

Laura Follesa

Scienza e visione nel sesto fascicolo dell'*Adrastea* di Herder

Abstract: In the short essay on Emanuel Swedenborg, published in *Adrastea* (1802), Johann Gottfried Herder describes the notion of 'thinking in images', as complementary to the rational and logical thinking and based on the activity of imagination. Herder provides a psychological and anthropological explanation of Swedenborg's visions, making clear that imagination and reason work together and to warn the reader to keep a 'balance' between these two faculties of the soul. Herder already focused on the role of 'images' in cognitive processes in his previous writing *On Cognition and Sensation of the Human Soul*, published in 1778, but the topic acquired a prominent role in his mature work, as he especially emphasises on the notions of 'balance' and 'harmony'. From this point of view, his critique on Swedenborg's visions diverges from Immanuel Kant's ideas on *Träume eines Geistersehers* (1766) and provides a starting point to survey his original theory of knowledge and its influence on other authors.

Keywords: Herder, Kant, Thorild, Swedenborg, Imagination, Analogy, Vision

Nel breve saggio apparso nel 1802 sulla rivista *Adrastea* e dedicato al naturalista e visionario svedese Emanuel Swedenborg, Johann Gottfried Herder definiva, forse nella forma più chiara, il suo concetto di 'pensare per immagini' (*denken in Bildern*).¹ Tramite tale concetto egli forniva una spiegazione 'psicologica' delle esperienze visionarie di Swedenborg, attribuendo una funzione decisiva alle 'immagini della memoria' e allontanandosi, in maniera netta, dall'interpretazione proposta circa quarant'anni prima da Kant nei *Sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica* (*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766). Il riferimento a un 'pensare per immagini', in forme più o meno esplicite, permea l'opera di Herder sin dagli scritti giovanili editi tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Settanta del Settecento e costituisce la base teorica del saggio dedicato al *Conoscere e sentire dell'anima umana*

1 J. G. Herder, *Adrastea*, 6 Bde., Leipzig: J. F. Hartknoch, 1801–1803, ristampato come *Adrastea (Auswahl)* in Id., *Werke: In 10 Bänden* [= FHA], hrsg. von G. Arnold, M. Bol-lacher et al., Bd. X, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2000. Il saggio su Swedenborg (Emanuel Swedenborg, der größte Geistersehers des achtzehnten Jahrhunderts) è contenuto nel sesto fascicolo *Adrastea* 3/2 (1802), pp. 350–368 e di nuovo in FHA X, pp. 558–569.

(*Von Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*) composto, in tre distinte versioni, tra il 1773 e il 1778.² In quegli anni Herder aveva maturato una particolare concezione gnoseologica, ponendo l'attenzione sul ruolo della sensibilità nei processi conoscitivi, che saldandosi, nei decenni successivi, alla riflessione sui processi che regolano lo sviluppo della natura e del mondo umano mediante un principio di 'equilibrio dinamico' e di una armonia delle parti, ebbe il suo culmine, appunto, nella rivista *Adrastea*. Nel presente lavoro si cercherà di delineare il percorso seguito da Herder nella stesura del saggio su Swedenborg, attraverso l'analisi del rapporto con altri due autori: quello, assai controverso, con il maestro Kant, e quello, negli ultimi anni della sua vita, con il poeta e filosofo svedese Thomas Thorild. Come Herder, anche Thorild, tra la fine del Settecento e primissimi anni dell'Ottocento, aveva sferrato una veemente critica alle concezioni 'astratte' e 'trascendenti' ed elaborato una singolare teoria della conoscenza molto affine a quella herderiana, incentrandola sulle nozioni di equilibrio e di armonia, di

-
- 2 Si tratta di una *Preisschrift*, che Herder redasse in occasione del concorso bandito nel 1773 dall'Accademia delle Scienze di Berlino e incentrato sulla distinzione tra le due facoltà fondamentali dell'anima, il conoscere e il sentire, proposta da Johann Georg Sulzer (*Anmerkungen über den verschieden Zustand, worinn sich die Seele bei Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens zu empfinden, befindet*, 1763). La risposta di Herder fu quanto mai provocatoria: lungi dal voler dimostrare, come era previsto nell'oggetto del concorso, la distinzione tra facoltà intellettive e sensibili, egli argomentava piuttosto il contrario, ovvero la tesi di una fondamentale unità delle diverse forze dell'anima. Ciò non gli consentì di aggiudicarsi il premio (che andò invece a Johann August Eberhard con un lavoro più 'ortodosso' dal titolo *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, pubblicato successivamente a Berlino nel 1776). Continuamente insoddisfatto della stesura del saggio, Herder vi ritornò a più riprese, fino alla versione ultima, edita nel 1778, dal titolo *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele: Bemerkungen und Träume*, Riga: Hartknoch, 1778, ristampato in *FHA IV: Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, hrsg. von J. Brummack und M. Bollacher, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, pp. 329–393. Si veda la traduzione della prima parte del testo 'Sul conoscere e il sentire dell'anima umana: Osservazioni e sogni', trad. it. di F. Marelli, *Aisthesis* 2/1 (2009), pp. 99–127, su Sulzer in particolare la nota a p. 116. Sull'importanza di questo scritto per comprendere la dottrina della conoscenza herderiana, si vedano inoltre E. Cassirer, *Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1941, trad. it. *Thomas Thorild nella storia spirituale del diciottesimo secolo*, trad. di R. Saccoia, Roma: Aracne, 2017 e F. Marelli, 'Nota al saggio di Herder *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana*', *Aisthesis* 2/1 (2009), pp. 95–97.

proporzione e di relazione e assegnando una posizione centrale all'immaginazione e al pensiero di tipo analogico.

1 *L'Adrastea* di Herder e il sesto fascicolo

La rivista *Adrastea*, alla quale Herder aveva lavorato negli ultimi anni di vita e quasi interamente da solo,³ contiene una raccolta assai variegata di saggi brevi, poesie e dialoghi, combinando temi di varia natura e almeno in apparenza sconnessi tra loro, dalla politica alla religione, alla letteratura fino alla scienza e all'arte.

In una delle sezioni del sesto fascicolo, intitolata 'Wissenschaften, Ereignisse und Charaktere des vergangenen Jahrhunderts' ('Scienze, avvenimenti e personaggi dello scorso secolo'), si offre un esempio chiarissimo dell'originale composizione di testi, che appaiono tra loro decisamente eterogenei. Tale sezione contiene infatti alcuni saggi brevi dedicati a Keplero, a Newton, alle scoperte astronomiche e all'ottica settecentesche, a cui fanno seguito un saggio su Georg Friedrich Händel e sulla riflessione sul rapporto tra musica e parola, e uno sulla figura di 'Emanuel Swedenborg, der größte Geistersehers des achtzehnten Jahrhunderts' ('Emanuel Swedenborg, il più grande visionario del diciottesimo secolo'). Si aggiungono, intervallati ai saggi brevi, ulteriori testi di natura diversa, ovvero due dialoghi, definiti da Herder «ermetici» e una ventina di frammenti poetici di provenienza più varia – antichi o moderni, religiosi o pagani, italiani, inglesi, spagnoli e tedeschi, alcuni tradotti, o comunque rivisitati, dallo stesso Herder.⁴ A causa della ricezione poco fortunata di cui godette la rivista, le motivazioni che spinsero Herder a produrre una tale combinazione di testi e di temi

3 Il sesto fascicolo sarebbe dovuto uscire nella primavera del 1802 – la rivista, nel piano iniziale dell'autore, avrebbe dovuto avere cadenza trimestrale – ma, stando a quanto si legge nella corrispondenza di quel periodo, il numero uscì con qualche mese di ritardo: J. G. Herder, *Briefe: Gesamtausgabe 1763–1803* [= DA], hrsg. von W. Dobbek und G. Arnold, 12 Bde., Weimar: Böhlau, 1984–2005, in partic. si vedano le lettere a Knebel, in DA VIII, pp. 321 (lettera n. 325), 298 (lettera n. 303).

