

IL “CORPO PROPRIO” E IL SENTIRE IN COMUNE: *EMPFINDUNG, EINFÜHLUNG, MITGEFÜHL*
LA DINAMICA DEL SENTIRE E LA QUESTIONE DELL’EMPATIA FRA SULZER ED HERDER

Abstract: *The “Own Body” and the Feeling in Common: Empfindung, Einfühlung, Mitgefühl. The Dynamics of Feeling and the Question of Empathy between Sulzer and Herder*

The contribution aims to identify some theoretical lines that cross the German Enlightenment reflection from Leibniz and Wolff to Herder, focusing on the relationship between oneself and otherness, between the dimension of “one’s own body” and the theme of “feeling in common”. Thus, we propose to identify some of the flow lines along which reflection on *empathy* develops.

Keywords: Empathy, German Enlightenment, Herder, Self and Otherness, Sulzer

La riflessione filosofica ed estetica del Settecento è profondamente attraversata da un’esperienza avvertita come capace di scompaginare il sistema disciplinare e conoscitivo della prima modernità: avvertire il “corpo proprio”, avvertirne cioè lo “stato” di benessere o di disagio – prima e in modo diverso dall’approccio conoscitivo di un soggetto con un oggetto o dal desiderio che muove verso quell’oggetto – significa in qualche modo entrare all’interno del progetto antropologico del Secolo dei Lumi e crearvi lo spazio ed il lessico di una modalità di relazione che ridefinisce il rapporto con se stessi e l’ambito di costruzione di una comunità futura.

Laddove infatti conoscenza e volontà articolano, sebbene in modi differenti, una stessa strategia fondata sulla relazione fra l’attività spirituale di un soggetto (tipicamente, per formularlo secondo la terminologia di Moses Mendelssohn: *geistige Bewegung der Seele e freie Entschließung des Willens*) e le proprietà semiotiche (*Merkmale*) di un oggetto, l’orientamento verso la condizione del corpo proprio (verso lo *Zustand des Körpers*, come vedremo, nel segno della lezione di Johann Georg Sulzer) definisce lo spazio di una riserva immaginativa che è anzitutto riserva di tempo e costruzione di uno *spazio proprio* della corporeità che sarà anche spazio proprio *della forma*.

È in questa dinamica, che ad esempio l’appena citato Sulzer prova a descrivere a partire dalla coppia concettuale *Empfinden/Erkennen*, *sentire/conoscere*, ma che in effetti non sarebbe pensabile se non in quanto *Bewegung*, cioè certo in quanto “dinamica teorica”, ma prima ancora in quanto *movimento* del corpo e dell’anima, che si inserisce profondamente un altro innesto lessicale, decisivo, che acquisisce il suo più compiuto profilo teorico nella riflessione di Johann Gottfried Herder: quello che corrisponde all’ambito del *fühlen*, del *sentire tattile*, e dunque del suo declinarsi in quanto *hinein fühlen*, “sentire interno”; *Gefühl*, che vuol dire mille cose ma qui proverei a rendere come “sentimento tattile”; *Einfühlung*, “empatia”; *Mitgefühl*, “con-sentire”, “sentire comunitario”; ed infine (ma giungo solo qui a sfiorare questo concetto, che implicherebbe referenti testuali ulteriori rispetto al giro argomentativo qui proposto) *Familiengefühl*, in cui tale *sentire comunitario* rivela senz’altro una dimensione sociale identitaria.

Proviamo, in tutta brevità e con la necessaria approssimazione, a ripercorrere un po’ più distesamente lo scenario teorico cui ho appena accennato, e a seguirne le fasi e gli sviluppi.

«Appetitus nascitur ex cognitione», scrive senz’altro Christian Wolff nella *Psychologia empirica*¹, dando forma icastica ad un pensiero che permea completamente il pensiero

* Università degli Studi di Palermo.

tedesco della tradizione leibniziana-wolffiana sino a Baumgarten: esiste un compiuto parallelismo fra l'ambito del *conoscere*, (che a sua volta si declina sui molteplici gradi della scala leibniziana delle rappresentazioni, passando dall'oscuro, al chiaro e confuso – cioè *sensibile*, al chiaro e distinto – cioè *intellettuale*, per approdare a quelle forme di conoscenza al tempo stesso completa e intuitiva che risultano inaccessibili all'intelletto umano e di stretta pertinenza divina) e l'ambito del *volere*, il cui grado di forza e di attività crescerà – a giudizio di Wolff – unitamente all'accertamento conoscitivo/intellettuale del suo oggetto.

