

Logos, Vernunft, Erkenntnis e Bildung nella filosofia di Johann Gottfried Herder

Andrea Gentile

Università degli studi Guglielmo Marconi
Roma, Italia

DOI: [10.17421/2498-9746-01-06](https://doi.org/10.17421/2498-9746-01-06)

Sommario

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

Sullo sfondo della correlazione tra *Logos* e *Bildung*, nella filosofia di Herder si può intravedere non solo una profonda e dinamica correlazione tra conoscenza, ragione ed esperienza, ma anche una profonda analogia tra il mondo della «natura» (*Natur*) e il mondo della «storia» (*Geschichte*): come la «natura» è caratterizzata da forme viventi in cui essa si esprime, così la storia è caratterizzata dal realizzarsi dell'«umanità» (*Menschheit*) in «forme» sempre più compiute. In altre parole, se nella natura vi è un piano generale a cui ogni essere è sottoposto, un piano specifico e individuale in virtù del quale ogni organismo prende forma, non diversamente accade nella storia,

dove tutto rientra in un fine generale: ogni particolare realizzazione storica ha una sua individuale «finalità interna» in base alla quale si configura nel fluire del tempo. La forma più compiuta cui la storia giunge è l'umanità: linguaggio, arte, religione, libertà, ragione sono «forme» particolari in cui l'«umanità» si manifesta. Il linguaggio e l'arte non esprimono soltanto le conoscenze e i sentimenti degli uomini, ma rivelano ed esprimono quella particolare individualità che li caratterizza: l'essere dell'uomo nella sua autenticità. Così è anche per la religione e la libertà; nell'una, come nell'altra, la persona assume un ruolo di primo piano: le sue scelte, le sue passioni, i suoi sentimenti; tuttavia, questa individualità attesta qualcosa che va al di là di se stessa e diviene come un «simbolo della divinità». La religione, allora, proprio per il culto della divinità di cui è portatrice, appare come la forma più alta di *Bildung*, di educazione e formazione della persona all'umanità: il romanticismo di Herder si afferma nella religione come forma suprema di umanità nella sua particolarità, nell'orizzonte di una ricomprensione unitaria della natura, della ragione e della storia.

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

Secondo Herder, la «conoscenza» (*Erkenntnis*) non è una facoltà astratta, bensì una «forza» risultante dalla «totalità» dell'individuo nella sua «complessità», «autenticità», «individualità» e «particolarità». La ragione è «il complesso organico» di tutte le «forze umane», il «complesso governo» della sua «natura sensitiva, intuitiva, conoscitiva e volitiva». La ragione è la facoltà che interviene successivamente all'intelletto, giudicando i fatti ordi-

nati dall'intelletto, elaborandoli secondo una connessione propria, particolare dell'individuo — la sua cultura — espressa dal linguaggio. Herder ritiene che la «scienza naturale dello spirito» deve cedere il posto alla «conoscenza storica»¹: lo storico dovrà limitarsi a spiare l'anima nelle parole, negli atti e nelle opere per cogliervi i «tratti originali» e spiare gli istanti, in cui «l'anima profonda dei popoli» si spoglia e si offre nella sua nudità incantevole, particolare e irripetibile.

«L'anima umana — osserva Herder — è un individuo nel regno degli spiriti, che sente secondo la sua costituzione singolare: è una particolarità viva che si manifesta dall'intero fondo oscuro della nostra interiorità, nella cui imperscrutabile profondità dormono forze ignote come re mai nati»². «Noi non conosciamo nemmeno noi stessi e solo ad istanti, come in sogno, cogliamo qualche tratto della nostra vita profonda»³. Punto di riferimento di questa teoria herderiana è la psicologia di Leibniz: l'idea dell'unità e totalità dell'individuo e delle forze oscure operanti nel fondo misterioso della sua interiorità. Herder critica i filosofi sistematici dell'Illuminismo, che privilegiano l'intelletto astratto, ostinati nell'ordinare e classificare e che in realtà ignorano la «particolarità dei singoli»⁴, quella particolarità viva, naturale, vitale che sale dall'intero «fondo oscuro della nostra anima». Da questo fondo oscuro, Herder fa salire quel «sentimento interno» che ci dà la certezza della nostra esistenza senza deduzioni e giudizi; è quanto vi è di più vitale e autentico nella nostra soggettività: «Idee oscure, le più vivaci, le più numerose, da cui l'anima trae i più fini e più forti impulsi della nostra esistenza, il maggiore contributo alla nostra felicità e infelicità»⁵. Chi intende studiare una personalità dovrà allora «spiare gli istanti in cui l'anima si spoglia e si offre». Questa conoscenza è un *sich hinein fühlen*, una sorta di empatia, un sentirsi negli altri, un continuo immedesimarsi nell'altro. «La conoscenza avviene stringendoci alla maniera di pensare e immedesimarsi nell'altro e apprendendo la saggezza come attraverso un bacio»⁶. In questa dottrina herderiana dell'apprensione immediata, Herder è vicino, molto più del suo maestro Hamann, ad un vitalismo panteistico e al pensiero di Shaftesbury.

