

Contributi/3

La vita nella materia e l'equilibrio della natura tra Herder e Schelling

Laura Follesa

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 26/01/2020. Accettato il 16/06/2020.

LIFE IN MATTER AND NATURE'S BALANCE IN HERDER AND SCHELLING

In 1971 Valerio Verra pointed out Herder's identification of the principle of universal explanation of nature and culture as a 'rule of equilibrium' that should be understood in the framework of a 'progressive' or 'ascending' development. In Herder's contribution converge several elements already present in previous philosophical (and religious) traditions, which refer, in general, to the idea of an 'economy in nature'. But the way Herder manages to rework the principle of 'balance' is decisive, paving the way for Schelling's *Naturphilosophie*. Schelling's notion of a 'dynamic equilibrium' owes a lot to the Herder's ideas, but the speculative frame in which it is inserted is so different that Herder himself refused to recognize since the beginning any affinity between them. Nevertheless, Herder did not fail to refer back to Schelling, even if in a disguised way, in his «Adrastea» (1802), but the assumption of the two philosopher is completely different: Herder refuses every a priori and metaphysical knowledge and, for this reason, also Schelling's project of a 'speculative' *Naturphilosophie*.

1. Le leggi dell'armonia: da Leibniz a Herder

Nell'*Introduzione* all'edizione italiana delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1971), Valerio Verra faceva notare come Herder avesse assegnato il compito di legge universale di spiegazione della natura e della cultura a una regola 'dell'equilibrio', da intendersi non in senso 'orizzontale' ma come principio della «direzione progressiva in cui l'umanità è destinata a svolgersi e a realizzarsi»¹. All'interno della produzione herderiana è possibile rintracciare la nozione di equilibrio declinata secondo molteplici ambiti tematici; essa interseca l'indagine sull'origine del linguaggio nell'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) e quella sul rapporto tra il conoscere e il sentire in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1782), la filosofia della storia delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) e soprattutto

¹ V. Verra, *Introduzione* a J. G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna 1971 (repr. 1992), p. LVII.

la rielaborazione herderiana del mito della Nemese, dea della *ausgleichenden Gerechtigkeit*, nella rivista «Adrastea» (1801-1803). Per il carattere peculiare che tale nozione assume nel pensiero di Herder, essa si mostra, nello stesso tempo, come punto di saldatura e di rottura con le tradizioni precedenti, quelle, cioè, riconducibili non soltanto a un meccanicismo di derivazione cartesiana, ma anche a visioni di tipo vitalista o animista e alle cosiddette fisicoteologie settecentesche. In generale, il principio di 'equilibrio' rimanda, in modi diversi, a tutte quelle concezioni della natura che fanno leva, in maniera più o meno esplicita, sull'idea di una 'economia nella natura'². Si mostrerà, nel presente lavoro, in che modo Herder recuperi alcuni concetti e immagini riconducibili a tali tradizioni, tuttavia distanziandosene e aprendo il tal modo la strada alla *Naturphilosophie* di Schelling. Tra la fine del Settecento e il primo Ottocento, Schelling fonda la sua concezione della natura come organismo universale con l'idea di un 'equilibrio dinamico' analoga a quella herderiana, ma inserendola in un contesto metodologico del tutto differente: è inaccettabile, per Herder, una filosofia basata sull'assunzione a priori di concetti-limite e di modelli speculativi (polarità originaria, organismo universale, principio positivo o negativo), tramite i quali si pretende di conoscere la struttura più intima del reale e di inquadrare in maniera sistematica l'infinita molteplicità dei fenomeni.

Quando si esaminano in Herder non solo il concetto di 'equilibrio', ma anche quelli ad esso connessi di 'armonia', 'misura', 'proporzione', 'ordine', 'simmetria', occorre tener presente che il quadro di riferimento in cui essi vengono utilizzati dall'autore è quello di una realtà in continuo divenire, mai caratterizzata né da una perfetta circolarità di eventi, né, d'altra parte, dall'arbitrio e dal caos. Ritroviamo in Herder l'idea di un piano che soggiace alla natura e alla storia, presente nella riflessione di numerosi filosofi e naturalisti dell'epoca – da Leibniz e Linneo a Bonnet e Robinet, per citare soltanto alcuni dei numerosissimi esempi. Ma tale piano, in Herder, non va inteso come tendenza dell'intero a perpetuarsi in modo sempre identico a se stesso, né a dispiegare, secondo una modalità prestabilita, una serie innumerevole di esseri già preformati sin dalle origini; esso procede in senso ascendente «attraverso una dialettica di permanenza e successione, costanza e diversità, unità e molteplicità»³. Tale progetto soltanto ideale, presente nella mente divina ma assolutamente inconoscibile dall'uomo, si realizza nei modi più diversi e imprevedibili che altro non sono che infinite e spesso impercettibili variazioni di un modello universale o prototipo. Ed è soltanto in queste singole manifestazioni che all'essere umano è dato conoscere tale piano o modello. Non esiste, in Herder, alcuna possibilità di concepire quel modello universale con cui

² Ne traccia un quadro ampio e dettagliato A. La Vergata nei primi capitoli del suo volume *L'equilibrio e la guerra della natura. Dalle teologia naturale al darwinismo*, Napoli 1990, in cui viene mostrata la persistenza di concetti e immagini legati all'armonia, all'economia e all'equilibrio nella natura per tutto il Settecento.

³ Sono ancora parole di A. La Vergata, nel capitolo XIII (*La storia naturale e le classificazioni*) della *Storia della Scienza*, a cura di P. Rossi, Vol. II (*L'età dei Lumi da Eulero a Lamarck*), Torino 1988 (rist. 2006), pp. 383-385, qui p. 384.

operano le forze della natura in modo sistematico, a priori e in maniera assoluta. Ciò costituirà il principale motivo della presa di distanza di Herder da Schelling, e, più in generale, da ogni forma di 'idealismo'.

Un principio unico – sebbene inconoscibile – guida il percorso formativo di singole individualità e consente la coesione del tutto nonostante il suo dinamismo e la molteplicità. Tutto l'universo obbedisce alla regola del 'massimo' – la massima differenziazione di forze, di forme, di manifestazioni, di varianti – e del 'minimo' – un solo tipo, una sola legge, un solo principio o modello. Fatto significativo, che contraddistingue Herder sia da numerosi altri pensatori precedenti (primo fra tutti Leibniz) che contemporanei e successivi (appunto, Schelling), è che tale legge può essere conosciuta solo all'interno di una dimensione temporale e storica⁴. Soltanto in questa prospettiva il gioco di equilibri e di compensazioni attive sia nel mondo della natura che in quello culturale (questi, tra l'altro, in stretta connessione reciproca) può avere luogo un perfezionamento di forme e di forze, da manifestazioni più semplici ad altre sempre più complesse sino all'uomo e allo spirito. L'irripetibilità, che è una caratteristica peculiare del mondo del vivente, è garantita nonostante il divenire e all'interno di un tutto armonico.

Inserendo la nozione di 'equilibrio' in una prospettiva temporale, Herder la associa a nuove immagini e nuovi significati che, superata una visione fisico-meccanicista, la rendono adatta a quella rappresentazione del mondo come grande organismo universale, che è alla base delle concezioni dei *Naturphilosophen* tedeschi e quindi, in primo luogo, di Schelling ma anche di quei naturalisti e scienziati che, nel primo Ottocento, portavano avanti le loro indagini in stretta connessione con le idee dei *Naturphilosophen*⁵.

Una delle immagini fondamentali in Herder, che avrà un notevole successo anche nell'ambito della *Naturphilosophie* (si pensi in primo luogo a Baader e a Schelling) riguarda la fluidità. I fluidi, spiega Herder nel *Gott*, costituiscono «l'esempio più semplice di quelle cose che uniscono alla massima omogeneità una grande facilità di movimento e perciò possono scegliersi, per così dire, la loro forma»⁶. L'elemento costitutivo dei fluidi è la goccia, il 'minimo' che consente la massima plasticità al tutto:

⁴ Sul tema del rapporto tra coscienza storica e scienze naturali, si vedano ad esempio D. von Engelhardt, *Historisches Bewußtsein in der Naturwissenschaft*, Freiburg-München 1979; T. Lenoir, *Morphotypes and the Historical-genetic Method in Romantic Biology*, in *Romanticism and the Sciences*, ed. by A. Cunningham and N. Jardine, Cambridge 1990, pp. 119-129. Per quanto riguarda Schelling, si rimanda a *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings*, hrsg. von H. J. Sandkühler, Frankfurt am Main 1984.

