

## LA STORIA DEI POPOLI COME SINFONIA DI VOCI: J. G. HERDER AL BIVIO TRA NAZIONALISMO E COSMOPOLITISMO

1. Il secondo Settecento tedesco, l'età di Lessing e dell'*Aufklärung* matura, è ricco di dottrine e di tendenze diverse e spesso contrapposte, sostenute da molti grandi personaggi, a loro volta variamente discussi e interpretati. Tra costoro, uno dei più controversi è Johann Gottfried Herder, la cui attività è difficile da inquadrare sia per la vastità degli interessi e degli argomenti di ricerca perseguiti sia per la varietà delle soluzioni che propone<sup>1</sup>. «Herder. Il predicatore semiortodosso, poeta mancato»: questo è il titolo della parte dedicata a questo autore da una delle nostre più diffuse storie della letteratura tedesca<sup>2</sup>, un giudizio, come si vede, limitativo, anche se poi si aggiunge al ruolo di «predicatore» quello di «educatore», che è già più nobile, e poi di teologo, anche se avrebbe oscillato «senza rendersene ben conto» tra ortodossia e panteismo.

Non sono qui in discussione i meriti letterari di Herder<sup>3</sup>, bensì il suo contributo, che fu indiscutibilmente originale nel campo della filosofia della storia e della filosofia del linguaggio, come riconosce lo stesso Mittner: «Nell'opera di Herder, vastissima, farraginoso, frammentaria anche nelle parti migliori, illuminata da lampi geniali e sciupata da contraddizioni insanabili, dominano due idee fondamentali che egli trasmise alla cultura tedesca e poi a tutta la cultura europea: l'idea del popolo concepito come unità organica e l'idea del linguaggio concepito come espressione organica dell'anima del popolo»<sup>4</sup>. Federico Chabod, nel suo saggio sull'idea di nazione, lo aveva definito «il maggior teorico tedesco della nazione, nel Settecento», propugnatore di un'idea «nuova, assai diversa da quella sin qui avuta», tutta incentrata su di una «diversità fondamentale, originaria, naturale, delle nazioni»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. J. G. GAYCKEN, *J. G. Herder und seine zeitgenössischen Kritiker Herderkritik in der allgemeine Deutschen Bibliothek*, P. Lang, Bern-Frankfurt am Main-New York 1985; B. BECKER, *Herder –Rezeption in Deutschland. Eine ideologiekritische Untersuchung*, Sankt Ingbert, Röhrig 1987; *Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur*, a cura di M. Bollacher, Königshausen u. Neumann, Würzburg 1994; M. MARINO, *Da Gehlen a Herder, origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, Il Mulino, Bologna 2008.

<sup>2</sup> Cfr. L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, vol. II: *Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Einaudi, Torino 1978, p. 307.

<sup>3</sup> Sia sufficiente ricordare qui il riconoscimento di Goethe, il quale incontrò per la prima volta Herder a Strasburgo nel 1770 e col quale poi a lungo visse fianco a fianco nel periodo di Weimar; cfr. J. W. GOETHE, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, a cura di K.-D. Mueller, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1986, p. 445: «Venni a conoscere la poesia da un lato del tutto nuovo, in un senso diverso da quello sinora abituale, e in modo tale che mi andava molto a genio. La poesia ebraica che egli trattava genialmente sulla scorta di Lowth, la poesia popolare, le cui tradizioni egli ci spronava di ricercare in Alsazia; i più antichi documenti della poesia attestavano che la poesia in generale sia una universale dote dei popoli (*eine Welt –und Völkergabe*), non l'attività privata di alcuni uomini raffinati e colti».

<sup>4</sup> MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, p. 309.

<sup>5</sup> Cfr. F. CHABOD, *L'idea di nazione*, a cura di A. Saitta e E. Sestan, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 46-47.

«La ragione nei popoli»: è il titolo efficace di uno dei saggi dedicati recentemente a Herder<sup>6</sup>, non a caso apparso in Francia, dove già all'inizio dell'Ottocento si era prodotta una vera e propria *Herder-Renaissance*, in anticipo di oltre mezzo secolo rispetto alla Germania, ed è l'opera herderiana nel campo della filosofia della storia, associata a quella di Vico, che fornisce l'occasione per un profondo rinnovamento degli studi storici, entusiasmando personaggi quali Quinet, Thiers, Quizot e Renan<sup>7</sup>. Il punto di riferimento di Herder è ancora la ragione, i suoi ideali sono ancora quelli dell'illuminismo; egli, tuttavia, polemizza contro la superficialità con cui questi ideali venivano proclamati al suo tempo, e propone della ragione una nuova e più concreta definizione. La ragione non è una facoltà innata ma un'arte che si acquista nel tempo in sintonia con lo sviluppo armonico di tutte le forze dell'uomo. In questo senso essa è un prodotto storico, ed è sviluppo; avremo pertanto gradi e forme diverse di umanità, tutte dotate di una loro dignità, tutte espressione della medesima natura umana.