Come nel fondo dell'anima, così anche nella natura, Herder avverte la presenza di forze palpitanti: «da questo oscuro fondo sotterraneo sorge anche la nazione, simile ad una pianta». Come ogni individuo, anche le nazioni hanno caratteristiche proprie, particolari, individuali, derivanti dalla loro generazione. La vera particolarità della nazione è di riflettere in modo autentico la propria «particolare individualità». L'individuo è «particolarità». Ma il particolare è un termine negativo. Anche se pretende di ammettere una superiore armonia nella «molteplicità», questa armonia resta pur sempre un postulato estrinseco, prestabilito. La particolarità deve necessariamente

ridursi alla negatività assoluta, cioè al «fondo oscuro impenetrabile» dove Herder colloca un'anima: l'«anima della nazione»⁷.

In questo orizzonte, Herder riconosce che il caratterizzare e il generalizzare, il dipingere un intero popolo, alla maniera degli illuministi, era un «fare delle astrazioni». Herder definisce così qualcosa di vivo, concreto e reale: l'«anima profonda dei popoli» che non può essere descritta schematicamente, ma con cui si poteva simpatizzare, rivivendone le segrete tendenze e facoltà. Il mito dell'«anima delle nazioni» nasce in opposizione alla dottrina illuministica dei caratteri nazionali. Sul rapporto tra gli individui e l'anima collettiva, Herder richiama il concetto di creazione e Provvidenza: «Solo il Creatore è colui che pensa l'intera unità, di una e di tutte le nazioni, in tutta la loro molteplicità, senza però lasciarsi sfuggire l'unità»⁸.

Il saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* è un ritorno al concetto di Provvidenza. Herder vi ha ripreso in grande stile il tema finale della dissertazione sulla lingua, è ricorso al concetto di «sviluppo naturale» secondo il piano e le intenzioni della Provvidenza ed ha ripreso la polemica dello *Sturm und Drang* contro lo «spirito filosofico del secolo, che odia tutto ciò che è meraviglioso e nascosto»⁹. La Provvidenza procede secondo natura, sviluppando il suo corso nel divenire della storia: direttamente non promuove nulla, ma raggiunge il suo scopo, destando nuove forze e spegnendone altre. «Questi sviluppi sono così semplici, naturali, delicati e meravigliosi, come li vediamo in tutte le produzioni della natura»¹⁰. Pertanto, nel corso del fluire del tempo si profila «la vita dell'età dei Patriarchi, che diede all'umanità le sue inclinazioni più naturali, più autentiche e più semplici»¹¹. Ecco il diffondersi di quel «dispotismo orientale», che gli illuministi criticavano e che altro non era che «l'autorità paterna nell'infanzia del genere umano»¹². Ecco, infine, la religione, operante anch'essa in questo stadio dell'infanzia attraverso l'«immaginazione», il «timore» e l'«entusiasmo». La Provvidenza guida il suo filo dall'Eufrate e dal Gange fino al Nilo e alle coste fenicie. «I Fenici, mercanti e navigatori, sono l'adolescenza; la Grecia è la gioia giovanile, grazia, gioco e amore. I Romani sono la maturità del destino del mondo antico». Secondo Herder, i Greci furono «imitatori» della civiltà degli Egiziani e dei Fenici, ma «trasformarono nobilmente quanto ricevettero, dando a tutto un'impronta originale». Da questa applicazione del concetto di «attività» allo «schema», si intravede un'anticipazione dell'interpretazione dialettica: «L'egiziano senza l'istruzione infantile orientale non sarebbe egiziano, il greco senza la formazione scolastica non sarebbe greco; il loro odio reciproco rivela lo sviluppo, l'avanzamento, i gradini della scala»¹³. Così, Herder chiama «avidì e truffatori» i Fenici, pur riconoscendo quanto deve loro la civiltà dell'Europa e spezza lo schema del «ciclo sto-

rico» quando intende spiegare la fine del mondo antico. Qui non parla di delicati sviluppi e risolve la questione, considerando la catastrofe come l'effetto di una violazione dello sviluppo naturale: «l'Impero Romano distrusse i caratteri nazionali, gettò tutto dentro una sola forma, si ridusse ad una macchina e cadde»¹⁴. Solamente dopo la sua rovina, la vita riprese un nuovo orizzonte: «un mondo completamente nuovo di lingue, costumi, inclinazioni: un immenso mare aperto di nuove nazioni»¹⁵. Questa interpretazione storica riflette il pensiero filosofico di Herder e introduce nello schema dello sviluppo un principio centrale: il libero arbitrio. La storia procede secondo natura, finché l'intelletto umano non interviene a contrastarne lo sviluppo: è l'intervento dello Stato illuministico, che spegne le tradizioni, ignora i caratteri nazionali e riduce tutto ad un meccanismo astratto. Se per i Romani, Herder ricorre all'immagine della «virilità», per l'Impero Romano ricorre all'immagine della «macchina», che era l'ideale politico dell'*Aufklärung*.