Mi limito a questa caratterizzazione senz'altro riduttiva o quasi grottesca (ma rinvio a questo proposito alla *Psychologia empirica* che innerva la terza sezione della *Metaphysica* di Baumgarten² per una trattazione compiuta e insieme assai innovativa del problema – *ancora all'interno delle coordinate wolffiane*), per individuarvi – al netto di fenomeni fra i più macroscopici della modernità filosofica, a partire dallo stesso determinarsi, all'interno di questa cornice teorica, dell'ambito dell'estetica *scientia cognitionis sensitivae*³ – una sorta di “grado zero” del problema che si presenta al nostro orizzonte: quello, appunto, di una *dinamica del sentire*.

Di fatto, come è ben noto, la perfetta corrispondenza fra il piano della conoscenza e quello della volontà teorizzato esemplarmente da Wolff è agitato sin dall'origine da una *inquietudine*, alla lettera – vedremo subito – da una *Unruhe* che la attraversa e che vi determina una dinamica: si tratta, in uno, della dimensione dell'*affectus*, delle emozioni/sentimenti, e di quella corporea.

È memorabile, nei *Nuovi Saggi sull'intelletto umano* di Leibniz, la conclusione del paragrafo (II, XX, § 6) che tratta appunto dell'*inquietudine*, dove il pensiero monadologico leibniziano si apre a una straordinaria riflessione sulla vita del corpo organico: «Si chiama in tedesco *Unruhe*, cioè *inquietudine*, il bilanciere dell'orologio. Si può dire che sia lo stesso nel nostro corpo che non potrebbe mai esser perfettamente a suo agio: perché se lo fosse, una nuova impressione degli oggetti, un piccolo cambiamento negli organi, nei vasi e nelle viscere muterebbe improvvisamente l'equilibrio e farebbe far loro qualche piccolo sforzo per recuperare il migliore stato possibile; il che produce una lotta perpetua che fa per così dire l'*inquietudine* del nostro orologio, motivo per cui questa definizione mi piace parecchio»⁴.

Non meno indicativo, forse, nello stesso Leibniz, un testo come il *De affectibus*⁵. Per Leibniz l'*affectus* non è solo, in termini cartesiani, una occupazione dell'animo che nasce da un pensiero; all'*affectus* va riconosciuto un ruolo direttamente strutturante in quanto capace di determinare l'animo a pensare certi oggetti a preferenza di altri, legandosi in tal modo strettamente al funzionamento dell'attenzione: «*Affectus est determinatio animi ad aliquam cogitationem prosequendam*»⁶. Due diversi ordini di ragioni concorrono dunque a spiegare il concentrarsi dell'animo su un pensiero. Per un verso, il meccanismo della *contemplazione*, che si instaura quando non si danno ragioni per mutare l'oggetto del pensiero, quando cioè si prosegue nell'analisi di quel dato oggetto senza che sia possibile dar corso alla catena di collegamenti per reminiscenza. Per l'altro verso, però, l'animo può essere determinato a proseguire in un pensiero perché esso è *più forte* di altri: «E sono più forti a determinare l'animo quei pensieri che riguardano il bene e il male»⁷. In conclusione, dunque, l'affetto è per Leibniz la determinazione dell'animo «ad quandam cogitandi progressionem»⁸, derivante dal pensiero del bene e del male.

¹ Wolff (1738), § 509.

² Baumgarten (1779), §§ 501-739.

³ Mi permetto di rinviare per brevità in questo senso a Tedesco (2000).

⁴ Leibniz (1978), vol. V, p. 153.

⁵ Leibniz (1948), vol. II, pp. 512-537.

⁶ Ivi, p. 531.

⁷ Ivi, p. 531.

⁸ Ivi, p. 531.

