



«Natura è sviluppo»

J.G. Herder sullo statuto storico-naturale dell'uomo e la nascita della sensibilità storica moderna

di

JACOPO D'ALONZO

ABSTRACT: Herder propone nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, un'accurata e quanto mai consapevole esposizione dell'unità che lega il mondo naturale a quello storico. La tesi proposta nelle *Ideen* – la condizione allo stesso tempo naturale e storica dell'uomo –, richiede la soluzione di due nodi teorici: l'uno eminentemente storiografico e l'altro più precipuamente filosofico. L'assunzione dell'unità della natura e della naturalità dell'essere umano che contraddistingue la filosofia della storia di Herder ha in Spinoza e Leibniz le sue fonti principali. Da allora, sul fondamento filosofico dell'unità profonda della natura, Herder non smetterà di sostenere che i fenomeni del mondo storico – tra i quali spiccano lingue, letterature e istituzioni – devono essere studiati nella loro individualità con gli stessi metodi con i quali si studiano i fenomeni naturali. Porre la natura e la storia sullo stesso piano, sostenere che la natura sia già storia e infine difendere la tesi che la storia sia sempre natura, provocherà la reazione polemica di Kant. Da simili premesse si può infine delineare la peculiare concezione della ricerca storiografica suggerita da Herder e che lo rende uno dei fondatori della sensibilità storica moderna.

KEYWORDS: Herder; Spinoza; Leibniz; pantheism; historicism

ABSTRACT: In his *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Herder argued for the unity of the natural and the historical dimension. Herder was aware that man is a natural and historical being simultaneously. And more generally, the natural and the historical worlds are closely bound up with each other. Herder's theory was deeply influenced by Spinoza and Leibniz. Moreover, for Herder the methods for the study of nature may be successfully employed for describing historical phenomena such as languages, national literary traditions, and socio-political institutions. According to Herder, as a matter of fact, history and nature share the same ontological horizon. As a result, nature is historical as much as history is natural. Such an assumption involved the scepticism of Kant. Furthermore, Herder argued for a peculiar historical method that might represent a touchstone of modern historical awareness. Indeed, the core of Herder's theory concerned the rehabilitation of historical individuality.

KEYWORDS: Herder; Spinoza; Leibniz; panteismo; storicismo

ARTICOLI

Syzythesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

1. La tesi difesa da Johann Gottfried Herder (1744-1803) nei quattro volumi delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) è quella dell'unità del processo universale che si dipana nella natura e nella storia come effetto di un'unica forza (*Kraft*). Le *Ideen* si propongono in altre parole di esporre una filosofia o scienza della storia dell'umanità¹. Ma ciò che di primo acchito colpisce il lettore solo scorrendo l'indice è lo spazio dedicato alla storia dei popoli. Solo nelle due ultime parti Herder si confronta infatti con la nascita, lo sviluppo e la decadenza delle civiltà che diacronicamente e sincronicamente si sono avvicinate nel corso della storia. Alla ricostruzione filosofica dello svolgimento della vicenda umana nelle sue forme geograficamente e cronologicamente individuali è anteposta invece una precisa disamina del posto della terra nell'universo, dei suoi moti e delle sue trasformazioni geologiche ed ecologiche, delle caratteristiche del regno vegetale e animale e di quelle peculiarità anatomiche, fisiologiche e psicologiche dell'essere umano da cui sorgono linguaggio, senso morale, istituzioni politico-sociali e religione².

Sembra dunque che Herder escluda qualsivoglia salto ontologico tra mondo umano e mondo naturale. La storia dell'umanità sarebbe dunque parte delle dinamiche naturali. Senza entrare ancora nel dettaglio delle argomentazioni herderiane, si può anticipare che per storia umana bisogna intendere l'insieme delle manifestazioni particolari, transeunti, finite, irripetibili e incomparabili dell'umanità. Allo stesso tempo però simile insieme non può essere adeguatamente compreso se non inserendolo nel più vasto orizzonte naturale. Ogni evento umano va visto cioè come evento del mondo naturale.

