

CAPITOLO SECONDO

Herder e la storia dei popoli come sinfonia di voci

Quando Kant scrive il suo saggio *Sulla pace perpetua* (1795) siamo in una fase critica del movimento illuministico, sulla quale incide non poco l'effetto degli eventi francesi. Le voci più influenti in Germania parlano un linguaggio nuovo, non si interessano più di Voltaire, di Montesquieu, di Hume, ma si entusiasmano per Rousseau, per Ossian, per Burke. Contro una visione astratta e generale, razionale e ottimistica della vita e del mondo, si celebra ora il valore dei sentimenti autentici e vissuti, dell'individuo con i suoi dubbi, i suoi drammi, la sua grandezza, il valore della natura piuttosto che della cultura, della tradizione e della storia piuttosto che della ragione. Mentre in Francia i rivoluzionari tagliavano la testa ai re d'Israele sulla facciata di Notre Dame (per odio al regime monarchico o perché quelle statue si riteneva rappresentassero gli odiati Capetingi) e intronavano la dea ragione (una famosa attrice) sull'altare maggiore al posto della statua della Madonna, in Germania si riscopriva il valore della religione, non della religione filosofica, bensì della religione rivelata o storica e si vagheggiava con Novalis il ritorno dell'Europa medievale e cristiana, coi suoi miti e i suoi riti, le sue cattedrali gotiche e la sua unità spirituale¹.

¹ Cfr. NOVALIS, *La cristianità, ossia l'Europa*, tr. it. in NOVALIS, *Opere*, a cura di G. Cuasatelli, Milano 1982, p. 565: "Erano bei tempi, splendidi, quelli dell'Europa cristiana, quando un'unica cristianità abitava questo continente di forma umana, e un grande e comune interessamento univa le più lontane province di questo ampio regno spirituale. Senza grandi possedimenti secolari, un solo capo supremo governava e teneva unite le grandi forze politiche". Questo è soltanto l'*incipit* del saggio tutto orientato ad esaltare l'Europa medievale e a compiangere la decadenza provocata dall'evento della Riforma luterana. Alla religione "pura", al vero cristianesimo si sostituì un sapere del tutto umano, come la filosofia di cui i Francesi divennero i promotori; cfr. Ivi, p. 573: "Al povero genere umano fu generosamente lasciato un entusiasmo reso indispensabile ad ogni protagonista della più elevata cultura, come prova di paragone della medesima: l'entusiasmo per questa magnifica e grandiosa filosofia e in particolare per i suoi sacerdoti e i suoi mistagoghi. La Francia ebbe la fortuna di diventare il grembo e la sede della nuova fede, che era tutta impastata di sapere".

Illuminismo contro romanticismo, si dirà poi soprattutto nel corso della prima metà dell'Ottocento; e se la Francia fu considerata la patria dell'illuminismo, alla Germania venne affidato il compito di dare origine ad un'altra e diversa cultura, fondata su valori etici ed estetici nuovi, non più il conformismo, l'imitazione e il rispetto di regole generali, bensì la creatività, la sincerità dei sentimenti vissuti, la spontaneità². L'opposizione fu, allora, enfatizzata al massimo, alimentata anche dalla propaganda di guerra durante le campagne napoleoniche. Francia e Germania vennero descritte ed erano percepite, in terra tedesca, come appartenenti a mondi non solo diversi ma inconciliabili, perché fondati su una diversa e opposta natura morale, come sarà dichiarato con estrema chiarezza e franchezza da M.me de Stael nel suo *De L'Allemagne*, che può essere considerato il documento programmatico del nuovo movimento in Europa.

La profondità del pensiero, la sincerità del sentimento, la moralità sarebbero da considerare doti naturali per i Tedeschi, eredi dello spirito vivo e profondo del cristianesimo, mentre i Francesi conserverebbero nella loro natura ancora il carattere dell'antica, e morta, civiltà pagana, e perciò sarebbero superficiali, astratti, infidi, egoisti e violenti³. Non si poteva non scorgere in questi giudizi di M.me de Stael, che riprendeva alla lettera e divulgava il messaggio fichtiano contenuto nei *Discorsi alla nazione tedesca*, la viva partecipazione alla lotta della "povera e nobile" Germania contro il sopruso subito da parte della Francia, nella profonda convinzione che l'indipendenza dei popoli tedeschi, i quali abitano "il cuore dell'Europa", fosse la garanzia per la libertà di tutti i popoli del continente europeo. L'opposizione culturale

² Al pari di "illuminismo" anche l'idea di "romanticismo" venne usata, fin dall'inizio, come categoria per designare i caratteri generali di una cultura, andando oltre il semplice ambito letterario o poetico. Friedrich Schlegel, uno dei principali teorici del primo movimento romantico, una specie di fondatore di quella che Rudolph Haym chiamò "la scuola romantica", che raccolse a Jena negli anni tra il 1798 e il 1802, oltre ai fratelli Schlegel, anche Schelling, Schleiermacher, Tieck e Novalis e sporadicamente Fichte e Hegel, usò il termine "romantico" per qualificare la letteratura "moderna" la quale sarebbe caratterizzata, rispetto all'antica, da una stretta relazione tra filosofia, poesia e vita; Cfr. R. HAYM, *La scuola romantica. Contributo alla storia dello spirito tedesco*, tr. it., Ricciardi, Milano-Napoli 1965, p. 7.

³ Cfr. M.me DE STAEL-HOLSTEIN, *De L'Allemagne*, Paris 1819, Tome I, p. 5: "On pourrait dire, avec raison, que le Français et les Allemands sont aux deux extrémités de la chaîne morale, puisque les uns considèrent les objets extérieurs comme le mobile de toutes les idées, et les autres, les idées comme le mobile de toutes les impressions. Ces deux nations cependant s'accordent assez bien sous le rapports sociaux; mais il n'en est point de plus opposées dans leur système littéraire et philosophique".

tra Germania e Francia –perché di questo propriamente si tratta, non essendo la Germania, come osserva la stessa scrittrice ginevrina, ancora una nazione – rifletteva e alimentava, però, un'opposizione di dimensione più vasta, anche di tipo politico, come ben videro i censori di Parigi che tentarono di contrastare in tutti i modi la pubblicazione di *De l'Allemagne*, la quale uscì solo al termine delle guerre napoleoniche, e divenne subito il manifesto del romanticismo europeo⁴.

Le vicende storiche hanno avuto il loro peso nel determinare questi sentimenti di ostilità tra il mondo francese e il mondo tedesco; a loro volta, questi sentimenti erano destinati a incidere profondamente e tragicamente nella storia europea. L'attenzione e l'interesse per la diversità dei caratteri nazionali tedesco e francese non furono, tuttavia, una prerogativa solo della cultura ottocentesca, ma erano stati al centro di un lungo dibattito e di controversia per tutto il Settecento (e anche prima). Da parte dei Tedeschi si desiderava sottolineare la propria autonomia e la differenza rispetto ai Francesi, la cui lingua e cultura erano imposte addirittura dall'alto⁵, e si finiva per rivendicare orgogliosamente la dignità e la serietà tedesca di fronte alla brillantezza dei Francesi, non di rado - si sosteneva- alquanto superficiale. Come esempio sommo di serietà tedesca si ricordava, almeno da parte luterana, la vicenda della riforma protestante e tutti, Tedeschi luterani e Tedeschi cattolici, amavano citare l'ammirazione di Tacito per gli antichi Germani. Ce n'era abbastanza per creare dei "tipi" adatti per il teatro; e Lessing fissò bene questi caratteri nella commedia *Minna von Barhnelm*, scritta subito dopo la guerra dei Sette Anni e rappresentata con enorme successo nel 1767, nel periodo in cui l'autore era impegnato nel progetto, ben

⁴ Cfr. i particolari della vicenda editoriale, raccontati nella *Préface*, scritta il 1 ottobre 1813, nei giorni in cui a Lipsia aveva inizio lo scontro decisivo tra le armate napoleoniche e le forze della coalizione antifrancesa. La motivazione contraria alla stampa è espressa lapidariamente in questi termini: "Votre dernier ouvrage n'est point français" (T. I, p. V).

⁵ Si pensi alla politica culturale di Federico II, re prussiano che parlava e scriveva francese, si circondava di intellettuali e consiglieri francesi e disprezzava il tedesco e i tedeschi. La politica culturale filofrancesa era il riflesso di una politica interna che tendeva a introdurre il centralismo burocratico e il mercantilismo, a danno delle vecchie istituzioni di origine medievale quali gli *Stände* e i loro privilegi. Il modello francese serviva, d'altra parte, ad uscire dalla situazione di grave crisi economica sociale che aveva colpito la Germania nel Seicento, in seguito alla guerra dei Trent'anni. Tra le cause di questa "debolezza politica" della Germania possono essere indicate la persistenza del particolarismo territoriale, l'assenza di una borghesia cosciente dei suoi interessi di classe e il rispetto per il dispotismo dei principi, e tutto ciò trova la sua genesi nella riforma religiosa; cfr. J. DROZ, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris 1949, p. 26.

presto abortito, di costituire per i Tedeschi un teatro nazionale, di cui è testimonianza la *Drammaturgia d'Amburgo* (1767-69)⁶. La natura delle due nazionalità sono ben rappresentate nella *Minna* dai personaggi del maggiore Tellheim, fedele sincero e generoso, anche se un po' misantropo, e dal fanfarone francese Ricaut de la Marlinière, volgare avventuriero e baro; la bella Minna sceglie naturalmente il primo, di cui diventa anche educatrice e guida per liberarlo dalla sua accidiosa ipocondria.