4 Troviamo brani di vario genere, talvolta tradotti da Herder o da lui rimaneggiati: *Inni Orfici*, l'ode *Noche serena* (1631, postuma) del poeta spagnolo seicentesco Luis de León, il *Socrates, oder von der Schönheit* (1782) di Johann Philipp Lorenz Withof, l'*Ode for Music on St. Cecilia's Day* (1713) di Alexander Pope, l'*Alexander Fest, or the Power of Music* (1697) di John Dryden, il *Messiah* di Händel (tradotto da Herder), sino al sonetto di Petrarca (*La gola e 'l sonno et l'otiose piume*) e al *Place of the Damned* (1731) di Jonathan Swift, riadattato da Herder e presentato sotto il titolo di *Himmel und Hölle* in conclusione del saggio su Swedenborg. A tali estratti si aggiunge l'*Inno al Sole* composto dall'amico Ludwig von Knebel appositamente per questo fascicolo della rivista.

non sono mai state studiate a fondo sino a oggi. L'*Adrastea* è apparsa ai più come semplicemente il frutto di un lavoro sbrigativo o degli sforzi fallimentari dell'autore di portare a termine, negli ultimi anni di vita, un progetto troppo vasto e impegnativo – quello di fornire un quadro complessivo di tutti gli avvenimenti, le scoperte, le teorie, i personaggi del diciottesimo secolo appena concluso.⁵ In realtà, Herder aveva ideato la sua rivista secondo un piano ben preciso, in base al quale egli aveva selezionato i materiali e le tematiche da affrontare, nonché la loro organizzazione all'interno dell'opera. I concetti di armonia, di equilibrio, di autocompensazione delle parti fornivano di fatto lo sfondo teorico all'intero lavoro; un equilibrio che, tuttavia, non appare in maniera immediata, ma emerge dopo un'accurata analisi dell'opera. Secondo Herder, l'armonia tra le parti della rivista doveva emergere proprio dall'alternanza di testi e di temi spesso anche contrastanti, come in seguito all'azione di forze contrapposte che si autobilanciano. Il susseguirsi di argomenti di natura diversa e il continuo richiamo dei temi era dunque funzionale alla realizzazione di un progetto iniziale, attraverso

5 Si vedano a riguardo le critiche rivolte dai contemporanei Goethe e Schiller riportate in G. Arnold, 'Adrastea: Quellen zur Rezeption einer kulturgeschichtlichen Zeitschrift', in *Das Archiv der Goethezeit: Ordnung – Macht – Matrix*, hrsg. von G. Theile, München: W. Fink, 2001, pp. 197–252, ed esaminate successivamente anche da G. Sauder, 'Die Darstellung von Aufklärung in Herders *Adrastea* und die Kritik Schillers und Goethes', in *Aufklärung und Weimarer Klassik im Dialog*, hrsg. von Andre Rudolph, Tübingen: Niemeyer, 2009, pp. 169–185. Si veda anche R. Haym, *Herder nach seinem Leben und Schriften*, Berlin: Gärtner, 1880–1885; neue Ausg. *Herder*, mit einer Einleitung von W. Harich, 2 Bde., Berlin: Aufbau-Verlag, 1954. L'*Adrastea* è stata rivalutata, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, nei contributi di M. Cometa, "'Um also zu träumen, seydt nüchtern': Mitologie della ragione in J. G. Herder', in Id., *Mitologie della ragione: Letterature e miti dal romanticismo al moderno*, Pordenone: Edizioni Studi Tesi, 1989, pp. 31–93; M. Maurer, 'Nemesis-Adrastea oder Was ist und wozu dient Geschichte?', in *Herder Today: Contributions from the International Herder Conference*, Nov. 5–8, 1987, *Stanford, California*, edited by K. Müller-Vollmer, Berlin-New York: De Gruyter, 1990, pp. 46–63; J. Brummack, 'Eine "Zeit-Schrift" als Vermächtnis: Herders *Adrastea*', in *Johann Gottfried Herder: Aspekte seines Lebenswerkes*, hrsg. von M. Kefler und V. Leppin, Berlin-New York: De Gruyter, 2005, pp. 179–202; A. Löchte, *Johann Gottfried Herder: Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005; C. Liermann-Traniello, 'Die "Nemesis" der Geschichte', in *Herder im Spiegel der Zeiten: Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre*, hrsg. von T. Borsche, München: W. Fink, 2006, pp. 83–100; J. Schmidt, 'Herder's Philosophy of History Revisited: Relative and Universal Judgment of Nations in the *Adrastea*', in *J. G. Herder: From Cognition to Cultural Science*, edited by B. Allert, Heidelberg: Synchron, 2016, pp. 95–104.

un costante intreccio di piani e prospettive. Tale modello dinamico, in cui gli argomenti sembrano scaturire l'uno dall'altro, rispettava sempre il principio di 'proporzione' e di autoregolazione, che guidava Herder nell'organizzazione dei materiali della rivista consentendogli di dare vita a una serie eterogenea, ma agile, di brevissimi testi.

Per Herder, natura e mondo umano sono governati da un principio, la «legge di *Adrastea*», che presiede all'equilibrio dell'universo mentre «nell'etere più puro misura, pesa e conta». ⁶ Dai fenomeni astronomici a quelli biologici e microscopici, fino alla storia e alla psicologia, tutto si autoregola secondo un tale principio; a ogni mutamento fa seguito la tendenza a riguadagnare equilibrio e proporzione che per Herder non sono, come aveva affermato Leibniz, «prestabiliti», né possono mai essere definitivi. ⁷ Solo il costante modificarsi delle forze della natura e di rapporti tra le varie parti dell'universo rende possibile una qualche forma di equilibrio; ciò non esclude pertanto il verificarsi di errori, il fraporsi di elementi casuali, l'insorgere di intoppi che soltanto in apparenza ostacolano il raggiungimento del fine ultimo, mentre invece si rivelano, per Herder, necessari ai processi di sviluppo. Mantenendo sempre il riferimento alla divinità della Nemesi, Herder identifica verità e giustizia con le due 'Adraste' che regolano

6 FHA X, p. 490: «Droben am Himmel, im reinen Äther mißt und wägt und zählt *Adrastea* sichtbarer, als sie es für uns auf der Erde tun kann» [la traduzione italiana è a cura dell'autore, L. F.].