Di conseguenza alcune proprietà della dimensione storica – canonicamente riconosciuta come precipua del genere umano – saranno condivise anche dal resto della natura. Con un solo

¹ Cfr. J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, erster Theil, Johann Friedrich Hartknoch, Riga und Leipzig 1784 (da ora in poi IPG I); J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, zweiter Theil, bey Johann Friedrich Hartknoch, Riga und Leipzig 1785 (da ora in poi IPG II). Sulla filosofia della storia di Herder si vedano i classici M. Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Le Belles Lettres, Paris 1940; R. Stadelmann, *Der historische Sinn bei Herder*, Niemeyer, Halle 1928; H.-D. Irmscher, *Grundfragen der Geschichte Herders bis 1774*, in B. Porschman (Hrsg.), *Bückerburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983*, Bosendahl, Rinteln 1984, pp. 10-32; e il più recente P. Pénisson, *Herder et la philosophie de l'histoire*, Editura Universitatii, Iasi 1997. Si ricordi che la formula 'filosofia della storia' è canonicamente ricondotto all'*Essai sur le moeurs* (1756) e alla *Philosophie de l'histoire* (1765) di Voltaire.

² Più volte sottolineata in letteratura è stata l'influenza dello scritto kantiano *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) a testimonianza dell'influenza di lungo corso esercitata dal Kant precritico e maestro di Herder a Königsberg nella riflessione filosofica di quest'ultimo. A questo proposito cfr. E. Adickes, *Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde*, Tübingen, Mohr 1911, pp. 75-82.

movimento teorico Herder dunque propone una tesi che allo stesso tempo naturalizza la storia e storicizza la natura. Simile assunto pone tuttavia una serie di questioni filosofiche. Anzitutto, quale giustificazione ontologica viene suggerita a sostegno dell'unità della natura? In che senso la natura può essere di per sé già storica, e la storia già naturale? Come salvaguardare le individualità alla luce dell'unità della natura e del processo storico?

2. Secondo Pross la caratteristica concezione della storia che Herder presenta nelle *Ideen* sarebbe il risultato di un naturalismo che ha trovato nel monismo di Spinoza la sua fondazione metafisica. Benché Spinoza non sia mai citato nelle *Ideen*, la critica ha quasi unanimemente riconosciuto il ruolo che la lettura dell'*Ethica* ha giocato nella stesura di quello che è considerato il capolavoro filosofico di Herder³. Esistono anzitutto dati biografici che conducono a sostenere simile influenza.

Nel 1776, Herder si trasferisce a Weimar in qualità di sovrintendente generale del clero. Nello stesso periodo – che coincide fra l'altro anche con la stesura dell'ultima redazione di *Vom Erkennen und Empfinden* (1778) – Herder intrattiene un intenso scambio epistolare con il principe-arcivescovo Karl von Dalberg sulla dottrina di Spinoza e in particolare sulla questione dell'individualità e del suo rapporto con l'unica sostanza⁴. Ormai in prossimità alla pubblicazione della prima parte delle *Ideen*, nell'ottobre 1780 e durante l'inverno 1781-82, Herder riceve la visita di un giovane studente di teologia, Johann Georg Müller, con il quale discute a lungo di Spinoza e dell'*Ethica*⁵. Herder, Goethe e von Stein dedicarono molta attenzione a Spinoza sin dall'estate del 1783⁶. Herder descrive poi la sua rinnovata lettura di Spinoza in una lettera

³ Cfr. W. Pross, »Ein Reich unsichtbarer Kräfte« *Was kritisiert Kant an Herder?*, «Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaft», 1 (1997), pp. 62-119, p. 75. Alcuni studiosi vedono in Leibniz la fonte d'ispirazione di molti concetti importanti per Herder. Per esempio Blumenthal riconduce a Leibniz concetti, già approfonditi da Herder nelle *Wahrheiten aus Leibniz* (1769), ovvero: unità nella molteplicità; forza organica; il mondo come unità; rifiuto della dottrina della *tabula rasa* di Locke; filosofia delle individualità. Blumenthal sostiene tuttavia che la particolarità di Herder sia stata quella di inserire questi concetti all'interno di un orizzonte organico, empirico e fisiologico. Cfr. E. Blumenthal, *Herders Auseinandersetzung mit der Philosophie Leibnizens*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Hamburgischen Universität, Omnitypedruck H. Schimkus, Hamburg 1934.

⁴ Cfr. H. Düntzer-F.G. von Herder (Hrsg.), *Von und an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlass*, Dyk'sche Buchhandlung, Leipzig 1861-1862, vol. III, p. 250 (da ora in poi VUH); D. Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, Humanities Press, London 1984, p. 64.

⁵ Cfr. J. Baechtold (Hrsg.), *Aus dem Herderschen Hause, Aufzeichnungen J.G. Müllers (1780-1782)*, Niemeyer, Berlin 1881, p. 56.