Nell'interpretazione di Herder, nel corso della storia si profila e si realizza «il ringiovanimento del mondo antico ad opera dei popoli germanici»: le belle leggi e le conoscenze romane non potevano sostituire le forze scomparse, che non avvertivano più uno «spirito vitale». Nel Nord Europa nacque un «uomo nuovo»: si diffusero non soltanto «nuove forze, ma anche nuovi costumi, selvaggi, forti e buoni, non soltanto energie umane, ma un gran numero di leggi e istituzioni si diffusero sulla scena della storia. Questi popoli del Nord disprezzavano le scienze, le arti, lo sfarzo che in passato erano andati diffondendosi nell'umanità. Non portarono soltanto energie umane, ma un grande numero di leggi e istituzioni sulla scena della storia. Disprezzavano le scienze, le arti, lo sfarzo che in passato erano andati diffondendosi nell'umanità. Infatti, portarono non le arti, ma la natura, non le scienze, ma un sano spirito nordico, costumi non raffinati, ma forti e buoni, anche se selvaggi. E tutto questo insieme andò diffondendosi: grandioso e mirabile avvenimento! E le loro leggi, che diffondevano il coraggio civile, il senso d'onore, la fiducia nella ragione e il rispetto degli dei! Il loro feudalesimo, scalzando le tumultuose, popolose e sfarzose città, ricoltivò le terre, ridiede un lavoro agli uomini, alla gente sana e per questo anche soddisfatta. Al di là dei bisogni quotidiani, si valorizzarono le idee di castità e di onore, nobilitando così la parte migliore dell'animo umano»¹⁶.

Sullo sfondo di queste riflessioni, Herder inizia la riabilitazione romantica del Medioevo. Come Hurd, nelle *Letters on Chivalry*, aveva paragonato il sentimento nordico dell'onore cavalleresco allo spirito delle età eroiche dei Greci, così anche Herder ammira ed esalta nel Medioevo «il coraggio, lo spirito d'avventura e la galanteria, la prepotenza e la nobiltà d'animo, che si componevano in un tutto che ora, tra i Romani e noi, è come un fanta-

sma, come un'avventura romantica»¹⁷. Come per Möser, questa rivalutazione herderiana del Medioevo faceva parte della sua critica all'Illuminismo. La società feudale, fatta di piccoli legami, sezioni e coordinamenti e tante articolazioni tendeva a mantenere tutto in fermento. Tuttavia, Herder non ha fatto del mondo medievale un ideale politico-sociale come faranno i romantici. Il Medioevo è soltanto «la grande cura dell'intera specie, attraverso una profonda rivoluzione»¹⁸.

In questo orizzonte, Herder critica il sistema politico moderno, la moderna «arte di governo», la filantropia, il sistema di commercio, il cosmopolitismo che dovrebbero rendere felici gli uomini, ma in realtà li hanno ridotti alla passività: ad un «gregge filosoficamente governato»¹⁹. L'essenziale motivo polemico di questa sua «filosofia della storia» è la rottura di ogni principio razionale universale a vantaggio di principi storici nazionali, particolari e individuali. Inoltre, è negata ogni verità assoluta: «in un certo senso ogni perfezione umana è nazionale, relativa al secolo, ed è considerata più esattamente individuale». Infine, è negato il criterio illuministico di un progresso verso una maggiore virtù e felicità dei singoli: «ognuno di noi è un'individualità irripetibile nel fluire del tempo». La natura, secondo Herder, ha posto disposizioni molteplici nel nostro cuore, ma quando queste si sono sviluppate, l'animo si abitua alla loro cerchia, che diventa un orizzonte. L'individuo assimila, ma oltre un determinato «punto-limite», la natura lo arma con l'insensibilità, la freddezza, la cecità, che possono divenire disprezzo, egoismo, odio. «Lo si chiami pure pregiudizio, volgarità, limitato nazionalismo, ma il pregiudizio è utile, rende felici, spinge i popoli verso il loro centro, li fa più saldi, più fiorenti alla loro maniera, più fervidi e quindi più felici nel ricercare la vita autentica e vivere secondo natura»²⁰.