Insomma, lo "storicismo" herderiano non conduce alla negazione del razionalismo illuministico, ma lo rinnova dando ad esso un'interpretazione dinamica e storica. La ragione è per l'individuo soltanto una possibilità, che può divenire reale nel rapporto intersoggettivo, sviluppandosi e dilatandosi attraverso la tradizione. Questa realizzazione si rende manifesta mediante il linguaggio, il quale esprime, nelle sue molteplici forme, l'anima dei diversi popoli che compongono le voci e i suoni attraverso i quali la ragione si rivela, parla e vive. L'immagine della musica e dell'armonia delle "voci" è efficace a descrivere oltre la teoria anche lo stato d'animo di Herder, nato nella lontana Mohrungen, ai confini col mondo slavo e il mondo nordico e abituato fin da bambino ad ascoltare suoni, canti e voci diverse<sup>8</sup>. La voce della sua nazione è, per lui, una delle voci dell'universale umanità, e l'assilla fin da giovane il problema della possibilità di trasferirsi nello spirito delle altre lingue, di accogliere in sé, nella loro polifonia, le voci di tutti i popoli, di cui la lingua esprime l'originaria forza creativa.

2. Ci soffermiamo, anzitutto, sulla fase giovanile, non per dare credito all'idea che Herder solo da giovane abbia espresso la sua impetuosa originalità, ma per la convinzione, che era di Herder stesso, che è alle origini che dobbiamo ricercare l'elemento essenziale, la forza propulsiva di ogni fenomeno storico, e quindi anche l'indole e l'orientamento principale di un pensatore.

---

<sup>6</sup> Cfr. P. PENISSON, *J.G. Herder. La raison dans les peuples*, Les Editions du Cerf, Paris 1992.

<sup>7</sup> Cfr. Pénisson, *Herder*, pp. 221-224. Furono ben due le edizioni ottocentesche francesi delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, uscite rispettivamente nel 1827-28 e nel 1861-62; nell'intervallo di tempo apparve anche (Paris 1845) la traduzione del *Geist der Ebräischen Poesie*; cfr. H. TRONCHON, *La fortune intellectuelle de Herder en France. La préparation*, Slaktine Reprints, Genève 1971 (reimpr. Éd. Paris 1920); A. VERRI, *Vico e Herder nella Francia della Restaurazione*, Longo ed., Ravenna 1984.

<sup>8</sup> Mohrungen era una piccola città della Prussia orientale, anzi, come scrive Herder in una lettera a Hammann (del maggio 1775), «la più piccola in una regione desolata (*die kleinste in dürren Lande*)». Oltre al tedesco, impara fin da piccolo il lettone, il polacco e il russo. Cfr. R. HAYM, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, voll. 2, Berlin 1877-1885, vol. I, p. 3.

Il ventenne Herder pubblicò anonimo un discorso tenuto alla *Domschule* di Riga: *Ueber den Fleiss in mehreren gelehrten Sprachen*<sup>9</sup>. Il perno attorno al quale ruota questa *Schulrede* è una questione didattica, ma in essa troviamo chiari accenni alla più generale questione linguistica destinata a divenire sempre più centrale nel pensiero di Herder. Egli si chiede quale spazio vada accordato nel piano degli studi alla madrelingua rispetto alle lingue straniere, alle lingue antiche e alle relative letterature. La soluzione è molto netta: una posizione decisiva va accordata allo studio della madrelingua, che è l'unico strumento di acquisizione di ogni conoscenza, perché è attraverso la lingua che impariamo a pensare<sup>10</sup>. Herder sottolinea l'originalità di ciascuna lingua sino a rasentare il pericolo dell'incomunicabilità, e questo avrebbe negato ogni possibilità di progresso della cultura, risultato al quale il futuro "filosofo della storia" non poteva arrivare. Una soluzione, la più facile e immediata, è di usare le traduzioni, le quali sono, però, sempre infedeli e riduttive, poiché non sono in grado di dare la forza e il colore del testo originario. Esclusa, dunque, la scorciatoia della traduzione, non resta altro mezzo che la conoscenza diretta delle lingue. Ma se ogni lingua si costruisce un mondo fatto su misura per l'uomo che la parla, come è possibile vivere in mondi a noi estranei? Questo è il problema didattico, al quale Herder cerca di dare una risposta, precisando che la conoscenza della lingua non è un fatto meccanico e richiedendo tra le condizioni che ci si possa calare totalmente al suo interno.