⁵ Tra i numerosi studi a riguardo, si ricordano M. L. Heuser-Keßler, *Schellings Organismusbegriff und seine Kritik des Mechanismus und Vitalismus*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», XIV, 1989, pp. 17-36; B.-O. Küppers, *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt am Main 1992; P. Giacomoni, G. F. Frigo, W. Müller Funk, *Pensare la natura. Dal Romanticismo all'ecologia / Konzepte der Natur. Von der Romantik zur Ökologie*, Milano 1998; A. Gambarotto, *Vital Forces, Teleology and Organization. Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany*, Cham 2018.

⁶ J. G. Herder, *Gott. Einige Gespräche*, Gotha 1787; trad. it., *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, a cura di I. Perini Bianchi, Milano 1992, p. 183. Il riferimento alla fluidità come stato

La goccia è una sfera; in una sfera tutte le parti si muovono in maniera uguale intorno a un punto centrale con armonia e ordine. La sfera poggia su se stessa: il suo baricentro è nel mezzo; la sua forma rappresenta perciò l'esempio più semplice di uno stato di persistenza di sostanze simili che entrano in rapporto tra loro intorno a questo punto centrale e con forze uguali fungono da contrappeso le une sulle altre. Nella goccia pertanto c'è un mondo che si muove secondo le leggi necessarie dell'armonia e dell'ordine⁷.

Riprendendo un'immagine vicina a quelle utilizzate da Leibniz (la metafora dell'acqua, del mare e delle onde compare ad esempio nei *Nouveaux Essais*), Herder descrive la natura come una «infinita corrente delle formazioni» [*unendlichen Strom der Bildungen*], dove «innumerevoli mutamenti e forme», come «migliaia di onde», «fluiscono l'una nell'altra»⁸.

Negli anni del *Pantheismusstreit*, Herder affida ai dialoghi del *Gott* la sua rielaborazione delle filosofie di Leibniz, Spinoza, Platone e Shaftesbury, in cui compaiono i concetti di equilibrio, di ordine e di armonia come base dello scorrere incessante dei fenomeni naturali⁹. Tra equilibrio e divenire non c'è contraddizione, poiché il regno della natura è «un regno di forze viventi»¹⁰. Nella loro «incessante attività» le forze della natura procedono «in corsa verso la trasformazione sulle ali del tempo», protese a un «intimo potenziamento e miglioramento»¹¹. Tutto «è determinato, stabilito e ordinato» secondo la cosiddetta 'legge di Adrastea', simbolo per Herder, delle «regole innate dell'armonia»¹².

Nelle pagine del *Gott* il confronto con la filosofia di Leibniz consente di comprendere le nozioni di armonia e di equilibrio nell'accezione herderiana¹³.

più 'semplice' e quindi fondamentale della materia si connette con la riflessione sul concetto di 'fluidità originaria' presente in Franz von Baader e in Schelling. Cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Bologna 2000, pp. 197-199, 226-229; A. Bonchino, *Materie als geronnener Geist. Studien zu Franz von Baader in den philosophischen Konstellationen seiner Zeit*, Paderborn 2014. Cfr. anche W. Bernardi, *I fluidi della vita. Alle origini della controversia sull'elettricità animale*, Firenze 1992.

⁷ J. G. Herder, *Dio*, p. 183.

⁸ FHA, IV, p. 461. Cfr. G. W. Leibniz, *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Brescia 1967, II, p. 157.

⁹ Risalgono agli anni immediatamente precedenti gli scritti di Jacobi (*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785) e di Mendelssohn (*Morgenstunden. Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Berlin 1785, e *An die Freunde Lessings*, Berlin 1786). Sul *Pantheismusstreit* non mi posso dilungare; per la posizione di Herder, si veda il testo di M. N. Forster, *Herder and Spinoza*, in *Spinoza and German Idealism*, ed. by E. Förster and Y. Y. Mela-med, Cambridge 2012, pp. 59-84.

¹⁰ J. G. Herder, *Dio*, p. 179.

¹¹ Ivi, pp. 190-191.

¹² Ivi, p. 191.

¹³ La lettura da parte di Herder degli scritti leibniziani (in particolare dei *Nouveaux Essais*) è documentabile sin dagli anni giovanili. Cfr. B. M. Dreike, *Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz' Philosophie*, Wiesbaden 1973; H. Adler, *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*, Hamburg 1990; M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778)*, Hamburg 1994; ma soprattutto i recenti studi di N. DeSouza, *Leibniz in the Eighteenth Century: Herder's Critical Reflections on the Principles of Nature and Grace*, «British journal for the history of philosophy», XX, 2012, 4, pp. 773-795; e *The Metaphysical and*

Insoddisfatto della tesi leibniziana di una ‘armonia prestabilita’, Herder recupera dalla monadologia l’elemento dinamico e vitalistico, che è peculiarità esclusiva delle monadi, e fonda su di esso l’armonia ideale e spirituale che costituisce l’interiorità di ciascuna sostanza semplice¹⁴. Non vi è bisogno – almeno secondo l’interpretazione herderiana – di una coordinazione di spirito e corpo, dal momento che, nel sistema monadico, tutto accade «in virtù del contrappeso» che ciascuna monade «esercita nei confronti dell’altra»¹⁵. In un sistema, in cui niente è concepito al di fuori dello spirito, anche la materia, organica e inorganica, esiste e si sviluppa insieme con esso:

Noi non conosciamo nessuno spirito che operi fuori o senza la materia, e nella materia vediamo tante forze così simili allo spirito, che un completo contrasto o contraddizione di queste due essenze, certo molto diverse, cioè lo spirito e la materia, mi sembra se non contraddittorio, per lo meno ancora del tutto indimostrato. Come potrebbero operare in comune e in modo intimamente armonico due essenze che fossero completamente eterogenee e sostanzialmente opposte¹⁶?

Ciò che noi «chiamiamo materia è dunque animato» da quel sistema di forze e «deriva dalla loro natura e dalle loro connessioni»¹⁷. Herder rifiuta non solo la teoria dell’armonia prestabilita, ma anche l’immagine di un Dio che predispone il mondo in ogni sua parte, che lo coordina come un orologiaio. Egli esprime, piuttosto, l’esigenza di un ‘legame’ tra spirito e materia, come farà, qualche anno più tardi, anche Schelling.

Sebbene il concetto di ‘equilibrio’ rimanga, almeno dal punto di vista terminologico, il più delle volte implicito, il suo significato emerge dal modo in cui Herder descrive l’avvicinarsi delle forze nel dare vita ai fenomeni della natura. Ecco cosa afferma ancora nel *Gott*: «ciò che è composto è destinato a scomporsi: poiché questa composizione e scomposizione si chiama ordine del mondo ed è la vita sempre attiva dello spirito del mondo»¹⁸. Sono i fenomeni a mostrare concretamente quella legge di composizione e scomposizione della materia, che governa l’azione incessante, vitale, generante, ma anche distruttiva, della natura. Sotto questo punto di vista, la materia non è che il fenomeno di queste ricombinazioni e lo strumento della vita per la sua propagazione.

Il principio che soggiace alla produzione della massima varietà a partire da minime variazioni di un modello fondamentale o tipo altro non è che una rivisitazione della assai diffusa teoria di una ‘economia’ nella natura e rappresenta

Epistemological Foundations of Herder’s Philosophical Anthropology, in *Herder: Philosophy and Anthropology*, ed. by A. Waldow and N. DeSouza, Oxford 2017, pp. 52-71. Per un confronto, L. Follsea, ‘Paradise of Childhood’: Herder’s Theory of Memory between Plato and Leibniz, «Lo Sguardo – Rivista di filosofia», ed. by Simone Guidi and Steven James, XXVIII, 2019, 1, pp. 77-90.