7 Singolare è il fatto che il concetto di armonia prestabilita leibniziano sia stato oggetto di critica non soltanto da parte di Herder (ad esempio nel *Conoscere e sentire dell'anima umana*, p. 106 e in un saggio dell'*Adrastea* dedicato a Leibniz, FHA X, pp. 440–456, quinto fascicolo), ma anche, in precedenza, dello stesso Swedenborg nella *Oeconomia regni animalis in transactione divisa*, 2 voll., Londini-Amstelodami: F. Changuion, 1740–1741, II, §649, p. 55. Entrambi, Herder e Swedenborg, contestavano in Leibniz l'idea che l'accordo tra anima e spirito, così come quello tra i molteplici elementi del reale, fosse prestabilito, una volta per tutte, nella mente di Dio. Per Herder, come per Swedenborg, tale accordo veniva piuttosto costituendosi in maniera graduale. Di un'armonia «constabilita» aveva parlato infatti Swedenborg (*Oeconomia*, II, p. 55), un concetto che, non a caso, non era sfuggito all'Herder più maturo, che lo aveva riportato nel suo breve saggio sull'*Adrastea*, FHA X, p. 561: «Im Jahr 1740, 1741 gab er [Swedenborg] seine *Ökonomie des Tierreichs* heraus, ein Werk voll Belesenheit und eigner Gedanken. In ihm ordnet er nach *Reihen und Stufen* die Naturreiche zu einer *Harmonie*, die er *konstabiliert* nennt, wo in jeder aus dem *Einfachsten* eine Wirkung sich durch die *ganze Reihe* verbreitet». Cfr. L. Follesa, *Leconomia della natura e il respiro del mondo: La filosofia della natura di Swedenborg tra Herder e Schelling (1770–1810)*, Jena: Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, 2014.

il procedere naturale e soprattutto storico.⁸ Esse governano la natura e l'agire umano attraverso un incessante mutamento di forze, una modificazione gli equilibri e un gioco di pesi e contrappesi, limitando gli eccessi e impedendo, in tal modo, il collasso. Attraverso tale gioco di equilibri e alternanze viene favorito lo sviluppo verso il meglio.⁹

È sulla base di tali presupposti che la riflessione herderiana sugli sviluppi delle scienze astronomiche settecentesche che presero avvio dalla legge di gravitazione newtoniana poteva saldarsi a quelle sulla grandiosità della musica di Händel e sul caso Swedenborg. Ad accomunare i capitoli del sesto fascicolo dell'*Adrastea*, incentrati su tali argomenti, erano per l'appunto i concetti di armonia e di equilibrio che fornivano all'autore il modello per le indagini naturalistiche e per lo studio dell'uomo.

2 Herder e Kant: dagli anni giovanili alle *Ideen*

Tra il 1760 e gli anni Novanta del Settecento Kant teneva a Königsberg i suoi corsi di metafisica, strutturati sulla base della *Metafisica* di Baumgarten.¹⁰ Nel

-
- 8 Sulla figura della Nemese e sull'interpretazione herderiana del mito di Nemese-Adrastea si rimanda al saggio di M. Cometa, 'Nemese-Adrastea: Sulla cultura visuale di Herder e Hölderlin', in *Lo sguardo reciproco: Letteratura e immagini tra Settecento e Novecento*, a cura di R. Coglitore, Pisa: ETS, 2007, pp. 17–53.
- 9 È nota infatti la polemica di Herder portata avanti negli anni giovanili contro ogni concezione di filosofia della storia che considerava la storia umana come una successione lineare orientata verso un miglioramento progressivo. Tale atteggiamento non viene meno negli anni dell'*Adrastea*, in cui resta valida l'idea di uno sviluppo non lineare, soggetto a rallentamenti e inversioni, disseminato di intoppi, errori, cambi di direzione. Cfr. A. Orsucci, 'Il labirinto come metafora del tempo: Herder, Lessing e Thomas Abbt', in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, a cura di W. Lupi, Pisa: Scuola Normale Superiore, 1987, pp. 167–192; V. Verra, *Linguaggio, mito e storia: Studi sul pensiero di Herder*, Pisa: Edizioni della Normale, 2006. Il processo storico appare a Herder, anche se non infallibile, comunque guidato da un principio immanente che conduce, dall'interno, lo sviluppo della natura lungo la via del costante perfezionamento. Tale perfezionamento, però, deve fare i conti con la finitezza e la fallibilità degli enti naturali finiti e dell'uomo stesso e implicare, necessariamente, momenti di rottura e di regresso (che appaiono tali almeno in un'ottica finita, nel breve termine).
- 10 Cfr. l'appendice alla traduzione inglese delle lezioni kantiane di metafisica, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Lectures on Metaphysics*, trans. and ed. by K. Ameriks and S. Naragon, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, repr. 2001, pp. 523–551.

corso di queste lezioni Kant prendeva in esame i problemi 'classici' della storia della filosofia, non a ultimo il tema dell'immortalità dell'anima e la possibilità di una vita nell'aldilà. Proprio in tale contesto egli era solito fare riferimento a Emanuel Swedenborg, collegando la sua teoria di un mondo degli spiriti all'idea di un 'regno dei fini'. Tra le serie di appunti oggi a nostra disposizione, redatti dagli allievi di Kant, uditori delle lezioni, le prime appartengono a un giovane Herder che le annotò tra il 1762 e 1764.¹¹ Di poco successivo è lo scritto kantiano, i *Sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, pubblicato nel 1766, che Herder recensì per la rivista di Königsberg[schen] *Gelehrten und Politischen Zeitungen* e che lasciò indubbiamente in lui una traccia profonda.¹² Proprio a Kant che si fa risalire il primo contatto di Herder con la figura di Swedenborg, nel periodo che va appunto tra le lezioni di metafisica e la pubblicazione dei *Sogni*.¹³

