituiscono, ai suoi occhi, la chiave tematica d’accesso per mezzo della quale elevare la riflessione sino a cogliere i tratti dell’umanità, della sua formazione e della sua destinazione, nella convinzione che *ogni momento, ogni “prodotto” della storia spirituale umana trae il suo valore, non solo in funzione di ciò che il suo prodursi renderà nel tempo a sua volta possibile, ma anche sempre in se stesso, in ragione dell’unicità e dell’irripetibilità del suo accadere.*

Il suo “prospettivismo” e la consapevolezza metodologica, attenta soprattutto al momento *genetico* delle varie forme spirituali,<sup>16</sup> comprese “dall’interno” della loro formazione, inducono Herder ad inquadrare il problema della storia in una cornice, certo, originale, anche se non del tutto priva di elementi “tradizionali”. Sempre nel saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), richiamandosi alla polemica dello *Sturm und Drang* contro lo “spirito filosofico del secolo nostro, che niente odia più del mirabile e dell’arcano”,<sup>17</sup> Herder sposa l’idea di uno “sviluppo naturale” dello spirito umano, e non esita a tal riguardo a far appello all’idea di una “provvidenza”, come di una forza<sup>18</sup> che “dirige” la storia, sebbene non agisca mai su di essa in maniera diretta. Letta coerentemente con il suo metodo, la filosofia herderiana della storia ha in effetti il merito di porre il dovuto accento sull’*ecceità* di ciascuna manifestazione spirituale, intesa come prodotto di quella profonda alchimia che, mescolando insieme forze e tendenze agenti al fondo della natura con gli elementi contingenti dati dal tempo e dallo spazio, nell’oggettivazione della sua potenza si rifrange in forme molteplici e varie, ciascuna storicamente determinata in funzione dei diversi climi e dei diversi ambienti e contesti all’interno dei quali essa si trova ad operare, e tuttavia pur sempre inerente a quel processo

scene, di *Bildung* e di costumi: guai all’uomo che non ama la scena che deve cavalcare, dove deve agire, vivere la sua vita! Ma guai anche al filosofo che giudica l’umanità e i costumi, come se la sua scena fosse l’ultima e che misconosce la prima, come se fosse la peggiore! Se tutte le scene appartengono alla totalità dello spettacolo che vi si svolge, in ciascuna di esse si manifesta sempre un aspetto nuovo, notevolissimo dell’umanità” (J.G. Herder, *Von Deutscher Art und Kunst. Einige fliegende Blätter*, in SW, Bd. V, p. 168).

<sup>16</sup> Cfr. F.C. Beiser, *The Fate of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, pp. 155-162.

<sup>17</sup> Cfr. J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte*, cit., p. 43, tr. it. cit., pp. 5-6.

<sup>18</sup> Pur con le sue differenziazioni, l’idea di una “forza” agente al fondo del mondo materiale e psichico è un *topos* abbastanza diffuso all’epoca di Herder. Si pensi all’idea della *vis viva* in Leibniz, alla *vis insita* di Haller, al concetto di *nisus formativus* in Blumenbach, alla *forza generativa* di Needham o, ancora, alla *vis essentialis* di Wolff. Ad Herder si deve la trasposizione di questo concetto di forza organica nell’ambito della storia dell’umanità, posta in rapporto dialettico con la tradizione, anch’essa pensata come una “forza”.

unico e costante che trova nella *Bildung der Menschheit* il suo centro e il suo punto di convergenza.

Il ricorso alla “provvidenza” e la convinzione che natura e storia lavorino insieme nell’*educazione* dell’uomo all’umanità non mitigano in nessun modo la limitazione strutturale dell’osservazione storica, ma si combinano in un peculiare compromesso, per cui la sua filosofia, per quanto ispirata dall’idea di una teleologia immanente al reale, è ciò nonostante *costretta a rinunciare alla pretesa di poter, un giorno, disvelare la verità dell’“intero” della storia*.<sup>19</sup> Unicamente al dispiegarsi di quest’ultima, cioè soltanto al suo divenire, appartiene la possibilità di questo disvelamento, il quale tuttavia non potrà mai darsi nella puntiforme sembianza di un *unico* soggetto storico, nello spirito di un solo popolo che, espressione peraltro di un’epoca sempre determinata, possa considerarsi come depositario del senso universale della storia, quale suo compimento. Non esiste, in Herder, nessun *Favoritvolk*. La filosofia herderiana della storia colloca l’essenza dell’umanità *nel processo* del suo divenire, cioè nel *prodursi* della trasformazione; egli rinuncia a contemplare il “tutto” della storia ponendola in rapporto a ciò che *deve poter* essere il suo risultato ultimo (il cui concetto, per Herder, altro non potrebbe essere che una mera astrazione, e quindi una nozione tra trattare con il massimo sospetto). Il divenire storico è per Herder un divenire “aperto”, anche se pensato sempre nei limiti di una riorganizzazione delle *Anlagen* poste *ab origine* da Dio. Il suo sviluppo è certamente unitario, continuo, sebbene secondo modalità che alcun concetto umano potrà mai pretendere di afferrare nella compiutezza del suo disegno. Sì che, rinunciando alla pretesa di fornire lo schema generale del processo storico, il compito della filosofia è di concentrarsi su *come* lo “spirito” abbia infine assunto la forma che gli è propria attraverso i passaggi che ne hanno determinato l’evoluzione, *in che modo* i diversi elementi in gioco siano giunti alla configurazione definitiva di cui è rimasta traccia nella nostra memoria storica, e di cui ogni cultura, ciascuna a modo proprio, rappresenta una forma di *appropriazione*.<sup>20</sup>

Senza dubbio, il provvidenzialismo herderiano tradisce una concezione teleologica della storia, fondata su una visione teologica dell’universo. Ciò nonostante, il suo anti-illuminismo e la profonda convinzione di non poter mai ricondurre la storia ad uno schema universale e dato

<sup>19</sup> Come giustamente ebbe a notare Verra, a tal riguardo: “A differenza di Hegel, cioè, Herder non crede che possa realizzarsi attraverso la storia una conoscenza razionale del significato del suo processo che consenta di vederlo dall’interno e in una prospettiva totale e conclusiva nel quale tale processo giunga a consapevolezza di sé come al suo stesso fine e movente interno, ma mantiene sempre una concezione, per così dire, nominalistica della conoscenza della storia, come di quella della natura” (V. Verra, *La filosofia della storia*, in *Linguaggio, mito e storia*, cit., p. 320).

<sup>20</sup> Questo spostamento d’asse dal *Was* della manifestazione spirituale, cioè dal suo contenuto “veritativo”, al *Wie* della sua formazione, intenzionalmente tralasciato da quelle interpretazioni che avevano interesse a fare della filosofia di Herder una delle espressioni più significative del nazionalismo e del pangermanesimo, è stata al contrario esaltata dalla letteratura critica più recente, che nel principio herderiano della equiparazione di tutte le culture e popoli ha riconosciuto un attacco all’etnocentrismo: cfr S. Knoll, *Beyond the Black Legend*, in “North Dakota Quarterly”, 57/3, 1989, pp. 55-64, e V.A. Spencer, *Herder’s Political Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 2012.

a priori, ne stemperano enormemente la portata. Lo schema, che Herder aveva ripreso da Isaak Iselin<sup>21</sup> per la sua opera del 1774, secondo cui la storia dell'umanità sarebbe scandita dalle medesime fasi che scandiscono la vita dell'individuo (età della sensibilità, dell'immaginazione, della ragione) viene da Herder profondamente ridimensionato nel suo valore esplicativo, al punto che, nell'introduzione alle *Ideen* del 1784, giungerà persino a rimetterlo esplicitamente in questione,<sup>22</sup> sebbene l'idea di una formazione continua, o meglio di un'*autoformazione*, che abbia al centro lo sviluppo dell'umanità, attraverso il perfezionamento delle sue capacità razionali ed espressive non venga mai del tutto meno.<sup>23</sup>

Sotto queste premesse è da intendersi l'attenzione che Herder riserva alle culture delle origini, alle loro produzioni artistiche e culturali. Per Herder è del tutto giustificato, se non proprio "necessario" il fatto che, nelle culture più primitive, le loro capacità creative dovessero trovare espressione in simboli e forme più semplici. Simboli e forme che, ai nostri occhi, possono apparire più povere e ingenui, ma che non per questo sono da considerarsi meno "perfette". Il valore di queste forme espressive è piuttosto da commisurarsi all'insieme delle condizioni ambientali e climatiche in cui la loro forza generatrice si trovava a dover operare. Allo stesso modo e per lo stesso principio, Herder proseguiva avanzando perplessità nei confronti di quelle forme espressive più "avanzate" e più "raffinate", a noi certamente più familiari, in cui prevale l'elemento artificiale e artificioso, dove il concetto predomina sul sentimento e la tecnica sul contenuto; Herder esprime al riguardo la preoccupazione che l'alto grado di elaborazione e artificialità non sia in realtà altro che espressione dell'alto grado di *sclerotizzazione dell'originario impulso creativo*, di cui queste forme sono il pallido ricordo.<sup>24</sup> La coltivazione di simili forme avrebbe un pessimo impatto nella formazione degli spiriti: piegandoli all'assimilazione di forme vuote, spente, prive dello slancio creativo che ne ha motivato la prima manifestazione, lo spirito umano verrebbe educato all'assopimento della sua forza più vitale e creativa. La cultura finirebbe col ridursi alla costruzione di un edificio vuoto, freddo. Raffinatissimo, e tuttavia senz'anima.