A parte talune esagerazioni e luoghi comuni divenuti proverbiali, la coscienza della diversità non aveva portato, tuttavia, all'ostilità e all'esclusione, bensì, semmai, alla ricerca dell'integrazione e dell'armonia. Basta dare un'occhiata alla Berlino settecentesca, ai suoi castelli, Charlottenbourg, Sanssouci a Potsdam, alle sue piazze. Accenno, per fare un solo esempio, alla bella Piazza dell'Accademia, nota anche come *Gendarmenmarkt*, con le due chiese (il duomo francese e il duomo tedesco) che si fronteggiano ma sono armonizzate dallo stile neoclassico che domina su tutta la piazza e raggiunge il culmine nel grande edificio del teatro. L'arte, la scienza e il comune richiamo alla classicità: ecco il collante di una cultura che Francesi e Tedeschi tentavano insieme di costruire nella Berlino di Federico il Grande.

Non vi è dubbio che le vicende storiche, alle quali abbiamo accennato, hanno contribuito ad accelerare e a radicalizzare questo processo di differenziazione fino ad attribuire alla Germania la missione storica di creare una nuova cultura e una nuova

⁶ L'operazione, come è noto, almeno per il momento, fallì, e Lessing commentò amaramente: "da wir Deutsche noch keine Nation sind"; "poiché noi tedeschi non siamo ancora una nazione", e aggiunse: "Non parlo della costituzione politica, ma soltanto del carattere morale. Si dovrebbe quasi dire che tale carattere consiste nel non voler avere alcun carattere proprio"; cfr. G.E. LESSING, *Hamburgische Drammaturgie*, in ID., *Gesammelte Werke in zehn Bände*, a cura di Rilla, Berlin 1954-58, vol. VI, p. 509. Ma quello che Lessing considerava un difetto sarà poi valorizzato come la somma virtù dei Tedeschi, popolo libero e universale, che non ha un carattere proprio, perché suo è il carattere della libertà che solo gli uomini veri realizzano; cfr. L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca. II. Da pietismo al romanticismo (1700-1820)*, vol. I, Einaudi, Torino 1978, pp. 224-226. In realtà, l'obiettivo di Lessing non è affatto quello di esaltare il popolo tedesco come popolo universale, destinato ad un grande avvenire, ma ha essenzialmente una motivazione polemica contro la letteratura di imitazione che dominava il mondo tedesco, e contiene semmai un invito ad operare nel senso della creazione di una letteratura nazionale, prescindendo totalmente da ogni implicazione politica; si veda l'appello alla creazione di un'autentica letteratura nazionale tedesca contenuto nella favola *Der Affe und der Fuchs* (La scimmia e la volpe); Cfr. LESSING, *Fabeln. Erstes Buch*, p. 262: "Indicami un animale così abile che io non sappia imitare!". In questo modo la scimmia si vantava con la volpe. Ma la volpe replicò: "E

civiltà sulle ceneri della vecchia civiltà europea ormai decrepita e superata, e il confronto, ad un certo punto, i Tedeschi non lo stabiliscono più coi Francesi, che vengono percepiti quale modello solamente negativo, ma piuttosto amano richiamarsi e confrontarsi coi Greci, di cui si considerano i veri eredi e i continuatori. Il filosofo-poeta romantico, pur con tutta l'ambiguità di questa espressione che tuttavia sembra attagliarsi bene a personaggi quali Novalis, Wilhelm Schlegel o Schleiermacher⁷, aspira a riprodurre l'ordine classico ma con la coscienza dell'insanabile frattura che si è prodotta nella storia a causa dell'illuminismo, della modernità, insomma della Francia. Alla ricerca di una propria identità, la cultura tedesca ha accentuato via via la propria differenza rispetto alla cultura francese allora egemone attraverso un processo che assunse nel tempo, in maniera esplicita solo al tempo della guerra antifrancese, anche una connotazione e una motivazione politica.

Noi qui ci concentriamo su uno solo dei protagonisti di questo movimento, Johann Gottfried Herder (1744-1803) che da giovane era stato allievo di Kant, divenuto però in seguito, anche sotto l'influsso dell'altro grande personaggio di Königsberg Johann Georg Hamann, uno dei suoi più tenaci oppositori. Si tratta indubbiamente di una delle figure più controverse della letteratura tedesca e difficili da inquadrare per la vastità degli interessi e la varietà, la frammentarietà e la provvisorietà - e qualcuno parla anche di contraddittorietà - dei punti di vista e delle soluzioni che propone⁸.

tu indicami un animale così spregevole, cui possa venire in mente di imitare te". Scrittori della mia nazione! Devo spiegarmi ancora più chiaramente?"

⁷ La stretta connessione di filosofia e poesia è stata spesso interpretata come negazione di vero valore filosofico (nel senso dello 'speculativo') da attribuire al movimento romantico; cfr., in proposito, N. HARTMANN, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, tr. it., Mursia, Milano 1972, pp. 167-168: "Nel circolo dei romantici ogni singolo fu a suo modo filosofo. Ciascuno diede alle sue intuizioni in qualche modo una forma di carattere più o meno concettuale. Ma questi tentativi che ognuno compie di sua iniziativa hanno qualcosa di debole, di dilettantesco, incapace di reggersi di fronte ai grandi problemi filosofici dell'epoca ed ai loro celebri ed esperti elaboratori, e nemmeno poteva giungere alla vera grandezza speculativa di ciò che nell'essenza era chiaramente intuito ma nella forma si presentava ai loro stessi occhi come oscuramente presentato. Non ci si può nascondere che i tentativi filosofici dei romantici, nonostante ogni genialità, in ultima analisi sono rimpicciolimenti delle loro idee".

⁸ Cfr. *Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur*, a cura di M. Bollacher, Würzburg 1994.

“Herder. Il predicatore semiortodosso, poeta mancato”: così comincia la trattazione di questo autore in una delle nostre più diffuse storie della letteratura tedesca⁹, 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”, aggiunge il Mittner, e questa è una vera stroncatura per un filosofo) tra ortodossia e panteismo. Insomma incertezze, contraddizioni, ambiguità dovute al suo atteggiamento che volle essere ispirato e poetico, ma che si rivelò del tutto privo della vera ispirazione poetica.

Non sono qui in discussione i meriti letterari di Herder¹⁰, bensì il suo contributo, che fu indiscutibilmente originale e fecondo, 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”¹¹. 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”¹². E con motivazioni simili Friedrich Meinecke aveva posto Herder alle origini del movimento filosofico-culturale dello storicismo, che tanta

⁹ Cfr. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, vol. II, pp. 307-308.

¹⁰ 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. GOETHE, *Aus meinem Leben*, (tr. it. In HERDER, *Scritti pedagogici*, a cura di G. Harasim, Sandron, Milano-Palermo s.d., p. 27): “Solo per mezzo di Herder io conobbi la poesia da un lato del tutto nuovo, e che mi andava molto a genio. La poesia ebraica che egli dietro l’esempio di Lowth trattava tanto genialmente, la poesia popolare, le cui tradizioni egli ci spronava di ricercare in Alsazia; i più antichi documenti della poesia, davano la prova che la poesia in generale sia *una dote del mondo*, dei popoli, non un patrimonio di alcuni uomini colti. Io divoravo queste idee e quanto più io ero avido nel ricevere, tanto più egli si faceva generoso nel dare; così passavamo assieme le ore più deliziose”.

¹¹ MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, vol. II, p. 309.

¹² CHABOD, *L’idea di nazione*, pp. 46-47.

parte era destinato ad assumere nella storia più recente della nostra cultura, pur con significati tanto vari ed esiti così controversi¹³.

“La ragione nei popoli”: è il titolo di uno dei saggi dedicati recentemente a Herder¹⁴, non a caso apparso in Francia, dove già all’inizio dell’Ottocento si era diffuso un notevole interesse per l’opera herderiana, la quale aveva fornito l’occasione e lo stimolo per un profondo rinnovamento degli studi storici, entusiasmando personaggi quali Quinet, Thiers, Quizot e Renan¹⁵. Il punto di riferimento di Herder è ancora la ragione, i suoi ideali sono ancora quelli dell’illuminismo; egli, tuttavia, come osserva Pierre Pénisson, polemizza contro la superficialità con cui questi ideali venivano proclamati al suo tempo e l’aridità con cui erano vissuti, e propone della ragione una nuova e più concreta definizione. La ragione non è una facoltà innata ma un’arte che si acquista lentamente nel tempo a partire dall’infanzia e in sintonia con lo sviluppo armonico di tutte le forze dell’uomo, dal sentimento alla fantasia e all’immaginazione¹⁶. In questo senso è un prodotto storico; “la ragione dell’uomo è umana”, afferma Herder, ed una sola è l’umanità come una sola è la ragione. Ma siccome la ragione è sviluppo, avremo gradi e forme diverse di umanità, “una gradazione di uomini che da una parte confina con l’animale per arrivare fino al genio più puro in forma umana”¹⁷.