-
- 11 I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussische Akademie der Wissenschaften (Bde. 1–22), von der Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24), Berlin: De Gruyter, 1900 sgg. La raccolta di appunti delle lezioni di metafisica si trova nei volumi: XXVIII, 1 e XXVIII, 2: *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*. In particolare, sono di Herder gli appunti in Bd. XXVIII/1, pp. 1–166 ('Metaphysik Herder') e Bd. XXVIII/2.1, pp. 839–962 ('Nachträge Herder').
- 12 Cfr. I. Kant, 'Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik', in *Gesammelte Schriften*, II, pp. 317–373; trad. it. *Sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, a cura di G. Morpurgo-Tagliabue, Milano: Rizzoli, 1995. Per la recensione da parte di Herder ai *Träume eines Geistersehers* di Kant (1766), pubblicata nelle *Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen auf das Jahr 1766*, 18 (1766), 3, si veda *Herder's Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, 33 Bde. Berlin: Olms, 1877, II, pp. 125–130, di cui è disponibile una traduzione in inglese in *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, ed. by G. R. Johnson, West Chester, PA: Swedenborg Foundation, 2007, pp. 114–118.
- 13 Swedenborg si era occupato, a partire dalla fine degli anni Trenta del Settecento fino alla fase più tarda, o 'teosofica', di questioni tipiche della metafisica 'classica' (o dogmatica, avrebbe affermato successivamente Kant). Uno degli autori di riferimento per Swedenborg, all'epoca della stesura e pubblicazione di scritti di metafisica, fisiologia e psicologia razionale fu Christian Wolff e non è un caso che quest'ultimo fu uno dei principali obiettivi polemici nei *Sogni* di Kant. L'accostamento tra le concezioni swedenborghiane e quelle della scuola leibniziano-wolffiana, operato da Kant nei *Sogni*, merita dunque un'analisi più ravvicinata, sulla base della solida conoscenza da parte di Swedenborg della filosofia wolffiana. In realtà il rapporto Swedenborg-Wolff non fu unidirezionale, dal momento che Wolff recensì, intorno agli anni Venti del Settecento, numerosi scritti scientifici di Swedenborg, per la rivista tedesca *Acta eruditorum*. A tal riguardo si veda L. Follsea, 'A Comparison of Wolff's and Kant's Receptions of Emanuel Swedenborg' (in corso di pubblicazione per la rivista *Kant-Studien* 2019).

Negli stessi anni, e ancora una volta grazie alla mediazione di Kant, Herder mostrava un certo interesse verso temi di astronomia e fisica celeste, come attesta un manoscritto dal titolo *Anfangsgründe der Sternkunde* (Principi fondamentali dell'astronomia, 1765). Hugh Barr Nisbet segnalava a tal proposito quanto Herder avesse risentito della lettura di un altro importante scritto kantiano: l'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (*Storia universale della natura e teoria del cielo*), edito nel 1755, in cui compariva una riflessione sul futuro della Terra e del sistema solare.¹⁴ Non è un caso che, anche riguardo tale scritto, è possibile avanzare diversi accostamenti con un'opera di Swedenborg, composta però circa vent'anni prima, i *Principia rerum naturalium*, dove l'autore avanzava una complessa e ardita ipotesi cosmologica, per molti versi analoga a quelle di Kant, di Johann Heinrich Lambert e, successivamente, di Pierre Simon de Laplace.¹⁵

Dovranno trascorrere circa quarant'anni prima che Herder dedicasse una specifica e caratteristica trattazione ai suoi interessi astronomici e al caso Swedenborg, stabilendo tra quelli e questo una connessione nel sesto fascicolo dell'*Adrastea*. Se nei primi libri delle *Idee per una filosofia della storia dell'umanità* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–91), l'attenzione era rivolta per lo più alla storia della Terra, punto di partenza per la storia della cultura, è l'*Adrastea* il testo in cui forse maggiormente si trovano le testimonianze dell'interesse di Herder nei confronti della storia dell'astronomia e dell'ottica. Un discorso analogo vale per Swedenborg, il cui nome, compare in alcune opere precedenti di Herder, ma in maniera sfuggente. Sempre nelle *Idee*, Swedenborg veniva citato accanto a Kant, a Bernard de Fontenelle, a Christiaan Huygens e a Lambert, in riferimento al problema della pluralità dei mondi e alla limitatezza della conoscenza umana

Cfr. anche C. Wolff, *Gesammelte Werke: Sämtliche Rezensionen in den Acta Eruditorum (1705–1731)*, hrsg. von H. A. Laeven und L. J. M. Laeven-Aretz, Hildesheim-Zürich-New York: G. Olms, 2001, XXXVIII/3, pp. 1276–1280, 1290 sg., 1396–1304, 1358 sg.

- 14 H. B. Nisbet, *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge: The Modern Humanities Research Association, 1970, p. 179.
- 15 Un altro nome che avvicinava Swedenborg a Kant, è quello di Thomas Wright of Durham, l'autore di *An Original Theory or New Hypothesis of the Universe* (London 1750), a cui il filosofo di Königsberg dichiarò di essersi ispirato per la formulazione della sua ipotesi nebulare nel 1755. Wright aveva descritto l'origine dell'universo a partire da un punto centrale in una maniera 'misticheggiante', dirà Herder in *Adrastea*, FHA X, pp. 508–509. Ma Herder non ignora la vicinanza tra questa descrizione – che servirà da modello per la riflessione cosmologica kantiana – e quella proposta da Swedenborg nei *Principia* del 1734. Cfr. lo studio di F. M. Crasta, *La filosofia della natura di Emanuel Swedenborg*, Milano: FrancoAngeli, 1999.

rispetto alla incommensurabile vastità dell'universo. Così Herder afferma, non senza ironia:

Ancora meno ci è noto a che punto sia ciascun pianeta nel suo processo di formazione; e men che meno sappiamo qualcosa circa l'organizzazione e il destino dei suoi abitanti. I sogni di Kircher e di Swedenborg, gli scherzi di Fontenelle, le congetture di Huygens, di Lambert e di Kant, ciascuno a suo modo, dimostrano, che di queste cose noi non possiamo sapere nulla, non dobbiamo sapere nulla. [...] Potremmo collocare gli esseri più perfetti vicini al Sole, o lontani da esso: ma ciò rimane un sogno, che per la nostra incapacità di penetrare nella varietà dei pianeti verrebbe distrutto passo per passo, dandoci infine soltanto il risultato: che ovunque, come qui, domina l'unità e la molteplicità, ma che sia la limitatezza del nostro intelletto, sia il nostro angolo visuale, non ci danno alcun criterio per stimarne il progresso o il regresso. Noi non siamo al centro, ma in una moltitudine; fluttuiamo, come le altre terre, nella corrente e non abbiamo alcun metro di paragone.¹⁶

3 Un'inspiegabile assenza? Da Kant al 'caso Swedenborg'

A partire da tali considerazioni, deve lasciare sorpresi la quasi totale assenza di rimandi espliciti a Kant nelle pagine dell'*Adrastea* dedicate alle scienze astronomiche e a Swedenborg. Si tratta di un'assenza certamente voluta e non è da escludere che l'intenzione di Herder fosse quella di offrire un'alternativa alla trattazione kantiana di tali argomenti. L'infelice recensione kantiana ai primi libri delle *Idee* – in seguito alla richiesta dell'editore dell'*Allgemeine Literatur-Zeitung* jense, Christian Schütz¹⁷ – segnò l'inizio di un conflitto intellettuale, che ebbe

16 Herder, *Ideen*, in FHA VI, pp. 25–26: «Noch weniger ist uns bekannt, wie weit ein jeder Planet in seiner Bildung fortgerückt sei und am wenigsten wissen wir von der Organisation und dem Schicksal seiner Bewohner. Was Kircher und Schwedenborg davon geträumt, was Fontenelle darüber gescherzt, was Huygens, Lambert und Kant davon, jeder auf seine Weise, gemutmaßt haben, sind Erweise, daß wir davon nichts wissen können, nichts wissen sollen. [...] wir mögen die vollkommenern Geschöpfe der Sonne nah oder ihr fern setzen; so bleibt alles ein Traum, der durch den Mangel der Fortschreitung in der Verschiedenheit der Planeten beinahe Schritt vor Schritt gestört wird und uns zuletzt nur das Resultat gibt: daß überall wie hier Einheit und Mannigfaltigkeit herrsche, daß aber unser Maß des Verstandes, so wie unser Winkel des Anblicks, uns zur Schätzung des Fort- und Zurückganges durchaus keinen Maßstab gebe. Wir sind nicht im Mittelpunkt sondern im Gedränge; wir schiffen, wie andre Erden, im Strom umher und haben kein Maß der Vergleichung» [la traduzione italiana è a cura dell'autore, L. F.].