La guida per questa assimilazione di un universo linguistico straniero non va cercata in regole esteriori, ricavate dallo studio delle lingue classiche; guida sarà invece la madre lingua, autentica forza vivente che forma il nostro spirito e lo rende capace di intendere altri spiriti, parimenti viventi nelle altre lingue: «Ma che mare sconfinato mi vedo davanti, nel quale mai posso avventurarmi senza un Palinuro! Un labirinto di lingue in cui mi perdo, se non ho una guida con cui orientarmi! Davvero! E questa è la mia lingua madre, alla quale devo quindi sacrificare le primizie del mio zelo. Come l'amore per la patria incatena ciascuno con il legame dell'affetto, così anche la lingua dei nostri antenati ha per noi un fascino che supera quello delle lingue straniere»<sup>11</sup>. Ecco emergere qui, quasi spontaneamente, il tema della patria e dell'amor di patria, che Herder vede strettamente congiunto con l'attaccamento alla propria lingua, che è accettazione e attaccamento alla propria terra.

Restare ben fermi alla propria lingua materna e alla propria cultura non significa disprezzare le altre letterature e isolarsi. La *Schulrede* si conclude con la citazione di alcuni versi di una poesia di Ewald von Kleist<sup>12</sup>: «Se lascio la mia patria per

---

<sup>9</sup> J.G. HERDER, *Frühe Schriften 1764-1772*, a cura di U. Geier, in HERDER, *Werke in zehn Bänden*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1985, vol. I, pp. 22-29.

<sup>10</sup> Ivi, p. 27: «Le prime parole che balbettiamo sono le più importanti basi della nostra ragione, e le nostre nutrici sono le nostre prime insegnanti di logica».

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Ewald von Kleist (115-1759). Poeta soldato, creatore della moda dei "canti dei granatieri", passò nella storia letteraria come il primo poeta morto per la patria (nella battaglia di Kunersdorf, nel corso della guerra dei Sette Anni); cfr. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, vol. II, pp. 134-136.

esplorare altre contrade linguistiche, devo imitare le api –così afferma Herder, che poi continua citando-  
le quali, in eserciti dispersi,  
ronzano per l'aria e si posano su trifogli e cespi fioriti  
e poi tornano a casa alle loro celle cariche del dolce bottino  
e producono per noi miele di saggezza»<sup>13</sup>.  
Insomma, si torna sempre a casa, a quel *Mittelpunkt* che è la madrelingua, non importa per quale percorso culturale o esperienza di vita ci si è avventurati.

3. Allo stesso periodo di Riga appartiene una delle opere più significative dell'intera produzione giovanile di Herder, la quale lo fece rapidamente conoscere e apprezzare: *Fragmente über die neuere deutsche Literatur*, in tre parti pubblicate tra il 1767 e il 1768<sup>14</sup>. Si tratta di una serie di saggi aventi lo scopo di tracciare una storia “nazionale” della letteratura tedesca, «che sia voce di saggezza patriottica per il miglioramento del popolo»<sup>15</sup>. Letteratura nazionale, si è detto, e impegno pedagogico per l'elevazione morale del popolo; tutto ciò deriva dal principio dell'unità di lingua e pensiero, ormai pienamente conquistato da Herder, il quale vuol sottolineare come il linguaggio vada considerato “forma” o regola per tutto il pensiero, in quanto ne fornisce le condizioni di possibilità o le condizioni trascendentali, potremmo dire in termini kantiani, anche se –bisogna ricordarlo - nella prospettiva di Herder non si dà mai una distinzione tra forma e contenuto, e pertanto «la lingua è uno strumento (*ein Werkzeug*) delle scienze ed una parte di esse»<sup>16</sup>. Insomma noi pensiamo grazie e tramite le parole: «Parole e idee sono in filosofia esattamente intercambiabili »<sup>17</sup>.

Herder affronta, prima di dare la sua definizione di linguaggio, la questione della sua origine, allora al centro del dibattito filosofico, una ricerca che lo impegnerà per alcuni anni fino alla partecipazione al concorso indetto dall'Accademia delle Scienze di Berlino e la pubblicazione del saggio *Ueber den Ursprung der Sprache* (1772). Egli si mostra, sin da questi saggi, contrario sia alla teoria dell'origine divina del linguaggio, sostenuta in Germania da Johann Peter Süssmilch, sia alla dottrina dell'origine contrattualistica del linguaggio, difesa dai francesi Maupertuis e Condillac, anche se qui, per adesso invita alla cautela anziché offrire la soluzione del problema, che sembra voler affidare all'intuizione di «un genio fortunato»<sup>18</sup>. La via da percorrere è, tuttavia, già indicata. Infatti, se non possiamo dire con esattezza

---

<sup>13</sup> HERDER, *Ueber den Fleiss*, pp. 28-29.

<sup>14</sup> J. G. HERDER, *Ueber die neuere deutsche Literatur, Erste Sammlung von Fragmenten*, in HERDER, *Frühe Schriften*, Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1985, pp.161-259.

<sup>15</sup> HERDER, *Ueber die neuere deutsche Literatur*, p. 170.

<sup>16</sup> Ivi, p. 177.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Ivi, p. 179.

come le lingue siano realmente sorte, possiamo però dire come avrebbero potuto sorgere, e allora si troverà che l'origine del linguaggio coincide con l'origine stessa della stirpe umana.