¹³ Cfr. F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze 1954, pp. 294-375. Sullo storicismo tedesco tra Sette-Ottocento si è a lungo soffermato Fulvio Tessoro, di cui si veda almeno l’agile profilo: *Introduzione allo storicismo*, Laterza, Roma – Bari 1994.

¹⁴ Cfr. P. PENISSON, *J.G. Herder. La raison dans les peuples*, Les éditions du Cerf, Paris 1992.

¹⁵ Cfr. Pénisson, *Herder*, pp. 221-224. Si veda pure l’*Introduction* d’Edgar Quinet alla prima traduzione francese delle *Idee*, nella quale egli riconosce l’importanza di questo autore tedesco per la sua formazione intellettuale e, persino, morale (oltre a proporre un interessante parallelo tra Vico e Herder); cfr. Herder, *Idées sur la philosophie de l’histoire de l’humanité*, tr. di E. Quinet, Vol. I, Parigi 1834, pp. 51-52: “Mai mi è capitato di lasciarlo senza avere un’idea più elevata della missione dell’uomo sulla terra; mai senza credere più profondamente al regno della giustizia e della ragione, mai senza sentirmi più devoto alla libertà, al mio paese, e decisamente capace di una buona azione. Quante volte non ho gridato, deponendo questo libro, col cuore tutto commosso di gioia: ecco l’uomo che vorrei per amico”.

¹⁶ Cfr. *Idee*, p. 56: “Di qui si può comprendere che cosa sia la ragione umana: un nome che negli scritti più recenti spesso viene usato per indicare un automatismo innato, dando così luogo soltanto a fraintendimenti. Teoreticamente e praticamente ragione non è che qualcosa di *inteso*, una proporzione e una disposizione delle idee e delle forze che l’uomo ha imparato e cui è stato formato secondo la sua organizzazione e forma di vita”.

¹⁷ Ivi, p. 58.

Insomma, lo "storicismo" herderiano non conduce alla negazione del razionalismo illuministico, ma lo rinnova dando ad esso un'interpretazione dinamica e storica¹⁸. La ragione è per l'individuo soltanto una possibilità, una pura potenza, 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, nel loro insieme, le voci e i suoni attraverso i quali la ragione si rivela, parla e vive. I popoli rappresentano, così, l'incarnazione dell'umanità in forme storiche, che altrimenti essa resterebbe solo un ideale proclamato ma irrealizzato.

L'umanità è un concerto polifonico, tanto più vasto e profondo, armonioso e soave, quanto più ricca è la strumentazione musicale e numeroso il coro dei cantanti. L'immagine della musica e dell'armonia delle "voci" è efficace a descrivere oltre la teoria anche lo stato d'animo di Herder, un tedesco tutto particolare, nato nella lontana Mohrunge, ai confini col mondo slavo e il mondo nordico e abituato fin da bambino ad ascoltare suoni, canti e voci diverse¹⁹. La voce della sua nazione è, per lui, una delle voci dell'universale umanità, e l'assilla, fin da giovane insegnante di lingue a Riga, 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. Il concetto dell'anima nazionale diventa in tal modo, come osserva Carlo Antoni, il principio d'un nuovo umanesimo, diverso ma non opposto rispetto a quello classico del Rinascimento, perché pone al centro l'uomo storico non l'uomo singolo e isolato dalla società, e che, a differenza dell'astratto 'genere umano' dei cosmopoliti dell'illuminismo, si sforza di assegnare il giusto valore a ciascun popolo e a ciascuna civiltà²⁰.

¹⁸ Cfr. Cassirer che parla, a proposito di Herder, di superamento "interno" dell'illuminismo, di una svolta interna allo stesso movimento dei lumi.

¹⁹ Mohrunge era una piccola città della Prussia orientale, anzi, come scrive Herder in una lettera a Hamann (del maggio 1775), "die kleinste in durren Lande", "la più piccola, in una regione desolata". Oltre al tedesco, impara fin da piccolo il lettone, il polacco e il russo. Cfr. PENISSON, *Herder*, p. 35.

²⁰ Cfr. C. ANTONI, *Lo storicismo*, E.R.I., Torino 1964, pp. 90-91.

Herder teorico della nazione: così è stato definito, come abbiamo visto, da Chabod; ma va ricordato che la teoria herderiana – se così può essere definita, trattandosi per lo più di accenni, spunti, intuizioni e frammenti – emerge gradualmente nel corso delle opere dedicate al tema della filosofia della storia e raggiunge una certa sistematicità solo nelle *Idee per una filosofia della storia* (1784), che è opera della piena maturità; e inoltre che essa non viene mai svolta isolatamente come tematica a sé stante ma sempre connessa con ricerche di altro tipo, soprattutto di carattere linguistico, estetico e storico-letterario.

Ci soffermiamo, pertanto, sulla fase giovanile, non per dare credito ad un'idea abbastanza diffusa tra gli studiosi, e cioè che Herder solo da giovane abbia espresso la sua potente e 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 storico²¹, e quindi anche l'indole e l'orientamento principale di un pensatore.

Il ventenne Herder pubblicò anonimo un discorso tenuto alla *Domschule* di Riga, all'inizio della sua attività di insegnamento: *Ueber den Fleiss in mehreren gelehrten Sprachen*²². 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, per influsso anche di Hamann, sempre più centrale nel suo pensiero. Herder 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 centrale e decisiva va accordata allo studio

²¹ Cfr. HERDER, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, tr. di F. Venturi, Einaudi, Torino 1971: "qui, nell'origine si cela l'intera natura del prodotto, come nel seme è nascosta l'intera pianta con tutte le sue parti". Si veda anche l'interessante riconoscimento di Goethe, che ci illustra bene lo stile e il metodo di lavoro di Herder (è la continuazione della citazione di nota 7, in cui viene ricordato l'incontro di Strasburgo): "Dalla pienezza di queste settimane che noi vivemmo assieme, posso ben dire che tutto ciò che Herder ha dipoi compiuto a poco a poco era già accennato in germe, e che io in tal modo fui nella condizione fortunata di poter completare, allargare, connettere a principi elevati tutto ciò che sino ad allora avevo pensato, studiato e mi ero appropriato. Se Herder fosse stato più metodico, io avrei trovato la guida più preziosa anche per un durevole indirizzo della mia cultura: ma egli era più inclinato ad esaminare ed a spronare, che a condurre e guidare".

²² "Sull'impegno nelle lingue dotte", in HERDER, *Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Berlin 1877-1913, rist. Olms Verlag, Hildesheim 1967-68, vol. I, pp. 1-7, vol. XXX, pp. 7-14.

della madrelingua, che è l'unico strumento di acquisizione e criterio di misura per ogni conoscenza, perché è attraverso la lingua che impariamo a pensare²³. Ciò che emerge chiaramente fin da questo breve discorso è il carattere storico e dinamico della lingua, il suo rapporto di dipendenza dalle condizioni fisiche e geografiche e insieme il suo evolvere con lo sviluppo complessivo di una civiltà, di cui essa è nello stesso tempo forza creatrice e mezzo di espressione.

Herder sottolinea l'originalità di ciascuna lingua sino a rasentare il pericolo dell'incomunicabilità, e questo avrebbe negato ogni possibilità di progresso e la continuità della cultura, risultati ai quali il futuro "filosofo della storia" non poteva davvero arrivare, senza contare il contesto scolastico al quale l'allora giovane insegnante si rivolgeva e che richiedeva in linea di principio la giustificazione della possibilità dell'insegnamento delle lingue straniere²⁴. Una soluzione, la più facile e immediata, che subito Herder prospetta per accedere ai tanti tesori della letteratura mondiale, è di usare le traduzioni, le quali sono, però, sempre infedeli e riduttive, poiché non sono in grado di dare la forza, l'armonia, il colore del testo originario. Le traduzioni sono, insomma, deboli e precarie come dei fiori trapiantati fuori dal loro terreno naturale. 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 penetrare e vivere in quei mondi a noi estranei? Questo è il problema didattico, al quale Herder cerca di dare una risposta, precisando che una conoscenza della lingua non è un fatto estrinseco e meccanico e richiedendo tra le condizioni che ci si possa calare totalmente all'interno di ciascuna lingua. Solo così, egli sostiene, "sento ogni grande spirito nella sua lingua ed elevo la mia anima a lui"²⁵.

²³ 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".

²⁴ Ivi, p. 24: "Avremmo fatto davvero pochi progressi se ogni nazione fosse rimasta rinchiusa nel ristretto ambito della propria lingua. (...) Un Newton del nostro paese si tormenterebbe con una scoperta che per il Newton inglese era da tempo un segreto già svelato; al massimo il nostro scienziato potrebbe procedere su una strada, che l'altro ha già percorso completamente".