¹⁴ J. G. Herder, *Dio*, pp. 195-196.

¹⁵ Ivi, p. 185.

¹⁶ J. G. Herder, *Idee*, parte I, libro V, capitolo 2, p. 78.

¹⁷ J. G. Herder, *Dio*, p. 179.

¹⁸ Ivi, p. 176.

per Herder, come per molti altri autori del suo tempo, la testimonianza di un 'ordine divino'. Gli eventi caotici e casuali, le imperfezioni e gli errori, i mali e le malattie non provengono dall'esterno, ma fanno parte di quell'incessante gioco di forze che caratterizza l'universo fisico così come quello 'morale'. Il male non è, per Herder, nemmeno interpretabile come 'punizione divina' – tesi sostenuta da molti, ancora nel secondo Settecento¹⁹ – ma spiegabile nell'ambito di una concatenazione di eventi che procede, seppur per mezzo di tentativi che possono risultare in apparenza fallimentari, in vista di un miglioramento progressivo:

Tutto il male è un nulla; di fatto noi chiamiamo male ciò che è limite, opposizione o trasformazione, ma nessuna delle tre cose merita questo nome [...]. Così come i limiti fanno parte della misura di ogni esistenza nello spazio e nel tempo e nel regno di Dio, dove tutto esiste, deve esserci anche la contraddizione²⁰.

L'equilibrio e l'avvicinarsi di bene e male è necessario e ne abbiamo esperienza quotidianamente; bisogna che «gli stessi contrari siano d'aiuto e di stimolo reciproco», senza che mai i processi metamorfici della natura abbiano fine²¹.

2. Metamorfosi e compensazioni

Nella prima parte dei dialoghi dedicati alla *Seelenwanderung* (1782), Herder esamina le varie concezioni filosofiche che descrivono, in modi diversi, un ipotetico ritorno dell'anima a nuova vita²². Solo una direzione, tra quelle esaminate (discendente, circolare, ascendente) appare probabile al protagonista del dialogo: quella che conduce verso l'alto, perché è l'unica che ci viene mostrata dalla natura. Il principio che guida lo sviluppo delle forme organiche, analogo a quello delle forme culturali, procede in senso ascendente, producendo

¹⁹ Nello scritto sulla *Seelenwanderung*, Herder, tenendo ben presenti una certa panoramica di concetti relativamente al cosiddetto «piano della Creazione» afferma che «nella natura tutto è connesso, morale e fisico così come spirito e corpo. Il Morale è soltanto una Fisica superiore dello spirito». J. G. Herder, *Über die Seelenwanderung. Drei Gespräche*, «Der Teutsche Merkur», I, 1782, 1, pp. 12-54, 96-123; in FHA, IV: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum: 1774-1787*, hrsg. von J. Brummack, Frankfurt am Main 1994, pp. 425-473, qui p. 451. Per una rassegna e analisi di autori settecenteschi che descrivono la realtà nei termini di una corrispondenza tra economia naturale ed economia morale si rimanda ai due volumi già citati di La Vergata, *Nonostante Malthus e L'equilibrio e la guerra*. Un autore non presente negli studi di La Vergata, ma tenuto senz'altro presente da Herder per la corrispondenza tra mondo naturale e mondo morale, tra *oeconomia animalis* e *oeconomia coelestis* è Emanuel Swedenborg, per cui si rimanda a L. Follesa, *L'economia della natura e il respiro del mondo: La filosofia della natura di Swedenborg tra Herder e Schelling (1770-1810)*, Jena 2014 e, naturalmente, l'«Adra- stea» di Herder, FHA, X, hrsg. von G. Arnold, Frankfurt am Main 2000, pp. 565-566.

²⁰ J. G. Herder, *Dio*, p. 192.

²¹ *Ibid.*

²² Herder sviluppa questo tema per ricollegarsi alla polemica apertasi con le ultime pagine dell'*Erziehung des Menschengeschlechts* (Berlino 1780) di G. E. Lessing e la pubblicazione, in risposta ad esse, dei dialoghi sulla trasmigrazione dell'anima di G. Schlosser; si rimanda a L. Follesa, *Learning and Vision. Johann Gottfried Herder on Memory*, «Essays in Philosophy», ed. by I. O'Loughlin and S. Robins, XIX, 2018, 2, pp. 1-17.

configurazioni sempre più complesse e perfette²³. Per tale motivo, appare a Herder impossibile che l'anima giunta a un certo stadio di sviluppo, possa ritornare a vivere in forme meno complesse di quelle a cui essa era legata precedentemente²⁴.

Il mutamento che coinvolge allo stesso modo le anime e i corpi ha dunque una direzione ascendente: le forze, o anime, si potenziano e migliorano la propria efficacia nell'organizzare «i confini» della propria attività; i corpi materiali si compongono e scompongono in forme sempre più strutturate adeguandosi alle esigenze delle forze spirituali. Tale legge non è, tuttavia, stabilita a priori dall'uomo e la sua conoscenza, secondo Herder, è possibile solo in modo parziale, cioè a partire dai fenomeni naturali: osservando la natura, l'uomo può cogliere soltanto una minima parte di questo processo, mentre il mondo delle anime resta imperscrutabile²⁵. Gli infiniti e in parte inaccessibili percorsi seguiti dalla natura per dare vita alle varie forme e specie non sono mai in linea retta, ma si sviluppano sinuosamente come spire di un magnete²⁶. La natura si espande e si contrae in una metamorfosi continua determinata da una reciproca limitazione di forze contrapposte che, per la sua complessità, può apparire all'uomo, come un incomprensibile labirinto e mai come uno schema perfettamente chiaro e nitido²⁷.

Nella *Seelenwanderung*, nelle *Ideen* e poi nel *Gott* Herder insiste sul concetto di metamorfosi e non è un caso che, negli anni Novanta del Settecento, Goethe avrebbe pubblicato il noto saggio sulla *Metamorfosi delle piante*. Metamorfosi – afferma Herder qualche anno prima nelle *Ideen* – non è solo la natura, ma è anche «l'intero corso della vita dell'uomo»; il genere umano è «teatro di metamorfosi»²⁸.

²³ FHA, IV, pp. 427-428.

²⁴ Nella *Metamorfosi delle piante* di Goethe, apparsa nel 1790, si ritrovano tre movimenti metamorfici: la metamorfosi «regolare» o «progressiva» (che «si rivela sempre e gradualmente operante» e che «per metamorfosi di una forma nell'altra, si eleva come su una scala ideale»); la metamorfosi «irregolare» o «regressiva» (in cui la natura «indietreggia di uno o due passi»); la metamorfosi «accidentale» (che produce forme «mostruose ma, in complesso, limitate»). Anche nella spiegazione della metamorfosi delle piante si ritrova qui un processo caratterizzato da equilibrio tra fasi progressive, regressive e accidentali/casuali che si risolve, in ultima analisi, in un avanzamento in avanti – avanzamento, come per Herder, mai lineare. Cfr. J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Parma 1983, p. 56.

²⁵ Oltre a ciò, se l'uomo fosse in grado di cogliere tutti i processi del mondo naturale e di quelli spirituali, probabilmente – così per Herder – andrebbe incontro alla follia: «La natura ha tirato saggiamente un sipario e non ci lascia guardare nel regno spirituale delle sue metamorfosi e dei suoi passaggi, per i quali noi non abbiamo qui nessun senso; probabilmente una visione di quel regno non sarebbe compatibile con la nostra esistenza quale è sulla terra e con tutte le sensazioni degli organi di senso, a cui noi siamo ancora soggetti. La natura, quindi, ci ha manifestato soltanto passaggi dai regni inferiori e, in quelli superiori, soltanto forme ascendenti, ma ha tenuto per sé le mille vie invisibili, per cui le conduce verso l'alto» (J. G. Herder, *Idee*, parte I, libro V, cap. 3, p. 82).

²⁶ L'analogia con il magnete ricorre ad esempio nel quinto capitolo del *Gott*. Herder, *Dio*, p. 184.