Vediamo, quindi, Herder concentrarsi, più che sul problema dell'origine della lingua, sul problema della sua evoluzione, pensata in analogia con lo sviluppo dell'uomo. Ora, questo schema era nel Settecento comunemente usato da parte dei filosofi della storia, ma Herder vuole interpretarlo polemicamente e a modo suo, sottolineando la ciclicità dell'esistenza umana, vale a dire considerando tutte le età della vita a partire dalla nascita e fino alla morte: «Allo stesso modo in cui l'uomo passa attraverso vari gradi di età, così anche tutte le altre cose sono sottoposte all'azione trasformatrice del tempo. Nell'intero genere umano, anzi perfino nel mondo degli esseri inanimati, e poi in ogni nazione e famiglia regna un'unica legge di trasformazione: dal pessimo al buono, dal buono all'eccelso, dall'eccelso al meno buono e nuovamente al pessimo. Questo è il ciclo di tutte le cose. Lo stesso avviene per la scienza e per l'arte: nascono, germogliano, fioriscono e appassiscono. Così è anche per il *linguaggio*»<sup>19</sup>. Anche lo sviluppo della lingua si svolge, pertanto, in tre età caratterizzate da un passaggio dalla perfezione delle origini alla progressiva decadenza, e che possiamo schematicamente descrivere in questi termini: 1) l'infanzia corrisponde al linguaggio poetico ed esprime compiutamente la bellezza della lingua; 2) l'età matura vede il passaggio ad un linguaggio prosaico che ancora conserva segni della bellezza poetica; questo è un momento intermedio, non quello finale, che porta poi 3) alla vecchiaia, rappresentata dal linguaggio filosofico, il quale nella ricerca della massima precisione rinuncia ad ogni espressione di bellezza.

Ci soffermiamo su questo schema di evoluzione della lingua, per tanti versi simile a quello descritto dal nostro Vico nella *Scienza nuova*<sup>20</sup>. L'interesse maggiore viene rivolto da Herder, come abbiamo visto, alla fase iniziale, quando la natura dell'uomo, essendo ancora un tutto indifferenziato di sentimento, cuore e ragione, opera in perfetta sintonia con la natura esterna. E' il periodo degli aedi, di Omero, delle gesta eroiche della tradizione orale, che veniva insegnata e conservata attraverso il canto. Si giunge, poi, all'"età virile" della lingua, l'età della bella prosa, in cui non si canta più la lingua, ma la si parla, all'epoca in cui la lingua dei canti cominciò a diventare lingua dei libri e la poesia a trasformarsi in arte. Nella terza fase dell'evoluzione - il linguaggio filosofico, la vecchiaia della lingua - la ricerca del rigore espressivo porta alla massima perfezione lessicale e, però, anche alla scomparsa totale della bellezza. Abbiamo così i due estremi, del linguaggio poetico e del linguaggio filosofico, l'infanzia e la vecchiaia della lingua e insieme dell'umanità, la fase aurorale e creativa, l'età di Omero e della poesia quando si raggiunge il massimo della bellezza,

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 181.

<sup>20</sup> Si è molto discusso sull'analogia tra questo schema storico e le tre età della storia descritte da Vico nella *Scienza nuova*. Non esiste una documentazione che attesti la conoscenza diretta di Vico da parte di Herder, almeno in questa fase giovanile, ed inoltre va sottolineata una differenza di prospettive e di toni riconducibile ai diversi ambiti culturali, come mette bene in luce V. VERRA, *Linguaggio, storia e umanità in Vico e in Herder*, in *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 333-362. Le corrispondenze tra i due autori sono, tuttavia, "sorprendenti", come osserva I. BERLIN, *Vico ed Herder. Due studi sulla dottrina delle idee*, tr. it. a cura di A. Verri, Armando ed., Roma 1978.

e la fase finale, dove tutto si ripete sempre uguale, ordinato e perfetto secondo il modello della civiltà spartana. Dato che i due estremi non possono convivere nello stesso arco temporale, la lingua e la conseguente letteratura (e civiltà) raggiunge il punto massimo di equilibrio nell'intervallo, quando riesce a conservare quel tanto di bellezza compatibile con la precisione lessicale. E' il periodo della prosa attica: «Poiché bellezza e perfezione non sono cose dello stesso genere, non possono coesistere nello stesso tempo la lingua più bella e la lingua più perfetta; la grandezza intermedia, la bella prosa, è indubbiamente il luogo migliore, perché può rivolgersi da un lato e dall'altro»<sup>21</sup>.