²⁵ Herder anticipa qui i temi dell'ermeneutica romantica, di un F. Schlegel e di un Schleiermacher: il movimento della comprensione autentica è un andare verso l'autore o il parlante, un rivivere l'altro, nella sua diversità, dentro di me. Cfr. il bel saggio di Schleiermacher sulla traduzione, scritto nel 1813, dove la traduzione infedele viene descritta come movimento verso il lettore, mentre la traduzione fedele e autentica come movimento opposto del lettore verso l'autore. Su questo tema della traduzione

La guida per questa assimilazione di un universo linguistico straniero non va cercata in regole esteriori, ricavate, come spesso allora si faceva, 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 ingegno. (...) Così come l’amore per la patria incatena ciascuno con gli stretti legami dell’attaccamento, così anche la lingua dei nostri antenati ha per noi un fascino che supera quello delle lingue straniere”²⁶.

Ecco emergere qui, quasi spontaneamente, il tema della patria e dell’amor di patria, che Herder vede strettamente congiunto e derivato dall’attaccamento alla propria lingua, che è accettazione e attaccamento alla propria terra. Altrettanto naturale e del tutto conseguente appare subito dopo lo sfogo del giovane insegnante di lingue contro il gusto allora imperante in Germania di francesizzare tutto, particolarmente contro il re di Prussia Federico II, il quale aveva trattato con sarcasmo la nuova letteratura tedesca, che in gran parte ignorava, per giunta vantandosene, e aveva definito il tedesco una lingua “da caserma”²⁷. Nella risposta perentoria del giovanissimo Herder al grande re²⁸ sono contenuti i germi di una nuova sensibilità estetica, basata sulla spontaneità e la creatività, non più sulla ricerca dell’armonia e dell’imitazione, essendo la vera arte propriamente natura e non imitazione della natura: “Ma ancora una cosa: lei può sostenere che la nostra lingua è troppo rozza per essere lingua poetica, o troppo prolissa per essere adatta ai grandi oratori, o troppo rigida per il canto, ma forse tutto ciò è così caratteristico per i

in Germania tra Goethe e Schleiermacher, cfr. M. LONGO, *Il problema del tradurre in Schleiermacher*, in *I fondamenti del comunicare*, a cura di G. Piaia, Gregoriana, Padova 1994, pp. 79-102.

²⁶ HERDER, *Ueber den Fleiss*, p. 26.

²⁷ Cfr. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, vol. II, p. 147.

²⁸ Federico II non è, tuttavia, il suo re, essendo allora Herder cittadino di Riga e suddito di Caterina II di Russia, in origine principessa tedesca di Sassonia Anhalt, poi moglie dello zar Pietro III, e definita dai *philosophes* la *Semiramide del Nord*.

Tedeschi, che nelle loro mani diviene una bellezza. Un genio creativo può elaborare questa durezza in forza espressiva e la rigidità in maestosità”²⁹.

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 poesia³⁰ di Ewald von Kleist³¹: “Se lascio la mia patria per esplorare altre contrade linguistiche, devo imitare le api –così afferma Herder, che poi continua citando-

La quali, in eserciti dispersi,
ronzano per l’aria e si posano su fiori e trifogli
e poi tornano a casa, cariche del dolce bottino
e producono per noi miele di saggezza”³².

Insomma si torna sempre a casa, a quel *Mittelpunkt* che è la madrelingua. Non importa per quale percorso culturale o esperienza letteraria ci si è avventurati, il nostro punto di riferimento è sempre lo stesso, quello della lingua e della cultura materna, se vogliamo davvero conservare qualcosa di permanente, portandoci a casa, da questo viaggio in altri universi spirituali, un vero bottino di saggezza.

Allo stesso periodo di Riga, che si concluse nel 1769 con il viaggio in battello verso la Francia, appartiene una delle opere più significative dell’intera produzione giovanile di Herder, la quale fece rapidamente conoscere e apprezzare il giovanissimo autore negli ambienti colti dell’epoca: *Frammenti sulla letteratura tedesca più recente*, in tre parti pubblicate tra il 1766 e il 1767³³. Si tratta di una serie di saggi aventi lo scopo di tracciare una storia “nazionale” della letteratura tedesca, “che sia

²⁹ HERDER, *Ueber den Fleiss*, p. 28.

³⁰ *Der Frühling* (la primavera), poemetto in esametri scritto nel 1749.

³¹ 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*, II, pp. 134-136.

³² HERDER, *Ueber den Fleiss*, pp. 28-29.

³³ HERDER, *Fragmente über die neuere deutsche Literatur*, Erste Sammlung, in HERDER, *Frühe Schriften*, Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985. E’ disponibile una traduzione italiana,

voce di saggezza patriottica per il miglioramento del popolo”³⁴. Letteratura nazionale, si è detto, e impegno pedagogico per l’elevazione morale del popolo, amore patriottico, insomma; tutto ciò deriva dal principio dell’unità di lingua e pensiero, ormai pienamente conquistato da Herder: “Se le parole non sono soltanto segni, bensì in qualche modo gli *involucri* entro cui vediamo i *concetti*, allora il linguaggio è da considerare un grande ambito di pensieri divenuti visibili, una sterminata regione di concetti. (...) I pensieri acquistano figura non soltanto nell’ambito di questa forma, bensì secondo i dettami di essa”³⁵. A Herder preme 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 delle scienze ed una parte di esse”³⁶. Insomma noi pensiamo grazie e tramite le parole: alla luce di questo principio “il linguaggio fornisce davvero limiti e contorni all’intera conoscenza umana”³⁷.

Herder affronta, in via preliminare e 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 del periodo di Riga, 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 particolarmente dai francesi Maupertuis e Condillac, anche se qui, per adesso sembra invitare alla cautela piuttosto che offrire la soluzione definitiva del problema. “Pochi atti di nascita – ammonisce Herder – sono ammantati di una notte così profonda come quello della genesi del linguaggio”³⁸. L’oscurità deriva dal fatto che i

anche se incompleta: N. MERKER – L. FORMIGARI, *Herder – Monboddo. Linguaggio e società*, Laterza, Bari 1973.

³⁴ HERDER, *Fragmente*, p. 170.

³⁵ MERKER – FORMIGARI, *Herder*, p. 74.

³⁶ HERDER, *Fragmente*, p. 177.

³⁷ MERKER – FORMIGARI, *Herder*, p. 79.

³⁸ *Ivi*, p. 84.

documenti che dovrebbero attestarne l'origine presuppongono l'avvenuto passaggio al linguaggio scritto, che tuttavia è una forma evoluta e relativamente tarda nello sviluppo della lingua, non certo la sua fase originaria o primitiva. La lingua è descritta come "un fiume maestoso" scaturita da una sorgente alla quale possiamo avvicinarci procedendo a ritroso e risalendo la corrente, ma senza la speranza di individuarla perché "nessuna invenzione umana nasce di punto in bianco e men che meno la prima e più grande di tutte, ossia il linguaggio"³⁹.

Il linguaggio forma l'uomo e l'uomo, a sua volta, forma il linguaggio, e quest'opera di formazione si traduce in una trasformazione simmetrica e continua della lingua e dell'umanità. La filosofia del linguaggio conduce naturalmente Herder al riconoscimento della fondamentale storicità dell'ente uomo e di tutte le sue produzioni, soprattutto qualora vengano colte nella loro fase costitutiva e originaria: "E filosofare sull'infanzia del linguaggio diventa interessantissimo non appena scorgo che in essa si sviluppa nel contempo anche l'animo umano, il quale costruisce il linguaggio sul modello di se stesso e se stesso sul modello del linguaggio"⁴⁰. La filosofia diventa così "l'arte di decifrare l'animo umano tramite il linguaggio", e può esplicitare il suo compito chiaramente solo a condizione che del linguaggio si dia una spiegazione umana, cioè storica.

Vediamo, quindi, Herder concentrarsi nei *Frammenti*, più che sul problema dell'origine della lingua, sul problema della sua evoluzione e delle sue fasi di sviluppo, pensate 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 tutte le età della vita a partire dalla nascita e fino alla morte, ed evitando di determinarne il progredire continuo e rettilineo, che avrebbe portato ad enfatizzare l'età adulta o la maturità come conquista stabile e definitiva dell'umanità: "allo stesso modo come l'uomo passa attraverso vari gradi di età, così anche tutte le

³⁹ Ivi, p. 85.

⁴⁰ Ivi, pp. 90-91.

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. (...) Lo stesso avviene nel *linguaggio*"⁴¹. Anche lo sviluppo della lingua si svolge, pertanto, in tre età caratterizzate da un passaggio dalla perfezione delle origini alla progressiva decadenza fino a giungere alla morte 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 o virile 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 e alla decadenza, rappresentata dal linguaggio filosofico, il quale nella ricerca della massima precisione rinuncia ad ogni espressione di bellezza⁴².

Ci soffermiamo su questo schema di evoluzione della lingua, per tanti versi simile a quello descritto dal nostro Vico nella *Scienza nuova*. 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 e in simbiosi con la natura esterna. E' il periodo degli aedi, dei rapsodi, di Omero, "principe dei poeti", dei racconti mitici e delle gesta eroiche della tradizione orale. In questo stadio il linguaggio era "nient'altro se non la natura che cantava e parlava", e infatti "per lungo tempo presso gli antichi il cantare e il parlare erano la stessa cosa"⁴³. "Il canto apparteneva alla loro stessa natura, allo stesso modo come noi, nell'infanzia, ci acquietiamo e ci assopiamo udendo cadenze

⁴¹ Ivi, p. 82.