²⁷ Cfr. J. G. Herder, *Idee*, parte I, libro V, cap. 5, p. 92. Sulla metafora del labirinto in Herder, 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 1987, pp. 167-192.

²⁸ J. G. Herder, *Idee*, parte II, libro VII, cap. 1, p. 109.

Nelle discussioni tra Herder e Goethe intorno agli anni Ottanta del Settecento la tesi di una metamorfosi nella natura si modifica rispetto alla precedenti discussioni, svincolandosi, innanzitutto dalle dottrine preformistiche (come era in Leibniz o Bonnet) e risultando maggiormente affine alle ipotesi avanzate da Caspar Friedrich Wolff e da Johann Friedrich Blumenbach sull'origine epigenetica dell'essere organico²⁹. In Herder, la metamorfosi è il risultato dell'applicazione di una regola di sviluppo ben precisa che si attua in modi sempre nuovi e irripetibili; procede per fasi, in cui domina, alternativamente, un aspetto piuttosto che un altro; obbedisce quindi al principio dell'equilibrio e all'alternanza di forze di segno opposto e dell'incessante ricombinazione di parti. Per il carattere limitato dei fenomeni naturali, i processi metamorfici non mancano di produrre, talvolta, errori e mostruosità:

La forza organica deve scomporre per ordinare: essa coordina parti e ne disperde altre; anzi, sembra quasi che ci siano molte forze in gara e dapprima pare quasi che vogliano formare un aborto, fino a quando raggiungono un equilibrio e la creatura diventa ciò che deve secondo la sua specie³⁰.

Dal continuo conflitto di forze emergono forme armoniche sicché il processo si mantiene entro quei limiti che impediscono l'infrangersi del rapporto tutto-singolo e il dissolversi dell'essere nel nulla. Ma non appena il limite viene raggiunto, l'equilibrio è di nuovo turbato. Ha luogo una ricombinazione di parti, e possono insorgere la malattia, la morte, l'errore, ma anche nuove e inedite forme. La forza spinge in avanti, seguendo il percorso che conduce «dal caos all'ordine» e rende possibili nuove formazioni dai «confini più ampi»³¹. La distruzione, la morte, la disgregazione sono semplici trasformazioni³²:

Nella creazione non vi è distruzione, né morte, ma dissoluzione, parto, catarsi. Così l'albero rielabora con tutti i suoi rami e terminazioni il succo della terra e dell'aria, il fuoco del suolo e del cielo, per la sua natura, per [produrre] i nobili succhi per sé e i suoi figli. Le sue foglie li succhiano e si fanno forti. Ogni foglia è un albero formato su di una superficie verde, in una fitta trama, poiché la creazione non aveva spazio per produrre alberi completi. [...] Il regno degli animali distrugge migliaia di forme di un tipo inferiore, per animare le sue forme superiori: l'uomo infine, il più grande

²⁹ Sulla scia dei contributi di C. F. Wolff e di Blumenbach, Herder respinge la teoria della preformazione, abbracciata da Leibniz e in seguito ancora da Bonnet e Haller. Cfr. J. G. Herder, *Idee*, parte I, libro III, cap. 2. Verra non traduce questa parte in modo integrale, ma si limita a riassumere i passaggi relativi al dibattito sulla generazione (ivi, p. 29). Sugli stessi temi alle pp. 69-70, 114-117. Per un riferimento generale alle teorie embriogenetiche settecentesche, almeno S. A. Roe, *Matter, Life, and Generation. Eighteenth-century Embryology and the Haller-Wolff Debate*, Cambridge 1981; W. Bernardi, *Le metafisiche dell'embrione. Scienze della vita e filosofia da Malpighi a Spallanzani 1672-1793*, Firenze 1986, ma anche il più recente J. H. Zammito, *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, Chicago 2018, in particolare su Herder pp. 144-149.

³⁰ J. G. Herder, *Idee*, parte I, libro V, cap. 2, p. 76.

³¹ J. G. Herder, *Dio*, p. 191.

³² J. G. Herder, *Idee*, parte II, libro VIII, cap. 5, p. 152.

trasformatore e distruttore della creazione, egli dà e prende vita, egli è, senza saperlo il fine dei suoi fratelli inferiori, verso il quale forse tutto tende³³.

Sostenuto delle frequenti discussioni con Herder e della lettura dei primi volumi delle *Ideen*³⁴ Goethe affida a un manoscritto contenente le sue prime ricerche sulla morfologia delle piante, nel 1788-89, una formulazione della «legge di compensazione» che include l'idea di una continuità e gradualità di forme congiunta a quella di un equilibrio nella natura analoga alla concezione applicata da Herder al mondo della natura e dell'uomo:

Lo sviluppo di una parte è causa della scomparsa di un'altra. Alla base di questa legge sta un'esigenza alla quale ogni essere è legato: esso non può uscire dalla propria dimensione. Una parte non può cioè aumentare senza che l'altra diminuisca, una parte non può giungere totalmente a dominare senza che l'altra scompaia totalmente³⁵.

Non vi è contraddizione tra i concetti di equilibrio, di armonia e di continuità, da un lato, e quelli che indicano il conflitto e il disequilibrio, dall'altro: la concezione herderiana di 'economia' della natura include la malattia, l'errore, la perturbazione, come parte ineludibile di uno stesso processo. Passando per Herder e Goethe si arriva sino alla *Naturphilosophie* schellinghiana, mentre la concezione di economia della natura subisce una sostanziale metamorfosi rispetto al passato. Una commistione di elementi negativi e positivi, conflitto ed equilibrio, distruzione e creazione confluisce, negli ultimi decenni del Settecento, nel concetto di 'equilibrio dinamico' dando «l'impressione» per dirla con La Vergata «di una bilancia che non stia mai ferma: basta accentuare lievemente un aspetto della realtà ed ecco che si vede lotta e conflitto; basta accentuarne lievemente un altro, ed ecco che si vede interdipendenza e collaborazione»³⁶. Nel 1993 Paola Giacomoni descriveva la 'legge di compensazione' come un principio dalla provenienza ignota – si è già accennato al vasto numero di autori che, tra Sei e Settecento, fecero ricorso a questi concetti – «che troverà

³³ FHA, IV, p. 463. Le parole di Teage, nel terzo dialogo della *Seelenwanderung*, riecheggiano una visione della natura che ritroviamo in molti autori settecenteschi, da W. King, *De origine mali*, Dublinii 1702 a J. Clark, *An Inquiry into the Cause and Origin of Evil*, London 1720, dallo Swedenborg del *De cultu et amore Dei*, Londini 1745 sino allo *Specimen De Curiositate Naturali*, Holmiae 1748 di Linneo, da Buffon (1758a) sino a Oliver Goldsmith, autore di una *History of the Earth and Animated Creation* nel 1760. Cfr. A. La Vergata, *L'equilibrio e la guerra*, cit., pp. 25-87. Herder ripropone, una versione più elaborata di questo discorso, nel primo libro delle *Ideen*.

³⁴ Sul contributo di Goethe alla stesura dei primi libri delle *Idee* si veda S. Poggi, *Il genio*, cit., p. 135. Viceversa, il ruolo di 'mediatore' di Herder per lo sviluppo degli studi di Goethe sull'*Urpflanze* e sull'*Urtiere* è sottoineato fra gli altri da Zammito, *The Gestation*, cit. p. 467.

³⁵ J. W. Goethe, *La metamorfosi*, cit., p. 109. Così scrive Herder nel *Gott*: «nella natura, senza questa morte apparente tutto sarebbe morte vera, ossia inerte immobilità, deserto regno di ombre nel quale perirebbero tutte le esistenze operose», in J. G. Herder, *Dio*, p. 188. Sulla convergenza di ordine naturale e ordine morale, a cui sembra rimandare l'utilizzo del termine 'operose', si rimanda alle considerazioni di A. La Vergata, *Nonostante Malthus*, cit., pp. 81-82, specie per quanto riguarda Kant.