⁶ Cfr. B.L. Suphan, *Goethe und Spinoza (1783-86)*, Weidmannische Buchhandlung, Berlin 1881, p. 173.

a Jacobi del dicembre 1784⁷. Non si dimentichi oltre a ciò che si è alla vigilia dello *Spinozismusstreit* e della stesura del dialogo su Spinoza *Gott. Einige Gespräche* (1787; 1800).

Il periodo di Weimar sembra quindi connotato sin dall'inizio da uno spiccato interesse per l'opera e il pensiero di Spinoza. Ma anche dal punto di vista filosofico le tracce di Spinoza nelle *Ideen* non sono di difficile reperimento. Sin dalla *Vorrede* alla prima parte delle *Ideen* – datata 23 aprile 1784 – Herder propone infatti l'identificazione di Dio e natura e allontana la possibilità di una antropomorfizzazione del divino:

Niemand irre sich daher auch daran, dass ich zuweilen den Namen der Natur personificirt gebrauche. Die Natur ist kein selbständige Wesen; sondern *Gott ist alles in seinen Werken*: indessen wollte ich diesen hochheiligen Namen, den kein erkännliches Geschöpf, ohne die tieffte Ehrfurcht nennen sollte, durch einen öftern Gebrauch, bei dem ich ihm nicht immer Heiligkeit gnug verschaffen konnte, wenigstens nicht misbrauchen⁸.

L'uomo, dichiara Herder, non è un'eccezione all'interno della natura perché condivide con il resto del vivente alcune caratteristiche essenziali come istinti, sensi, capacità di vario di genere⁹. Di conseguenza, la sfera umana è accomunata a quella naturale perché entrambe sono sottoposte alle medesime modificazioni: «Alles ist auf der Erde Veränderung»¹⁰. Per capire meglio la peculiare filosofia della storia proposta da Herder sarà necessario allora rinvenire un luogo testuale in cui la nozione di *Veränderung* è esplicitamente associata al monismo di Spinoza.

3. Bell non ha dubbi sul fatto che «prior to 1769 Herder had no first-hand knowledge of Spinoza's works»¹¹. Simile conclusione sarebbe giustificata, in prima istanza, dalla citazione del *Tractatus theologico-politicus* nei *Fragmente zu einer Archeologie des Morgenlandes* (1769), in cui «Spinoza is referred to as support for Herder's own interpretation»¹². Sempre nel 1769, un aforisma a proposito dei

⁷ Cfr. VUH, II, 263.

⁸ IPG, I, *Vorrede*.

⁹ Ivi, p. 104.

¹⁰ Ivi, p. 126.

¹¹ D. Bell, *op. cit.*, p. 41. Cfr. J.I. Israel, *Enlightenment contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 186; W. Vollrath, *Die Auseinandersetzung Herders mit Spinoza*, C.F. Winter, Darmstadt 1911, pp. 11-19; H. Lindner, *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*, Arion-Verlag, Weimar 1960, pp. 68-69.

¹² D. Bell, *op. cit.*, p. 43. Cfr. J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, 33 voll., a cura di B. Suphan, C. Redlich & R. Steig, Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin 1877-1913; rist. Olms,

fenomeni naturali si conclude con l'affermazione «und im Grunde Alles Eines»¹³. L'ultima testimonianza viene invece dai *Grundsätze der Philosophie Spinozas* in cui si afferma che l'intelletto umano è parte dell'intelletto di Dio e che il pensiero è una potenza infinita¹⁴.

Nonostante queste prove documentarie, Bell non ritiene si possa parlare di un'influenza del pensiero di Spinoza sugli scritti herderiani della fine degli anni Sessanta. In questo modo Bell riprende una tesi già avanzata da Haym che portava a titolo di prova una lettera a Gleim del 15 febbraio 1775 in cui si consigliava la lettura della terza e quarta parte dell'*Ethica* nella traduzione tedesca di Schmidt¹⁵. Allo stesso modo anche Suphan non ritenne di poter retrodatare la conoscenza diretta di Spinoza agli anni precedenti il 1774¹⁶. Fu Vollrath che per primo indicò il 1769, anno di stesura dei *Grundsätze*, come data della prima testimonianza dell'avvenuta lettura di Spinoza.