⁴² Si è molto discusso sull'analogia tra questo schema storico e le tre età della storia - e che corrispondono a tre età della lingua - descritte da Vico nella sua *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. E' presente sia in Vico sia in Herder l'interesse per il mondo primitivo, il mondo della poesia e del mito, ed inoltre la polemica, più accentuata per la verità in Herder rispetto a Vico, contro il modo di pensare e il senso di superiorità della cultura del proprio tempo.

⁴³ HERDER, *Frammenti*, p. 95.

uniformi”⁴⁴. Quest’attenzione alla modulazione sonora, all’aspetto ritmico del linguaggio rimarrà costante in Herder: egli sa bene come questo aspetto abbia perso via via sempre più importanza per i moderni, e vuole recuperarlo, per riproporlo come sfondo e base comune per il suo lavoro di ricerca e di traduzione dei *Volkslieder*, alcuni dei quali saranno anche musicati.

Si giunge, poi, alla “età virile” della lingua, l’età della bella prosa naturale, 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, la poesia a trasformarsi in arte, ed ebbe luogo l’invenzione e la formazione del periodare prosaico della vita civile”⁴⁵. Questo è un momento cruciale della storia umana, perché si passa dal linguaggio che è canto della e nella natura (come è espresso dai poemi omerici) ad un linguaggio che, accogliendo un elemento intenzionale e artificiale, diviene imitazione ed arte. Così la poesia naturale diviene prosa e linguaggio scritto, attraverso un passaggio, come sottolinea Herder, che era necessario e di cui i primi prosatori quasi si scusano, considerando questa trasformazione una perdita di qualità del linguaggio, seppur necessaria per raggiungere una maggiore precisione nei rapporti sociali al fine della comunicazione. Nella terza fase dell’evoluzione - il linguaggio filosofico, la vecchiaia della lingua - la ricerca del rigore espressivo porta alla massima perfezione lessicale e, insieme 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, e la fase finale, ripetitiva e inerte. E’ evidente da quale parte stiano la simpatia e l’interesse di Herder.

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 sempre più vaste 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, passando attraverso le

⁴⁴ Ivi, p. 96.

⁴⁵ Ivi, p. 99.

coste del mare del Nord, sino a Nantes e poi a Parigi, infine a Strasburgo⁴⁶. 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 Shakespeare⁴⁷. Al termine di discussioni interminabili, i due giovani amici si proposero di dare avvio ad un'impresa esaltante: ascoltare e raccogliere la voce dei popoli⁴⁸. Il risultato di questa esperienza e di questi incontri furono varie opere, tra loro strettamente congiunte, composte in un periodo di solitudine che seguì i due anni di viaggio e che isolò Herder dal resto del mondo, dal marzo 1771 all'ottobre 1776, quando accettò l'incarico di pastore nella piccola contea di Bueckenburg⁴⁹.

Pur nella diversità dei temi trattati, gli scritti di questo periodo, tra i più noti e ancor oggi tra i più letti di Herder, 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 popoli⁵⁰. Partiamo dalla raccolta *Von deutscher Art und Kunst*, frutto della collaborazione di Herder e di Goethe e che

⁴⁶ Cfr. HERDER, *Giornale di viaggio 1769*, tr. it. di M. Guzzi, Spirali ed., Milano 1984. Si noti l'inizio stuermeriano del *Diario*: "Il 3 giugno partii da Riga, e il 25 mi imbarcai per dirigermi non so dove. (...) Così, per caso, ero venuto a Riga, così avevo assunto il mio ufficio religioso, così me ne liberai, e ancora in tal modo mi misi in viaggio. Come membro della società non ero soddisfatto né della cerchia in cui mi trovavo, né dell'isolamento che mi ero imposto". Segue una serie di insoddisfazioni (come insegnante di scuola, come cittadino, come autore), dalla quale Herder cerca di fuggire con la partenza: "Tutto insomma mi era contrario. (...) Dovevo perciò partire, e poiché andavo perdendone la speranza, dovevo partire il più rapidamente possibile, in uno stato di stordimento e quasi all'avventura" (p. 27).

⁴⁷ Cfr. la descrizione dell'incontro tra i due autori, raccontata da Goethe: "Mi ero recato al *Gasthof zum Geist* per visitare non mi ricordo quale forestiero di importanza. Ai piedi della scala incontrai un uomo che stava pure per salire e che io dapprima presi per un sacerdote. I suoi capelli erano incipriati, portava un abito nero ed un ampio mantello di seta nera di cui aveva riunito le cocche nella sua tasca. Questo esteriore alquanto strano, ma in complesso grazioso ed attraente, di cui avevo sentito parlare, non mi lasciavano dubbi: l'uomo dal mantello doveva essere il celebre Herder" (Cfr. GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, in *Vermischte Schriften*, vol. IV, Berlin 1953, p. 821).

⁴⁸ Cfr. S. MARZOCCHI, *Herder: scrivere la voce*, in "Materiali filosofici", 14 (1985), p. 140.

⁴⁹ 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).

⁵⁰ Segnaliamo le principali di queste opere: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772 (*Saggio sull'origine del linguaggio*, tr. it. di P. Amicone, Pratiche ed., Parma 1995); *Von deutscher Art und Kunst*, 1773; *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774 (*Ancora una*

comprende quattro saggi, due di Herder (uno su Shakespeare e uno su Ossian), un saggio di Goethe sull'architettura gotica, intesa come autentica architettura tedesca, e la prefazione di Justus Möser alla *Osnabrüchische Geschichte*: tutti scritti dedicati alla rivalutazione dell'arte e della storia tedesca, valorizzata come arte veramente popolare e originale, perché conforme al carattere del popolo tedesco⁵¹.

Prima di addentrarci nel saggio su Ossian, pare opportuno richiamare la concezione herderiana della poesia, perché qui, in questo saggio, di poesia si tratta, intesa propriamente come poesia popolare, *Volksdichtung* e *Volkslieder*. Il valore della poesia consiste, infatti, nella sua spontaneità, nella sua immediatezza e sincerità; essa richiede unità di sentimento e pensiero, è azione e non riflessione, è modo naturale di espressione dei popoli primitivi, non è mai imitazione o artificio, è suono, canto, ritmo e non parola scritta depositata nei libri⁵². Questi sono i canoni per leggere e apprezzare le poesie di Ossian, che sono "canti di un popolo incolto e sensuale che hanno potuto continuare a risuonare per bocca della tradizione dei padri"⁵³. Lo stesso spirito animava, secondo il giudizio di Herder, la poesia di Omero⁵⁴, uno spirito che possiamo ritrovare presso i popoli che vivono ancora

filosofia della storia per l'educazione dell'umanità, tr. it. di F. Venturi, Einaudi, Torino 1971); *Alte Volkslieder*, 1774; *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts. Erster Band*, 1774, *Zweiter Teil*, 1776.

⁵¹ Cfr. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, vol. II, p. 316: "Un certo storicismo in sostanza razzistico si manifesta con un'ingenuità talora quasi commovente, ma anche con una certa involontaria prepotenza annessionistica. (...) D'altra parte Herder nella parola "tedesco" avverte ancora il significato etimologico "popolare". Siccome poi l'antropologia e la storia del Settecento non distinguevano ancora esattamente i germani e i celti, Ossian, venerato come poeta popolare per eccellenza, poté essere preso disinvoltamente per un poeta popolare tedesco". La stessa assimilazione venne compiuta nei riguardi di Shakespeare, definito tre volte tedesco; ma gli abitanti della Germania erano detti (si noti bene!) dieci volte tedeschi.

⁵² In questo apprezzamento per la poesia nella sua forma primitiva si sentono risuonare le parole di Hamman: "La poesia è la lingua madre del genere umano. (...) Parlavano sensi e passioni, e non intendevano se non immagini. E di immagini è composto tutto il tesoro della conoscenza e della felicità umana" (HAMANN, *Aesthetica in nuce*, tr. it. di A. Pupi, in *Scritti sul linguaggio 1760-1773*, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 113-114).

⁵³ HERDER, *Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker*, in *Herders Werke in fünf Bänden*, hrg. W. Dobbek, Aufbau Verlag, Bd. II, Berlin und Weimar 1964, p. 200.

⁵⁴ Cfr. Ivi, pp. 215-216: "Le rapsodie di Omero e i canti di Ossian erano quasi improvvisazioni, perché allora non si conosceva se non il discorso improvvisato: (...) Io sono certo che se Omero e Ossian rivivessero e si dovessero sentir leggere ed elogiare, si stupirebbero spessissimo di tutto quello che d'artificioso viene loro dato e tolto, e per quello che, invece, di loro non viene sentito".

nell'infanzia della loro civiltà, come i Peruviani, gli Irochesi o gli Eschimesi, dei cui canti sono raccolte in questo saggio alcune significative testimonianze⁵⁵.