17 Per le recensioni kantiane, pubblicate anonime nella *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* (6 gennaio 1785) ai primi due volumi delle *Idee* (1784 e 1785), si veda Kant, *Gesammelte Schriften*, VIII, pp. 43–66. Cfr. anche J. H. Zammito, "Method" versus

il suo culmine con gli scritti herderiani della *Metakritik*, 1799, una *Metacritica* alla *Critica della ragion pura*, e del *Kalligone* del 1800, esplicitamente rivolti contro la filosofia kantiana, rispettivamente su temi di filosofia della conoscenza e di estetica. A tale ostilità si riconduce la pressoché totale assenza nell'*Adrastea* di riferimenti a Kant, ignorato, più che osteggiato, da Herder nella sua ultimissima produzione. Ciononostante, le allusioni implicite a Kant e ai kantiani, specie nel saggio su Swedenborg, non mancarono; i *Sogni di un visionario* di Kant restarono ancora per Herder un irrinunciabile testo di riferimento, anche se ormai in senso quasi esclusivamente polemico.

Non basta tuttavia mostrare l'ostilità nei confronti di Kant per spiegare la genesi del sesto fascicolo dell'*Adrastea*. Né tantomeno ciò consente di comprendere le ragioni per cui i saggi furono concatenati in tal modo all'interno della rivista. Per Herder, i temi trattati nel sesto fascicolo assumevano un valore nella riflessione sull'uomo, in riferimento alle conquiste del diciottesimo secolo e alla storia futura, alle conoscenze acquisite e alla strada ancora da percorrere nella nuova epoca. Dati gli intenti che soggiacciono alla stesura della rivista, Herder mostra di andare ben oltre la mera opposizione a Kant.

L'indagine psicologica e antropologica del caso Swedenborg, ad esempio, non era più, come era stato per Kant, l'occasione per operare un confronto tra i sistemi della metafisica scolastica e i 'sogni' del visionario, nell'intento di sferrare un duro colpo alla filosofia di tipo 'dogmatico'. Né tantomeno poteva essere sufficiente un tipo di analisi che si basasse, come nel caso dei *Sogni di un visionario*, su una serie di aneddoti e dicerie relative alle esperienze mistico-visionarie, o allucinatorie, dello svedese.¹⁸ Al contrario del maestro, Herder sentì l'esigenza di partire dall'approfondimento della biografia e della psicologia di Swedenborg, per comprendere che cosa lo aveva condotto a sviluppare quelle 'doti visionarie' che lo resero famoso. Per far luce sul suo 'stato patologico' e sulla sua convinzione, 'errata' per Herder, di essere in grado di comunicare con un mondo di spiriti, non sono gli aneddoti raccontati in modo 'scettico' da Kant, ma una lettura più attenta delle fonti che aiutano a ricostruirne la vita, il pensiero, la personalità.

'Swedenborg, dunque, *ingannava se stesso*?' Proprio così. Ma dal momento che tale parola si pronuncia presto e che simili *autoinganni*, cioè usi impropri della fantasia, nidificano in teste dove difficilmente ce lo si aspetta, andiamo a trattare più da vicino la

"Manner"? Kant's Critique of Herder's *Ideen* in the Light of the Epoch of Science, 1790–1820; *Herder Jahrbuch*, hrsg. von H. Adler und W. Koepke, 4 (1998), pp. 1–26: in partic. p. 12.

18 Cfr. Kant, *Gesammelte Schriften*, II, pp. 354–356; FHA X, pp. 566–568.

fonte dell'inganno in questo noto esempio. Il resoconto fedele di Swedenborg in tutti i suoi scritti ci fornisce a tal riguardo un caso ammonitore!¹⁹

Herder ripercorreva le tappe principali della vita di Swedenborg, traendo le sue informazioni da fonti secondarie, come l'introduzione all'edizione tedesca del *De Coelo et Inferno* (1758) o l'elogio funebre pronunciato da Samuel Sandel, rappresentante dell'Accademia delle Scienze di Svezia, all'indomani della morte del visionario, disponibile nella traduzione tedesca.²⁰ Grazie a tali fonti – la biografia era uno degli elementi giudicati indispensabili da Herder per comprendere il pensiero di un autore – egli coglieva i tratti fondamentali della produzione scientifica swedenborghiana e si sforzava di dare una spiegazione della sua 'svolta mistica' degli ultimi anni anche alla luce del periodo giovanile. In tal modo, acquistavano un ruolo di primo piano il concetto di «armonia constabilita» e la dottrina «delle serie e dei gradi», in base a cui Swedenborg aveva descritto la struttura dell'universo, conferendo a ciascun elemento naturale una posizione – o grado – all'interno di una serie e di serie di serie. Ma l'espedito teorico forse più interessante, per Herder, era l'idea che le diverse componenti della natura avessero, secondo Swedenborg, la capacità intrinseca di accordarsi, di volta in volta, con gli altri elementi del sistema, dando luogo, per mezzo di tale autororganizzazione delle parti, a un tutto ben ordinato. Il sistema metafisico elaborato da Swedenborg rispondeva all'esigenza di far coordinare tra loro i vari ambiti del sapere e fornire un'alternativa alle fratture ereditate da sistemi di derivazione cartesiana. Swedenborg aveva inoltre affermato la corrispondenza tra una «economia della natura» e una «economia celeste» ed esteso il modello di spiegazione del mondo naturale al mondo spirituale, interiore, invisibile e profondo. Il percorso seguito da Swedenborg, dopo gli studi di

19 FHA X, p. 562: «“Mithin war Swedenborg ein Selbstbetrogner?” Das war er. Da aber dies Wort bald gesagt ist und ähnliche Selbstbetrüge, d. i. Mißbräuche der Phantasie, in Köpfen nisten, wo man es kaum erwartet, so lasset uns an diesem berühmten Beispiel der Quelle des Betruges näher treten. Swedenborg's treue Relation in allen seinen Schriften giebt uns darüber warnenden Aufschluß!» [la traduzione italiana è a cura dell'autore, L. F.].