<sup>21</sup> I. Iselin, *Über die Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a.M.-Leipzig, Harscher, 1764.

<sup>22</sup> Nelle pagine introduttive delle *Ideen*, richiamandosi allo scritto del 1774, Herder riconosce gli evidenti limiti dello schema analogico che associa il divenire della storia umana allo sviluppo del singolo uomo e delle sue facoltà. Tale schema, che poteva infatti valere per "pochi popoli sulla terra", non poteva costituire la chiave interpretativa per uno studio dedicato all'intero genere umano. Cfr. J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster Theil*, in SW, Bd. XIII, p. 4, tr. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 4.

<sup>23</sup> L'atteggiamento di Herder al riguardo, è stato opportunamente notato, è in verità soggetto ad innumerevoli oscillazioni. Ogni volta che Herder abbraccia un determinato modello esplicativo della storia (progressivo, ciclico, a spirale...), non risparmia di manifestare puntualmente anche le sue riserve. Cfr. in merito i giudizi di M.N. Forster, *Herder's Philosophy*, cit., p. 244 ss.

<sup>24</sup> Emblematica, in questo senso, è la polemica di Herder contro il classicismo. Herder, infatti, non si limita a combattere la chiusura miope della propria epoca, che fa di se stessa il modello ultimo e definitivo del divenire storico; egli esclude radicalmente e rigetta qualsiasi forma di assolutizzazione anche di epoche del passato. Si vedano, ad esempio, le accese polemiche contro Winckelmann nella seconda serie dei *Fragmente*: cfr. J.G. Herder, *Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Fragmente. Zweite Sammlung*, in SW, Bd. II, pp. 109-202.



Con ciò non si vuol affatto intendere che Herder sviluppi una concezione negativa della *Kultur*. Quel che Herder rifiuta, semmai, è la subordinazione del cammino dell'umanità ad ogni semplice e "meccanico", lineare, schema interpretativo. L'arricchimento e la crescita dell'umanità non si determinano per un processo quantitativo di accumulo e trasmissione di meri contenuti. Arricchimento e crescita si determinano in virtù di quel costante processo di appropriazione che l'umanità esercita sul suo passato, e che include sempre anche un che di *poietico*, combinazione inscindibile di ricettività e creatività, tradizione e innovazione.<sup>25</sup> Nella loro relazione tensiva, Herder riconosce l'elemento "vitale" antropogeno. Elemento, la minaccia della cui sclerotizzazione può dirsi scongiurata quando, all'operare di tali forze, è fatta corrispondere una più profonda e perspicace capacità di *comprensione* umana della realtà. Questo è quanto la vita del linguaggio attesta dispiegandosi come vita delle diverse lingue dei diversi popoli.

Se, dunque, la concezione evolutiva<sup>26</sup> degli individui e delle loro facoltà, così come dei popoli e del genere umano, non è di fatto mai del tutto abbandonata da Herder, è perché non soltanto in ogni manifestazione spirituale il sapere storico deve esser capace di trovare il suo valore intrinseco, ma anche perché l'estrinsecarsi di questo valore non sussiste in sé, come qualcosa di isolato e di isolabile. La comprensione di quel valore, e quindi lo stesso sapere storico, la sua rappresentazione, costituiscono essi stessi dei "momenti" espressivi da ricondursi nel processo di formazione dello spirito, processo la cui *autoformazione*, in quanto formazione dell'umanità e della ragione, è *la destinazione* del suo divenire.

### 3. Gli scritti di Herder sulla storia e la polemica di Kant

Forse perché influenzato dall'intenso scambio con Goethe, nel decennio successivo alla pubblicazione di *Auch eine Philosophie der Geschichte* lo spettro dell'indagine herderiana si allarga ulteriormente. Risultato di quest'ulteriore ampliamento di prospettiva sono le *Ideen*, pubblicate in quattro parti tra il 1784 ed il 1787. In quest'opera, non limitando più la propria prospettiva alla sola evoluzione spirituale *umana*, Herder si pone alla ricerca di "tracce" che possano in qualche modo fornire attestazioni circa la *continuità* dei processi formativi, dall'organizzazione della materia inanimata fino al complesso della natura umana.<sup>27</sup> Sulla ter-

<sup>25</sup> Cfr. J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Zweiter Theil*, in SW, Bd. XIII, p. 343.

<sup>26</sup> Non, tuttavia, evolucionistica: a tal riguardo, cfr. M. Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Paris, Les Belles Lettres, 1940.

<sup>27</sup> "Nella natura tutto è collegato, la morale e la fisica, come lo spirito e il corpo. La morale è soltanto una fisica dello spirito più alta, come la nostra destinazione futura è un nuovo anello nella catena della nostra esistenza che si attacca nel modo più preciso, nella progressione più sottile, all'anello costituito dalla nostra attuale esistenza, proprio come la nostra terra è collegata al sole, e la luna alla nostra terra" (J.G. Herder, *Zerstreute Blätter*, in SW, Bd. XV, p. 275).

ra, osserva Herder, esiste una “gradazione di creature”, come se la natura “avesse avuto un solo modello, un protoplasma secondo il quale e per il quale tutto ha formato”.<sup>28</sup> Sulla base di questo presupposto, una peculiare analogia viene dunque istituendosi tra il divenire della storia e il divenire della natura. Come le forme spirituali più semplici e primitive costituiscono le forme “preparatorie”, i primi necessari tentativi di attuazione su cui poggiano le formazioni superiori, così in natura è possibile intravedere la presenza di una sorta di “scala gerarchica” (*scil.* la cosiddetta *scala naturae*), che dal mondo inanimato si eleva sino a quello animale, e poi umana<sup>29</sup>. E in questa scala, la formazione dell’uomo, che rappresenta certamente la vetta più alta, può essere a sua volta inquadrato come una formazione-soglia, la base per formazioni future e ulteriori sviluppi (sebbene in condizioni per noi ora inaccessibili e immaginabili).

Si è detto, al riguardo, dell’influenza esercitata su Herder dall’approccio naturalistico del primo Kant. All’epoca, in effetti, Herder ancora manifestava una grandissima stima nei confronti del suo maestro.

Le cronache ricordano tuttavia che proprio a seguito della pubblicazione delle *Ideen*, le reciproche relazioni di stima avrebbero subito una rottura irreparabile.<sup>30</sup> La causa scatenante fu la recensione alle prime due parti<sup>31</sup> delle *Ideen*, pubblicata anonima nella *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung* del 1785.<sup>32</sup> Kant, pur elogiando l’intelligenza del suo antico discepolo, mostra duramente le sue riserve, in particolare per quel che concerne il metodo dell’indagine. A Herder è rimproverata la mancanza di rigore nell’argomentazione, e soprattutto un uso troppo “fantasioso” dell’analogia:

Quello che per lui [*scil.* Herder] è la filosofia della storia dell’umanità può avere un significato affatto diverso da quello che comunemente con questo nome si intende: non cioè una precisione logica nella determinazione dei concetti o una scrupolosa distinzione e dimostrazione dei principi, ma un rapido sguardo d’insieme, una pronta sagacia nello scoprire analogie e nell’uso di esse un’ardita forza immaginativa congiunta con

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 287.

<sup>29</sup> La differenza tra la soglia animale e quella umana sta appunto nel fatto che, in quest’ultima la sua configurazione evolve *anche* grazie all’azione spirituale esercitata dalla *Bildung*, per cui il maturarsi di una determinata consapevolezza o coscienza, che a sua volta si riflette nell’apertura di un intero universo culturale fatto di valori, riti, concezioni ecc., *contribuisce attivamente* in questo processo evolutivo, per quanto sempre esso si dia comunque sempre in una costante relazionalità con altre forze esteriori e contingenti.

<sup>30</sup> Cfr. H.D. Irmscher, *Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder*, in B. Gajek (Hg.), *Hamann-Kant-Herder*, Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris, Peter Lang, 1987, pp. 111-192.

<sup>31</sup> La polemica di Kant e Herder sulla filosofia della storia si consumò infatti nell’arco di tempo compreso dalla pubblicazione della parte I delle *Ideen* (libri I-V) nel 1784 e la parte II (libri VI-X) nel 1785. Le parti III e IV, apparse nei successivi due anni non vennero più recensite da Kant, il quale smise di interessarsi all’opera di Herder. Per una ricostruzione cronologica della polemica, cfr. la “Nota storica” alla recensione kantiana alle *Ideen* di Herder, in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio et al., Torino, UTET, 1956, pp. 81-83.