4. La maturazione delle idee sul linguaggio e sulla storia dell'umanità segue da vicino l'esperienza personale del giovane Herder, un'esperienza arricchita da letture sempre più approfondite e dal confronto con i personaggi più influenti dell'epoca, quali Hamann, Wieland, Lessing, infine Goethe. Essenziale fu quel viaggio in nave, iniziato a Riga nel 1769 e che lo portò sino a Nantes e poi a Parigi, infine a Strasburgo. Qui avvenne l'incontro col ventenne Goethe, il quale rimase affascinato dalla personalità di Herder, che gli andava svelando un mondo nuovo, gli esponeva una nuova, antiaccademica e inedita concezione della poesia, gli faceva ascoltare una lettura senza precedenti della Bibbia, di Ossian e di Shakespeare. Al termine di discussioni interminabili, i due giovani amici si proposero di dare avvio ad un'impresa esaltante: ascoltare e raccogliere la voce dei popoli (*die Stimmen der Völker*). Il risultato di questa esperienza e di questi incontri furono varie opere, tra loro strettamente congiunte, composte in un periodo di solitudine che isolò Herder dal resto del mondo, dal marzo 1771 all'ottobre 1776, quando accettò l'incarico di pastore nella piccola contea di Bueckenburg<sup>22</sup>.

Pur nella diversità dei temi trattati, gli scritti di questo periodo sono legati da un unico filo conduttore: lo studio della lingua come mezzo per conoscere l'uomo, non però l'uomo astratto, ma la concreta umanità che è viva e attiva nella storia dei popoli. Partiamo dalla raccolta *Von deutscher Art und Kunst*, frutto della collaborazione tra Herder e Goethe e che comprende quattro saggi, due di Herder (uno su Shakespeare e uno su Ossian), un saggio di Goethe sull'architettura gotica e la prefazione di Justus Möser alla *Osnabrückische Geschichte*: tutti scritti dedicati alla rivalutazione dell'arte e della storia tedesca, valorizzata come arte veramente popolare e originale. Questi sono i canoni per leggere e apprezzare le poesie di

---

<sup>21</sup> HERDER, *Fragmente*, p. 184.

<sup>22</sup> Si trattava di un paese di circa due mila abitanti, posti sotto il "regno illuminato" del conte di Lippe, che voleva fare del suo regno in miniatura una "Sparta moderna" (cfr. PENISSON, *Herder*, p. 83). Dal 1776 (fino alla morte avvenuta nel 1803) Herder occupò per 27 anni l'incarico ben più impegnativo e prestigioso di sovrintendente ecclesiastico e pastore di corte nel granducato di Weimar (chiamatovi dall'amico Goethe); cfr. M. KEBLER, *J. G. Herder: der Theologe unter den Klassikern: das Amt des Generalsuperintendenten von Dachsen-Weimar*, 2 voll., De Gruyter, Berlin 2007.

Ossian, che sono «canti popolari, canti di un popolo incolto e sensuale che hanno potuto continuare a risuonare per bocca della tradizione dei padri»<sup>23</sup>.

Il saggio su Ossian si presenta quale scambio epistolare, e l'ipotetico destinatario non poteva che essere Goethe. Herder si entusiasmò per i *Canti* di Ossian perché vi vedeva l'autentica espressione della poesia, poesia popolare, tutta azione, sentimento e colore. Questo è, in fondo, l'unico l'argomento con il quale cercava di convincere l'amico sull'autenticità di questi *Canti*. «E' impossibile - egli afferma - che Macpherson abbia composto qualcosa di simile! Una cosa del genere non si può poetare nel nostro secolo»<sup>24</sup>. L'epoca della poesia è l'epoca dell'infanzia dell'umanità e noi non la possiamo capire se non ci immergiamo nello spirito delle prime età del mondo, se non ridiventiamo bambini, abbandonando tutti gli orpelli e gli artifici di una presunta cultura filosofica. La polemica con la mentalità del proprio tempo, che aveva fatto dell'età matura il metro di misura di ogni valore storico, è la condizione preliminare per avvicinarci a Ossian. Non a caso lo scritto di Herder contiene un attacco diretto al secolo di Voltaire, al quale viene contrapposto Rousseau, proprio con l'obiettivo di difendere l'autonomia e il valore di ogni epoca storica: «Lei ride del mio entusiasmo per i primitivi, così come Voltaire di Rousseau, per il suo piacere di camminare a quattro zampe; non creda per questo che io disprezzi le nostre preferenze e abitudini più usuali, quali esse siano. Il genere umano è una successione progressiva di scene, di immagini, di costumi. Guai all'uomo che non si attiene alla scena nella quale è inserito, nella quale deve agire e vivere! Guai anche al filosofo che giudica dell'umanità e delle tradizioni come se la sua scena fosse l'unica, e misconosce sempre la prima come fosse la peggiore! Se tutti appartengono nella loro totalità allo spettacolo che si svolge, si presenta in ciascuno una parte dell'umanità nuova e assolutamente straordinaria»<sup>25</sup>.