20 Il testo, apparso in svedese ma presto tradotto in inglese, in francese e in tedesco all'indomani della morte del visionario, contribuisce a divulgare il nome di Swedenborg in maniera differente da quanto aveva fatto Kant con il suo scritto anonimo degli anni Sessanta del Settecento. Sandel ripercorreva la vita dello svedese, dalla sua produzione scientifica quella più tarda e religiosa, fornendo una spiegazione psicologica della sua 'svolta mistica'. Cfr. S. Sandel, *Anedoctes and Observation with Some Account of the Life of Emanuel Swedenborg*, Farmington Hills: Cengage Gale, 2009.

mineralogia, geologia e cosmologia fino a quelli dell'anatomia umana, del cervello e del sistema nervoso, approda all'elaborazione di una propria metafisica e una psicologia razionale – fortemente ispirata non più soltanto al modello cartesiano, ma alla filosofia di Wolff – per poi passare, successivamente, a una produzione teosofica e visionaria. Nella seconda metà della sua vita, Swedenborg aveva creduto di poter descrivere, con la stessa precisione con cui spiegava il mondo naturale, anche la dimensione spirituale, più intima e profonda, che permeava dall'interno ogni elemento della natura. Ed era la stessa dottrina delle serie e dei gradi a consentirgli di spiegare come la materia visibile fosse costituita e vivificata da una materia di tipo diverso, sottilissima e di un grado più perfetto, invisibile agli occhi ma sempre attiva, capace di veicolare lo spirito, forza intangibile destinata, altrimenti, a restare inefficace nel mondo materiale. Tutt'altro che dogmatico, Swedenborg attingeva e tentava di conciliare motivi teorici tratti da diverse tradizioni di pensiero antico e moderno, mescolando platonismo con fonti cristiane, esoteriche e cabbalistiche, e con le concezioni di Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolff. Swedenborg ambiva a dare una forma visibile a quel mondo inaccessibile ai sensi e a ricongiungere la materia con lo spirito, dichiarate inconciliabili dai cartesiani. Il passaggio dall'indagine scientifica, che comprendeva lo studio di un vasto numero di testi e di autori (Stenone, Willis, Harvey, Leeuwenhoek, Boerhaave, per citare solo alcuni) alla fase visionaria fu di fatto l'esito di una tale ricerca dell'invisibile, della convinzione di poter accedere, tramite esperienze concrete facenti leva sul 'senso interno', cioè vista e udito interni, alla conoscenza vera e concreta del mondo spirituale.

Per Herder fu questa l'origine del suo 'autoinganno': svincolandosi dalle 'cose terrene', Swedenborg si era rinchiuso in un mondo interiore, fatto di immagini da lui stesso create, un mondo di sogno e di fantasia, analogo a quello dei bambini. Con immagini tratte dai suoi precedenti studi naturalistici egli dava forma tangibile alle cose 'spirituali', al suo credo religioso, alla sua morale, alla sua metafisica dell'anima. Il Cielo e l'Inferno swedenborghiani, simboli della sua concezione di bene e di male, venivano descritti nei minimi dettagli grazie a quelle immagini che lo svedese aveva accumulato in cinquant'anni di studio meticoloso della natura. Secondo Herder, quanto era accaduto a Swedenborg non era stato in fondo troppo insolito: le sue allucinazioni – perché tali erano per l'autore dell'*Adrastea* – dipendevano da un 'cattivo uso' o da un uso 'sproporzionato' delle diverse facoltà dell'anima. Immaginazione e 'pensiero per immagini', componenti fondamentali della mente umana, avevano preso il sopravvento sulle altre capacità intellettive, anziché funzionare in maniera equilibrata come accade in tutti gli uomini. Così Herder spiegava l'esistenza di questa specifica forma di pensiero, basata sull'azione dell'immaginazione:

Sin da giovani pensiamo per *immagini*: le parole evocano figure davanti ai nostri occhi. Chiamiamo *fantasia* questa forza che risveglia le immagini, senza la quale non funziona nemmeno l'intelletto. [...] Possediamo una peculiare abilità di *mettere in gioco* la forza produttrice di immagini in noi e negli altri. Lo fanno i poeti, come i pittori, i musicisti, gli oratori. La loro arte consiste in questo e se ne nutre. Chi non riesce a creare degli idoli, diciamo, non è un poeta; quanto più facilmente li evoca, spesso con *una sola* parola, e quanto più naturalmente, a lungo e in modo affascinante essi si imprimono in noi come erano impressi a sua volta in lui, tanto più egli è dotato della *bacchetta magica*.²¹

Herder rivalutava l'immaginazione, quella «bacchetta magica» che consente all'intelletto di funzionare correttamente, che apre nuove vie alla conoscenza grazie all'attività creativa e all'evocazione e riproduzione di immagini. Il pensiero per immagini caratterizzava, per Herder, come era stato all'inizio del secolo anche per Giambattista Vico, il mondo dell'infanzia e quello della poesia, non a caso, per entrambi gli autori, strettamente connessi.²² In quanto forza capace di produrre e riprodurre le immagini mentali, l'immaginazione avrebbe il potere di allontanare il soggetto dalla realtà, qualora egli conferisca ad essa un ruolo predominante e le immagini fittizie prenderebbero così il sopravvento su quelle 'reali'. Si perderebbe in tal modo, argomentava Herder, quel sano equilibrio che deve sempre esistere tra le diverse facoltà o forze dell'anima, e cioè tra immaginazione e consapevolezza, sensibilità e intelletto. La rottura di simile equilibrio conduceva, nemmeno troppo di rado, a casi analoghi a quello di Swedenborg.

21 FHA X, p. 562: «Von Jugend auf denken wir in *Bildern*; Worte bringen Gestalten vor unser Auge. Diese Bilder erweckende Kraft nennen wir *Phantasie*, ohne welche aber auch der Verstand nicht wirkt. [...] Die Bilder schaffende Kraft in uns und bei Andern *ins Spiel zu setzen*, haben wir ein eignes Vermögen. Dichter thun es, Maler, Tonkünstler, Redner. Ihre Kunst führt darauf und ist daher erwachsen. Wer keine Idole hervorbringen kann, sagen wir, ist kein Dichter; je leichter er sie, oft nur mit einem Wort, hervorbringt, je natürlicher, länger und lieblicher sie sich bei uns wie einst bei ihm verweilen, desto mehr ist er im Besitz des *magischen Stabes*» [la traduzione italiana è a cura dell'autore, L. F.].

22 Sono numerosi i saggi e gli studi su immaginazione, infanzia e poesia in Giambattista Vico; si segnalano, tra gli altri quelli di D. Ph. Verene, *Vico: La scienza della fantasia*; a cura di F. Voltaggio, con prefazione di V. Mathieu, Roma: A. Armando, 1984; G. Costa, 'Genesi del concetto vichiano di "fantasia"', in *Phantasia-Imaginatio*, a cura di M. Fattori, Roma: Ed. dell'Ateneo, 1988, pp. 309–365; J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi: La sematologia di Vico*, Bari: Laterza, 1996; M. Sanna, *La fantasia che è l'occhio dell'ingegno*, Napoli: Guida, 2001; P. Fabiani, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze: Firenze University Press, 2002. Su questo tema, si rimanda al saggio di F. M. Crasta, 'Cogitare videre: Immagini delle origini in Giambattista Vico', pubblicato nel presente volume.