<sup>32</sup> I. Kant, *Recensionen von J.G. Herders “Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”*, in AA, Bd. VIII, p. 43-66, tr. it. *Recensione di: J.G. Herder, “Idee sulla filosofia della storia dell’umanità”*, in *Scritti politici*, cit., pp. 151-175.

l'abilità di cogliere il suo oggetto, mantenuto sempre in una oscura lontananza, attraverso sentimenti e sensazioni che [...] fanno presumere di sé più di quanto certo una fredda valutazione vi troverebbe.<sup>33</sup>

Per suggerire la possibilità di pensare l'attuale condizione umana come uno stadio intermedio e preparatorio in vista di uno sviluppo ulteriore, anche se per noi oggi difficile da immaginare, Herder procede in effetti con grande audacia, selezionando dal vasto campo delle conoscenze scientifiche le informazioni a lui congeniali, in maniera tale da poter far scaturire intuitivamente dal loro confronto la suggestione di un possibile principio esplicativo.<sup>34</sup> Con questo metodo analogico Herder propone allora (l'esempio è richiamato e discusso dallo stesso Kant) di considerare l'umanità odierna come una crisalide: qualcosa il cui sviluppo porterà alla formazione di una realtà completamente diversa. E come dalla crisalide risulta difficile poter immaginare la farfalla che verrà, allo stesso modo l'umanità potrebbe esser destinata a forme di sviluppo impensate, oggi difficili anche solo da immaginare, ma per questo non necessariamente impossibili.

La reazione di Kant al riguardo è durissima: il paragone fra l'uomo e la crisalide è una "cattiva" analogia, o meglio rappresenta un cattivo uso dell'analogia. Considerando l'umanità attuale come esito di un processo formativo (*Bildung*) unitario che, operato da *innere Kräfte*, hanno presieduto alla produzione dei diversi gradi di organizzazione di cui si compone la natura, Herder si spinge ad ipotizzare sviluppi ulteriori, che egli intende come *forme più perfette di umanità*. Ma, per Kant, proprio qui si annida l'errore: tenuto conto delle premesse che Herder pone, poiché si parla del passaggio da una forma naturale di organizzazione interna ad un'altra *di altro genere* (dal mondo inanimato a quello animale, e da questo a quello umano ecc.), per quanto operato da forze in se stesse identiche, l'analogia dovrebbe condurre all'ipotesi che, se formazioni ulteriori rispetto a quella umana sono ancora possibili, si tratterà di formazioni che spingono il processo *oltre l'ambito dell'umano*: "Da una siffatta analogia – scrive Kant – si potrebbe solo concludere che *in qualche altro luogo*, forse in qualche altro pianeta, vi sono esseri che occupano rispetto all'uomo un gradino più alto nell'organizzazione".<sup>35</sup> A rigor di termini, ciò che l'analogia attesterebbe non è tanto il perfezionamento *dell'umanità*, quanto piuttosto *il suo superamento* attraverso il formarsi di un'altra configurazione, una combinazione differente di elementi e forze non soltanto distinta dalla nostra attuale ma, presumibilmente, anche più perfetta. D'altra parte, Herder stesso ammette che le forze spirituali che agiscono al fondo della natura acquistano il carattere umano soltanto ad un certo punto e ad un certo livello della loro formazione. Ebbene, sono *queste* forze spirituali, e non il loro configurarsi in forma umana, a garantire la continuità nella *Bildung* del mondo. Tali forze funzionano, nel contesto dell'analogia, rispetto all'umanità, come l'*anima* rispetto al corpo di un individuo. In effetti, sottolinea Kant, ciò che l'analogia suggerisce, se rettamente intesa, è

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 45, tr. it. cit., pp. 151-152.

<sup>34</sup> Sul rapporto di Herder con le scienze del suo tempo, cfr. H.B. Nisbet, *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge, MHRA, 1970.

<sup>35</sup> I. Kant, *Recensionen von J.G. Herders "Ideen..."*, cit., p. 54, tr. it. cit., p. 160.

piuttosto l'idea metafisica della *immortalità dell'anima*: come un'essenza che presiede alla formazione del corpo, essa sopravvive alla dissoluzione di quest'ultimo. Dissoluzione che, anzi, individua il suo processo di "purificazione", cioè di perfezionamento. *In questo caso, però, ciò che è conservato non è affatto l'individuo in questione, ma solo la sua essenza, mondata da tutto quanto nella sua purezza non le appartiene.* Secondo Kant, l'analogia di Herder manca il suo obiettivo in quanto, per dimostrarsi pertinente, essa dovrebbe far riferimento a casi specifici in cui la natura abbia consentito l'effettiva rinascita *dello stesso individuo* che, dopo la morte e la dissoluzione della sua configurazione originale, accede ad una configurazione ulteriore, pur conservando la sua individualità. Solo a questa condizione, e sulla base di un simile esempio, supponendo che gli sviluppi successivi della *Bildung* del mondo dia luogo a configurazioni oggi neppure lontanamente immaginabili, ci si troverà *comunque* in presenza di forme superiori *pur sempre "umane"*. Si potrà cioè, solo allora, esprimere la certezza che *qualunque sarà* la configurazione effettiva che scaturirà dallo sviluppo a venire, esso apparterrà comunque alla *Bildung* dell'umanità quale perfezionamento *suo proprio*, oltre che della natura in generale.

Senonché un simile esempio in natura non esiste. Ciò che la natura attesta, prosegue Kant, è sempre e solo la conservazione della specie, mai del singolo individuo. Fuor di metafora: il massimo a cui la riflessione di Herder può aspirare è l'attestazione dell'unità dell'intero processo, ma soltanto *in quanto naturale*, in virtù delle forze spirituali poste al suo fondo e della continuità di queste. La naturalizzazione della *Bildung* non è tuttavia sufficiente per fare dell'umanità e del suo autoperfezionamento la *destinazione ultima* di questa processualità. Essa suggerisce, semmai, il contrario, ovvero che l'umanità sia piuttosto da intendersi alla stregua di uno "stadio intermedio", di un "passaggio" in vista di *altro*, un livello ulteriore di configurazione ancora di là da venire. Parlare di una *Bildung* dell'umanità, in questa cornice, non avrebbe però più alcun senso. Ragion per cui, per Kant, il pensiero dell'umanità come destinazione ultima del divenire della storia necessita di tutt'altra impostazione.

#### 4. La filosofia della storia di Kant

Il 1784, anno di pubblicazione della prima parte delle *Ideen* di Herder, è lo stesso anno in cui anche Kant dà alle stampe il suo primo saggio interamente dedicato al problema della storia. Il titolo completo è: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.<sup>36</sup> Lo sforzo di Kant in questo testo è di conciliare, nei limiti del possibile, l'idea di una teleologia immanente alla natura con i risultati della prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, del 1781. Significativo, da questo punto di vista, appare l'impiego del termine "idea" nell'*incipit* del

---

<sup>36</sup> I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in AA, Bd. VIII, pp. 15-32, tr. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici*, cit., pp. 123-139.

titolo, chiaro riferimento alle conclusioni della *Dialettica trascendentale*.<sup>37</sup> Posta nella cornice teorica e metodologica risultante dall'analisi dell'uso dialettico della ragione, la concezione ottimistica e lineare del progresso storico – che Kant eredita dalla cultura dell'*Aufklärung* – è ripensata, a fronte della necessità di “saggiare” le possibilità d'uso della rappresentazione della storia come di una totalità ordinata e dotata di “senso”, di tracciare i confini e di individuare l'ambito di validità di siffatto regime discorsivo, secondo lo spirito del criticismo.

Della storia, così pensata, lo scritto del 1784 indica allora due obiettivi fondamentali: l'instaurazione di “una società civile che faccia valere universalmente il diritto”;<sup>38</sup> e la creazione di un rapporto esterno tra gli Stati “regolato dal diritto”.<sup>39</sup> Entrambi questi obiettivi sono, a loro volta, tuttavia ricondotti entro una finalità più generale che consiste nello sviluppo ulteriore della disposizione fondamentale dell'uomo che è la ragione.<sup>40</sup> Nell'uomo, infatti, le disposizioni sottese all'uso completo della sua ragione<sup>41</sup> attendono una realizzazione. Questo è peraltro il “dovere incondizionato”, in cui la *Kritik der praktischen Vernunft*, nel 1787, riconoscerà la garanzia ultima e imprescindibile per la realizzazione di quella condizione umana autenticamente libera, cioè *essenzialmente autonoma*. Ma se il completo dispiegamento della ragione – massimo bene per l'uomo – segna il punto d'arrivo ideale della storia, l'uscita dallo stato di natura (che coincide, appunto, con la necessità del primo ricorso alle disposizioni razionali) ne costituisce l'inizio.<sup>42</sup> Nell'impostazione kantiana risulta così tracciata la “totalità” del fenomeno storico, la rappresentazione dell’“intero” della storia.