5. Ritroviamo qui, già ben delineati, i due motivi fondamentali della filosofia della storia di Herder, sviluppati dapprima polemicamente in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) e poi in maniera più organica nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91). Anzitutto, è affermata la necessità di valutare ogni epoca storica in base a criteri ad essa intrinseci, perché a ciascuna spetta il riconoscimento di un significato specifico e insostituibile nello sviluppo dell'umanità. E, inoltre, vi è la rivalutazione del momento originario della civiltà, della "prima scena", sia perché, da un punto di vista metodologico, per comprendere un processo è necessario coglierne chiaramente l'inizio, sia perché questo contiene, come in un concentrato, l'intero sviluppo successivo. Il corretto atteggiamento storico è l'ascolto in religioso silenzio di quelle

---

<sup>23</sup> HERDER, *Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker*, in HERDER, *Schriften zur Aesthetik und Literatur 1767-1781*, a cura di G. E. Grimm, Deutscher Klassik Verlag, Frankfurt am Main 1993, pp. 445-562, qui p. 448 (HERDER, *Werke in zehn Bänden*, vol. II).

<sup>24</sup> HERDER, *Briefwechsel*, p. 448.

<sup>25</sup> Ivi, p. 456.

voci antiche, colte nella loro immediatezza, come seduti ai loro piedi, senza preoccuparci subito di interpretare e discutere le loro intenzioni<sup>26</sup>.

Se ci collochiamo nel giusto punto di vista, che è rappresentato dal passato stesso e non dal presente in cui ci troviamo, ci renderemo conto che di nessuna nazione si può dire tutto bene o tutto male, visto che «l'umana natura non è perfetta nel bene, quasi fosse una divinità»<sup>27</sup>. Ogni perfezione è nazionale e storica, ma se l'osserviamo da vicino è sempre individuale, relativa e parziale. Pertanto, non si può rispondere alla domanda su quale sia stato il popolo più felice nella storia: «l'umana natura non è ricettacolo di una felicità assoluta, perfetta, invariabile, come la definisce il filosofo»<sup>28</sup>. Non esiste, insomma, una figura storica ultima, più elevata delle altre, una meta verso cui l'intero processo si dirige e si compie; di conseguenza, non si può stabilire un metro di valutazione. Ogni popolo raggiunge una sua peculiare perfezione: «ogni nazione porta in se stessa la sua propria intima felicità, come ogni sfera il proprio centro di gravità»<sup>29</sup>. In tale orizzonte avviene la formazione delle nazioni; la Provvidenza ha posto in ciascuna di esse, quasi fosse una monade leibniziana, «tutti i germi della molteplicità», ma solo alcuni potevano trovare attuazione, perché essi non sono tra loro tutti compatibili. In fin dei conti, il nazionalismo fa bene ai popoli, nel senso che rafforza il sentimento di appartenenza dei membri alla comunità, e quindi produce coesione e senso di solidarietà. Si può dire, perfino, che il nazionalismo sia garanzia di salute per una nazione: «Così se di felicità vogliamo parlare, la nazione più ignara, la più carica di pregiudizi è anche la prima. L'età in cui si desidera emigrare e in cui la speranza è riposta nei viaggi all'estero è già un'età di malattia, di tumefazione, di pienezza malsana, è già presagio di morte»<sup>30</sup>.

Tutto ciò è affermato polemicamente contro l'atteggiamento presuntuoso di Voltaire, Robertson, Iselin, i grandi filosofi della storia contro i quali si rivolge l'opera di Herder. Il torto fondamentale dei *philosophes* è stato quello di ritenersi detentori di una verità assoluta ed universale, di porsi nel più alto grado di sviluppo della storia e da questa altezza giudicare e condannare. Herder vuole evitare, però, anche la posizione opposta, la caduta nello scetticismo riguardo al destino umano che

---

<sup>26</sup> Cfr. J.G. HERDER, *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. Erster Teil* (1782), a cura di R. Smend, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1993 (HERDER, *Werke in zehn Bänden*, vol. V), p. 667: «Su questo soggetto penso che bisogna lasciare i profeti sulla loro cattedra e noi, quaggiù, seduti ai loro piedi, ascoltare ciò che essi dicono e non dire ciò che essi dovrebbero ascoltare».

<sup>27</sup> J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in HERDER, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum. (1774-1787)*, a cura di J. Brummack und M. Bollacher, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1994, p. 35 (HERDER, *Werke in zehn Bänden*, vol. IV). Abbiamo tenuto presente la traduzione italiana: HERDER, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino 1971.

<sup>28</sup> Ivi, p. 38.

<sup>29</sup> Ivi, p. 39.

<sup>30</sup> Ivi, p. 39-40.



ci porterebbe a «disperare del fine medesimo e della divinità»<sup>31</sup>. Le singole scene della storia umana rappresentano ciascuna un momento essenziale del processo, che ha una sua unità e continuità. Noi vediamo una scena alla volta; Dio invece comprende con un unico sguardo l'intera commedia dell'umanità. Il punto di vista di Dio, il vedere le cose *sub specie quadam aeternitatis*, diventa l'ideale obiettivo cui deve tendere il filosofo della storia: collegare in unità, senza confonderle, le molteplici scene della storia. Le categorie filosofiche che ispirano questo sforzo di sintesi tra universalità e individualità sono attinte da Leibniz e da Spinoza: dal primo il principio della irriducibile individualità della sostanza e del suo interno dinamismo, dal secondo l'idea che ogni realtà vive solo nel tutto e in funzione del tutto. Il tutto vive nelle parti (Leibniz), le parti vivono nel tutto (Spinoza): ecco l'antinomia che Herder cerca di risolvere sul piano della sua filosofia della storia.