³⁶ A. La Vergata, *L'equilibrio e la guerra*, cit., p. 77.

notevole fortuna in una certa tradizione biologica, proprio perché mette in luce la coerenza dell'idea di perfezione interna del vivente, dell'essere organico»³⁷. In realtà, ciò che contraddistingue l'uso del 'principio di compensazione', in autori come Herder e Goethe, da quello di autori precedenti la metà del diciottesimo secolo è l'insistenza sulla temporalità del processo compensativo; il rompersi e ripristinarsi di un equilibrio non è mai finalizzato alla persistenza di un essere sempre identico a se stesso, ma al suo progressivo divenire.

A cogliere i suggerimenti di Herder per una trattazione 'storica' dell'indagine naturalistica è Carl Friedrich Kielmeyer che arriva, con le sue ricerche sulle forze organiche, fino a Schelling³⁸. Com'è noto, è lo stesso Schelling, in una nota dell'*Erster Entwurf*, a ricondurre a Herder, e in particolare alle *Ideen*, le affermazioni di Kielmeyer a proposito di una gradualità di forze agenti nella natura. Sostenuto dalle intuizioni di Herder, ma portando il discorso sul piano dell'indagine empirica, Kielmeyer spiega il sostituirsi di una forza all'altra, nella gerarchia di gradi delle forze organiche (quando, cioè, la sensibilità è sostituita dall'irritabilità e quest'ultima dalla forza riproduttiva) secondo un meccanismo di riequilibrio e di compensazione. Il titolo della sua prolusione del 1793 sulle forze organiche, che ebbe uno straordinario successo nell'ambito delle scienze della vita e non solo, rimanda all'idea che le organizzazioni viventi siano il risultato di «interrelazioni» tra forze e che tali rapporti vadano spiegati, ancora una volta, con la tesi di un continuo cambio proporzioni tra le forze dell'organismo³⁹. Vi è una regola ben precisa che mostra le interazioni reciproche tra le forze e determina il costituirsi di sempre più specifiche formazioni viventi⁴⁰. Al diminuire dell'intensità o dell'importanza di una forza, si ha l'accrescimento o il potenziamento di un determinato aspetto e l'equilibrio si sposta a favore di quella forza, mentre altre di natura diversa si affievoliscono⁴¹. Il contributo di Kielmeyer, che apre una nuova stagione per le nascenti scienze 'biologiche', conferisce alle «vaghe» idee herderiane, non esattamente 'scientifiche' – come

³⁷ P. Giacomoni, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Napoli 1993, pp. 133-134. Giacomoni rimanda ad esempio al principio dell'«equilibrio degli organi» in G. Saint-Hilaire; siamo già nel 1818.

³⁸ Sull'importanza di Kielmeyer si rimandano ai volumi di K. T. Kanz (Hrsg.), *Philosophie des Organischen in der Goethezeit. Studien zu Werk und Wirkung des Naturforschers Carl Friedrich Kielmeyer (1765-1844)*, Stuttgart 1994; T. Bach, *Biologie und Philosophie bei C.F. Kielmeyer und F. W. J. Schelling*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001; J. H. Zammito, *The Gestation*, cit., pp. 245-285; cfr. in particolare lo studio di Wolfgang Pross sull'importanza del concetto di forze organiche herderiano per Kielmeyer: W. Pross, *Herders Konzept der organischen Kräfte und die Wirkung der Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit auf Carl Friedrich Kielmeyer*, in Kanz, *Philosophie des Organischen*, cit., pp. 81-99.

³⁹ C. F. Kielmeyer, *Über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Geseze und Folgen dieser Verhältnisse*, [S.l.] 1793; cfr. J. H. Zammito, *The Gestation*, cit., pp. 258-259.

⁴⁰ J. H. Zammito, *The Gestation*, cit., p. 259; cfr. anche la nota 127.

⁴¹ Sulla legge di compensazione in Kielmeyer anche G. Bersier, *Visualizing Carl Friedrich Kielmeyer's Organic Forces: Goethe's Morphology on the Threshold of Evolution*, «Monatshefte», XCVII, 2005, pp. 18-32.

è stato sottolineato da alcuni⁴² – il valore di ‘leggi’ del dinamico equilibrio dei processi naturali⁴³.

3. Affinità, mediazioni, prestiti, omissioni

In una lettera del 23 novembre 1798 da Weimar, Herder suggeriva all'amico Karl Ludwig von Knebel di procurarsi due recenti volumi, pregandolo di riferirgli al più presto la sua opinione al riguardo⁴⁴. Le due opere erano le *Ideen zu einer Philosophie der Natur* e la *Weltseele* di Schelling, che Knebel – così Herder nella lettera – avrebbe potuto facilmente procurarsi tramite Goethe⁴⁵. Erano i mesi in cui i rapporti tra Goethe e Schelling si facevano più stretti, cadenzati da regolari incontri e da vivaci discussioni sulla polarità della natura, sul magnetismo, sui fenomeni elettrici, sulle metamorfosi nel mondo inorganico e organico⁴⁶.

Nella lettera del 1 dicembre 1798, in cui Knebel domanda in prestito a Goethe i due scritti menzionati da Herder, si trova anche una descrizione del paesaggio montano di Ilmenau, in piena Thüringer Wald, che riflette pienamente il cuore di quei discorsi sull'avvicinarsi dei fenomeni naturali, sulla presenza di contrasti anche violenti e di repentini mutamenti che, senza mettere in discussione la bellezza e l'armonioso equilibrio della natura, danno vita a giochi di luci e scenari incantevoli:

Qui viviamo sotto un cielo così meraviglioso. I cambiamenti sono intensi e a volte veementi, ma concedono alla mia vista lo spettacolo più raro e spesso più dilettevole. L'altro giorno, con la neve abbondante, ho visto tutto il versante sud delle montagne coprirsi, al tramontare del sole, delle più belle e più suggestive ombre colore azzurro.

⁴² A tal proposito G. Bersier, *Visualizing*, p. 21, cit. in J. G. Zammito, *The Gestation*, cit. p. 465. Cfr. anche H. B. Nisbet, *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge 1970, p. 150.

⁴³ Le intuizioni di Herder furono profonde e incisive ed ebbero un impatto decisivo su Schelling, sulla *Naturphilosophie* e sulle nascenti scienze biologiche di inizio Ottocento (Joh. Christ. Reil; J. F. Meckel, Carl Ernst von Baer e altri). L'impatto delle idee di Herder è riconosciuto da Poggi in *Herder e la biologia dei romantici*, «Studi germanici», XLIV, 2006, 1, pp. 29-52.

⁴⁴ J. G. Herder, *Briefe: Gesamtausgabe 1763-1803*, hrsg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv), bearbeitet von Wilhelm Dobbek und Günter Arnold (= DA), Weimar 1977-2016, Bd. VII: Januar 1793-Dezember 1798 (1982), n. 442, p. 423.

⁴⁵ F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Leipzig 1797, in *Historisch-kritische Ausgabe, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Schelling – Edition und Archiv)* (= AA), Reihe I: Werke, Bd. V, hrsg. von M. Durner, Stuttgart 1994; Id., *Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, Hamburg 1798, in AA, I, Bd. VI, hrsg. von J. Jantzen et al., München 2000.

⁴⁶ Tra il 1798 e il 1802 le frequentazioni tra Goethe e Schelling sono alla base di fecondi scambi nelle due direzioni. L'*Erster Entwurf* del 1799 porta in qualche modo le tracce di queste frequentazioni con Goethe, specialmente per l'attenzione data da Schelling agli aspetti empirici dell'indagine scientifica, che emerge dal più vasto numero di riferimenti a studiosi dell'epoca nelle discipline più diverse. F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf seiner Vorlesungen*, Jena 1799, in AA, I, Bd. VI, hrsg. von W. G. Jacobs und P. Ziche, München 2001.

Anche la nebbia e le nuvole si dilettono nei loro mutamenti. A queste altitudini gli effetti elettrici nell'atmosfera sembrano più intensi di quelli delle regioni più in basso. Forse a ciò contribuiscono anche gli innumerevoli boschi dell'Harz. Raramente le nuvole hanno quelle uggiose figure uniformi che hanno intorno a Weimar⁴⁷.