Fuori dallo stato di natura e nello spazio di questa “latenza” che si dispiega nell'attesa del pieno compimento della disposizione naturale umana alla ragione, la storia si svolge sotto il segno della lotta e del conflitto. Da qui, la necessità, per Kant, di indicare nel diritto e nella pace le garanzie generali sotto cui ricavare la certezza di un possibile progresso dell'umanità. Resta tuttavia aperto il problema: posta la “necessità” (nel senso pratico di un *Sollen* rispetto al quale l'umanità è incondizionatamente chiamata a non sottrarsi) per la disposizione umana all'uso della ragione di giungere al pieno dispiegamento delle sue potenzialità, che cosa è lecito

<sup>37</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), in AA, Bd. IV, p. 207, tr. it. *Critica della ragion pura*, tr. G. Gentile, G. Lombardo Radice, rev. V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 254.

<sup>38</sup> I. Kant, *Idee*, cit., p. 22, tr. it. cit., p. 128.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 24, tr. it. cit., p. 131.

<sup>40</sup> Come Kant stesso chiarirà nell'*Anthropologie* del 1798, è in virtù del suo carattere di *animal rationabile*, animale dotato della *disposizione al ragionamento*, che l'uomo può concepirsi e dirsi *animal rationale*: cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in AA, Bd. VII, p. 322, tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010, p. 339.

<sup>41</sup> Cfr. I. Kant, *Idee*, cit., p. 18, tr. it. cit., p. 125.

<sup>42</sup> In riferimento a questa totalità, così pensata, la storia appare contemplata da Kant alla luce del tramonto, ormai definitivo, del sogno ottimistico, nutrito da Rousseau e dalla sua epoca, di uno stato naturale e anarchico. Grande rimane, in ogni caso, il debito di Kant nei confronti di Rousseau, da cui lo stesso filosofo di Königsberg dichiara di aver imparato “a rispettare l'uomo”. Sul rapporto tra Kant e Rousseau in merito alla filosofia della storia, cfr. E. Cassirer, *Kant e Rousseau*, in *Rousseau, Kant, Goethe*, a cura di G. Raio, Roma, Donzelli, 1999, pp. 3-51; W.A. Galston, *Kant and the Problem of History*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1975; A. Burgio, *Rousseau e gli altri*, Roma, DeriveApprodi, 2012.

to aspettarsi dal suo confronto con il mondo oggettivo? È, quest'ultimo, da pensarsi come favorevole o contrario alla realizzazione di questo scopo?

Inserendosi entro lo stretto margine offerto dalla terza antinomia della ragione circa la pura pensabilità di un non necessario disaccordo tra natura e libertà, fermo nella convinzione che le idee della ragione pura non siano affatto, in se stesse, di ostacolo allo sviluppo della destinazione naturale dell'uomo, ma che *se ben usate* abbiano, al contrario, una loro intrinseca *utilità* a questo scopo, Kant procede per "approssimazioni" e "tentativi" successivi nel rischiaramento dell'idea trascendentale connessa alla rappresentazione della storia concepita come un "tutto" teleologicamente ordinato. Stanti le difficoltà legate al carattere sempre "problematico" dell'idea, Kant si affida ogni volta a un *Leitfaden*, un "filo conduttore" da dipanare secondo le possibilità offerte dall'analisi trascendentale.

Nello studio del 1784, il "filo conduttore" è l'"idea", appunto, di un "meccanismo"<sup>43</sup> agente al fondo della natura. La questione che Kant si pone può esser così riassunta: se sia possibile, sebbene solo problematicamente, pensare nella natura la presenza di un "disegno provvidenziale"<sup>44</sup> che, senza entrare in contrasto con la libertà di ciascun individuo, e in linea di principio

<sup>43</sup> Negli scritti kantiani, i termini *mechanismus*, *mechanisch*, e i loro derivati o composti, hanno generalmente un'accezione negativa, soprattutto se riferiti agli uomini. Tutto ciò che è meccanico, infatti, "umilia" la natura umana. Nella sua *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (in AA, Bd. VIII, p. 42, tr. it. cit., p. 142), Kant ribadisce a chiare lettere che "regole e formule, questi strumenti meccanici di un uso razionale, o piuttosto di un abuso delle sue disposizioni naturali, sono i ceppi di un'eterna minorità" (*Ibidem*). Anche in opere successive (come ad esempio *Zum ewigen Frieden*, in AA, Bd. VIII, pp. 341-386, tr. it. *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici*, cit., pp. 283-336), riserva giudizi sprezzanti in tutti i casi in cui l'attività umana è ridotta all'espletamento di funzioni eteronome, come ad esempio nel caso dei soldati (giacché "assoldare uomini per uccidere o per farli uccidere è, a quel che sembra, fare uso di uomini come semplici macchine": *Ivi*, p. 342, tr. it. cit., p. 285), oppure dei sudditi (*Ivi*, p. 378, tr. it. cit., p. 325). Analogo schema discorsivo ritorna negli scritti pedagogici, dove l'educazione meccanica è contrapposta al valore del "rischiaramento" (cfr. I. Kant, *Pädagogik*, in AA, Bd. IX, tr. it. *La pedagogia*, a cura di L. Bellatalla, G. Genovesi, Roma, Anicia, 2009). In generale, si può dire che l'elemento meccanico si determina come negativo ogniqualvolta la capacità di giudizio e di azione dell'uomo risulta essere disqualificata nel suo elemento più prezioso: la libertà (cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in AA, Bd. V, p. 38, tr. it. *Critica della ragione pratica*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1970, p. 155; *Metaphysik der Sitten*, in AA, Bd. VI, pp. 383-384, tr. it. *Metafisica dei costumi*, testo tedesco a fronte, a cura di G. Landolfi Petrone, Milano, Bompiani, 2006, pp. 381-383).

<sup>44</sup> Restio ad impiegare il termine tradizionale di "provvidenza", Kant predilige l'uso, giudicato più "modesto", del termine "natura", per quanto di questo "disegno teleologico" l'esperienza non offra in verità nulla più che "deboli indizi". In realtà, all'uso della nozione di natura soggiace in Kant, oltre che una preoccupazione di ordine teoretico, un'altra d'ordine eminentemente pratico. Nel pensare il teleologismo della natura, Kant ha infatti ben in mente la necessità di garantire l'integrità dell'autonomia morale dell'uomo. Indipendentemente dalla sua origine (che solo nel suo uso pratico la ragione può con certezza riferire ad una causa intelligente "divina"), la finalità della natura dev'esser tale da non poter assorbire al proprio interno, cioè sovradeterminare, la volontà buona umana, né tantomeno esserle di ostacolo impedendo la realizzazione degli scopi imperativamente comandati dalla ragione. L'approfondimento di quest'impostazione, che impegnerà lungo tutto il suo sviluppo l'intera indagine trascendentale sulla storia, indurrà Kant a verificare se e fino a che punto non sia possibile pensare una natura che, pur autonoma e rispondente a scopi *propri* (non necessariamente coincidenti con quelli che la ragione prescrive al soggetto morale), finisca in realtà col venire in soccorso alla volontà buona umana, quindi a

operando indipendentemente da questa, possa in qualche modo fungere da possibile supporto per il progresso dell'intera specie umana. La sfida è pensare il rapporto tra natura e libertà in conformità con i principi costitutivi del mondo fenomenico, ma in maniera tale che non sia per ciò stesso esclusa la possibilità di una natura che persegua *anch'essa* il bene per l'uomo, sebbene *in un modo tutto suo*, secondo una progettualità che non sia necessariamente in contrasto con la capacità umana di ricercare *autonomamente e con modalità diverse* la realizzazione del medesimo scopo.<sup>45</sup>

La tesi quarta dell'*Idee* afferma che "il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è il loro antagonismo nella società, in quanto però tale antagonismo sia da ultimo la causa di un ordinamento civile della società stessa".<sup>46</sup> Il "meccanismo" in questione è quello della "insocievole socievolezza"<sup>47</sup> (*die ungesellige Geselligkeit*), vale a dire l'irriducibile tensione tra la tendenza (razionale) dell'uomo ad associarsi, da un lato (poiché nello stato di società trova le condizioni migliori per realizzare la propria umanità) e nella tendenza a dissociarsi, dall'altro, a causa di una "naturale" inclinazione a perseguire scopi egoistici. Il "meccanismo" della natura è problematicamente pensato da Kant nei termini di una dinamica che non interviene direttamente a contrastare la tendenza umana alla discordia, ma proprio non contrastando questa tendenza incentiva *in tal modo* l'uomo, fornendogli lo stimolo necessario per porvi rimedio *in piena libertà*.<sup>48</sup> Scrive infatti Kant:

Senza la condizione, in sé certo non desiderabile della insocievolezza, da cui sorge la resistenza che ognuno nelle sue pretese egoistiche deve necessariamente incontrare, tutti i talenti rimarrebbero in eterno chiusi nei loro germi in una vita pastorale arcadica di perfetta armonia, frugalità, amore reciproco: gli uomini, buoni come le pecore che essi menano al pascolo, non darebbero alla loro esistenza un valore maggiore di quello che ha questo loro animale domestico; essi non colmerebbero il vuoto della creazione rispetto al loro fine di essere razionali. Siano allora rese grazie alla natura per la intrattabilità che genera, per la invidiosa emula-

sostenerla e, nei limiti del possibile, a incentivarla nel suo difficile cammino verso il compimento della disposizione umana fondamentale. Per un esame dell'uso del termine "natura" negli scritti giuridici, politici e filosofico-storici di Kant, e dunque sulle variazioni del suo significato e sulle implicazioni di queste variazioni, cfr. A. Burgio, *Strutture e catastrofi. Kant, Hegel, Marx*, Roma, Editori Riuniti, 2000.