Ci interessa, nell'uno come nell'altro caso, come si è già anticipato, l'effetto di movimento che in tal modo si determina nel sistema della cosiddetta psicologia (empirica) del razionalismo tedesco; effetto di movimento che per parte sua Baumgarten condurrà sino al momento di tensione estrema certificando che appunto l'ambito corporeo, carnale, della conoscenza sensibile è in grado di esprimere *elateres animi*, *Triebfedern des Gemüths*⁹, insomma di dar luogo a "spinte propulsive" dell'animo, e dunque di dar luogo a una forza agente peculiare dell'animo stesso, incomparabilmente maggiore di quella della conoscenza puramente razionale.

Facendo riferimento ai due brevi scritti *De anima* e *De DEO*, posti in appendice alla celebre *Philosophiae naturalis Theoria* di Roger Boscovich¹⁰, Moses Mendelssohn – l'autore da cui abbiamo preso le mosse nella nostra analisi – nel cinquantaseiesimo dei *Briefe, die neueste Literatur betreffend*¹¹ propone di tener conto, insieme, della prossimità e della differenza fra le leggi del movimento dei corpi inorganici e quelle poste in essere dall'unione di anima e corpo nell'organismo umano, che fa sì che «da determinati movimenti spaziali nelle membra esterne derivino determinati movimenti spirituali nell'anima; alcuni in modo necessario, come le sensazioni sensibili, altri tramite una libera scelta, come le determinazioni del volere».

Qui sta appunto la bipartizione ed il parallelismo fra *geistige Bewegung der Seele e freie Entschließung des Willens* di cui si diceva in apertura, secondo una procedura conoscitiva che si esercita su una realtà "semioticamente configurata", nella quale il soggetto conoscente coglie determinate *Merkmale, notae characteristicae*, appunto potremmo dire "contrassegni rappresentativi" semiotici¹² dell'oggetto, della realtà conosciuta.

Compiuto parallelismo – si diceva – eppure il termine saliente è di certo *Bewegung*, cioè il rinvio a una motricità, del corpo e della nostra facoltà rappresentativa in relazione ad esso, che appunto mette in moto il sistema.

Il quadro teorico in tal modo "fotografato" nel Mendelssohn del 1759 andrà incontro, notoriamente, ad una rapida evoluzione, di cui qui non è ovviamente possibile dare conto. Ci limitiamo, ai nostri fini, a rinviare ad una breve annotazione privata del 1770¹³, nella quale Mendelssohn, ritornando criticamente sul tratto percorso dalla gnoseologia in Germania nel Settecento, afferma che «non si sarebbe dovuto comparare il piacere con il volere. Quello è un'intima coscienza che la rappresentazione "a" migliora il nostro stato; il volere invece è un tendere dell'anima a realizzare questa rappresentazione».

L'*affectus* leibniziano, la conoscenza sensibile "capace di forza motrice" di Baumgarten, si caratterizza insomma adesso senz'altro come *piacere*, con l'ulteriore precisazione che tale modalità agisce *sul* (e dunque è il caso di dire in modo più preciso *all'interno del*) nostro stato (*Zustand*), della nostra intima consapevolezza di noi stessi, piuttosto che nell'ambito di una relazione conoscitiva con un qualche oggetto *esterno*.

È qui appunto che incrociamo in modo più articolato le teorie di Sulzer¹⁴, il quale, a conclusione di un lungo percorso di ricerca che definiremmo "psico-fisiologica", nonché all'avvio di una stagione nuova del pensiero illuministico tedesco, rompe definitivamente il parallelismo e l'alleanza fra conoscenza e volontà contrapponendo, nell'ambito del "conoscere" estensivamente inteso, un conoscere in senso proprio (cioè la relazione semiotico-rappresentativa di un soggetto conoscente con un oggetto conosciuto) ad un sentire *inoggettuale*, mediante il quale, in senso proprio, il nostro apparato sensoriale esperisce se stesso, il proprio stato di benessere o di malessere.

⁹ Baumgarten (1779), § 669.

¹⁰ Boscovich (1758), pp. 280-295.

¹¹ Utilizzo per mera semplicità d'accesso informatico la vecchia edizione Mendelssohn (1844), vol. 4, qui a p. 566.

¹² Ovviamente sto accennando in questo modo a una strategia semiotica di lunghissimo periodo nel discorso teorico che qui ci interessa. Si veda, limitandoci qui di necessità ad accennare al contesto immediato di riferimento, l'occorrenza del termine nel cinquantacinquesimo *Brief*, in Mendelssohn (1844), vol. 4, p. 565.