Bellezza ed economia della natura, come pensava Herder, vanno di pari passo. E Knebel era non soltanto amico di lunga data di Goethe, ma una delle persone più vicine a Herder negli ultimi anni della sua vita; ne rifletteva il pensiero e il sentire, collaborava con lui all'ultimo suo lavoro, l'«Adrastea», fornendogli idee, consigli, intuizioni e qualche testo in versi. L'attenzione e il fascino per le 'alternanze' nella natura che troviamo nella lettera di Knebel testimonia non solo, in generale, quel sentire 'romantico' tipico di quegli anni, ma l'attenta osservazione della natura unita alla ricerca di modelli di spiegazione universale, come il concetto di 'tipo' o quello di una 'polarità' universale, in grado di dar conto al continuo divenire di una natura vivente. L'alternanza di fenomeni meteorologici e i repentini mutamenti di forme, i fenomeni elettrici e magnetici risultavano dall'azione di forze 'viventi' che agiscono all'interno della materia⁴⁸. I fenomeni luminosi e i colori sono un caso esemplare della 'vita' della natura.

Se nell'autunno del 1798 Herder suggerisce a Knebel di procurarsi gli scritti di Schelling, è perché sa, da Goethe, che in essi è racchiusa la *summa* di tutti quei discorsi che Herder, Knebel e Goethe avevano portato avanti con fervore da un decennio prima. Nello stesso tempo, proprio in quegli anni, Herder comincia a innalzare un muro di fronte a tutto ciò che proviene dall'ambiente filosofico jenese e a rinchiudersi in un quasi totale isolamento da cui non sarebbe più uscito sino alla sua morte. Di contro, a partire dal 1798, Goethe si era fatto promotore, per così dire, della filosofia di Schelling e, preso dall'entusiasmo per il suo arrivo a Jena, non esita a mostrarlo a Herder e a Knebel, i quali, invece, rispondono con le loro perplessità al suo riguardo⁴⁹. Quando Goethe promette a Knebel l'invio dei due scritti schellinghiani e accenna a un terzo volume, «ancora più comprensibile degli altri due», che Schelling sta preparando come base per le sue lezioni (l'*Erster Entwurf*, che uscirà l'anno successivo, nel 1799), la risposta di Knebel, datata 29 dicembre 1798, è la seguente:

Ti ringrazio per l'invio di Schelling. Mi ha dato da lavorare sodo per qualche giorno. È un peccato che anche questo prodotto appartenga a quelle opere immature che di tanto in tanto appaiono ai nostri giorni. Lo stile è provocatorio, confuso, difficile, poiché i pensieri non sono legittimi, il frutto è insoddisfacente e acerbo⁵⁰.

⁴⁷ Lettera di Knebel a Goethe del 1 dicembre 1798: J. W. Goethe, K. L. Knebel, *Briefwechsel zwischen Goethe und Knebel (1774-1832)*, hrsg. von G. E. Guhrauer (= GK), 2 Bde., Leipzig 1851, Bd. I, n. 190, p. 192.

⁴⁸ Oltre alla lettera del 1 dicembre, si veda quella del 7 dicembre 1798, in GK, I, n. 192, pp. 194-195.

⁴⁹ Cfr. R. Haym, I, pp. 710 sgg.; II, p. 836; Irmscher nel commentario di FHA, VIII: *Schriften zu Literatur und Philosophie: 1792 – 1800* (hrsg. von H. D. Irmscher, 1998), p. 1153.

⁵⁰ GK, I, n. 195, p. 196.

Nel giudizio di Knebel, per nulla benevolo nei confronti di Schelling, si riflette anche l'opinione di Herder il quale, pur avendo a sua volta ricevuto gli scritti di Schelling da Goethe, non si pronuncia mai esplicitamente al riguardo. Immaginiamo però che anche lui, come Goethe, dovette trovarvi – nonostante la terminologia idealista e l'impostazione speculativa – una notevole affinità col proprio modo di concepire la natura. Il rapporto tra Herder e Schelling – spesso presi in considerazione dagli interpreti sulla base di una affinità, talvolta invece per metterne in luce le divergenze inconciliabili – appare per tali motivi quanto mai problematico⁵¹.

A poco più di un decennio di distanza dall'uscita della prima parte delle *Ideen* di Herder, Schelling pubblica i suoi scritti di *Naturphilosophie* – le *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), la *Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798), l'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) – in cui il giovane filosofo realizza, per dirla con Moiso, «quella convergenza di estetica ed economia della natura vivente che già aveva costituito il programma dello Herder delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*»⁵². In una tale convergenza di intenti estetici e di filosofia della natura è ancora la nozione di equilibrio a giocare, come abbiamo visto per Herder, un ruolo di primo piano e a segnare, per tale motivo, una pietra di paragone che misura affinità e distanza teorica e metodologica tra i due autori.

Nel sistema schellinghiano di filosofia della natura l'equilibrio risulta inscindibilmente connesso allo schema di una polarità di forze che agiscono, senza interruzione, nell'universo come all'interno di un grande organismo. A una «forza *positiva*» – afferma Schelling nella *Weltseele* – «che (in quanto *impulso*) *avvia* il movimento» si accompagna sempre anche una «*negativa*, che (in quanto *attrazione*) *riporta* il movimento *in se stesso*»⁵³. Se questo è, per così dire, lo schema generale a cui è possibile ricondurre l'intero sistema di filosofia della natura schellinghiano, è altrettanto significativo il modo in cui Schelling riesca a conciliare questo stesso schema con quello di spiegazione del vivente che si basa su concetti come quello di 'unità' e di 'organizzazione'. Sono infatti «queste due forme contrastanti» – afferma ancora nella *Weltseele* – «rappresentate in unità e al tempo stesso in conflitto», a condurre «all'idea di un *principio organizzante*» che,

⁵¹ Alla fine degli anni Novanta, mentre si accentuava la polemica con Kant, Herder cominciava a distaccarsi anche da Goethe, Schiller e altri intellettuali sino a quel momento a lui vicini. Sui rapporti con Kant si vedano T. Borsche (Hrsg.), *Herder im Spiegel der Zeiten*, München 2006, U. Gaier, R. Simon (Hrsg.), *Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*, Paderborn 2010 e M. Heinz, *Herders "Metakritik": Analysen und Interpretationen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013; sui rapporti con Goethe in particolare gli studi di H. D. Irmscher, *Goethe und Herder im Wechselspiel von Attraktion und Repulsion*, «Goethe-Jahrbuch», CVI, 1989, pp. 22-52, e di G. Sauder, *Die Darstellung von Aufklärung in Herders «Adrastea» und die Kritik Schillers und Goethes*, in *Aufklärung und Weimarer Klassik im Dialog*, hrsg. von A. Rudolph, Tübingen 2009, pp. 169-185 e la raccolta di lettere curata da G. Arnold, «Adrastea». *Quellen zur Rezeption einer kulturgeschichtlichen Zeitschrift*, in *Das Archiv der Goethezeit. Ordnung – Macht – Matrix*, hrsg. von G. Theile, München 2001, pp. 197-252.

⁵² F. Moiso, *Vita, natura, libertà*, cit., p. 22.

⁵³ F. W. J. Schelling, *Sull'anima del mondo*, cit., p. 65.

non solo, come egli afferma, «dà al mondo la forma del *sistema*»⁵⁴, ma consente di compiere anche il passo successivo: la concezione del mondo come un grande organismo, come un universale essere organico. Schelling afferma infatti che «nella natura vi è una tendenza universale verso l'equilibrio», in base alla quale «ogni principio eccitato desta necessariamente e secondo una legge universale il principio *opposto*, col quale si trova in equilibrio»⁵⁵. Ma è proprio questo, di fatto, l'elemento caratterizzante un essere organico, che trova la sua spiegazione in processi di opposizione e nell'idea di un «equilibrio continuamente *perturbato*»⁵⁶. È dunque possibile una sorta di parallelismo tra la contrapposizione di fenomeni nel mondo della fisica, come la coppia gravità-luce, e quella di fenomeni relativi al mondo del vivente e della vita – parallelismo che trova, in Schelling, una conferma nel trattato sulla *Weltseele*, dedicato, nella prima parte, alla polarità tra forze originarie del mondo fisico, e nella seconda, alla polarità insita nel mondo organico.