Il saggio su Ossian, il cui titolo completo è *Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völcker*, si presenta quale scambio epistolare (*Briefwechsel*, appunto) e l'ipotetico destinatario non poteva che essere Goethe, col quale a lungo Herder si era trattenuto sull'argomento. Egli era venuto a conoscenza dei *Canti* di Ossian molto presto e attraverso la mediazione di Hamann che lo aveva introdotto alla letteratura inglese⁵⁶. Herder si entusiasmò per i *Canti* di Ossian perché vi vedeva l'autentica espressione della poesia, poesia popolare, spontanea e immediata, tutta azione, sentimento e colore. Questo è, in fondo, l'argomento, un argomento "interno", non suffragato da alcun altro documento "oggettivo", con il quale egli cercava di convincere l'amico ancora dubbioso sull'autenticità di questi *Canti*. "E' impossibile - egli afferma perentoriamente - che Macpherson abbia composto qualcosa di simile! Una cosa del genere non si può poetare nel nostro secolo"⁵⁷.

L'epoca della poesia è l'epoca dell'infanzia dell'umanità e noi non la possiamo capire né apprezzare 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

⁵⁵ Cfr., ad es., i due canti peruviani, ricavati dalla Storia del Perù di Garzilaso de la Vega e tradotti da Herder, il quale ci confida di aver cercato nella traduzione "di ricreare, per quanto è possibile, parole, suoni e ritmo" (p. 204). Egli fa anche riferimento alla sua esperienza personale - si pensi all'infanzia e alla giovinezza di Herder - in mezzo a popolazioni, come i Lettoni, che considera "resti viventi", ma in un senso positivo e rousseauiano, di un popolo primitivo: "Sappia dunque che ho avuto l'opportunità di vedere resti viventi di questi antichi, primitivi canti, ritmi, danze, tra popoli viventi ai quali i nostri costumi non hanno ancora potuto sottrarre completamente lingua, canzoni e tradizioni, per dar loro in cambio qualcosa di mutilato, o nulla" (p. 303).

⁵⁶ Cfr. una lettera di Herder a Hamann del 5 settembre 1767: "Mi lasci ancora i suoi libri inglesi, avrei voluto anche gli scritti di Hugh Blair su Ossian" (HERDER, *Briefe*, vol. I, Boehlaus, Weimar 1977, p. 84). I *Canti* erano stati editi per la prima volta nel 1760 da Macpherson e fatti passare per testi dimenticati, tradizioni orali d'Irlanda e degli Highlands. Di autentico non vi era, in realtà che il nome di alcuni eroi leggendari e il racconto schematico delle loro gesta. "Su questo sfondo autentico Macpherson compose due lunghi poemi *Fingal* e *Tremora*, in uno stile ampolloso e pieno di reminiscenze bibliche che dette come traduzioni dal gaelico e dei quali promise di pubblicare il testo. Il che, naturalmente, non avvenne mai" (G. TOMASI DI LAMPEDUSA, *Letteratura inglese*, Mondadori, Milano 1990, vol. I, p. 326). Una prima traduzione tedesca apparve a Vienna nel 1768 ad opera del gesuita Michael Denis, e Herder redasse subito una recensione entusiastica per la rivista berlinese, diretta da Christoph Friedrich Nicolai, "Allgemeine deutsche Bibliothek".

⁵⁷ HERDER, *Briefwechsel*, p. 194.

cultura filosofica, dominata in realtà dal conformismo e dall'imitazione. La polemica con la mentalità del proprio tempo, che aveva fatto dell'età matura il metro di misura di ogni valore storico e spirituale, è la condizione preliminare per avvicinarci a Ossian. Non a caso lo scritto di Herder si apre con un attacco diretto al secolo di Voltaire, al quale viene contrapposto Rousseau, il quale fornisce lo spunto per sollecitare una strenua difesa dell'autonomia di ogni epoca storica, dato che ciascun momento della storia umana rivela una scena all'interno del teatro nel quale si rappresenta lo spettacolo infinito della vita umana: "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"⁵⁸.

Ritroviamo qui, già ben delineati, i due motivi fondamentali della filosofia della storia di Herder, sviluppati organicamente in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774). 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, individuale 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 essa contiene, come in un concentrato, l'intero sviluppo successivo⁵⁹. L'età delle origini non va considerata nell'ottica della sua distanza dalle epoche successive e più evolute e a partire da queste, ma piuttosto come loro fondamento e principio di spiegazione. Il giusto atteggiamento storico è l'ascolto in religioso silenzio di quelle voci antiche,

⁵⁸ Ivi, pp. 201-202.

⁵⁹ Cfr. VERRA, *Mito, rivelazione*, p. 58.

colte nella loro immediatezza, come seduti ai loro piedi, senza preoccuparci subito di interpretare e discutere le loro intenzioni⁶⁰.

Se il riconoscimento dell'autonomia di ogni epoca storica e di ogni cultura resta il motivo dominante di questa fase della riflessione di Herder, non poteva mancare, tuttavia, l'attenzione al problema dell'unità della storia da risolvere, naturalmente, in maniera meno astratta e superficiale di come era stato affrontato e risolto dai *philosophes*. Questa unità è per noi un problema, è un limite insuperabile per noi che viviamo necessariamente all'interno di una scena, non però per Dio che tutte penetra e abbraccia: "Lo so pur io, come te, che ogni immagine generica, ogni concetto generale non è che astrazione: solo il creatore è colui che pensa l'unità totale di una, di tutte le nazioni in tutta la loro molteplicità, senza perciò lasciarsi sfuggire l'unità stessa"⁶¹. Noi, invece, non possiamo spaziare con libero sguardo su tutto il paesaggio umano, perché non ci è possibile un punto di vista al di sopra di esso, dato che di esso facciamo parte; teniamoci lontani, allora – avverte Herder – da pretese che falserebbero la visuale per porci, quali osservatori rispettosi e disinteressati, "in faccia alla grandiosa totalità del processo"⁶².

Se ci mettiamo nel giusto atteggiamento e nel posto più adeguato per l'osservazione, che è rappresentato dal passato stesso e non dal presente in cui ci troviamo, ci renderemo allora 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, tutto deve apprendere, si deve formare andando innanzi, deve procedere sempre oltre in una lotta graduale"⁶³. Ogni perfezione è nazionale e storica, ma se l'osserviamo da vicino è sempre individuale, relativa e parziale; ogni nazione ha virtù e difetti e nessuna ha in sé "la forma ideale della virtù". Pertanto non si può rispondere alla domanda su quale sia stato il popolo più felice nella storia: "l'umana natura non è

⁶⁰ Cfr. HERDER, *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Erster Teil*, 1782: "Su questo soggetto penso che bisogna lasciare i profeti nei loro alti scanni e, seduti ai loro piedi, dobbiamo ascoltare ciò che essi dicono e non ripetere ciò che intendono dire".

⁶¹ HERDER, *Ancora una filosofia della storia*, pp. 33-34.

⁶² Ivi, p. 34.

⁶³ Ivi, p. 34.

ricettacolo di una felicità assoluta, perfetta, invariabile, come la definisce il filosofo”⁶⁴. Non esiste, insomma, una figura storica ultima, più elevata delle altre, una meta verso cui l'intero processo si diriga e si compia⁶⁵; di conseguenza, essendo precluso l'accesso a una tale figura, non si può stabilire un metro assoluto di valutazione e di comparazione: “Ogni confronto resta fundamentalmente falso”⁶⁶. 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”⁶⁷. Non si potevano usare parole più chiare per esprimere l'unicità e l'incommensurabilità dell'individualità storica.

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 nello stesso tempo e nello stesso luogo tra loro tutti compatibili. Pertanto, ciascuno di questi germi ha trovato attuazione in luoghi e tempi diversi, in presenza di circostanze particolari che tuttavia vengono utilizzate ai propri fini, formando in tal modo lo spazio naturale entro il quale si sono costituite le comunità umane, i diversi popoli, e soltanto all'interno del quale gli uomini si sentono realizzati e soddisfatti: “Si comincia allora a parlare di pregiudizi, di volgarità plebea, di gretto nazionalismo, il pregiudizio è cosa buona, a suo tempo, perché rende felici, stringe compatti i popoli attorno al loro proprio centro, li rende più solidi sul loro stesso ceppo, più fiorenti a seconda della loro propria natura, più ardenti nelle loro inclinazioni, più attivi nelle loro mire e per ciò stesso più felici”⁶⁸. Insomma, il nazionalismo fa bene ai popoli, “a suo tempo”, come precisa Herder, nel senso – e soltanto in questo 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

⁶⁴ Ivi, p. 37.

⁶⁵ Cfr. R. PERINI, *Individuo, totalità e progresso in Herder*, “Aquinas”, 31 (1988), p. 504.

⁶⁶ HERDER, *Ancora una filosofia della storia*, p. 37.

⁶⁷ Ivi, p. 38.

⁶⁸ Ivi, p. 39.

riposta nei viaggi all'estero è già un'età di malattia, di enfiagione, di pienezza malsana, è già presagio di morte"⁶⁹.

Tutto ciò è affermato polemicamente – e con i paradossi e le esagerazioni che la polemica comporta – contro l'atteggiamento presuntuoso e superficiale 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 voler giudicare e condannare. Herder vuole evitare, però, anche la posizione opposta, la caduta nello scetticismo riguardo al destino umano e alla storia che ci porterebbe a "disperare del fine medesimo e della divinità"⁷⁰. Il relativismo storico non prevede che un eterno lavoro penelopeo, un tessere e disfare senza alcun disegno e senza alcun costrutto. Le singole scene della storia umana rappresentano, invece, ciascuna un momento essenziale del processo, che ha una sua unità e continuità, e ciò in analogia con la natura, dove si dà sempre progresso e mai regresso⁷¹. Raggiungendo la propria specifica perfezione, ciascuna scena diviene "un mezzo per un fine" ulteriore, che noi possiamo anche non vedere, ma "resta pur sempre teatro di Dio". Noi vediamo, e non possiamo che vedere, 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 storia⁷².