¹³ Mendelssohn (1929), vol. 1, p. 225.

¹⁴ Sulzer (1773). Cfr. anche Kobau (1997).

Ma osserviamo più da vicino l'argomentazione di Sulzer, nella quale l'occhio svolge la funzione di vero e proprio paradigma dell'anima umana¹⁵; la nostra facoltà conoscitiva, dice Sulzer sviluppando considerazioni che possiamo far risalire a Wolff, è strutturata in modo perfettamente analogo al senso della vista ed in analogia ad esso descrivibile sulla base delle leggi dell'ottica. Gli oggetti si presentano al nostro occhio e alla nostra facoltà conoscitiva con un grado più o meno grande di chiarezza, il fuoco della nostra attenzione si concentra progressivamente su ogni singolo elemento (immaginabile come un punto fisico), lasciando il resto della rappresentazione nella penombra; dunque gli oggetti vengono conosciuti tramite un processo che permette di ottenere una conoscenza chiara di ogni singola componente dell'oggetto, così da avere, infine, una visione distinta dell'oggetto composto; perché questo processo possa aver luogo, però, si richiede una luce adeguata, che dia modo all'occhio di percepire l'oggetto.

Quando viceversa la luce è così abbagliante da ferire l'occhio, non si ha più alcuna percezione dell'oggetto, ma l'occhio sente *tattilmente*, cioè al modo del senso più oscuro, se stesso, la propria condizione: «Il bagliore luminoso tocca i nervi oculari in modo tale che il vedere si trasforma in sentire»¹⁶; questo processo rappresenta nel modo migliore per Sulzer il passaggio dallo stato del pensare (*Nachdenken*) a quello del sentire (*Empfinden*): la rappresentazione non è più rappresentazione dell'oggetto, ma della mia condizione di piacere o dispiacere: «Noi non sentiamo l'oggetto, bensì noi stessi. Quando riflette, l'intelletto si cura di qualcosa che considera posto fuori di lui; quando sente, l'anima si cura soltanto di sé»¹⁷.

In questo modo, però, nel momento stesso in cui si crea una distinzione fondamentale di livelli e funzioni dell'anima, si istituisce un ben preciso rapporto fra il conoscere e il sentire, nel senso che vi è una proporzionalità fra il grado di oscurità della nostra conoscenza e la forza delle nostre “sensazioni” e che le “sensazioni” sono destinate, così da dar luogo al passaggio dallo stato del pensare a quello del sentire, quando una determinata *idea* suscita una folla di altre rappresentazioni oscure.

Il fatto caratteristico della visione antropologica di Sulzer è che questa oscurità del sentire è, di per sé, un dato insuperabile: «Sentiamo desiderio o avversione senza sapere il perché: veniamo mossi da forze che non conosciamo»¹⁸. Proprio da questo stato di fatti – osserviamo qui per inciso – traggono la loro origine e insieme la loro funzione le arti, destinate ad entrare in rapporto con la parte più oscura del sentire e a volgerla in vantaggio dell'umanità.

La cesura fra conoscere e sentire teorizzata da Sulzer – tanto sarebbe piuttosto semplice argomentare – più ancora che corrispondere a un approfondimento del discorso fisiologico settecentesco, più ancora che aprire un'interrogazione filosofica destinata a far scuola, è in certo modo il *sintomo*, l'effetto di superficie se si vuole, di uno smottamento profondo destinato ad attraversare tutto il pensiero del secondo Settecento, quello della cosiddetta *Popularphilosophie*, indubbiamente, e forse a non chiudersi compiutamente nemmeno con la nuova sintesi critica kantiana.

Non è un caso che – pur facendo uso di una terminologia ora prettamente kantiana – ancora lo Schiller del saggio su *Grazia e dignità* del 1793¹⁹ si interroghi sull'ampiezza, sull'estensione e la profondità, del *Gebiet des Geistes*, del “dominio dello spirito”, e lo faccia riferendosi però alla disgiunzione sulzeriana fra ambito della conoscenza e del sentire (*Empfindung*) ed alla questione delle *bewegende Kräfte*, delle forze motrici nell'essere umano.