La vita è perturbazione continua, un perenne disfarsi e ricomporsi di un equilibrio mai definitivo, ma sempre precario e instabile⁵⁷. Nell'*Erster Entwurf* – l'opera in cui forse maggiormente ritorna il concetto schellinghiano di *Gleichgewicht* – la nozione di equilibrio è funzionale alla spiegazione dell'organismo e delle sue funzioni (sensibilità, eccitabilità, riproduzione). Un esempio:

L'organismo, per essere eccitabile, deve trovarsi in equilibrio [*Gleichgewicht*] con se stesso, ed in questo punto di equilibrio cade l'organismo come oggetto. Se l'organismo non si trovasse in equilibrio con se stesso, questo equilibrio non potrebbe essere alterato e nell'organismo non vi sarebbe né una fonte di attività dinamica, né *sensibilità* alcuna. Ma, proprio per il fatto che la sensibilità è solo *turbamento* dell'equilibrio organico, essa è riconoscibile solo nel continuo ristabilimento dell'equilibrio. Questo ristabilimento si manifesta tramite i fenomeni dell'irritabilità e, dunque, i fattori originari dell'eccitabilità sono la sensibilità e l'irritabilità, che coesistono necessariamente. Il prodotto di questo ristabilimento è, sempre ed ancora, l'organico stesso e, quindi, tale ristabilimento appare *al livello più basso* come *autoriproduzione* continua dell'organismo e la sua causa come *forza di riproduzione*⁵⁸.

Presupposto fondamentale della spiegazione schellinghiana della natura come organismo universale e del suo continuo divenire non è soltanto la polarità di forze, ma anche l'idea di una gradazione di forme e di una continuità tra inorganico e organico. Se Kant aveva negato, criticando con decisione Herder, la tesi di una continuità e di un indissolubile legame tra mondo inorganico e organico – si pensi al rifiuto della 'mostruosa' ipotesi di un trasformismo da

⁵⁴ Ivi, p. 61.

⁵⁵ Ivi, p. 105.

⁵⁶ Ivi, p. 165.

⁵⁷ AA, I, p. 582. Delle due traduzioni italiane disponibili, si rimanda a quella di C. Tatasciore: F. W. J. Schelling, *Sull'anima del mondo. Un'ipotesi della fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, Napoli-Salerno 2016. Cfr. P. Giacomoni, *Le forme e il vivente*, cit., p. 222.

⁵⁸ F. W. J. Schelling, *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, a cura di G. Grazi, Roma 1989, p. 314.

una forma all'altra⁵⁹ – è proprio questo invece il legame tra Herder e Schelling, nonché il presupposto della *Naturphilosophie*. Per Schelling, «la natura organica e quella inorganica devono spiegarsi e determinarsi reciprocamente», al punto che una spiegazione di ciascuno di questi due aspetti della natura in maniera separata l'uno dall'altro risulterebbe, in ultima analisi, «insufficiente»⁶⁰. Tenendo ferma l'esigenza di spiegare la natura attraverso lo schema di una polarità originaria, Schelling propone inoltre la tesi dell'appartenenza a un «doppio mondo» non soltanto dell'organico (materia e spirito, esterno e interno, inferiore e superiore), ma anche, specularmente, dell'inorganico⁶¹. La differenza tra organico e inorganico non è assoluta; la possibilità di una ricongiunzione dell'uno con l'altro risiede, per Schelling, nel carattere duale di entrambi⁶². L'uno, come era stato per Herder, non può esistere senza l'altro ma non, come avevano affermato le dottrine ilozoiste, a causa di una vivificazione della materia, bensì sulla base di un mutamento di proporzioni o bilanciamento di forze di tipo opposto, il cui legame resta, in ogni caso, indissolubile. Per spiegare il 'passaggio' dall'uno all'altro, Schelling propone, nell'*Erster Entwurf*, il concetto di «gradazione dinamica» nella natura⁶³.

La contrapposizione non è mai di tipo meccanico ma resta in equilibrio (dinamico) in quanto è compresa in un'unità di ordine superiore. A tal proposito è interessante quanto afferma Schelling nelle parti della *Weltseele* dedicate alla luce: «ciò che chiamiamo *luce* è però esso stesso fenomeno di una materia *superiore*, che è capace di svariati altri legami e che, con ogni nuovo legame, assume anche un modo diverso di agire»⁶⁴. La luce appare agli occhi umani come l'«elemento più semplice», nel quale invece è racchiusa quella «*originaria duplicità*» che sta alla base di tutti i fenomeni della natura⁶⁵. La luce del Sole, in particolare, sarebbe, per Schelling, all'origine della vita e della duplicità sulla Terra. Ciò che sembra emanare dal Sole come una forza unica, in prossimità della Terra si scinde, mostrando il dualismo di cui la luce è originariamente capace. Solo nel manifestarsi di tale dualismo ha luogo la reale contrapposizione di forze che caratterizza il mondo della natura. A fondamento di tutto, però, vi deve essere sia l'eterogeneità (la polarità, la contrapposizione) sia l'omogeneità, sicché «la verità sta nella *riunione di entrambi*»⁶⁶.

Schelling avanza, nel capitolo della *Weltseele* sulle *Erste Kräfte der Natur*, l'ipotesi di un ricongiungimento delle teorie corpuscolaristica e ondulatoria della

⁵⁹ Per le recensioni kantiane ai primi due volumi delle *Ideen* (1784 e 1785), si veda 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 1900–, VIII, pp. 43–66.

⁶⁰ F. W. J. Schelling, *Primo abbozzo*, p. 245.

⁶¹ Ivi, p. 251.

⁶² Ivi, pp. 242–253.

⁶³ Ivi, p. 165.

⁶⁴ F. W. J. Schelling, *Sull'anima del mondo*, p. 69 (AA, vol. VI, p. 85 [ed orig. p. 16]).

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

luce, dal momento che, in fondo, affermare «la *materialità* della luce» non esclude la tesi contraria, e cioè che «la luce sia il fenomeno di un mezzo mosso»⁶⁷. Non si esclude cioè che «quel che Newton vuole», una «materia luminosa particolare, capace di partecipare anche di rapporti chimici» sia conciliabile con «quel che vuole Eulero», la «propagazione della luce attraverso il semplice scuotimento di un mezzo decomponibile»⁶⁸. Posto che l'agitazione del mezzo non deve essere necessariamente *mechanisch*, Schelling sostiene che l'unificazione di due teorie contrapposte, ciascuna delle quali gravata «dalle sue proprie difficoltà» che la rendono imperfetta, gioverebbe senz'altro alla comprensione del fenomeno, in quanto renderebbe possibile il completamento reciproco dell'una con l'altra e il potenziamento dei vantaggi contenuti in ciascuna ipotesi⁶⁹.

La nuova teoria unificatrice ha come base il fatto che la luce appaia ovunque come «fenomeno di uno sviluppo»⁷⁰. È qui che entra in gioco il concetto di equilibrio che consente a Schelling di porre la polarità come modello di spiegazione della filosofia della natura:

Non possiamo spiegare la propagazione della luce da tutte le parti senza ammettere che questo sia un movimento *originario*. In una materia, però, c'è un movimento originario solo finché essa non abbia raggiunto un *equilibrio dinamico*, cioè finché essa è ancora concepita in divenire. Dunque, tutta la luce che tocca il nostro organo è tale da essere ancora nello stato di *sviluppo*⁷¹.