L'armonia tra le diverse facoltà dell'anima intesa come sostrato profondo, come forza unitaria e originaria alla quale deve ricondursi una serie variegata di manifestazioni, non è un elemento nuovo dell'*Adrastea* ma è già presente in alcuni scritti precedenti di Herder. Nel *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seelen* (1778) egli si era adoperato per dimostrare la sostanziale unità tra le diverse facoltà (immaginazione, sensibilità, intelletto, coscienza, memoria) e la loro regolare cooperazione. Con ciò andava elaborando, forse per la prima volta, quei temi che saranno centrali nell'*Adrastea*, in primo luogo l'idea di un'intima connessione tra scienza, filosofia e immaginazione poetica. Sempre nel *Vom Erkennen*, infatti, Herder aveva definito personaggi come Leibniz, Newton e George-Louis Leclerc de Buffon non solo filosofi e studiosi della natura ma anche poeti, in grado di trasmettere verità profonde attraverso leggi, teorie e dottrine nel contempo sia vere che belle. In altri termini, i filosofi sarebbero in grado di comunicare a un gran numero di persone le loro verità filosofiche e scientifiche anche grazie alle belle immagini, tipiche dei poeti.

Il saggio dedicato a Swedenborg comincia con un riferimento al *Sogno* di Keplero, scritto postumo dello scienziato seicentesco in cui veniva descritto, in forma di sogno, l'ipotetico viaggio sulla luna del protagonista, alter-ego dell'autore, alla scoperta dei suoi abitanti. In tal modo Keplero era stato in grado di comunicare verità scientifiche con una veste fantastica, conciliando, in maniera consapevole, scienza e finzione, astronomia ed espediente letterario, ragione e sogno. Herder contrapponeva così Keplero a Swedenborg, fantasioso viaggiatore in altri mondi, non consapevole della finzione dei suoi viaggi. Swedenborg, secondo Herder, non si era reso conto del suo autoinganno, di aver abusato delle immagini elaborate nella sua mente, conferendo ad esse piena realtà.

L'analisi di Herder si distingueva decisamente da quella kantiana e includeva, se non un giudizio positivo nei confronti del visionario, almeno un certo 'rispetto' per la sua attività di dotto e sapiente.²³ L'intento herderiano non coincideva con quello di una critica filosofica e gnoseologica, bensì con la ricerca di un modello di umanità caratterizzato da un 'corretto' ed equilibrato uso delle forze dell'anima. L'importanza attribuita all'immaginazione, che dà luogo a un pensare per immagini, consente di definire il processo conoscitivo come qualcosa di più complesso che non può limitarsi al ricorso di una ragione pura e astratta, ma deve far leva su altre componenti dell'anima umana, come sensibilità, memoria, passioni. Herder non si ritrovava nel principio di una ragione pura kantiana,

23 Sono note invece le parole di Kant circa «un certo signor Schwedenborg», cfr. Kant, *Gesammelte Schriften*, II, p. 354.

a cui erano mancate la tendenza all'unificazione e l'idea di una proporzionata armonia delle forze dell'anima, base fondamentale della sua teoria della conoscenza e della sua concezione antropologica. Per tale motivo, non poteva essere più Kant, l'interlocutore ideale nel corso della stesura dell'*Adrastea*.

4 Herder, Thorild e l'immaginazione

L'altro autore, che aveva attratto in quegli anni l'attenzione di Herder, era Thomas Thorild, poeta e filosofo svedese, bibliotecario e professore, dal 1795, presso l'università di Greifswald. Thorild aveva pubblicato, negli anni cruciali della polemica tra Herder e Kant, tra il 1799 e il 1800, alcuni scritti accolti con entusiasmo da Herder, che vi aveva ritrovato alcuni tratti affini al suo pensiero. Ernst Cassirer aveva indagato la parentela concettuale tra Herder e Thorild, sottolineando come fosse possibile considerare quest'ultimo, in un certo senso, figlio della riflessione herderiana degli anni dello *Sturm und Drang* e in particolare della sua teoria della conoscenza esposta nel *Vom Erkennen*. Tale scritto, infatti, fu, secondo Cassirer, decisivo per Thorild.²⁴ Il punto di contatto tra Herder e Thorild, la loro teoria della conoscenza, si mostrava, almeno in apparenza, di natura 'eclettica', difficilmente inquadrabile nell'ambito dell'empirismo o del sensismo, del razionalismo o dell'intellettualismo:

La dottrina della conoscenza di Thorild appartiene ai più delicati e discutibili elementi della sua opera integrale essendo, dunque, di importanza fondamentale per la comprensione dell'intera opera. [...] Malgrado lo studio approfondito che le è stato dedicato, sembra ancora sempre oscura e ricca di contraddizioni. [...] Non sembra esserci una sola tra le categorie teoriche riconosciute e comuni, che sia stata usata in modo caratteristico e non occasionalmente nella dottrina thorildiana. Thorild è stato definito scettico, relativista, sensista, "empirista estremo", razionalista o intellettualista, e lo si è messo assieme ad Eraclito o a Protagora, con lo Stoicismo, con Condillac o con Locke, Spinoza o Leibniz. È possibile una via d'uscita [d]a questo dilemma?²⁵

Herder si era rivelato un autore chiaro per comprendere Thorild, con il presupposto che la concezione gnoseologica dei due pensatori riposasse su analoghi presupposti, e cioè sul fatto che «l'intelletto e la sensibilità non formino due "ceppi" divisi che devono restare rigorosamente separati, sebbene possano

24 Cassirer, *Thomas Thorild*, p. 59 (sull'importanza del *Vom Erkennen* per Thorild). Cfr. anche E. Cassirer, 'Herder und Thorild (1941)', in *Gesammelte Werke: Hamburger Ausgabe*, hrsg. von B. Recki, Bd. XXIV: *Aufsätze und Kleine Schriften (1941-1946)*, Hamburg: Meiner, 2007, pp. 37-51.

25 Cassirer, *Thomas Thorild*, p. 87.

essere uniti forse in un “a noi sconosciuto”, in una radice *trascendente*».²⁶ In tal senso, si modifica, in conseguenza di tale rapporto, anche il ruolo assegnato all’immaginazione e al metodo di conoscenza di tipo ‘analogico’ che, continuava Cassirer, per entrambi gli autori erano fondamentali per la formazione della conoscenza umana:

L'affinità tra la dottrina della conoscenza di Herder e quella di Thorild viene qui apertamente in luce, ma la connessione tra i due è ancora più stretta: non si estende alla singola visione o tesi, bensì al metodo generale che seguono nel loro pensiero. La chiave per tutto il concepire e il comprendere la realtà è per Thorild, l’analogia. [...] L’occhio naturale, l’occhio fisico giunge presto al suo limite, e lì dove ci abbandona, dobbiamo guardare con gli “occhi dell’analogia”. L’uomo può comprendere una realtà estranea solo ponendo dentro di essa la sua propria essenza, ed interpretandola secondo il dono della misura del suo proprio sentimento interiore [...] Non c’è per l’uomo alcun’altra verità e alcun’altra conoscenza che quella che trova in se stesso, e sarebbe inutile dar la caccia ad una più alta, presunta verità “trascendente”.²⁷