Tornando però ancora a Sulzer anche alla luce di questa velocissima incursione nel pensiero di Schiller, colpisce il fatto che la distinzione operata da Sulzer metta senz'altro

¹⁵ Sulzer (1773), p. 68.

¹⁶ Ivi, 73.

¹⁷ Ivi, p. 71.

¹⁸ Ivi, p. 77.

¹⁹ Schiller (2010), qui a p. 24.

al centro dell'analisi l'*opacità*, la resistenza del corpo alle strategie gnoseologiche da cui il corpo stesso – a conti fatti – è attraversato lungo tutta la stagione leibniziana-wolffiana, ma che ciò avvenga (e questo appunto colpisce, e spiega forse l'intima diffidenza verso lo stesso Sulzer di tanti dei maggiori protagonisti dell'*Aufklärung*), realizzando una contrapposizione essa stessa *statica* fra lo *stato* (*Zustand*) del corpo e l'azione, la presa concettuale, del conoscere.

Beninteso, lo stesso Sulzer proverà di fatto a ripristinare una via di comunicazione fra il conoscere e il sentire, esemplarmente nella teorizzazione del genio²⁰; ma l'operazione non potrà che risultare in ultima analisi essa stessa sterile, perché sterile è divenuta, rispetto alla stessa sistematica delle "facoltà dell'animo" tentata da Sulzer, l'*opacità* del corpo, l'*oscurità del sentire*, di cui pure si riconosce la potenza e l'efficacia nel muovere e determinare l'agire umano.

Difficilmente dunque si potrebbe immaginare una figura teorica specularmente contrapposta a Sulzer in modo tanto radicale quanto Herder, con Baumgarten il maggiore teorico settecentesco della *pregnanza* della conoscenza oscura.

Impegnato appunto sin da giovanissimo in una complessa opera di riformulazione e di ridefinizione del progetto estetico di Baumgarten²¹ fondata sulla centralità riconosciuta alla valenza ontologica del sentire («L'essere è ciò che vi è di più sensibile»²², scrive Herder diciottenne nel *Versuch über das Sein* del 1762), Herder intende l'immediata persuasione estetica della presenza dell'essere come l'origine del processo stesso del conoscere.

Ed è giusto in nome di questa centralità del sentire, in nome della possibilità di ricondurre a tale *origine sensibile e corporea* l'infinita varietà e diversificazione dell'operare, del conoscere, del sentimento e del teorizzare umano, che Herder rifiuterà la *Spaltung* sulzeriana fra conoscere e sentire in nome di una *energetica*, in nome di una metafisica della forza di vita che attraversa la realtà.

La *Quarta Selva critica* (1769) – sorta di grande e talvolta caotico laboratorio di tutta la riflessione herderiana giovanile sulla sensibilità e il sentire in direzione di una estetica antropologica fisiologicamente connotata – rifletterà questo convincimento fondamentale: è la certezza del sentire, in primo luogo come sentire *se stessi*, il punto di partenza della teoria della conoscenza: «Immediatamente, per mezzo di un senso (*Gefühl*) interno, autenticamente di nulla nell'universo sono io convinto come del fatto che io sono, che io sento (*föhle*) me stesso», scrive Herder. «Dunque questo senso interno è il primo e vero *sensus communis* dell'umanità, che si ottiene immediatamente e senza sillogismi e giudizi»²³. Nel sentire se stessa e il proprio mondo l'anima prova godimento; il fenomeno del piacere estetico di un Mendelssohn o di un Sulzer si allarga a orizzonte conoscitivo ed esistenziale dell'essere umano in quanto tale.

L'oscurità di questo *föhlen*, di questo sentire ma anche di questo tastare, sta per Herder a fondamento di ogni ulteriore intellettualizzazione e spiritualizzazione del conoscere e del volere; è un atto dell'anima con cui l'anima oscuramente costruisce se stessa e il proprio corpo dando luogo al mondo delle proprie percezioni; ecco un passo emblematico di uno scritto preparatorio che conviene citare in originale per la sua *pregnanza*: «Alsdenn wirds offenbar werden, daß die Seele sich einen Körper durchs Gefühl und zum Gefühl von außen bilde, oder sich föhlend in die Welt hineinbilde!»²⁴.