La lotta contro la *Raison* e l'intelletto astratto dell'Illuminismo, la critica alla storiografia di Voltaire, Hume, Robertson e Iselin si trasforma in una lotta per la storia, per il lento, progressivo, individuale e naturale sviluppo delle nazioni. «Noi siamo diventati — osserva Herder — filantropi e cosmopoliti, ma non abbiamo più una patria: ora tutti i regnanti d'Europa parlano francese, presto tutti parleranno la lingua francese»²¹. La filosofia della storia «che persegue la catena della tradizione è propriamente la vera storia umana». Tradizione è la lingua, tradizione è la religione, tradizione è l'individualità della nazione. L'intera storia dell'«umanità» (*Menschheit*) è una «pura storia naturale delle forze, operazioni e tendenze umane secondo un luogo e un tempo»²².

Sullo sfondo della critica allo schema illuminista di un ideale di felicità e progresso, Herder pone ogni ideale nel divenire storico: ogni momento, ogni istante irripetibile della storia ha il suo valore nel suo stesso essere,

nella sua originalità e autenticità ed il male consiste nel livellamento, nella «malattia mortale» del cosmopolitismo. Nella successione del divenire della storia si delinea un progresso dell'umanità, che non è propriamente un «paradigma» come nell'*Aufklärung*, ma lo stesso dispiegarsi delle forze naturali potenzialmente connaturate nell'umanità. L'uomo è libero di scegliere e di dare un senso alla propria vita e il divenire della storia non mostra altro che la genesi e lo sviluppo della libertà creativa: la vita stessa dello spirito nella sua originalità inventiva e creativa.

Nel *Journal meiner Reise in Jahre 1769*, Herder aveva narrato il succedersi di «emozioni profonde» che si erano impadronite di lui durante un suo viaggio per mare, quando era entrato in contatto con la natura e con le sue forze vive; sull'onda di questo entusiasmo, aveva asserito di volere scrivere una «storia dell'anima umana, nei tempi e nei popoli»²³, finalizzata a mostrare come lo spirito (*Geist*) della cultura, della religione e della scienza sia passato di mondo in mondo e la «corrente dei tempi» sia giunta fino a noi. Un progetto ambizioso che troverà la sua concreta realizzazione nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, alla stesura delle quali Herder fu incoraggiato da Goethe. Lungi dall'essere un'opera composta di getto, questo volume costituisce la tappa conclusiva di un percorso iniziato da Herder parecchi anni prima, rispetto al quale uno dei momenti più importanti è sicuramente dato dallo scritto *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*: di quest'ultima opera, in particolare, le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* si configurano come una «riformulazione più completa e, per molti versi, differente, nella misura in cui viene abbandonato il tono predicatorio che la contraddistingueva»²⁴.

Nel volume *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Herder sviluppa quella concezione «organicistica» della storia alla quale resterà fedele anche nelle *Idee*, anche se in quest'ultima opera verrà meno l'enfasi con cui nella prima si insisteva sul parallelismo tra la vita del singolo uomo e quella dell'umanità nel suo complesso. Influenzato dalle tesi dello svizzero Isaak Iselin, autore del volume *Geschichte der Menschheit*, Herder è convinto che la formazione della persona, così come la formazione dell'«umanità» (*Menschheit*) siano scanditi da un processo che va dall'infanzia alla maturità, per giungere sino alla morte: queste tre fasi corrisponderebbero, secondo Iselin, alle tre diverse facoltà della sensibilità, dell'immaginazione e della ragione. Così, nella fase dell'infanzia, corrispondente al mondo orientale, la vita umana — semplice e primitiva — sarebbe dominata dalla sensibilità; nella fase della giovinezza, che corrisponde al mondo greco e romano, predominerebbero, invece, l'immaginazione e il sentimento e, infine, la fase della maturità, corrispondente all'Europa moderna e al

pieno raggiungimento della civiltà, che vede l'egemonia della ragione. Pur riprendendo alcuni aspetti della prospettiva di Iselin, Herder ritiene si debba insistere maggiormente sul concetto di «storia nella sua totalità»: storia dell'umanità nel suo complesso e nel suo carattere teleologico. Nel corso del fluire del tempo, ogni epoca (orientale, greca, romana) racchiude un significato ed è in sé positiva, proprio in forza del fatto che si configura come un momento che rientra nella totalità della storia umana. Questo aspetto — secondo Herder — è stato scarsamente sottolineato da Iselin ed è stato del tutto trascurato dagli Illuministi. Così, nel saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Herder sostiene che il mondo orientale corrisponde all'infanzia, la civiltà egizia e fenicia alla fanciullezza, l'antica Grecia alla giovinezza, il mondo romano alla virilità, il tardo impero alla vecchiaia, fino al momento in cui le «invasioni dei popoli barbarici non infondono nuova vitalità al decrepito corpo del genere umano». Possiamo notare, en passant, che lo stesso modello di sviluppo viene impiegato nello studio del linguaggio — altro tema centrale in Herder — condotto nei *Fragmente. Über die neuere deutsche Literatur* (1766-1767), ove si asserisce che «il passaggio dall'infanzia alla maturità del genere umano sarebbe ritmato dalla transizione dalla poesia alla prosa»²⁵.