Nei *Grundsätze* Herder svolge infatti un confronto puntuale, per quanto sintetico, con le tesi fondamentali della metafisica di Spinoza. Riconosce anzitutto la relazione immanente fra Dio e mondo¹⁷. Parafrasando la quindicesima proposizione della prima parte dell'*Ethica*, Herder stabilisce la correlazione fra Dio e mondo per cui Dio sarebbe principio immanente di tutte le cose. Dio è presente nel tempo e nello spazio come forza: «Gott erfüllt den Raum durch seine Kraft [...] er erfüllt die Zeit durch seine Kraft»¹⁸. Una conseguenza che si può trarre da queste assunzioni è la negazione decisa di un Dio personale. Herder arriva addirittura a negare la *creatio ex nihilo*

Hildesheim 1967-68, vol. VI, p. 109 (da ora in poi SW).

¹³ SW, XXXII, 199

¹⁴ Cfr. SW, XXXII, 227-229. Affermazione che corrisponde a B. Spinoza, *Etica*, trad. di G. Durante rivista da A. Sangiacomo, in B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, pp. 185-362, Parte II, Prop. II, Coroll. (da ora in poi E). Non si può tuttavia escludere che i *Grundsätze* siano una testimonianza non tanto dell'*Ethica*, quanto di alcuni paragrafi (671-716) della *Theologia naturalis* di Wolff in cui si ritrovano molti temi presenti anche nel frammento herderiano: idealismo/materialismo, dualismo/monismo, concetto di forza, distinzione fenomenica anima/corpo, ecc. Non si dimentichi che questi sono anche i paragrafi che accompagnavano la traduzione tedesca dell'*Ethica* apparsa nel 1744 curata da Johann Lorenz Schmidt. Infine, anche ammesso che si tratti di una lettura diretta di Spinoza, ciò non implica necessariamente che nei testi coevi sia riscontrabile una corrispondente appropriazione teorica. Simile tematica esula tuttavia dai compiti della presente ricerca.

¹⁵ Cfr. R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, 2 voll., Gaertner Berlin, 1880, vol. I, p. 635; J.G. Herder, *Herder's Werke. Nach den besten Quellen revidirte Ausgabe*, hrsg. von H. Düntzer und W. da Fonseca, Gustav Hempel, Berlin 1869-79, vol. I, pp. 35 ss. (da ora in poi HW).

¹⁶ Cfr. B.L. Suphan, *op. cit.*, pp. 159-193.

¹⁷ SW, XXXIII, 228. Cfr. SW, XXXII, 228; E: Parte I, Prop. 15; W. Vollrath, *op. cit.*, pp. 11-12.

¹⁸ Cfr. E, Parte I, Prop. 18. Diversa l'opinione di M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder*, F. Meiner, Hamburg 1994, p. 94.

dichiarando l'eternità del mondo¹⁹. Herder allora esclude dal proprio orizzonte teorico la possibilità dei miracoli, degli interventi occasionali di Dio o di qualsiasi altra sospensione dell'ordine naturale.

Ciò che nondimeno andrebbe sottolineato in questi passaggi è l'introduzione del termine leibniziano *Kraft* associato all'infinita attuosità divina, scelta che contraddistinguerà anche in seguito lo spinozismo di Herder²⁰. Perché non venisse negato il divenire, Leibniz aveva scritto nella *Monadologia*:

Es folget aus dem bereits beigebrachten Satze dass die natürlichen Veränderungen derer Monaden von einem innerlichen *Principio* herrühren; weil eine äusserliche *Causa* in ihr Innerliches keinen Einfluss haben kann. Und man kann überhaupt sagen dass die Kraft (*vis*) nichts anders sei als eben das *Principium* der Veränderungen²¹.

Herder allora romperebbe la staticità del monismo spinoziano attraverso il principio della trasformazione (*Veränderung*) la cui origine leibniziana tradisce il tentativo di eleggere il dinamismo intrinseco alle monadi – le quali sono sempre in formazione – a principio generale della natura. Secondo Vollrath e Adler, con la nozione di *Kraft* Herder impresse nelle *Ideen* un dinamismo del tutto peculiare al sistema spinoziano che gli consentì di inscrivere la

¹⁹ SW, XXXII, 228; Cfr. E, Parte I, Prop. 19.

²⁰ Cfr. R.T. Jr. Clark, *Herder's Conception of "Kraft"*, «PMLA», 57 (3), 1942, pp. 737-752.