<sup>45</sup> Non è mancato chi, tra gli interpreti ha voluto scorgere in questa concezione della natura una prefigurazione della hegeliana "astuzia della ragione". Solo che qui l'astuzia appare riferita alla natura, la quale *si serve* delle contraddizioni inerenti all'incompletezza della natura umana per disporre, *indipendentemente dalle scelte operate dai singoli individui*, le condizioni *oggettive* per l'oggettiva realizzazione dei risultati parziali necessari in vista del raggiungimento dello scopo ultimo a cui l'esercizio consapevole della libertà deve poter condurre l'umanità. Cfr. L. Landgrebe, *Fenomenologia e storia*, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 53-78; K. Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, Köln, Kölner Universitätsverlag, 1963; M. Despland, *Kant on History and Religion*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1973; F. Kaulbach, *Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?*, in "Kant-Studien", 66 (1975), pp. 64-84; P. Vincieri, *Natura umana e dominio*, Ravenna, Longo, 1984, pp. 161-186; A. Burgio, *Strutture e catastrofi*, cit., cap. I.

<sup>46</sup> I. Kant, *Idee*, cit., p. 20, tr. it. cit., p. 127.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Cfr. P. Vincieri, *Dalla guerra di tutti contro tutti alla pace perpetua*, in *Natura umana e dominio*, cit., p. 172 ss.

zione della vanità, per la cupidigia mai soddisfatta di averi o anche di dominio! Senza di esse tutte le eccellenti disposizioni naturali insite nell'umanità rimarrebbero eternamente assopite senza svilupparsi.<sup>49</sup>

Di quest'impostazione, c'è però un aspetto che non sfuggi neppure a Herder. L'ipotesi del meccanismo considera e, certo, valorizza i benefici che questo apporta per la specie, ma trascurando di considerare, ed anzi sminuisce, il prezzo che esso comporta tanto per i singoli individui, costretti a subirne gli effetti seppure in nome di uno scopo più alto. Nella seconda parte delle *Ideen*, apparse nel 1785, quindi dopo la stroncatura ricevuta, Herder denuncia questo che per lui è un limite della filosofia della storia di Kant. Se a stimolare il "progresso" sono in realtà i vizi dell'uomo, i suoi egoismi, il desiderio di potere e padronanza delle scarse risorse della terra, da cui scaturiscono la competizione e la lotta, le sofferenze patite dai singoli individui, così come da intere generazioni, non sono che un corollario posto in appendice ad un processo giudicato indispensabile per il miglioramento della specie: "Che cosa vorrebbe mai dire [...] – chiede polemicamente Herder – che tutte le generazioni sono state fatte solo per l'ultima generazione, che troneggia sull'impalcatura crollata della felicità di tutte le generazioni precedenti?".<sup>50</sup> Herder considera inoltre assurdo (in parte travisando, a dire il vero, il ragionamento di Kant) che nella formazione artificiale degli Stati, più ancora che nel naturale formarsi delle "nazioni", sia ricercata la condizione ultima della perfetta felicità degli uomini. Ma in un senso ancor più generale, quel che Herder rifiuta è l'impostazione stessa del sapere storico in Kant, che pretende di poter giudicare gli sforzi degli uomini, sulla base del loro carattere *funzionale* rispetto agli scopi universali inerenti alla rappresentazione astratta della totalità del genere umano.

Nella recensione alla seconda parte delle *Ideen* di Herder, Kant risponde alle obiezioni che, per quanto Herder ometta scrupolosamente di fare il nome del suo maestro degli anni universitari di Königsberg, in maniera più o meno esplicita affiorano dal testo. Ma dal punto di vista di Kant, le reazioni di Herder, così come le sue esigenze teoriche cadono nel vuoto. Il problema, spiega Kant, non riguarda la felicità: "In tutte le epoche dell'umanità, come anche in tutti i ceti in una stessa epoca, si trova una felicità che è commisurata ai concetti e all'abitudine della creatura, alle circostanze in cui essa è nata e cresciuta: anzi, è perfino impossibile, per ciò che riguarda questo punto, un confronto dei gradi di essa e una preferenza per una classe o una generazione piuttosto che per un'altra".<sup>51</sup> Stesso discorso vale per ciò che Herder chiama il "carattere nazionale" dei popoli, e che Kant considera insufficiente per poter ragionare sulla storia in termini di "progresso" per l'umanità, "il cui più alto grado può es-

---

<sup>49</sup> I. Kant, *Idee*, cit., p. 21, tr. it. cit., p. 128.

<sup>50</sup> J.G. Herder, *Ideen der Geschichte der Menschen*, cit., p. 338, tr. it. cit., p. 151. Cfr. Anche la lettera a Hamann del 14 febbraio 1785, in cui Herder perentoriamente dichiara di poter fare volentieri a meno del "piano infantile" di Kant, "secondo cui l'uomo è fatto per la specie e per la più perfetta macchina statale alla fine dei tempi" (J.G. Hamann, *Briefwechsel*, 7 Bänden, hg. W. Ziesemer, A. Henkel, Wiesbaden, Insel, 1955-1979, Bd. V, p. 363).

<sup>51</sup> I. Kant, *Recensionen von J.G. Herders "Ideen"*, cit., p. 65, tr. it. cit., p. 173.



sere soltanto il prodotto di una costituzione dello Stato ordinata secondo il concetto dei diritti dell'uomo":<sup>52</sup>

Ben pensa l'autore – scrive Kant – che se i felici abitanti di Tahiti, mai visitati da nazioni più civili, nella loro tranquilla indolenza fossero destinati a vivere anche per migliaia di secoli, si potrebbe dare una risposta soddisfacente a questa domanda: perché essi esistono? Non sarebbe stato altrettanto bene che quest'isola fosse stata occupata con pecore e buoi felici nel semplice godimento?"<sup>53</sup>

Se il metro di giudizio della storia dovesse davvero ridursi alla valutazione del grado di adeguamento di ciascuno (individuo, classe, generazione, popolo) alla rappresentazione soggettiva ed empirica della felicità, resterebbe sempre aperta la possibilità di considerare come *vani* gli sforzi messi in atto dall'umanità per affermare, attraverso la creazione di forme di organizzazione sociali e politiche, la propria libertà ed elevarsi al di sopra dell'ordine naturale del mondo.

Nei confronti delle esigenze metodologiche di Herder, Kant rivendica pertanto l'inderogabile priorità della fondamentale e prima sfida del sapere storico, il cui compito è per l'appunto fornire le dovute rassicurazioni affinché il *valore* della libertà, più ancora che il suo solo esercizio di fatto, motivato dalla duplice consapevolezza della nostra incompiutezza e del dovere incondizionato al perfezionamento che ad essa corrisponde, possa esser difeso nella sua radicale integrità. Perché dalla difesa di questo valore dipende innanzitutto la possibilità, per l'umanità, di salvaguardare la sua esistenza storica dal lancinante e costante dubbio dell'insensatezza, e soprattutto di sottrarre il nostro operoso stare al mondo dalla *disperazione* che da questo dubbio, se non adeguatamente arginato, può sempre scaturire.

## 5. Giudizio riflettente e rappresentazione storica

È convinzione di Kant che una difesa del valore dell'esistenza considerata nel suo significato storico è, come già per il suo significato metafisico, non altrimenti possibile che sul fondamento della morale. Il che non vuol certo dire orientare il discorso storico verso la sua assimilazione in quello pratico. Un simile esito, oltre che inammissibile, non è neppure auspicabile. È necessario, piuttosto, che i principi della ragione pratica si prestino ad un altro "uso". Ciò è quanto, a partire dal 1790, l'analisi del giudizio riflettente offrirà nel contesto della *Kritik der Urteilskraft*, dove il finalismo, elevato al rango di "principio trascendentale" (ma in senso sempre e solo *soggettivo*, per quanto determinabile *a priori*), diviene per Kant il "filo conduttore" a priori a partire dal quale dipanare la *regola* sotto cui *pensare* – non determinare oggettivamente, né conoscere, ma solo *rappresentarsi* – il possibile accordo tra il dominio della libertà e il dominio della natura. Nell'orizzonte del giudizio riflettente, lì dove l'"unione dell'espe-

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 65, tr. it. cit., p. 173-174.

rienza coi principi supremi della ragione”<sup>54</sup> non può darsi secondo principi determinanti, la facoltà di giudizio può rappresentarsi il principio a priori della sintesi suprema in maniera che, non solo natura e libertà non siano in conflitto, ma addirittura che la natura stessa *operi in conformità al medesimo scopo della libertà*. Senza che questo significhi assegnare oggettivamente alla natura un simile scopo, il giudizio riflettente consente di sintetizzare la rappresentazione teoretica della totalità del mondo, considerato nella sua possibilità ultima, con la rappresentazione pratica di una causa finale suprema. Entro questa sintesi, entrambe le sfere della natura e della storia sono allora sussunte nella rappresentazione di uno scopo incondizionato la cui realizzazione consiste nel compimento di quelle disposizioni che l’uomo, appartenente al mondo noumenico per quel che attiene la sfera della sua moralità, è chiamato a oggettivare e perfezionare *nel mondo fenomenico*.