6. Negli scritti giovanili il problema si era già presentato con grande chiarezza, ma la soluzione veniva cercata con il richiamo al Dio provvidente, il quale simile ad un regista teatrale controlla e determina tutte le scene della commedia. Cercando di intendere la storia umana nel suo sviluppo naturale, muovendosi propriamente sul piano della filosofia della storia anziché su quello della teologia (anche se questi due punti di vista sono difficilmente separabili in Herder<sup>32</sup>), la questione è riproposta nell'altra grande opera, le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, opera della piena maturità la quale rappresenta bene il fulcro del suo pensiero filosofico, anzi ne costituisce forse la *Summa*<sup>33</sup>. Vediamo, ora, come Herder cerchi di risolvere il conflitto che appare nella storia tra la molteplicità dei popoli e l'unità del genere umano, tra nazionalismo e cosmopolitismo. Ci riferiamo, in particolare, al libro nono delle *Idee*, il quale segna il passaggio dalla filosofia della natura alla filosofia della storia, quando Herder procede a descrivere le azioni dell'uomo, giunto finalmente in possesso delle sue facoltà spirituali, quale esito finale della creazione<sup>34</sup>.

Non si nasce uomini già formati, ma si diventa uomini attraverso l'esercizio, il lavoro, l'attività, che durano per l'intero corso dell'esistenza. Questo è il principio fondamentale della storia, la condizione della sua possibilità: si dà storia dell'umanità perché l'uomo è un essere storico, in movimento verso la realizzazione di sé, non una macchina già tutta preformata. In poche parole, l'uomo diventa tale soltanto in virtù dell'educazione, e l'intero genere umano vive in questa catena di individui che si

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 42.

<sup>32</sup> Cfr. C. HINRICHS, *Ranke e la teologia della storia dell'età di Goethe*, a cura di R. Diana, Liguori, Napoli 1999, p. 68.

<sup>33</sup> Cfr. HAYM, *Herder*, Vol. II, p. 193.

<sup>34</sup> Cfr. J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, a cura di M. Bollacher, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1989 (HERDER, *Werke in zehn Bände*, vol. VI), pp. 336-379; cfr. la traduzione italiana: HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza. Roma-Bari 1992, pp. 155-191.

educano educando gli altri<sup>35</sup>. Herder vuol evitare i due opposti principi dell'universalità astratta (dell'averroismo, egli dice, il quale attribuisce un'anima solo al genere e non all'individuo) e del soggettivismo esasperato (che attribuisce agli individui anime tra loro non comunicabili, un mondo di monadi senza armonia prestabilita), e li supera utilizzando il concetto di educazione che è la forza vitale che opera nelle singole individualità attraverso l'essenziale apertura agli altri.

Ma il concetto di educazione, tanto esaltato nel Settecento, viene poi fatto coincidere con il concetto di tradizione, che invece non godeva di altrettanto favore<sup>36</sup>. La tradizione non è però solo un conservare intatto ciò che trasmette, ma è «il passaggio dal modello alla copia» che modifica e rinnova ciò che viene comunicato e tramandato<sup>37</sup>. Questa assimilazione trasforma la tradizione, producendo quella moltiplicazione dei modelli e delle forze che rende possibile il progresso della storia umana, paragonata da Herder a un fiume, che ingrossa sempre di più allontanandosi dalle montagne e andando verso il mare, o a un albero che crescendo diventa sempre più rigoglioso e ombreggiante e, infine, forma la foresta. Con queste immagini Herder ha inteso sottolineare l'unità del processo storico, assicurata dalla tradizione che si estende per ogni angolo della terra, una tradizione che garantisce e promuove la cultura presso tutti i popoli.

La tradizione è resa viva e operante attraverso il linguaggio, il quale non è un insieme di suoni che ricevono il loro significato dall'uso, dalla convenzione e dalla ragione, ma invece qualcosa di originario, la causa e il principio produttore di ogni attività umana. E' questo un punto fondamentale della filosofia della storia di Herder, la quale, come sappiamo, è costruita sin dall'inizio sullo stesso fondamento della filosofia del linguaggio: «Attraverso il linguaggio la mia anima e il mio pensiero sono collegati all'anima e al pensiero del primo e forse anche dell'ultimo uomo pensante: in breve, il linguaggio è il carattere distintivo della nostra ragione, mediante il quale soltanto essa assume figura e si propaga»<sup>38</sup>. Dono divino, certo, il linguaggio, ma fenomeno e principio profondamente umano. Come tale non è mai qualcosa di perfetto e compiuto, ma si forma e si trasforma nella storia, come ogni altra realtà umana. Solo che di questa realtà il linguaggio rivela l'attitudine originaria, il particolare modo di porsi di fronte alle cose di una comunità, di cui esprime dunque gli interessi, i bisogni e i punti di vista. Il linguaggio è sempre nazionale e popolare, ed è la spia per intendere la vita di un popolo; infatti, ribadisce Herder, «il

---

<sup>35</sup> Cfr. Ivi, p. 337: «Qui si trova dunque il principio per la storia dell'umanità, principio senza del quale non ci sarebbe affatto una tale storia. Se l'uomo ricevesse tutto da sé e tutto sviluppasse indipendentemente da oggetti esterni, allora sarebbe possibile una storia *dell'uomo*, ma non *degli uomini*, non dell'intero genere umano».