²¹ G.W. Leibniz, *Des Herren Baron von Leibnitz Lehr-Sätze von denen Monaden*, in *Lehr-Sätze über die Monadologie*, Frankfurt-Leipzig, Joh. Meyers sel. Witbe, Buchhandl, Jena 1720, pp. 1-46, § II, p. 6. Si ricordi che l'ultimo periodo del paragrafo in questione non compare nella versione manoscritta (in lingua francese) che verrà pubblicata solo nel 1840 da parte di Erdman: cfr. É. Boutroux, *Notice sur la monadologie*, in G.W. Leibniz, *La Monadologie d'après les trois manuscrits*, C. Delagrave, Paris 1881, pp. 135-140. Per questo motivo si cita dall'edizione tedesca di Heinrich Köhler del 1720. Di un anno successiva a quest'ultima è invece la traduzione latina apparsa, senza nome del traduttore, negli *Acta eruditorum* di Lipsia: cfr. A. Lamarra-R. Palaia-P. Pimpinella, *Le prime traduzioni delle Monadologie di Leibniz (1720-1721). Introduzione storico-critica, sinossi dei testi, concordanze contrastive*, Olschki, Firenze 2001. Benché non si possa escludere che Herder tragga da queste righe gli strumenti teorici per introdurre nella sua riflessione il concetto di *Kraft*, non si può tuttavia applicare acriticamente il paradigma monadologico alla concezione del divino presentata nei *Grundsätze* come tenta di fare Bell. Anzitutto, solo Dio possiede in prima istanza la «unendliche Gedankenkraft» dunque lui solo sarebbe propriamente monade. Per Leibniz, in secondo luogo, solo la materia e la corporeità sarebbero fenomeni, mentre Herder è dell'opinione che dal punto di vista della creatura finita, tanto il pensiero, quanto il corpo siano «Phänomena». Ancora più importante è l'ammissione, da parte di Herder, di una sorta di corporeità divina (SW, XXXII: 227-230). La *Kraft* consente comunque di superare la dicotomia spinoziana *Natura naturante/Natura naturata* con i suoi possibili esiti platonici: Cfr. E. Scribano, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 88; E I P29S). Facendo coincidere questi due aspetti nel concetto di *Kraft* Herder ritrova l'unità della natura.

storicità dell'essere umano all'interno della natura²². Tutto ciò che accade nel mondo è manifestazione di un'unica *Kraft* che ne presiede lo sviluppo. È infatti la nozione di sviluppo – che si era soliti ricondurre al solo mondo umano – a essere generalizzata e posta alla base della natura e della storia in un orizzonte monista²³. Nei *Grundsätze* erano dunque già contenute *in nuce* le premesse per una declinazione dinamicista, debitrice della filosofia di Leibniz, dello spinozismo.

4. Per quanto riguarda invece le vicende umane, si deve ricordare che i caratteri precipui di ogni fenomeno storico sono per Herder l'unicità e l'irripetibilità²⁴. Nei *Grundsätze* non compare mai la parola 'sostanza' e nella seconda redazione di *Vom Erkennen und Empfinden* (1775) Herder rimprovera a Spinoza di non aver tenuto in debita considerazione le manifestazioni finite dell'unica natura nella loro

²² Cfr. W. Vollrath, *op. cit.*, pp. 72-73; E. Adler, *Herder und die deutsche Aufklärung*, hrsg. von Irena Fischer, Europa Verlag, Wien-Frankfurt-Zürich 1968, p. 304 (ed. orig. *Herder i Oświecenie niemieckie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965).