Il giudizio riflettente non offre che il *principio regolativo*, vale a dire *la regola a priori* in virtù della quale pensare la natura e il mondo oggettivo nella loro conformità con gli scopi della morale. Una regola costruita conformemente alle possibilità di principi a priori inerenti al solo soggetto trascendentale, non all’oggetto, e comunque tali da non minacciare mai la libertà dell’uomo. Il “valore” del giudizio riflettente sta piuttosto nel fatto che la sua rappresentazione della realtà costituisce essa stessa un’opportunità, una maniera di pensare che, non attestandosi alla passiva rappresentazione di ciò che “è” ma elevandosi alla contemplazione del mondo per ciò che è giusto che esso *debba essere*, ha il merito di *incentivare* l’uomo a perseguire il suo cammino verso la realizzazione del bene.

A partire dal 1790, è all’interno di questa cornice che Kant torna a considerare nuovamente il problema relativo alla conciliazione della libertà dell’uomo con le condizioni *oggettive* del progressivo attuarsi del bene nel mondo. Paradossalmente, quanto più la riflessione trascendentale sulla storia sembra trovare le garanzie e le assicurazioni necessarie per poter pensare una natura “benigna” e “favorevole”, a suo modo disposta a non ostacolare l’avanzamento verso il bene, ed anzi a sopperire con i suoi “meccanismi” alle mancanze ed alle debolezze umane, l’aspetto più ambiguo della libertà umana sembra prendere il sopravvento, e scuotere sin nelle sue fondamenta l’intero edificio discorsivo. Tale difficoltà affiora chiaramente nella *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* del 1793 nonché, sebbene traslato su un piano diverso, nel saggio *Zum ewigen Frieden* del 1795.

Nella *Religion*, Kant, risoluto nel non ricercare più nei termini di un “disegno provvidenziale” la garanzia del progresso morale dell’umanità, muove dalla riduzione del motivo tradizionale della fede all’idea razionalmente (e moralmente) fondata della *speranza*. All’escatologia religiosa – che persegue l’obiettivo della salvezza “mediante la fondazione e l’ampliamento di una società fondata sulle leggi della virtù e a vantaggio di esse”<sup>55</sup> e in questi termini, in virtù della lettura razionalistica che Kant offre della religione, confida nel “miglioramento morale to-

---

<sup>54</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in AA, Bd. V, p. 399, tr. it. *Critica del Giudizio*, testo tedesco a fronte, tr. A. Gargiulo, rev. V. Verra, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 479.

<sup>55</sup> I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in AA, Bd. VI, p. 94, tr. it. *La religione entro i limiti della semplice ragione*, in *Scritti morali*, cit., p. 418.

tale del genere umano”<sup>56</sup> – è dunque affiancata l’idea di un *chiliasmo filosofico* “che spera in uno stato di pace perpetua, fondato su una lega dei popoli come repubblica mondiale”.<sup>57</sup> A questa speranza è tuttavia contrapposto il motivo del *male radicale*: nonostante le astuzie, le strategie, i “meccanismi” e le disponibilità pensabili in riferimento alla natura, nessuna garanzia razionale data a priori è sufficiente a esorcizzare lo spettro di una *scelta consapevole per il male* che in qualunque momento può vanificare gli sforzi messi in campo dagli uomini fino a quel momento. Uno spettro, che per il sapere storico si traduce nell’impossibilità di principio di fornire alcuna garanzia circa il carattere realmente “progressivo” della storia.

Nel saggio *Zum ewigen Frieden* del 1795, Kant conserva intatta la tesi secondo cui è possibile una interpretazione della storia che, fondata sul giudizio morale e sull’imperativo categorico, intenda l’uscita dallo stato di natura come l’ingresso dell’umanità all’interno di una processualità che, caratterizzata dall’uso della ragione che interviene nei suoi modi e secondo le sue possibilità a determinarne lo sviluppo, ha come scopo ideale (il suo “dovere”) di istituire una condizione di diritto universale. Descritta nei termini di un dovere incondizionato, la pace perpetua trova allora la condizione razionale e giuridica della sua realizzabilità nella costituzione repubblicana, e quindi nell’ideale di una *Weltrepublik*. Questo ideale di una repubblica mondiale cede tuttavia presto il passo alla soluzione più pragmatica (per quanto non meno difficile da realizzare) della confederazione di Stati. Il motivo di quest’indietreggiamento di Kant risiede nell’individuazione di un altro “meccanismo”, questa volta interno alla “vita” degli Stati i quali, afferma Kant, “si sono messi in testa di non uscire” più dallo stato di natura. Idealmente sorti in risposta alle necessità scaturenti dalla perdita dell’innocente felicità dello stato di natura, gli Stati hanno ben presto cominciato ad operare in vista della *propria* autoconservazione: da strumenti, sono giunti a porsi essi stessi come fini dell’azione politica umana, e dunque come “valori”, in contrasto con il loro scopo originario. Si rafforza così in Kant la consapevolezza di una differenza irresolubile tra la *res publica noumenon* e la *res publica phaenomenon*,<sup>58</sup> pur nella prospettiva “favorevole” di un disaccordo non necessario tra natura e libertà umana.

Nell’uomo e nei prodotti della sua intelligenza e della sua attività, in strumenti come appunto lo Stato, si annidano contraddizioni impossibili da estirpare, nel senso che il pensiero del loro superamento finirebbe in un modo o nell’altro con l’implicare una limitazione della libertà umana. D’altra parte, è pur sempre vero che non essere in grado di fornire assicurazioni adeguate sulla base di principi a priori circa la necessità della realizzazione del *telos* della storia non significa ammetterne automaticamente l’irrealizzabilità di principio. Una simile ammissio-

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 34, tr. it. cit., p. 355.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Differenza che si riflette sulla distinzione tra il progetto utopistico di eliminazione delle condizioni della guerra tramite il diritto e la pretesa, più realistica, di “contenimento” dei conflitti a titolo di “scopo finale della dottrina del diritto all’interno dei limiti della semplice ragione” (*Metaphysik der Sitten*, cit., p. 355, tr. it. cit., p. 321). Cfr. A. Burgio, *Per una storia dell’idea della pace perpetua*, postfazione a I. Kant, *Per la pace perpetua*, Milano, Feltrinelli, 2018, pp. 109-153.

ne è anzi da escludere: pena sarebbe infatti lo sgretolamento dell'intero sistema trascendentale.<sup>59</sup> Da qui lo sforzo, nello *Streit der Fakultäten* del 1798, di mostrare come, nonostante l'impossibilità di un'assicurazione circa il necessario superamento delle contraddizioni che affliggono la natura umana, semplici conferme empiriche, per quanto sporadiche, possano sotto certe condizioni offrire "indizi", seppur "deboli", di un miglioramento in atto nella storia, in grado di salvaguardare l'integrità della tendenza morale dell'umanità e il suo valore. "Il genere umano – scrive Kant – deve imbattersi in qualche esperienza che, come avvenimento, indichi una sua disposizione e capacità ad essere causa del progresso verso il meglio e suo autore (poiché il progresso dev'essere l'atto di un essere dotato di libertà)".<sup>60</sup> L'esempio è offerto a Kant dagli eventi rivoluzionari, che nel frattempo stavano infiammando la vicina Francia: anche se l'azione rivoluzionaria può fallire o degenerare, e "essere a tal punto colma di miserie e atrocità che un uomo di retto pensiero, se potesse sperare di condurla felicemente a termine intraprendendola per la seconda volta, mai deciderebbe di tentare l'esperimento a tal prezzo",<sup>61</sup> ciò che conta è l'*entusiasmo*<sup>62</sup> e il senso di compartecipazione che quest'evento produce in noi, spettatori degli eventi storici. Simili eventi, nei quali l'uomo si fa promotore di una trasformazione del mondo, ricordano a noi stessi il senso ed i motivi della nostra libera operosità nel mondo e di quel *dovere* che, sul piano della "libertà esterna", si traduce nel diritto di un popolo di sovvertire l'ordine costituito per rispondere all'esigenza di dotarsi di una costituzione "giusta" e "moralmente buona". La riscoperta di questa consapevolezza, per quanto veicolata da un mero sentimento, è certamente un progresso sul piano spirituale: per il suo tramite, *in noi*, nel nostro concreto agire nel mondo in conformità al diritto, si svela la concretezza dell'ideale stesso. La tensione *noumenica* che abita l'uomo è in questo senso sottratta all'astrattezza "di una rappresentazione fantastica di menti esaltate";<sup>63</sup> l'entusiasmo appare allora, piuttosto, come il volto soggettivo di quel "precipitato" che, come in una reazione chimica, l'inserimento della libera capacità di autodeterminazione da parte dell'uomo determina nell'orizzonte del mondo fenomenico.