<sup>36</sup> Cfr. Ivi, p. 339: «Ogni educazione può avvenire soltanto mediante l'imitazione e l'esercizio, cioè mediante il passaggio del modello nella copia; e come si può chiamare questo processo meglio che tradizione (*Ueberlieferung*)?».

<sup>37</sup> Cfr. Ivi, pp. 339-340: «L'educazione del genere umano, quindi, è duplice, genetica e organica: genetica, mediante la comunicazione; organica, mediante la ricezione e l'applicazione di ciò che viene comunicato».

<sup>38</sup> Ivi, p.348.

genio di un popolo non si esprime mai meglio che nella fisionomia del suo parlare»<sup>39</sup>.

In tutti gli uomini, pur nelle diverse circostanze legate alle diverse fasi storiche che scandiscono la vita dei popoli, opera dall'interno la «forma interiore» dell'umanità, che è forza produttrice del linguaggio e della ragione. Queste disposizioni naturali vanno scoperte al di sotto delle abitudini, dei modi di vita, dei pregiudizi che ogni popolo ha costruito come un involucro esterno allo scopo della propria sopravvivenza. E non dobbiamo stupirci di certe pratiche in uso presso certi popoli, come l'antropofagia o la poligamia, dato che «orrori molto più strani ha prodotto tra noi la ragione mal guidata o la lussuria scatenata, dissolutezze a cui di rado giunge la poligamia del negro»<sup>40</sup>. La storia umana va considerata come «la vera città di Dio sulla terra, di cui sono cittadini tutti gli uomini, soltanto in gradi e classi diverse»<sup>41</sup>. Con questa immagine, che richiama espressamente Leibniz, si chiude il libro nono delle *Idee*.

7. Tra i due punti di vista, quello dell'individualità dei popoli (e delle loro voci) e quello della storia universale, si deve pensare ad una difficile mediazione che sappia rapportarli conservandoli, tuttavia, nella loro particolare realtà. Muovendosi su questa fondamentale prospettiva, la filosofia della storia di Herder non rivela alcuna affinità con gli sviluppi idealistici, di un Fichte o di un Herder, dei quali viene spesso citata come premessa o anticipazione. Costoro faranno corrispondere lo spirito universale o spirito del mondo (*der Weltgeist*) di volta in volta con l'esistenza di una specifica civiltà o con lo spirito di un popolo (*der Volksgeist*), destinando quest'ultimo ad una missione universale e condannando tutti gli altri popoli alla marginalità e alla subordinazione. Il primo dei due termini è, per la verità, assente nelle pagine herderiane, del secondo appare un sinonimo, «genio» o «anima» del popolo, che però ha un significato eminentemente culturale e non politico, e soprattutto non ha niente di oscuro, di mitico e di irrazionale, come sarà inteso più tardi, dopo Hegel (ed equivocando Hegel).

I due principi della individualità nazionale e della storia dell'umanità non possono che incontrarsi, limitarsi e, insieme, sostenersi a vicenda, agendo l'uno sull'altro. In questa relazione l'elemento più debole appariva a Herder, uomo del Settecento che vive nel secolo di Federico II e dell'*Encyclopédie*, l'individualità storica più limitata, i popoli ciascuno con la propria patria, la propria lingua, le proprie tradizioni e la propria cultura, che vuole compresi e rispettati per quello che sono in sé, nella loro peculiare identità. Egli, tuttavia, riconosce che è proprio la storia dei popoli che costituisce la storia universale, arricchendola di contenuti sempre nuovi e concreti.

La storia recente dell'Europa ha mostrato le tragiche conseguenze che derivano dal prevalere di un'idea forte del nazionalismo, inteso e imposto come valore assoluto,

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 353.

<sup>40</sup> Ivi, p. 378.

<sup>41</sup> Ivi, p. 379.

ma nello stesso tempo anche la capacità di sottrarsi a questa deriva che porta inevitabilmente allo scontro, ritrovando le ragioni dell'ascolto e del reciproco riconoscimento. Con tutta la problematicità che questi sforzi comportano, di cui è necessario prendere coscienza e farsi carico, così come Herder ci ha insegnato nella sua lunga ed intensa opera di filosofo della storia.

**MARIO LONGO**

**Università di Verona**