⁶⁹ Ivi, p. 39.

⁷⁰ Ivi, p. 42.

⁷¹ HERDER, *Idee per la filosofia della storia*, p. 79: "La cosa sembra chiara di per sé, perché non è comprensibile come una forza viva della natura potrebbe fermarsi o regredire, se non fosse frenata o respinta da una forza ostile più forte. Essa opera come organo della potenza divina, come una idea, divenuta operante, del suo eterno disegno di creazione e perciò le sue forze dovevano aumentare operando".

⁷² HERDER, *Ancora una filosofia della storia*, p. 42: "Se pur mi riuscisse di ricollegare le diverse scene senza confonderle, se potessi mostrare come dipendano le une dalle altre, si sviluppino l'una dall'altra, si perdano l'una nell'altra, come ognuna di esse, singolarmente presa, rappresenti soltanto un momento e, nel processo, divenga unicamente mezzo ad un fine, che visione, che nobile uso della storia umana, quale incitamento a sperare, ad agire, a credere, anche quando tutto sfugga al nostro sguardo, anche quando non tutto giungessimo a vedere".

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 (la monade è sempre in formazione), dal secondo l'idea che ogni realtà vive solo nel tutto e in funzione del tutto (*Deus sive natura*). Viene in tal modo a costituirsi quel particolare panteismo herderiano (un po' ambiguo, certamente, sul piano speculativo, ma estremamente efficace sul piano della visione storica) che non porta affatto alla negazione o al disprezzo della realtà finita e storica ma alla sua esaltazione e alla sua glorificazione, in quanto realtà divina, degna del massimo rispetto. "Il Dio che io cerco nella storia – egli afferma nelle *Idee per una filosofia della storia* - deve essere lo stesso che c'è nella natura, perché l'uomo è soltanto una piccola parte del tutto, e la sua storia, come quella del verme, è saldamente intrecciata con il tessuto in cui abita. Anche in essa devono valere quindi leggi naturali che stanno nell'essenza della cosa e di cui la divinità non può dispensarsi, in quanto proprio in quelle leggi, che essa stessa ha fondate, si manifesta nella sua alta potenza con una bellezza immutabile, sapiente, benigna"⁷³. 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.

Negli scritti giovanili, particolarmente in *Auch eine Philosophie der Geschichte*, il problema già si era presentato con grande chiarezza e forza, così come l'esigenza di superarlo; ma la soluzione veniva cercata un po' estrinsecamente con il richiamo al Dio provvidente, il quale simile ad un regista teatrale vede, controlla e determina tutte le scene della grande commedia umana, una soluzione, come si vede, fondata su di un principio teologico piuttosto che su argomenti fondati filosoficamente. Su quest'altro terreno, quello della filosofia più che della teologia, si muove, invece, l'altra grande opera di Herder, le *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, opera della piena maturità la quale, benché incompleta e meno brillante sul piano stilistico rispetto agli scritti precedentemente ricordati, rappresenta bene la sintesi del suo pensiero filosofico. Vediamo, ora, come Herder cerchi di risolvere in

⁷³ HERDER, *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 317.

quest'opera il conflitto che appare nella storia tra la molteplicità dei popoli e l'unità del genere umano; da questa soluzione possiamo cercare di desumere anche il significato e il ruolo della nazione nel contesto della storia umana. Ci riferiamo, in particolare, al libro nono delle *Idee*, il quale segna il passaggio dalla filosofia della natura alla filosofia della storia, quando si procede a descrivere le azioni dell'uomo, giunto finalmente in possesso delle sue facoltà spirituali, quale esito e sintesi finale del processo della creazione⁷⁴.

L'uomo non è autosufficiente, non produce e si produce tutto da sé; questa visione, ideale e astratta, tanto cara ai filosofi, viene smentita quotidianamente dalla realtà⁷⁵. Ogni uomo è, in effetti, dipendente dagli altri, sia per quanto riguarda la sua nascita e crescita materiale sia per quanto riguarda lo sviluppo delle sue forze spirituali. 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 essenzialmente storico, in movimento verso la realizzazione di sé, non una macchina già tutta preformata che si riprodurrebbe sempre uguale a se stessa. In poche parole e per usare un'espressione allora alla moda, l'uomo diventa tale soltanto in virtù dell'educazione, e l'intero genere umano vive in questa catena di individui che si educano educando gli altri⁷⁶.

⁷⁴ Cfr. HERDER, *Idee per una filosofia della storia*, pp. 155-191. Il processo della formazione dell'umanità non è inteso come rottura ma in continuità con la storia della natura: "Dalla pietra, al cristallo, dal cristallo al metallo, dal metallo alla pianta, dalla pianta all'animale, dall'animale all'uomo abbiamo visto la *forma dell'organizzazione elevarsi*, e con essa complicarsi maggiormente le forze e gli istinti della creatura, per unirsi infine tutti nella figura dell'uomo, nella misura in cui questa poteva contenerli. La serie si ferma all'uomo; non conosciamo nessuna creatura più alta di lui, organizzata in modo più complesso e più ingegnoso: sembra essere il termine sommo, a cui poteva essere formata una organizzazione terrena" p. 71).

⁷⁵ Cfr. Ivi, p. 155: "Non soltanto i filosofi hanno innalzato la ragione umana a una potenza pura, originaria, indipendente dai sensi e dagli organi, ma anche l'uomo, legato ai sensi, s'illude nel sogno della sua vita di essere diventato da sé tutto quello che è. (...) Ma il filosofo che conosce, in base all'esperienza, la genesi e l'ambito di una vita umana e che potrebbe seguire l'intera catena della formazione del nostro genere nella storia, non dovrebbe tardare, mi pare, a tornare dal suo mondo ideale, in cui egli si sente solo e auto-sufficiente, nel nostro mondo reale, giacché tutto gli ricorda la nostra dipendenza".

⁷⁶ Cfr. Ivi, p. 156: "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".

L'educazione non riguarda per la verità il genere, ma sempre l'individuo. Herder ribadisce in tal modo un concetto che è comunemente accettato nella filosofia moderna, soprattutto nella tradizione inglese, che è in larga misura nominalistica: generi e specie sono soltanto concetti astratti (ideali e non reali, egli dice). Ma nemmeno l'individuo esiste in sé, ma solo nella dipendenza dagli altri, come l'anello di una catena. Herder vuol evitare, attraverso questa precisazione, 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 e relativistico (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 altri⁷⁷.

Ma il concetto di educazione, tanto esaltato nel Settecento (si pensi all'*Emilio* di Rousseau e all'*Educazione del genere umano* di Lessing), viene poi assimilato e fatto coincidere con il concetto di tradizione, che invece godeva di pessima fama nel secolo dei Lumi⁷⁸. La tradizione è quella catena che collega tra di loro gli individui e le nazioni e che forma in tal modo il genere umano. La tradizione non è però solo un trasmettere e un conservare intatto ciò che trasmette, ma è "il passaggio dal modello alla copia", una imitazione che modifica e rinnova ciò che viene comunicato e tramandato⁷⁹. 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

⁷⁷ Cfr. Ivi, pp. 157: "La nostra filosofia della storia non deve incamminarsi sulla via di questa filosofia *averroistica*, secondo cui l'intero genere umano possiede soltanto un'unica anima e in realtà un'anima molto bassa, che si comunica solo in parte all'uomo singolo. Ma se all'opposto io limitassi tutto all'individuo, e negassi la catena che collega gli individui tanto tra di loro che con il tutto, sarei contraddetto dalla natura dell'uomo e dalle chiare linee della sua storia, perché nessuno di noi è diventato uomo da solo. L'intera conformazione dell'Umanità che si trova in lui, è collegata attraverso una genesi spirituale, attraverso l'educazione, con i suoi genitori, con i suoi maestri, con i suoi amici, con tutte le circostanze verificatesi nel corso della sua vita, quindi col suo popolo e i suoi padri, anzi, in ultima analisi, con l'intera catena del genere umano che in un qualche membro ha toccato una delle sue forze spirituali".

⁷⁸ Cfr. Ivi, p. 158: "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?".

dalle montagne e andando verso il mare, o a un albero che crescendo diventa sempre più rigoglioso e ombreggiante e, infine, collegandosi e armonizzandosi con gli altri alberi, 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, e non soltanto tra quelli che si considerano i soli popoli "illuminati". Tra le culture si pone una differenza di grado e non di specie, ed è allora necessario cercarla ed è possibile rintracciarla in ogni luogo della terra; se invece noi assumiamo ad unico modello la cultura europea, non possiamo poi lamentarci di poterla ritrovare soltanto in Europa e di dover considerare tutti gli altri popoli incolti e incivili.