Nel saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Herder introduce una Provvidenza che non interviene direttamente nella storia umana, ma raggiunge il suo scopo, suscitando forze che indirizzano la «storia dell'umanità» (*Geschichte der Menschheit*) nella direzione di sviluppi «così semplici, delicati e meravigliosi quali li vediamo in tutte le produzioni della natura»²⁶. La «storia dell'umanità» appare come la vicenda di un singolo individuo: l'Oriente è l'infanzia dell'umanità — e il dispotismo di quegli Stati sarebbe giustificato dalla necessità dell'esercizio dell'autorità nel periodo dell'infanzia — l'Egitto è la fanciullezza, i Fenici rappresentano l'adolescenza, i Greci la giovinezza, «gioia giovanile, grazia, gioco e amore» e i Romani sono la «maturità del destino del mondo antico»²⁷. Sembra la descrizione di un ciclo naturale e positivo; ma come spiegare la fine del mondo antico, il crollo drammatico dell'Impero Romano? Secondo Herder, l'Impero Romano è entrato in crisi perché con il passare degli anni ha progressivamente distrutto i «caratteri nazionali», ignorando le tradizioni dei singoli popoli: dopo la caduta dell'Impero Romano si è progressivamente diffuso «un mondo completamente nuovo di lingue, costumi e tradizioni». Herder ritiene che l'intervento delle popolazioni germaniche nella scena della storia sia stato positivo, apportando nuova linfa e nuovi valori. «Le leggi e la civiltà romana non potevano sostituire le forze scomparse, non potevano reintegrare dei popoli che non avvertivano più uno spirito vitale, non

stimolavano più impulsi spenti e, allora, nacque nel Nord un uomo nuovo, portatore di nuova forza, nuovi costumi e nuove leggi da cui trasparivano coraggio virile, sentimento dell'onore, fiducia nell'intelletto, onestà e timore degli dei»²⁸. La rivalutazione herderiana del Medioevo è motivata dal fatto che questo periodo storico è stata una «grande cura dell'intera specie umana grazie ad una profonda rivoluzione, senza tradursi nell'esaltazione di un modello politico»²⁹. La felicità, non può essere il derivato di un'unica causa valida ovunque, perché «ogni nazione nella sua individualità ha in se stessa il centro particolare della sua storia, delle sue tradizioni e dei suoi valori». Herder, dunque, non crede alla prospettiva illuministica di un progressivo avvicinamento alla felicità e alla virtù degli esseri umani; tuttavia, riconosce come sia ben viva nell'animo umano la ricerca della felicità e, questo suo tendere verso una condizione che vada oltre il proprio stato, è un effettivo sviluppo e un progresso reale nella storia.

Nelle successive *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Herder cerca di dimostrare che «l'uomo è lo scopo autentico, il fiore della creazione», secondo una visione che ha delle affinità con la teoria dell'evoluzione naturale. L'intera «storia dell'umanità è una pura storia naturale delle forze, operazioni, tendenze umane secondo un luogo e un tempo»³⁰: il suo significato e la sua filosofia coincidono con la storia stessa dell'umanità. «La filosofia della storia, che persegue la catena della tradizione, è propriamente la vera storia umana» e ogni storia delle singole nazioni si rapporta ad un quadro complessivo per formare e realizzare il piano della Provvidenza nel corso del fluire del tempo.

Nel saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, come negli scritti *Vom Geist der Ebräischen Poesie* e *Von deutscher Art und Kunst*, Herder individua nella storia, nel linguaggio, nella religione, nella poesia, nell'arte, nella creatività e nella libertà, l'immediata e naturale espressione della «vita di un popolo», la forma immediata della sua «coscienza», la manifestazione della sua spiritualità, della sua «anima profonda», rifiutando l'idea della poesia come imitazione della natura. Questo concetto è una conseguenza dell'interesse, diffuso nell'Europa del tempo, per gli antichi canti dei Bardi e delle popolazioni indigene dell'America, intesi come naturale, spontanea e creativa «forma di poesia». Si potrebbe parlare di una rivoluzione copernicana: avendo posto l'origine della poesia nel «sentimento naturale e irrazionale»³¹ autenticamente vissuto, Herder poteva far cadere definitivamente ogni regola e modello classico, poiché il criterio del giudizio andava ricercato nella schiettezza, sincerità, spontaneità, creatività, autenticità. «Quanto più è selvaggio, cioè vivo, liberamente operante un popolo, tanto più selvaggi, cioè vivi, liberi, sensibili, liricamente operanti

devono essere i suoi canti»³². È l'«anima della poesia» che Herder ricerca nelle «anime delle nazioni» in cui intende immedesimarsi nei loro «canti»: quando pretende di sollevarsi al di sopra di questa esistenza immediata per giudicare la storia, non scrive una storiografia, ma una «filosofia della storia»³³.