Il fondo della nostra anima diventa il luogo in cui si determina "materialmente" la nostra natura di esseri composti di sensibilità e spiritualità; le idee oscure che lo costituiscono sono le più vivaci, numerose ed efficaci che si trovino in noi, e proprio a partire da quel fondo l'anima si è formata un corpo, un complesso di organi per sentire e per godere di se

²⁰ Mi permetto qui per brevità di rinviare a Tedesco (1998).

²¹ Si vedano i testi raccolti in Herder (1985), pp. 651-694.

²² Herder, *Versuch über das Sein*, in Herder (1985), p. 20. Per una analisi del *Versuch*, cfr. Adler (1990), pp. 49-63.

²³ Herder (1987), p. 61.

²⁴ Herder (1892), p. 104. Il problema cui si è appena riferito Herder è quello della formazione del feto.

stessa. Correlato di questa visione tutta basata sull'oscurità e sulla sensorialità è però l'idea che questo fondo oscuro sia di già il nostro io e che in esso si trovino i concetti di tutto l'universo e tutte le idee dell'uomo. Come ha sottolineato Hans Adler²⁵, in Herder il concetto baumgarteniano di *fundus animae* si trasforma da quello spaziale di una regione oscura della nostra anima in quello, temporale ma innanzitutto ontologico, di una permanente *origine* oscura di tutta la nostra conoscenza e il nostro operare.

È lungo quest'asse teorico, finalmente, che s'iscrive in Herder la relazione fra il *corpo proprio* (l'oscuro sentire tattile rivolto ai processi di costruzione del sé, lo *hineinfühlen* che è al tempo stesso, come abbiamo appena visto nell'ultima citazione, *hineinbilden*) e il *sentire l'altro*, l'empatizzare, l'*Einfühlung*.

In questo senso il sentire ed il formare dall'interno (ma le due cose – si è appena visto – sono in Herder profondamente unitarie) costituiscono un fondo inesauribile non solo perché costituiscono la risorsa, il carburante, di ogni processo *energetico* ulteriore, ma anche perché costituiscono un “Sé”, un *Selbst* o addirittura una *Selbstheit*, una “egoità”, che resiste a quegli stessi processi metamorfici ed energetici che essa stessa mette in moto.

Herder giungerà a chiarire compiutamente questa dinamica solo in un breve scritto, decisivo, del 1781, intitolato *Liebe und Selbstheit, Amore ed egoità*²⁶. Il breve lavoro, scritto in dialogo con il platonico olandese Frans Hemsterhuis, costituisce per così dire una tappa estrema sulla via di quell'approssimazione allo spinozismo di cui poi sarà testimonianza un altro grande capolavoro di Herder, *Gott. Einige Gespräche*, del 1787²⁷. La pienezza del godimento amoroso, la pienezza della *relazione* con il divino, vi viene descritta nei termini di una relazione fra forza d'attrazione e forza d'inerzia, o più compiutamente nei termini di una approssimazione *asintotica* all'immedesimazione dell'anima con il suo oggetto. Le dinamiche proprie dei processi che conducono all'unione con l'altro fanno per Herder del godimento la struttura fondativa di una relazione con l'altro e con la realtà che in tanto è relazione conoscitiva in quanto è al tempo stesso attiva trasformazione di sé e della realtà con cui si interagisce.

Vi si delinea insomma una teoria della conoscenza che assume pienamente in sé gli elementi emozionali che provengono dal suo permanente *fondamento corporeo*, e con ciò non solo tutta la pienezza e il carattere *attivamente strutturante* delle dimensioni sensibili, ma ancor di più il carattere di reciprocità fra l'agire del soggetto sulla realtà e il *patire* il mondo da parte di colui che vi si relaziona. E tuttavia tale reciprocità, tale scambio fra attività e passività, è possibile solo se la dinamica del desiderio, il processo metamorfico dell'amore, la compiutezza del godimento, trovano non tanto un limite quanto piuttosto il loro centro di gravitazione nel mantenimento di una *Selbstheit*, di un nucleo personale resistente a quel procedimento inglobante: «Amicizia e amore non sono mai possibili che fra creature vicendevolmente libere, consonanti ma non all'unisono, e men che mai identiche. E per quel che riguarda infine il godimento dell'Essere supremo, esso rimane e deve rimanere sempre [...] *iperbole col suo asintoto*. L'iperbole si avvicina sempre più all'asintoto, ma non lo raggiunge mai; per la *nostra* beatitudine non possiamo mai *perdere* il concetto del nostro esserci, e *raggiungere* il concetto *infinito* che noi siamo *Dio*. Noi rimaniamo sempre creature, quand'anche diventassimo creatori di grandi mondi. Ci avviciniamo alla perfezione, ma non diventiamo mai infinitamente perfetti. Il sommo bene che Dio ha potuto dare a tutte le creature era e rimane il loro proprio esserci»²⁸.