La tradizione è resa viva e operante attraverso il linguaggio, linguaggio che non è un insieme di suoni che ricevono il loro significato dall'uso, dalla convenzione e dalla ragione, qualcosa di derivato e di arbitrario, dunque, 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: "Soltanto il linguaggio ha reso umano l'uomo, racchiudendo con una diga il flutto smisurato dei suoi affetti e dandogli con le parole un segno razionale per ricordarlo. Non è stata la lira di Anfione a costruire le città, né una bacchetta magica ha trasformato i deserti in giardini, ma l'ha fatto il linguaggio, il grande principio associativo degli uomini"⁸⁰. E dopo aver ricordato Omero e Ossian, "le ombre dei vati e dei loro eroi" che la parola ha reso immortali, così Herder prosegue: "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"⁸¹.

⁷⁹ *Ibidem*: "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".

⁸⁰ *Ivi*, p. 165. Herder si riferisce al mito di Anfione che avrebbe costruito la città di Tebe mediante la magia del suono della lira.

⁸¹ *Ibidem*.

Dono divino, certo, il linguaggio, ma fenomeno e principio profondamente umano (rende umano l'uomo, aveva detto Herder). 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 il senso più profondo, gli interessi, i bisogni, le prospettive e i punti di vista, la *Weltanschauung* di un popolo, per usare un'espressione più tarda per un concetto che però era già ben chiaro a Herder. Il linguaggio è sempre nazionale e popolare, ed è la spia per intendere la vita di un popolo; infatti, ribadisce Herder, "il genio di un popolo non si esprime mai meglio che nella fisionomia del suo parlare"⁸².

Ed ecco, allora, sulla base di questi argomenti, farsi chiaro il significato dell'espressione da cui siamo partiti trattando di Herder: la ragione nei popoli. Questa ragione è il peculiare tipo di sapere, pratico prima che teorico, il quale determina la specifica forma di organizzazione sociale e politica e, anzitutto e in maniera eminente, la religione, le quali si producono e si trasmettono all'interno di ciascuno popolo per effetto della lingua. Avremo, pertanto, lingue e civiltà all'inizio della loro storia, popoli "infantili", diciamo, altre invece più sviluppate, nella giovinezza e nell'età virile, altre infine al termine della loro vita, nella vecchiaia: nessuna forma di vita sociale e spirituale è completa e in sé perfetta, ma ciascuna è proporzionata allo stadio raggiunto ed è incomparabile con le altre.

Certo - sostiene Herder- alcune lingue, come la tedesca, non si sono mescolate con altre lingue. Ecco qui un mito, per la verità molto diffuso - e da lungo tempo - nella letteratura tedesca e che risaliva alla lettura di Tacito, un mito destinato a

⁸² Ivi, p. 169. Herder lancia, su queste basi, la proposta di lavorare ad un'opera che contenga, attraverso la comparazione filosofica delle lingue, una fisiognomica universale dei popoli, un progetto che sarebbe stato già richiesto da Bacone, Leibniz e Sulzer. Il materiale per questo tipo di lavoro sarebbe fornito dalle grammatiche delle diverse lingue e dalla descrizioni di viaggio presso le singole nazioni; il tutto debitamente raccolto e selezionato fornirebbe la più ricca "architettura dei concetti umani, la migliore logica e metafisica del sano intelletto". E', qui, chiaro il riferimento polemico di Herder all'architettura kantiana dei concetti, che la ragione pura ricaverrebbe soltanto dal suo interno. E' l'esperienza di vita dei popoli, attestata dalle forme del linguaggio, che fissa le categorie dello stesso pensiero, poiché prima viene l'azione, poi la speculazione.

trasformare radicalmente, come si potrà vedere in Fichte, il concetto di nazione⁸³. Tuttavia, afferma Herder, nemmeno il tedesco è rimasto allo stato puro e originario ed ha subito variazioni e mutazioni, le stesse vicende che hanno trasformato la civiltà germanica nel corso della sua storia. Altre lingue - e qui Herder allude alle lingue neolatine- sono nate da un innesto da altre o sono come risorte dalle ceneri. Ciascuna svolge compiutamente la sua funzione ed è incomparabile con le altre, al pari della civiltà o del popolo al cui interno opera e vive.

Herder usa questo principio in funzione polemica contro l'attitudine del suo tempo (e forse anche del nostro tempo) a misurare le altre nazioni e le civiltà del passato con un'unità di misura attinta nel proprio presente. E' un'ingannevole prospettiva, una visione "ideologica" della realtà storico-politica, potremmo dire con parole nostre, una visione che ha prodotto e giustificato l'imperialismo e il colonialismo europei; ed Herder evoca con commozione e indignazione la distruzione delle civiltà autoctone americane da parte dei bianchi degli Stati Uniti, allora appena costituiti e che già avevano programmato l'occupazione sistematica del territorio fino ad allora abitato da altri popoli. Non vi sono popoli più felici e altri meno felici; a questo principio che abbiamo visto affermato con forza negli scritti giovanili di Herder ora se ne aggiunge con chiarezza un altro che ne costituisce il presupposto: la perfezione non appartiene al genere ma sempre e soltanto all'individuo.

E' misera presunzione il senso di superiorità tipico delle popolazioni europee (del tempo di Herder, ma anche del nostro tempo) nei confronti degli altri popoli generato dal possesso dei cosiddetti "lumi", cioè dalla disponibilità degli strumenti tecnici e delle invenzioni prodotti dall'arte e dalla scienza. Paradossalmente si potrebbe, piuttosto, sostenere il contrario; l'europeo usa strumenti inventati da altri,

⁸³ In questa esaltazione della lingua tedesca Herder si trovava in buona compagnia, se pensiamo, oltre ai casi notissimi di Kant, Fichte e Hegel, anche a Leibniz (che pure scrive le sue opere per lo più in francese e in latino), il quale attribuì al tedesco la massima vicinanza alla lingua primitiva o naturale, in cui meglio si sarebbe espressa la connessione delle parole con la natura delle cose; cfr. G.W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement*, in *Die philosophischen Schriften*, a cura di C.J. Gerhardt, G. Olms, Hildesheim - New York 1978, vol. IV, p. 260: "Si l'Hebraïque ou l'Arabesque y approche le plus, elle doit estre bien alterée, et il semble que le Teuton a plus gardé du naturel, et (pour parler le langage de Jaques Boehm) de l'Adamitique".

legge libri scritti da altri, parla un linguaggio elaborato da altri. Il selvaggio, al contrario, pensa con la sua testa, agisce mettendo a rischio sempre la sua vita, parla una lingua più semplice ma sua, più vera ed efficace. Insomma, il cosiddetto selvaggio è più naturale e, in quanto tale, “è un uomo sì limitato, ma sano e attivo”⁸⁴. Herder non vuole naturalmente, come sopra abbiamo visto nella sua risposta polemica a Voltaire sul tema del progresso, far recedere l’Europa allo stadio della barbarie, facendo “camminare l’uomo a quattro zampe”, ma si propone di richiamare gli uomini del suo tempo al senso della responsabilità e dell’impegno individuale, contro il rischio del conformismo sul piano sociale e culturale che gravava allora, e ancora grava, sulla civiltà occidentale, beata e soddisfatta delle sue conquiste e del suo benessere, ma sempre più dipendente dalle idee e dalle cose create e imposte dagli altri.

In tutti gli uomini, pur nelle diverse circostanze legate alle diverse fasi di sviluppo dei popoli e alle differenti scelte di vita, opera dall’interno la “forma interiore” dell’umanità, che è forza produttrice del linguaggio e della ragione, di una ragione che è pratica prima che teoretica. Queste disposizioni naturali dell’umanità 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 o di certe regole sociali 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”⁸⁵. La storia umana va considerata come “la vera città di Dio sulla terra, di cui sono cittadini tutti gli uomini, soltanto in classi e gradi diversi”⁸⁶.

Dobbiamo allora saper considerare e apprezzare i modi sempre nuovi e originali in cui le disposizioni naturali dell’umanità si sono storicamente realizzate. Herder ricorre ad un’immagine naturalistica per delineare questo spettacolo, meraviglioso e

⁸⁴ HERDER, *Idee per una filosofia della storia*, pp. 174-175.

⁸⁵ Ivi, p. 190.

⁸⁶ Ivi, p. 191.

insieme tragico, dell'umanità che continua a rivivere in forme sempre nuove: "Il germe è rispuntato ancora più bello nel futuro dalle ceneri del bene, e, innaffiato dal sangue, è cresciuto fino a dispiegarsi in una corona che non può più appassire. Il meccanismo delle rivoluzioni non mi trae più in errore: è necessario per il nostro genere, tanto come le onde del fiume, perché non diventi una morta palude. Sempre ringiovanito nelle sue forme, il genio dell'umanità torna a fiorire e prosegue nella sua palingenesi nei popoli, nelle generazioni e nelle stirpi"⁸⁷.

L'idea di nazione, che pur si riferisce all'individuale da difendere nella sua originalità, viene tuttavia evocata e discussa da Herder sempre in connessione con il punto di vista cosmopolitico, perché soltanto inserita nella totalità della storia la vita dei popoli acquista il suo significato, che è di rendere via via più concreta e ricca l'idea di umanità, secondo la legge del progresso voluta dalla Provvidenza ed estesa a tutta la natura.

⁸⁷ Ivi, p. 162.