Herder riprende la tesi già sostenuta nei *Fragments. Über die neuere deutsche Literatur*, secondo cui la storia dell'arte antica di Winckelmann è più una costruzione dottrinale che una storia vera e propria, e contesta l'affermazione di Winckelmann, secondo cui il suo modo di scrivere la storia dell'arte corrisponderebbe alla concezione greca della storia. Al contrario, secondo Herder, per i Greci «la storia è sì scienza e conoscenza, ma conoscenza di fatti particolari ed è sempre fondata su dati che devono essere descritti quali sono e in modo da inserirli in una totalità, essendo già ciascuno di essi una totalità. Non appena io cerco di spiegare cause ed effetti della storia — osserva Herder — non sono più uno storico, ma un filosofo, un politico o un profeta, e, se voglio tirare le fila di queste considerazioni al di sopra dei tempi e di popoli diversi, non sono più un uomo, ma una creatura superiore che contempla l'andamento delle cose dall'alto delle nuvole»³⁴. Del resto, ogni «descrizione di un tutto dato è sempre limitata secondo la mia prospettiva che consente di vedere non l'intero corpo, ma soltanto la sua proiezione»³⁵.

In questo orizzonte, si delinea la tesi «prospettivistica» del saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* e la conseguente affermazione del limite della nostra comprensione della storia, rafforzata dall'appello esplicito alla critica humiana del rapporto tra causa ed effetto, vista però nelle sue conseguenze per il problema della storia. Proprio Hume, afferma infatti Herder, ha dimostrato che il legame tra «causa» ed «effetto» non può essere «provato» e «accertato», ma soltanto «inferito» e, pertanto, «conosciuto non storicamente, ma filosoficamente: ne ha dato egli stesso la migliore prova, in quanto la sua storia è un romanzo filosofico. Nessuno più di me — osserva Herder — sente nel proprio intimo la debolezza e i limiti delle analisi storiche in funzione di principi generali. Descriviamo interi popoli, età e terre. Abbracciamo genti e tempi che si susseguono l'uno dopo l'altro nel corso del fluire del tempo, in un eterno avvicinarsi, come le onde del mare: come è possibile motivare, applicare e giustificare la nostra descrizione e interpretazione storica? Finiamo per comprenderli tutti in un nulla, in una parola generica, che suscita in ognuno di noi pensieri e sentimenti profondamente diversi: oh, povere, imperfette e limitate analisi descrittive! E quanto è facile essere fraintesi!»³⁶.

Nell'interpretazione herderiana, tutte le forme di «storia pragmatica» confermano l'arbitrarietà di questo «procedimento riflesso che connette in

modo più o meno fantastico i fatti, in quanto proprio nella storia pragmatica tutto obbedisce ad alcune massime che sempre si ripetono e che determinano la loro interpretazione»³⁷. Secondo Herder, questo è accaduto «a Machiavelli e a Montesquieu, a Voltaire e a Hume, ed è accaduto anche a Winckelmann, che è partito per l'Italia con in mente già pronto il suo sistema a cui cercare una conferma». In realtà, «il vero storico è soltanto chi descrive eventi direttamente vissuti o di cui è stato testimone». Una interpretazione, in linea con questa valutazione critica della conoscenza storica formulata da Herder, si trova nella cinquantaduesima lettera dei *Briefe die neueste Literatur betreffend* del 23 agosto 1759, dove Lessing, discutendo la situazione della storiografia nella letteratura tedesca e cercando di spiegare le ragioni del suo scarso e limitato sviluppo, osserva: «Io credo che il nome di *vero storico* spetti soltanto a colui che descrive la storia dei suoi tempi e del suo paese. Egli soltanto può presentarsi come testimone e può sperare di essere giudicato tale dai posteri, mentre quelli che hanno semplicemente desunto le notizie dai testimoni veri e propri, dopo pochi anni verranno certamente soppiantati da altri del medesimo genere»³⁸.

Secondo Herder, la storia non è «una serie di eventi memorabili o di utili scoperte tecniche», come pretendevano gli illuministi, ma «una carta del processo dello spirito umano, una storia del suo sviluppo e una prova eccellente dell'arte inventiva e creativa dell'anima umana». A questo processo in continuo divenire, l'individuo appartiene, con ogni suo singolo atto irripetibile, come creatura e come creatore. «Come non posso compiere nessuna azione, pensare nessun pensiero, che non operi sull'incommensurabile totalità della mia esistenza, così non c'è nessuna creatura della mia specie che non operi per l'intera specie e per la totalità della specie. Ognuno solleva una grande o una piccola onda; ognuno modifica lo stato dell'anima singola e della totalità, ognuno opera sempre sugli altri, ognuno modifica in loro qualcosa: il primo pensiero nella prima anima si collega con l'ultimo nell'ultima anima umana»³⁹. La storia appare come la catena della *Bildung*, della «formazione»⁴⁰: invenzione sempre in atto, sempre in corso, sempre in progresso, in continuo, costante divenire nel fluire del tempo. «Nulla d'inventato, bensì tutto in atto d'inventare, di operare oltre, di tendere oltre nuovi orizzonti e insieme tradizione, attraverso il cui vincolo da popolo a popolo, arte, scienza, cultura e lingua si sono affinate in una grande progressione nel corso dei secoli della storia»⁴¹.