## 6. Un dialogo "mancato"

Nella polemica con Herder, Kant focalizza l'attenzione sulle condizioni indispensabili affinché, data la rappresentazione puramente *a priori* della storia come un "intero", sia possibile ri-

<sup>59</sup> Cfr. G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 66 ss.

<sup>60</sup> I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in AA, Bd. VII, p. 84, tr. it. *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Brescia, Morcelliana, 1994, p. 164.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 85, tr. it. cit., p. 165.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 86, tr. it. cit., p. 166. Cfr. C. De Pascale, *La costituzione repubblicana al punto di confluenza fra diritto e morale, ovvero della libertà dello storico*, in C. Bertani, M.A. Pranteda (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 171-190.

<sup>63</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 360, tr. it. cit., p. 305.

levare, tanto in natura quanto nelle azioni dell'uomo, i segni di un effettivo *progresso* in atto, che manifesti nel perfezionamento dell'umanità il suo scopo ultimo. La "naturalizzazione" herderiana della ragione è rigettata, non solo perché in contrasto con l'impostazione generale del criticismo kantiano, ma perché, anche laddove essa consenta intuitivamente, e per semplici analogie, di intravedere nel mondo l'attuarsi di un progressivo perfezionamento delle sue formazioni, la *Bildung* dello spirito non troverebbe nell'uomo il suo compimento. L'umanità, con l'insieme delle sue formazioni e della sua storia, configurerebbe piuttosto un passaggio, uno stadio intermedio, dalle cui ceneri e dall'appropriazione delle cui eredità si potrebbe certo immaginare l'avvento di uno stadio successivo, più perfetto, ma non per questo ancora necessariamente "umano". Alle *Ideen* di Herder, Kant rimprovera pertanto una mancanza di coerenza interna, dovuta all'assenza di una visione sistematica e rigorosa. Riconosce, insomma, ad Herder il merito di aver proposto un discorso *suggestivo*, ma fragile nel suo impianto, e soprattutto insoddisfacente se commisurato al suo scopo fondamentale.

A questa mancanza intendono sopperire i vari "tentativi" messi in atto da Kant, a partire dalla sua *Idee*, i quali avrebbero peraltro richiesto anch'essi aggiustamenti e ritocchi, ma sempre e solo in riferimento a dettagli e ad aspetti particolari. Nell'arco del ventennio attraverso cui Kant si impegna nella riflessione del problema della storia, il suo quadro d'insieme per lo più rimane invariato.

La *libertà* individua, in Kant, il punto focale dell'intero discorso storico, il perno su cui fa leva l'impianto discorsivo trascendentale. Dalla morale, il criticismo kantiano ricava le indicazioni sistematiche per *pensare* l'umanità e la ragione come scopi del divenire storico; ma è sul terreno del diritto e della politica che, una volta assicurata alla filosofia la possibilità di rappresentarsi l'"intero" della storia, devono potersi ricavare le assicurazioni utili per poter parlare di "progresso del genere umano". Si motiva così l'attenzione che Kant riserva agli Stati ed alle loro costituzioni, nel contesto di una riflessione tesa a saggiare le possibilità di una pace universale e duratura. In questa cornice, la filosofia trascendentale trae la legittimità necessaria per porre *de iure* la domanda decisiva: *se e in quale misura*, volgendo lo sguardo al futuro, sia ancora lecito *sperare* in merito all'avanzamento spirituale dell'umanità, ed alla possibilità di un suo avvicinamento ulteriore, costante e senza regressioni, al compimento del suo dovere incondizionato di perfezionamento.

Considerata dal punto di vista della filosofia di Herder, quest'assicurazione che il trascendentalismo kantiano offre alla filosofia della storia ha tuttavia un prezzo: la necessità di intendere il progresso univocamente nel senso di una costante *adaequatio* ad un modello dato a priori, e in definitiva la sua assimilazione a un processo di *omologazione* delle forme spirituali. Esempio ne è l'ideale della *Weltrepublik*, il cui correlato oggettivo si concretizza in una forma particolare di *globalizzazione del diritto*, per cui le specificità delle varie costituzioni nazionali e le forme concrete di vita e di cultura "nazionali", declassate a mera empiria, appaiono come determinazioni "spurie", come tali pienamente sacrificabili – il che vuol dire, in virtù della progressiva cancellazione della varietà: funzionali all'imposizione di quell'unica forma organizzativa che la ragione pura e universale riconosce come coerente con i suoi scopi. La visione kantiana del progresso appare allora, a sua volta, rigettata da Herder essenzialmente in ragione di questo presupposto, a partire dal quale si sarebbe poi giocoforza indotti a concepire e

a valutare la *Bildung der Menschheit* nei termini di una *uniformazione* dell'umanità ad un modello ideale dato a priori.

Alla *res publica noumenorum* di Kant, che Herder considera nulla più di un'astrazione,<sup>64</sup> è contrapposta la vita delle "nazioni", vale a dire la "cultura dei popoli" concepita alla stregua di una realtà vivente, un organismo – un essere, la cui natura è in ogni caso giudicata irriducibile alla forma di un concetto determinato, e in questo senso incomparabile a quella, artificiale, degli Stati. Nel porre l'accento sulle "nazioni", la filosofia di Herder può essere interpretata come una forma *sui generis* di cosmopolitismo, una sorta di cosmopolitismo "plurale", nella convinzione che, di per sé, la *varietà delle "nazioni"* non implichi necessariamente il conflitto.<sup>65</sup> L'umanismo di Herder è il motivo principale per cui, nella sua prospettiva, la questione della guerra – che Kant insiste a porre in rilievo sul piano, non solo politico, ma anche e soprattutto antropologico – è tenuta in secondo piano rispetto al tema, giudicato preminente,<sup>66</sup> dell'educazione e del perfezionamento culturale a cui contribuiscono lo studio del linguaggio, della poesia e della cultura in generale. Dal suo punto di vista, il progresso dell'umanità consiste nell'esercizio della tolleranza, espressione di una *forma mentis* alla cui formazione è compito della filosofia della storia provvedere: non, dunque, prescrivendo modelli politici determinati, ma *educando* la coscienza ad apprezzare la ricchezza delle forme spirituali in cui l'umanità esprime ed oggettiva il proprio potenziale nel mondo. Questo, in effetti, è il contributo che, nella sua autointerpretazione, il discorso herderiano sulla storia, con le sue minuziose descrizioni, intende offrire *zur Bildung der Menschheit*.

Ciò non toglie, d'altra parte, la legittimità e la profondità dell'urgenza, tutta kantiana, di assicurare alla libertà umana le condizioni oggettive per la realizzazione del suo pieno compimento. Esigenza, questa, rispetto alla quale il richiamo alla sola *educazione* della coscienza storica non è in grado di fornire le garanzie richieste. Il motivo dell'azione formativa a cui la riflessione storica può e deve condurre rischia infatti di rimanere un'indicazione "astratta", qualora non si tenga nella dovuta considerazione la questione del male che affligge l'uomo.

Nel corso della loro polemica, né Herder né Kant hanno compiuto lo sforzo di comprendere le loro reciproche posizioni, di comprenderle alla luce delle rispettive esigenze di fondo.<sup>67</sup> Il loro confronto appare a tutti gli effetti un "dialogo mancato", dove peraltro l'inconciliabilità delle rispettive posizioni non permette, né su un piano esegetico né su quello più speculativo, sinte-

---

<sup>64</sup> Al pari della "finzione" dello stato di natura: cfr. M. Barnard, *Herder on Nationality, Humanity and History*, Montreal-Kingstone-London-Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2003, p. 40 ss.

<sup>65</sup> Cfr. I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, cit., p. 332 ss.

<sup>66</sup> Nel suo *Reise Journal* del 1769 (cfr. SW, Bd. IV, p. 379 ss.), Herder rivendica con forza la scelta di non dare spazio, nella sua riflessione sulla storia, al metodo della storiografia tradizionale che predilige lo studio delle battaglie, del sistema delle leggi, dei re e dei grandi personaggi. Herder giudica esplicitamente come "ripugnanti" la storia militare e politica, nella ferma convinzione che non sia possibile ravvisare, in esse, alcunché di moralmente edificante. Su questi giudizi, cfr. F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, a cura di M. Biscione, Firenze, Sansoni 1973, cap. IX.

<sup>67</sup> Cfr. C. Cesa, *Dalla parte di Herder*, in C. Bertani, M.A. Pranteda (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 303-320.

si possibili. Ciò nonostante, ed anzi proprio in virtù del loro contrasto, alla luce della divergenza di queste prospettive, vengono delineandosi le due estremità dell'orizzonte problematico al cui interno si tiene la costellazione delle questioni che, attraverso le nozioni di "natura", "storia", "umanità", si dispiegano attorno al tema della *Bildung*. In questa tensione appare ravvisabile il senso ancora "attuale" della riflessione filosofica sulla storia, con le sue inevitabili lacerazioni, oscillazioni e incertezze. Formarsi a questo compito è la sfida a cui il "rischiamento" filosofico della storia oggi, come alla fine del XVIII secolo, continua ancora a richiamare.