La dinamica dell'empatia si distende dunque per Herder fra *Selbstgefühl* e *Mitgefühl*, il sentimento tattile, oscuro, di sé e il consentimento. Chiarissima ne diviene, a questo punto, la configurazione e direi la “genesi teorica”, che comporta qui per noi un breve confronto con il testo forse più significativo dell'*estetica* di Herder, cioè quella *Plastica*, dedicata alla

²⁵ Cfr. Adler (1990), pp. 64-65.

²⁶ Herder (2009), pp. 81-93.

²⁷ Herder (1787).

²⁸ Herder (2009), p. 93.

riflessione sulla scultura e sulla sua relazione con la *tattilità*, che costituisce il punto di arrivo di molte delle linee che siamo sin qui andati seguendo.

Consideriamo dunque anzitutto brevemente quei passi del quarto capitolo della *Plastica* del 1778 in cui Herder crea lo spazio di quella che potremmo definire una “metafisica della forza di vita”; Herder chiarisce anzitutto che per lui «ogni forma del sublime e del bello è e resta precisamente soltanto forma della salute, della vita, della forza, del benessere in ogni membro»²⁹.

Il bello non sarà dunque alcunché di astratto, arbitrario o regolistico, essendo piuttosto costituito dal *sentire tattilmente* in sé e nell’altro l’espressione della vita e della forza «contenute nel vaso dell’umanità»³⁰. La definizione del bello sarà dunque «*espressione sensibile della perfezione* rispetto a un fine, vita palpitante, salute umana»³¹. Ma Herder ritiene necessario un ulteriore passaggio argomentando che «soltanto la *simpatia interiore*, cioè a dire il *sentire tattile* e la *trasposizione dell’intero nostro Io umano* nella figura che andiamo tastando, è maestra e *strumento* della bellezza»³².

Il bello è dunque la forma in cui la forza di vita trova espressione nel vaso dell’umanità, la sua funzione altissima sta anzi appunto nel permettere per un verso e controllare per l’altro l’identificazione fra la forza di vita e il vivo dispiegarsi dell’umanità; il sentire tattile (*Gefühl*) e la simpatia interiore sono lo strumento procedurale di tale *conversione*, che è dunque un *consentire* della forza di vita e dell’umanità. Osserviamo di passaggio come sia evidente già in questa fase del pensiero di Herder quanto poi emergerà nelle *Ideen*, e cioè il fatto che tale identificazione e tale consentire assumano di necessità la forma di un processo storico, che poi non è altro che il farsi dell’umanità in quanto *plasmarsi in forme* (che è ancora *hineinbilden*) della forza di vita.

Potremmo dire che il procedere “empatico” fra *Selbstgefühl* e *Mitgefühl* permetterà di fondare l’analogia fra le manifestazioni della materia, inorganica e organica, ponendole su una scala ascensionale che troverà la sua ragione conoscitiva appunto nel principio dell’analogia. Ancora nel 1778, nello stesso anno in cui viene edita la *Plastica*, Herder pubblicherà anche l’esito conclusivo di un lungo lavoro attorno alle categorie sulzeriane di *conoscere e sentire* nella forma del saggio *Sul conoscere e il sentire dell’anima umana. Osservazioni e sogni*³³; è qui che la famiglia del *fühlen*, la costellazione che comprende appunto *Einfühlung*, *Gefühl*, *Mitfühlen*, si rivelerà decisiva.