La correlazione semantica tra il concetto herderiano di storia e di *Bildung*⁴², porta Herder a formulare un nuovo concetto di «ragione» (*Vernunft*), profondamente e qualitativamente diverso rispetto alla *Raison* dell'Illuminismo. Secondo Herder, la ragione è «il complesso organico» di tutte

le «forze umane», il «complesso governo» della sua «natura sensitiva, intuitiva, conoscitiva, creativa e volitiva». La «conoscenza» (*Erkenntnis*) è una «metaschematizzazione»⁴³: il dato sensibile proveniente dall'esterno, non si trasforma immediatamente in pensiero, ma viene elaborato dall'intelletto: «l'intelletto può esprimere per mezzo di parole i caratteri da lui colti, può parlare in modo che si vedano le cose e che li si intenda». La ragione è la facoltà che interviene successivamente all'intelletto, giudicando i fatti ordinati dall'intelletto, elaborandoli secondo una connessione propria, particolare dell'individuo — la sua cultura — espressa dal linguaggio⁴⁴. Il concetto non s'identifica con la realtà, ma «è soltanto una notizia di essa, così come possiamo averla solo dal nostro intelletto, dai nostri organi, dalla nostra individualità. Ancor meno la parola: essa deve solo invitarci a conoscere la realtà, a trattenere e riprodurre il concetto; concetto e parola non sono la stessa cosa. La parola deve essere un'indicazione del concetto, una sua espressione naturale ed autentica»⁴⁵.

Sullo sfondo di queste riflessioni, nel saggio *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, pubblicato nel 1799, Herder critica il dualismo kantiano tra la sensibilità e l'intelletto. Non esistono forme pure a priori che organizzano la conoscenza: questa trova, invece, negli stessi organi dei sensi, che unificano la molteplicità dei dati della realtà, la forma strutturante dell'esperienza. L'apriorismo kantiano è una «forma vuota» per Herder, dal momento che sarebbe una «forma pura a priori» di conoscenza che non deriva dall'esperienza. «Nel concetto dell'a priori kantiano non è indicato in base a che cosa siamo in possesso di questa conoscenza e se sia giunta nella nostra anima senza e prima di ogni esperienza»⁴⁶. Lo spazio e il tempo sono in realtà le «dimensioni» nella quali l'individuo agisce nella «storia»: il «luogo», il «tempo», insieme con «l'agire», la «forza», secondo l'espressione herderiana, sono l'espressione della «vita» dell'individuo nel suo sviluppo. «Un'esistenza viva, non appena viene posta, si fa esperienza, è esperienza in se stessa, è un essere che si comprende e si rivela nello spazio e nel tempo di forze interne. Il prima e il dopo di questo essere sono congiunti, perché un prima non potrebbe esistere senza un dopo che da quello deriva»⁴⁷.

In questo orizzonte, secondo Herder, si attua non solo una profonda e dinamica correlazione tra la conoscenza, la ragione e l'esperienza, ma anche una profonda analogia tra il mondo della «natura» (*Natur*) e il mondo della «storia» (*Geschichte*): come la «natura» è caratterizzata da forme viventi in cui essa si esprime, così la «storia» è caratterizzata dal realizzarsi dell'«umanità» (*Menschheit*) in «forme» sempre più compiute. In altre parole, se nella natura vi è un piano generale a cui ogni essere è sottoposto, un piano specifico e individuale in virtù del quale ogni organismo prende

forma, non diversamente accade nella storia, dove tutto rientra in un fine generale: ogni particolare realizzazione storica ha una sua individuale «finalità interna» in base alla quale si configura nel fluire del tempo. La forma più compiuta cui la storia giunge è l'umanità: linguaggio, arte, religione, libertà, ragione sono «forme» particolari in cui l'«umanità» si manifesta. Il linguaggio e l'arte non esprimono soltanto le conoscenze e i sentimenti degli uomini, ma rivelano ed esprimono quella individualità particolare che li caratterizza: l'essere dell'uomo nella sua autenticità. Così è anche per la religione e la libertà: nell'una, come nell'altra, la persona assume un ruolo di primo piano: le sue scelte, le sue passioni, i suoi sentimenti; tuttavia, questa individualità attesta qualcosa che va al di là di se stessa e diviene come un «simbolo della divinità»⁴⁸. La religione, allora, proprio per il culto della divinità di cui è portatrice, appare come la forma più alta di educazione e «formazione» (*Bildung*) dell'uomo all'umanità: il romanticismo di Herder si afferma nella religione come forma suprema di umanità nella sua particolarità, nell'orizzonte di una ricomprensione unitaria della natura, della ragione e della storia.