Ciò che incuriosisce è il fatto che, a pochi anni di distanza Herder ripropone, nel sesto numero della rivista «Adrastea», gli stessi interrogativi e le stesse ipotesi di Schelling e sembra quasi ricalcare, passo per passo, le argomentazioni della *Weltseele*. Nel periodico, pubblicato a cadenza non regolare tra il 1801 e il 1803, anno della sua morte, Herder omette numerosi nomi del panorama filosofico e letterario dell'epoca, con il proposito – o pretesto – di dare maggiore risalto agli autori antichi e ai moderni sino alla prima metà del secolo diciottesimo. I nomi di Goethe e Schelling non vi compaiono mai, ma aleggia la loro presenza nel sesto fascicolo, incentrato su un riepilogo delle principali scoperte e osservazioni nell'ambito delle scienze astronomiche e ottiche del diciottesimo secolo. È qui che compaiono temi (la nascita e struttura del cosmo, la natura della luce, la teoria dei colori) che non possono non rimandare alla *Naturphilosophie* schellinghiana elaborata pochi anni prima, anche in collaborazione con Goethe.

Anche Herder, per farla breve, propone una convergenza delle due teorie della luce, ondulatoria e corpuscolare, avanzando un'ipotesi non troppo dissimile da quella proposta da Schelling nella *Weltseele*, ma senza minimamente accennare a quest'ultimo⁷². Capire «la natura della luce» è per l'uomo di fondamentale

⁶⁷ F. W. J. Schelling, *Sull'anima del mondo*, cit., p. 66 (AA, vol. VI, p. 82 [ed orig. p. 12]).

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Sul sesto fascicolo si rimanda a L. Follesa, *La Licht-Adrastea di J.G. Herder. Fonti, prestiti, controversie*, in G. Granata (a cura di), *Circolazione di libri–Circolazione di Idee. Percorsi di studio*

importanza perché è grazie ad essa che «tutto l'universo diventa visibile», anzi – proprio come in Schelling – è da essa che, nel nostro pianeta, «tutta la vita si mantiene, forse persino si produce e si riproduce»⁷³. Se sono vere, continua Herder, le conclusioni tratte dalle osservazioni di Herschel, di Schöter, di Bode, di von Hahn ecco che una «bella teoria unificatrice sorgerebbe così tra Newton e Eulero! [*corsivo d. A.*]»⁷⁴.

Il comune richiamarsi, da parte di Schelling e di Herder, alle scoperte fatte dagli astronomi negli ultimi decenni del Settecento, costituisce certamente una possibile spiegazione del convergere dei due autori verso un'ipotesi molto simile, ma forse non basta, dal momento che nessuno di questi 'osservatori' del cielo aveva mai formulato l'ipotesi di un'unificazione in modo esplicito come avrebbe poi fatto Schelling⁷⁵. La congiunzione delle due teorie della luce si ripresenta ancora in Herder con un linguaggio esoterico, dove il mezzo che riempie lo spazio, quella «oscura, nera distesa» attraverso la quale passa la luce, è «madre» di tutti i fenomeni, mentre «la forza che risveglia la luce» è il «padre», ovvero il Sole:

La luce in sé sarebbe e rimarrebbe invisibile per noi; ma vedremmo tutti i corpi illuminati da essa, specialmente la Madre e il Padre, l'oscuro blu celeste e l'Elio [il Sole, *ndA*], che ce l'ha inviata. Illumina e brucia; per mezzo di essa viviamo, vediamo, pensiamo, godiamo; ciò che vive, gioisce della luce e della creazione di luce. Dunque la più nobile che pensa in noi, la nostra luce, non dovrebbe fornire la prova evidente della luce che vediamo in divenire, e con essa del divenire della creazione⁷⁶?

La metafora della luce, che resta in sé invisibile ma permette all'uomo di vedere, quindi di conoscere, tutto ciò che essa illumina, consente di comprendere in che senso il discorso portato avanti da Herder proceda secondo una direzione diversa da quella della speculazione schellinghiana. Non sono soltanto motivi personali a dividere i due autori, ma soprattutto un'incolmabile distanza metodologica, terminologica e morale. Herder non riconosce l'affinità con i lavori di Schelling, nonostante egli stesso, con le sue *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, abbia fornito, negli anni Ottanta del Settecento, una base d'avvio alla schellinghiana *Naturphilosophie*⁷⁷. Il carattere speculativo e troppo astratto della filosofia di Schelling giustificava il non riconoscimento,

in età moderna e contemporanea, Roma 2020, pp. 185-200.

⁷³ FHA, X, p. 511.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Nisbet, pur riconoscendo che la teoria della luce herderiana «troppo simile a quella di Schelling per non esserne stata influenzata», traccia un possibile percorso che passa per Bode (1768), von Hahn (1792) e Herschel (1798) e arriva sino a Schelling e Herder. H. B. Nisbet, *Herder*, pp. 150-151.

⁷⁶ FHA, X, p. 512.

⁷⁷ Sui rapporti tra Herder e Schelling, si vedano ad esempio S. Dietzsch, *Differenzierungen im Begriff des Geschichtlichen: Herder und Schelling*, in M. Heinz (Hrsg.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Amsterdam 1997, pp. 297-309; J. Schmidt, *„Naturphilosophie“: Schelling and Herder?*, in S. Groß (Hrsg.), *Herausforderung Herder / Herder as Challenge*, Heidelberg 2010, pp. 97-108; L. Follesa, *Die Lebensalteranalogie bei Herder und Schelling*, in L. Steinby (Hrsg.), *Herder und das 19. Jahrhundert*, Heidelberg 2020, pp. 83-92.

da parte di Herder, della sua 'paternità'⁷⁸ della *Naturphilosophie*, che batteva una strada troppo insidiosa per la ragione. Fare riferimento a «forze originarie», a «concetti-limite», come fa Schelling, anziché a «spiegazioni» che rendono conto, in maniera puntuale, dei fenomeni concreti e singolari della natura, allontanerebbe, dal punto di vista herderiano, l'uomo da quella che egli considera una conoscenza adeguata alle capacità umane⁷⁹. Al contrario, ciò costituisce per Schelling il presupposto teorico di una *Naturphilosophie* intesa come scienza speculativa, capace di spiegare un'infinità di fenomeni empirici inquadrandoli in un unico schema concettuale⁸⁰. Schelling di fatto ambisce ad assicurare alla sua filosofia «dinamica» un rigore che gli consente di respingere ogni accusa di «arbitrarietà»⁸¹. I risultati delle singole indagini empiriche – ad esempio le osservazioni degli astronomi o le indagini sperimentali sulla luce – trovano una collocazione nel suo sistema 'a priori'; inaccettabile, per Herder, l'insistenza sulla necessità di un tale sistema mentre emerge, nell'«Adrastea», il ruolo di primo piano della ricerca empirica (quella basata sugli 'strumenti')⁸².

Con il suo rifiuto Herder apre le porte all'atteggiamento di critica e di diniego che colpì i *Naturphilosophen* e le loro 'ardite' speculazioni da parte di numerosi naturalisti e scienziati successivi. Nel sesto fascicolo dell'«Adrastea», pur trattando numerosi dei temi presenti nella *Weltseele*, Herder rifiuta l'assunto di base di Schelling, cioè il progetto di costruzione di una filosofia speculativa, e porta avanti, piuttosto, un attacco più o meno celato agli idealisti o 'sognatori della ragione'. La filosofia speculativa è un'aberrazione della ragione nata, come le visioni degli entusiasti, da uno squilibrio tra ragione e immaginazione⁸³. Quei 'fantasmi' della ragione speculativa possono annidarsi nelle teste di chiunque e con una facilità maggiore di quanto non lo si creda proprio perché, anziché cercare di stare in equilibrio tra forze della logica e forze della fantasia, si eccede nel dare troppo credito all'una oppure all'altra direzione e di inoltrarsi, come Swedenborg, in quel mondo al quale nessun uomo in questa Terra, a patto di conservare la propria salute mentale, potrebbe avere accesso⁸⁴.

Laura Follesa
Friedrich-Schiller Universität Jena
✉ la.follesa@gmail.com

⁷⁸ Cfr. R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, Berlin 1877-1885, rist. 1958, II, pp. 836-837; H. B. Nisbet, *Herder*, p. 151.

⁷⁹ F. W. J. Schelling, *Sull'anima del mondo*, p. 65.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 66.

⁸² Sul rapporto forza-organo, conoscenza teorica-conoscenza strumentale: FHA, X, p. 506.

⁸³ FHA, X, pp. 562, 568.

⁸⁴ FHA, X, pp. 568-569.