Si tratta di un modo di concepire la conoscenza che attingeva a piene mani alla concezione herderiana, quale esposta nel *Vom Erkennen* e di cui ancora si ritrovano le tracce nel sesto fascicolo dell’*Adrastea*, nonostante qui l’importanza dell’analogia e dell’immaginazione sia, in un certo senso, ridimensionata (ma non troppo) a favore di un’armonia ed equilibrio delle forze dell’anima. Ciò che tuttavia Cassirer non sembrava aver notato è quella sorta di ‘ritorno a se stesso’ che Herder aveva compiuto ritrovando in Thorild il suo interlocutore ideale proprio a partire da quegli scritti che portavano tracce della grande influenza esercitata dal suo pensiero nei decenni precedenti.²⁸ Herder venne a conoscenza della produzione di Thorild soltanto negli ultimi anni di vita, con l’uscita del *Maximum, sive Archimetria*, in latino, e del *Gelehrtenwelt*, in tedesco, usciti entrambi nel 1799.²⁹ Ne fu talmente colpito, che cercò immediatamente di mettersi in contatto con il loro autore e ne preparò, nel 1800, una recensione da inviare, assieme ad alcune copie degli scritti, ai suoi amici più stretti.³⁰ Sembra pertanto

26 Ivi, p. 89.

27 Ivi, pp. 101–103.

28 In ogni caso, l’estrema vicinanza tra i due autori era stata segnalata proprio da Cassirer, che affermava, ivi, p. 97: «Se si studiano gli scritti di Thorild [...], in particolare l’*Archimetria* e la *Gelehrtenwelt*, salta immediatamente agli occhi la concordanza con l’Herder della visione di fondo teoretico-conoscitiva».

29 T. Thorild, *Maximum, sive Archimetria*, Berlin 1799; Id., *Gelehrtenwelt*, Berlin: Lange, 1799.

30 Per la corrispondenza tra Herder e Thorild si vedano le lettere in DA VIII, n. 159, pp. 173–174; n. 224, pp. 226–227.

interessante comprendere i tratti teorici salienti dell'opera di Thorild che si dimostrarono particolarmente emblematici per Herder impegnato, in quegli anni, a preparare i suoi saggi su Newton, su Keplero e su Swedenborg.

Il *Gelehrtenwelt* (il mondo dei sapienti) era una vera e propria critica nei confronti di tutta la storia del pensiero occidentale, colpevole, secondo Thorild di essersi basata solo su delle mere astrazioni. Astrazione, in questo senso, equivale per Thorild, inganno, ma anche follia, errore e travisamento (*Irrung und Verirrung*), produzione di ombre (*Schatten*). I «sapienti del mondo» (*Sophen der Welt*) sembrano, secondo Thorild, «non aver mai saputo che cosa fosse un metodo» (*dass die Gelehrtenwelt noch nie gewusst hat, was Methode sey*)³¹ e furono per questo «soltanto di supremi visionari di sogni», i «pretacci della follia pagana» (*dadurch wurden alle Sophen der Welt nur die höchsten Traumseher, nur die erhabensten Pfaffen des Heidenwahns*).³² Ritornava qui il tema del sogno e della follia, attribuito – come d'altronde aveva già fatto Kant – agli idealisti, ai razionalisti, ai metafisici, sognatori della ragione. La trascendenza, continuava Thorild, «è nel pensiero soltanto l'estasi di un sogno, elevato e rozzo» (*die Transzendenz ist im Denken nur die Ecstase eines hohen und rohen Traumes*),³³ è quel «fanatismo originario» (*uralte Fanatismus*) che, «sia nella teoria che nella prassi, è il grande assoluto della stupidità» (*diese Transzendenz endlich ist jener uralte Fanatismus: das ist, in Theorie und Praxis, das grosse Ueberhaupt der Dummheit*).³⁴

La vera conoscenza si produce stando in equilibrio tra due estremi, tra due gradi, uno minimo e uno massimo – da non intendersi mai come poli contrapposti e inconciliabili, bensì come parte l'uno dell'altro.³⁵ Thorild identificava il *minimum* con le idee, i concetti, i termini, le singole rappresentazioni e, in generale, con tutto ciò che è frutto di astrazione e che per lui non può, in nessun modo, costituire vera conoscenza. Le idee erano, prese individualmente, inconsistenti, volatili, mera apparenza, ombre. Il *maximum*, massimo, per Thorild, rappresentava invece il poter cogliere dell'insieme di tutte le relazioni attraverso

31 *Gelehrtenwelt*, I, p. 4.

32 Ivi, 'Programm', p. 5.

33 Ivi, 'Uebersicht', p. 1.

34 Ivi, 'Uebersicht', p. 2.

35 Un sensato confronto, a tal proposito, potrebbe essere portato avanti con la dottrina delle serie e dei gradi di Swedenborg, autore che, in certa misura, Thorild aveva studiato negli anni giovanili. Cfr. M. Heinrichs, *Emanuel Swedenborg in Deutschland: Eine kritische Darstellung der Rezeption des schwedischen Visionärs im 18. und 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang, 1979 e *Thomas Thorild (1759–1808): Ein schwedischer Philosoph in Greifswald*, hrsg. von C. Häntsch, Greifswald: Panzig, 2008.

un'intuizione globale, uno sguardo sul tutto e di tutto, *Allblick*, cosa che naturalmente risultava tuttavia impossibile all'essere umano. Nel mezzo di questi due estremi stava l'archimetria, la vera scienza, che non era il risultato di una mera astrazione, ma veniva concepita come percezione vivente, come frutto di una misurazione, non astratta ma concreta, effettuata tramite tutti i sensi. L'archimetria era un continuo porre e cogliere relazioni, proporzioni, connessioni tra cose nel mondo reale, l'essere immersi, con sensibilità e intelletto, in una piena esistenza. Esempi di un tale tipo di scienza sono la matematica, da un lato, e la musica dall'altro, entrambe scienze basate del numero e sulla proporzione ma che non devono essere mai intese in senso solamente astratto, proprio perché esse sono anche arte, *Kunst*, quindi concretezza.

La conoscenza, secondo Thorild, riguardava in primo luogo la vita, non poteva allontanarsi da essa, ambire alla purezza e dividere il mondo in due parti contrapposte. Ogni qualvolta ciò accadeva, ogni qualvolta si prendeva per vera ed essenziale soltanto una di queste due parti (natura o spirito, sensibilità o intelletto), come aveva fatto Swedenborg, ma prima e dopo di lui, anche tutti i filosofi idealisti, ecco che si giunge a una conoscenza non solo parziale, ma del tutto errata, travisata, folle della realtà. L'immaginazione e la percezione sensibile giocavano, per Thorild, così come lo era stato in passato per Herder e lo era ancora negli scritti degli ultimi anni, un ruolo altrettanto fondamentale che la ragione. Specie la prima, che dà luogo al pensare per immagini, o anche al pensare 'per analogia', si rivelava per entrambi gli autori, Thorild e Herder, una componente essenziale della conoscenza umana.