## 7. Bibliografia

### Fonti

Hamann, J.G., *Briefwechsel*, 7 Bänden, hg. W. Ziesemer, A. Henkel, Wiesbaden, Insel, 1955-1979.

Herder, J.G., *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, a cura di F. Venturi, Torino, Einaudi, 1971.

Herder, J.G., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Roma-Bari, Laterza, 1992.

Herder, J.G., *Metacritica. Passi scelti*, a cura di I. Tani, Roma, Editori Riuniti, 1993.

Herder, J.G., *Sämtliche Werke*, 33 Bänden, hg. B. Suphan, Hildesheim-Zürich-New York, Olms-Weidmann, 1994-1995. (= SW)

Herder, J.G., *Werke in zehn Bände*, hg. U. Gaier et al., Frankfurt a.M., Suhrkamp-Insel, 1985-2000.

Iselin, I., *Über die Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a.M.-Leipzig, Harscher, 1764.

Kant, I., *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, 29 Bänden, Berlin, De Gruyter, 1922-2009. (= AA)

Kant, I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione di M. Foucault, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010.

Kant, I., *Critica del Giudizio*, testo tedesco a fronte, tr. it. A. Gargiulo, rev. V. Verra, Roma-Bari, Laterza, 1997.

Kant, I., *Critica della ragion pura*, tr. it. G. Gentile, G. Lombardo Radice, rev. V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza, 2000.

Kant, I., *Critica della ragione pratica*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1970.

Kant, I., *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Brescia, Morcelliana, 1994.

Kant, I., *La pedagogia*, a cura di L. Bellatalla, G. Genovesi, Roma, Anicia, 2009.

Kant, I., *Metafisica dei costumi*, testo tedesco a fronte, a cura di G. Landolfi Petrone, Milano, Bompiani, 2006.

Kant, I., *Per la pace perpetua*, tr. it. R. Bordiga, prefazione di S. Veca, Milano, Feltrinelli, 2018.

Kant, I., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1970.

Kant, I., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio et al., Torino, UTET, 1956.

### Studi

Barnard, M., *Herder on Nationality, Humanity and History*, Montreal-Kingstone-London-Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2003.

Beiser, F.C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

Beiser, F.C., *The German Historicist Tradition*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.

Berlin, I., *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2000.

Bertani, C., Pranteda, M.A. (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà*, Bologna, il Mulino, 2003.

Burgio, A., *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*, Roma, DeriveApprodi, 2012.

Burgio, A., *Strutture e catastrofi. Kant, Hegel, Marx*, Roma, Editori Riuniti, 2000

Cassirer, E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, tr. it. *La filosofia dell'Illuminismo*, a cura di E. Pocar, Firenze, La Nuova Italia, 1973.

Cassirer, E., *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, tr. it. *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, Firenze, Le Lettere, 1999.

Cassirer, E., *Rousseau, Kant, Goethe*, a cura di G. Raio, Roma, Donzelli, 1999.

Cesa, C., *Dalla parte di Herder*, in C. Bertani, M.A. Pranteda (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 303-320.

Chiodi, P., *La filosofia kantiana della storia*, in "Rivista di filosofia", 58 (1967), pp. 263-287.

De Pascale, C., *Il problema dell'educazione in Germania. Dal Neumanesimo al Romanticismo*, Torino, Loescher, 1979.

De Pascale, C., *Il razionale e l'irrazionale. La filosofia critica tra Hamann e Schopenhauer*, Pisa, ETS, 2014.

De Pascale, C., *La costituzione repubblicana al punto di confluenza fra diritto e morale, ovvero della libertà dello storico*, in C. Bertani, M.A. Pranteda (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 171-190.

Despland, M., *Kant on History and Religion*, Montreal-Kingstone-London-Ithaca, McGill-Queen's University Press, 1973.

Dumont, L., *L'idéologie allemande*, Paris, Gallimard, 1991.

Formigari, L., *La logica del pensiero vivente*, Roma-Bari, Laterza, 1977.

Forster, M.N., *Herder's Philosophy*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2018.

Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1960, tr. it. *Verità e metodo*, testo tedesco a fronte, a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 2000.



- Galston, W.A., *Kant and the Problem of History*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1975.
- Gennari, M. (a cura di), *Neumanesimo. Pedagogie e culture del Neumanesimo tedesco tra Settecento e Ottocento*, vol. I, Genova, Il melangolo, 2018.
- Gennari, M., *Storia della Bildung*, Brescia, La Scuola, 1995.
- Gentile, A., *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"*, in "Aretè. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences", 2, 2017, pp. 25-46.
- Horkheimer, M., *Anfänge der Bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930), Fischer, Frankfurt a.M., 1970, tr. it. *Gli inizi della filosofia borghese della storia. Da Machiavelli a Hegel*, Torino, Einaudi, 1978.
- Horkheimer, M., *Begriff der Bildung*, in "Frankfurter Universitätsreden", 8 (1953), pp. 14-23, tr. it. *Sul concetto di cultura*, in *Studi di filosofia della società*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 188-197.
- Humboldt, W. v., *Theorie der Bildung des Menschen* (1793), in *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, 17 Bänden, hg. A. Leitzmann et al., Berlin-New York, De Gruyter, 2015, Bd. I, pp. 282-288, tr. it. *Teoria sulla formazione culturale dell'umanità*, in *Università e umanità*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Guida, 1970.
- Irmscher, H.D., *Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder*, in B. Gajek (Hg.), *Hamann-Kant-Herder*, Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris, Peter Lang, 1987, pp. 111-192.
- Kaulbach, F., *Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?*, in "Kant-Studien", LXVI (1975), pp. 64-84.
- Knoll, S., *Beyond the Black Legend. The Anticolonialism of Johann Gottlieb Herder*, in "North Dakota Quarterly", 57/3, 1989, pp. 55-64.
- Laberge, P., *Von der Garantie des ewigen Friedens*, in O. Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin, Akademie, 2004, pp. 149-170.
- Lalatta Costerbosa, M., *Ragione e tradizione. Il pensiero giuridico ed etico-politico di Wilhelm von Humboldt*, Milano, Giuffrè, 2000.
- Lalatta Costerbosa, M., *La comunità dei diritti. La filosofia pratica di Wilhelm von Humboldt e le sue ambiguità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.
- Lalatta Costerbosa, M., *Il bambino come nemico. L'eccezione humboldtiana*, Roma, DeriveApprodi, 2019.
- Landgrebe, L., *Die Geschichte im Denken Kants*, in "Studium generale", 7 (1954), pp. 533-544, tr. it. *La storia nel pensiero di Kant*, in *Fenomenologia e storia*, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 53-78.
- Marcucci, S., *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*, Firenze, Le Monnier, 1972.
- Marini, G., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Meinecke, F., *Die Entstehung des Historismus*, in *Werke*, Bd. III, München, Oldenburg, 1959, tr. it. *Le origini dello storicismo*, a cura di M. Biscione, Firenze, Sansoni, 1973.
- Merker, N., *L'Illuminismo in Germania*, Roma, Editori Riuniti, 1989

Merker, N., *Società e linguaggio in Herder*, in *Linguaggio e società*, a cura di N. Merker, L. Formigari, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 3-28.

Mori, M., *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia*, Bologna, il Mulino, 2008.

Nisbet, H.B., *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge, MHRA, 1970.

Pinkard, T., *La filosofia tedesca 1760-1860. L'eredità dell'idealismo*, Torino, Einaudi, 2014.

Rouché, M., *La philosophie de l'histoire de Herder*, Paris, Les Belles Lettres, 1940.

Scheler, M., *Die Formen des Wissens und die Bildung*, in *Philosophische Weltanschauung*, Bern-München, Franke, 1968.

Simmel, G., *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in "Logos", 2 (1911-12), pp. 1-25, tr. it. *Concetto e tragedia della cultura*, in *Saggi di cultura filosofica*, a cura di D. Formaggio, L. Perucchi, Milano, ISEDI, 1976.

Spencer, V.A., *Herder's Political Thought. A Study on Language, Culture and Community*, Toronto, University of Toronto Press, 2012.

Tessitore, F. (a cura di), *Università e umanità*, Napoli, Guida, 1970.

Verra, V., *Linguaggio, mito e storia. Studi sul pensiero di Herder*, a cura di C. Cesa, Pisa, Edizioni della Normale, 2006.

Vincieri, P., *Natura umana e dominio*, Ravenna, Longo, 1984.

Weyand, K., *Kants Geschichtsphilosophie: Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln, Kölner Universitätsverlag, 1963.

Received: December 31, 2019

Revisions received: March 25, 2020/March 28, 2020

Accepted: April 04, 2020