NOTE

1. Cfr. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 115, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, a cura di Bernard Suphan, XXXIII volumi, Weidmann, Berlino, 1877-1913, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1967-1968, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1994-1995, introduzione e traduzione italiana di Andrea Gentile, J. G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per la formazione dell'umanità*, Taletè Edizioni, Roma 2012.
2. J. G. Herder, *Über Thomas Abbt's Schriften*, 1768, p. 258, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.
3. Ivi, p. 259.
4. *Ibidem*.
5. J. G. Herder, *Kritische Wälder*, 1769, IV, p. 27, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.
6. *Ibidem*.
7. Cfr. F. Barnard, *Herder on Nationality, Humanity and History*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2004.
8. Cfr. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 43, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.
9. *Ibidem*.
10. Ivi, p. 39.
11. Ivi, p. 25.
12. *Ibidem*.
13. *Ibidem*.

14. Ivi, p. 26.
15. Ivi, p. 28.
16. Ivi, p. 47.
17. Ivi, p. 50.
18. Ivi, p. 55.
19. *Ibidem*.
20. *Ibidem*.
21. Herder nei *Fragmente. Über die neuere deutsche Literatur (1766-1767)* critica «l'imitazione della lingua e della letteratura francese, definendola come un ostacolo allo sviluppo della poesia e della letteratura tedesca. La lingua tedesca, lingua originale e peculiare, ha il proprio archetipo in sé ed è la più originale».
22. Cfr. R. Slenczka, *Humanität und Nation. Europäische Gemeinschaft in Leben und Denken von Johann Gottfried Herder*, Freimund Verlag, Neuendettelsau 2004, p. 55.
23. Cfr. R. Otto - J. H. Zammito, *Vom Selbstdenken. Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Synchron Publishers, Heidelberg 2001, p. 49.
24. Ivi, p. 51.
25. J. G. Herder, *Fragmente. Über die neuere deutsche Literatur, 1766-1767*, VIII, p. 450, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.
26. Cfr. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 59, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.
27. Ivi, p. 27.
28. Ivi, p. 56.
29. *Ibidem*.
30. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, XIII-XIV*, p. 93, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.
31. Per un'analisi storico-critica, relativa alla correlazione linguistico-semantica tra «sentimento», «interiorità» e «intuizione» nelle opere di Herder, cfr. M. Graff, *Bildung durch Sinnlichkeit. «Vom Erkennen und Empfinden» bei Johann Gottfried Herder*, Bd. VI, Pädagogische Studien und Kritiken, Jena 2008.
32. J. G. Herder, *Von Deutscher Art und Kunst, 1773*, p. 15, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.
33. Cfr. W. Koepke - K. Menges (a cura di), *Herder Jahrbuch-Herder Yearbook*, IX, 2008, Synchron Publishers, Heidelberg 2008.
34. J. G. Herder, *Fragmente. Über die neuere deutsche Literatur, 1766-1767*, VIII, p. 73, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.
35. *Ibidem*.
36. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 30, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.
37. Ivi, p. 37.
38. G. E. Lessing, *Sämtliche Schriften*, Herausgegeben von Karl Lachmann-Franz Muncker, vol. IV, Walter de Gruyter, Berlin 1968, pp. 269-270.
39. J. G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793-1797*, p. 43, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

40. *Ibidem*.
41. Ivi, p. 53.
42. Per un'analisi del concetto herderiano di «storia», «ragione» e *Bildung*, cfr. N. Welter, *Herders Bildungsphilosophie*, Gardez Verlag, St. Augustin 2003.
43. Sulla correlazione semantica tra «schema», «conoscenza» e «metaschematizzazione», cfr. lo studio storico-critico di U. Gaier - R. Simon, *Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*, Wilhelm Fink, München 2010.
44. Questo è un tema ricorrente nell'arco complessivo delle opere di Herder, già a partire dal suo primo scritto *Über den Fleiss in mehreren gelehrten Sprachen* (1764): «la lingua è una pianta che si trasforma secondo il suolo e il clima. Ogni lingua ha il suo carattere nazionale e noi abbiamo degli obblighi verso la nostra lingua materna, che corrisponde al nostro carattere, alla nostra maniera di pensare». La lingua è una «voce profonda, legata da vincoli oscuri, ma vitali, al carattere della nazione e del suo divenire vegetativo, spontaneo e irrazionale» (p. 29).
45. J. G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, p. 68, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.
46. Ivi, p. 65.
47. Ivi, p. 91.
48. Cfr. J. G. Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, 1780, p. 39, in J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

© 2015 Andrea Gentile & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)