È proprio la conclusione della prima sezione dello scritto del 1778 a fornirci le formulazioni più limpide dello “*hineinfühlen*” herderiano: in questa occasione, in cui è in gioco la relazione fra teoria della conoscenza e questione della volontà, fra *Erkennen* e *Wollen*, la fondazione comune dei due ambiti viene perseguita da Herder tramite l’analisi della relazione fra *Selbstgefühl*, il “sentire se stessi” che implica anche l’amore di sé come fondamento della conoscenza, e *Mitgefühl*, la *simpatia nei confronti di altri*, il vivo *consentire*, entrambi fondati nell’amore («Amore è il più nobile conoscere, come il più nobile sentire»³⁴), entrambi fenomenicamente presenti per Herder solo nella *grande analogia della creazione* che pone in rapporto il sé e l’altro: «nel grado di profondità del nostro amor proprio [*Selbstgefühl*] sta anche il grado della nostra simpatia [*Mitgefühl*] nei confronti degli altri, poiché in certo modo possiamo sentire dal di dentro [*hinein fühlen*] solo noi stessi negli altri»³⁵.

Il radicamento fisiologico del *Mitfühlen*, la fondazione di una *comunità* come comunità del sentire, implica l’espressione di una corrente di senso univocamente indirizzata dal *Selbst* verso l’altro in un movimento di conferma e ripetizione dell’affermazione del sé

²⁹ Herder (2010), p. 67.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, pp. 67-68.

³³ Herder (1778), pp. 327-393.

³⁴ Ivi, p. 360.

³⁵ Ivi, p. 361.

guidato da un principio finalistico che apre a una metafisica della *forza di vita*: «Ogni cosa sente se stessa e ciò che le è simile, vita muove verso vita»³⁶.

Bibliografia

- Adler, H. (1990), *Die Prägnanz des Dunklen*, Felix Meiner, Hamburg.
- Baumgarten, A.G. (1779), *Metaphysica* (I ed. 1739), Halle 1779⁷, ristampa anastatica Olms, Hildesheim 1982.
- Boscovich, R.J. (1758), *Philosophiae naturalis Theoria*, Viennae.
- Herder, J.G. (1778), *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume*, in Id., *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*, DKV, Frankfurt a.M. 1994.
- Herder, J.G. (1787), *Gott. Einige Gespräche*, in Id., *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*, DKV, Frankfurt a.M. 1994.
- Herder, J.G. (1892), *Philosophie des Wahren, Guten und Schönen aus dem Sinne des Gefühls*, in Id., *Sämtliche Werke*, vol. VIII, Berlin.
- Herder, J.G. (1985), *Frühe Schriften 1764-1772*, DTV Frankfurt a.M.
- Herder, J.G. (1987), *Viertes Kritisches Wäldchen*, in Id., *Werke*, Hanser, München-Wien.
- Herder, J.G. (2009), “Amore ed egoità”, *Aisthesis*, II, 1.
- Herder, J.G. (2010), *Plastica*, in *Aesthetica* edizioni, Palermo.
- Kobau, P. (1997), “Sentire. Percezione e sentimento”, *Rivista di estetica*, XXXVII, n.s., 4, pp. 21-47.
- Leibniz, G.W. (1948), *Textes inédits*, 2 voll., PUF, Paris.
- Leibniz, G.W. (1978), *Die philosophischen Schriften*, ristampa anastatica Olms, Hildesheim.
- Mendelssohn, M. (1844), *Gesammelte Schriften*, Leipzig.
- Mendelssohn, M. (1929), *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, frommann-holzboog, Berlin.
- Schiller, Fr. (2010), *Grazia e dignità*, trad. it. a cura di D. Di Maio e S. tedesco, SE, Milano.
- Sulzer, J.G. (1773), *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen und des Vermögens zu empfinden, befindet* (1763), in Id., *Vermischte philosophische Schriften*, vol. 1, Leipzig, ristampa anastatica Olms, Hildesheim 1974, pp. 225-243, trad. it. a cura di P. Kobau, in *Rivista di estetica*, XXXVI, n.s., 3, 1996, pp. 67-79.
- Tedesco, S. (1998), *Il concetto di genio in Sulzer*, in Id., *Studi sull'estetica dell'Illuminismo tedesco*, Edizioni della Fondazione Nazionale “Vito Fazio-Allmayer”, Palermo, pp. 69-85.
- Tedesco, S. (2000), *L'estetica di Baumgarten*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo.
- Wolff, Ch. (1738), *Psychologia empirica*, Frankfurt und Leipzig, ristampa anastatica Olms, Hildesheim 1968.

³⁶ *Ibidem*.