²³ Cfr. I. Berlin, *Vico ed Herder: due studi sulla storia delle idee*, trad. A. Verri, Armando, Roma 1978, p. 212 (ed. orig. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Chatto & Windus, London 1976). Il termine tedesco *Entwicklung* è attestato per la prima volta, con accezione spaziale e riferito all'architettura e all'arte militare, nel 1645: cfr. W. Wieland, *Entwicklung Evolution*, in R. Koselleck-W. Conze-O. Brunner (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett Cotta, Stuttgart 1994, pp. 199-228. Subisce una modificazione semantica che lo conduce ad acquisire un significato temporale nel corso del secolo successivo (cfr. W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte und der Beginn der Moderne. Studien zum Beginn der modernen Welt*, Klett Cotta, Stuttgart 1977). Il suo equivalente latino *evolutio* è utilizzato da von Haller nel 1744 – all'interno del commento alle *Praelectiones academicae* di Boerhaave – in ambito biologico in riferimento all'embrione. Ma dato il preformismo difeso dall'autore, il tempo non svolge ancora un ruolo rilevante. Perché ciò avvenga bisognerà attendere la *Theoria Generationis* (1759) di Caspar Friedrich Wolff in cui la tesi epigenetica introduce il tempo come fattore determinante negli eventi del mondo del vivente mettendo in crisi il pensiero classificatorio di Buffon. Herder non condividerà la posizione preformista, nonostante il richiamo alla *Monadologia*, tuttavia non sposerà del tutto il paradigma epigenetico: V. Verra, *Introduzione. J.G. Herder e la filosofia della storia*, in J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, VII-LVII, a cura di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971, p. XXXVII. Non tutti sono d'accordo sull'adesione herderiana alla teoria della Grande Catene dell'Essere: cfr. N. Wolloch, *History and Nature in the Enlightenment: Praise of Mastery of Nature in Eighteenth-Century Historical Literature*, Ashgate, Burlington 2011, p. 6; P.H. Reill, *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, University of California Press, Berkeley 2005; H.B. Nisbet, *Herder and the History of Science*, The Modern Humanities Research Association, Cambridge 1970, pp. 193-247). Sul rapporto fra Herder, Linneo e Blumenbach cfr. H. Stolpe, *Herder und die Ansätze einer naturgeschichtlichen Entwicklungslehre im 18. Jahrhundert*. «Neue Beiträge zur Literatur der Aufklärung», 1964, pp. 289-316, 454-468.

²⁴ Il mondo accademico di lingua inglese ha mostrato di recente un vivo interesse a proposito del 'nazionalismo' di Herder. Per una rassegna cfr. D. Eggel-A. Liebich-D. Mancini-Griffoli, *Was Herder a Nationalist?*, «The Review of Politics», 69 (1), 2007, pp. 48-78, pp. 50-56. È da segnalare l'interpretazione offerta da Spencer che cerca di rintracciare le radici della posizione politica di Herder nel suo pensiero linguistico: cfr. V.A. Spencer, *Herder's Political Thought: A Study of Language, Culture, and Community*, University of Toronto Press, Toronto 2012.

autonomia. Se si dovesse parlare di un ateismo in Spinoza, questo sarebbe da riferire proprio alla mancata attenzione prestata alle individualità: «Er [Spinoza] war ins Empyreum der Unendlichkeit so hoch hinaufgeschwindet, dass alle Einzelheiten ihm tief unterm Auge erblichen: dies ist sein Atheismus und wahrlich kein andrer»²⁵. Secondo Hoffart, difatti, per Spinoza gli enti sarebbero «wesenlos»²⁶ mentre per Herder «alle Dinge sind göttlich»²⁷. I due declinano pertanto in modo diverso il rapporto fra enti e Dio: un principio sovraindividuale quello di Spinoza, uno transindividuale quello di Herder.

Hoffart, Blumenthal e Lindner sono dell'opinione che il recupero delle individualità – tra cui le peculiarità storiche di nazioni e lingue –, le quali rischiavano di essere assorbite dall'unica sostanza, sarebbe un lascito della *Monadologia* e della nozione di 'monade' come unità indivisa, unica e irripetibile²⁸. Le individualità, nelle loro relazioni reciproche e nel loro sviluppo, esprimono la divinità e manifestano la compenetrazione di finito e infinito²⁹. Se Dio è tutto in tutto, allora ogni fenomeno naturale, ogni civiltà, ogni lingua o cultura così come ogni singolo uomo dovranno essere considerati nella loro peculiarità e unicità, dato che il divino non avrebbe realtà se non in essi.

A titolo di esempio, quando in *Vom Erkennen und Empfinden* Herder parla del 'genio' lo descrive come l'individuo che dimostra armonia nell'esercizio di certe capacità per altro verso possedute da tutti e assolutamente naturali. In ognuno si può manifestare il divino e dunque chiunque può essere un genio relativamente alla propria condizione³⁰. Ma lo stesso vale anche a proposito delle vicende storiche umane.

Giassi parla, a proposito di Herder, di *histoire polycentrique*³¹. Il flusso storico nel suo complesso avrebbe dei centri di gravità relativi: le nazioni³². Tuttavia, a differenza delle monadi di Leibniz, le nazioni per Herder interagiscono fra di loro; esse non sono da considerare ermeticamente isolate, ma parzialmente interagenti, le loro culture cumulative. Giassi individua nel principio della compensazione – ogni cultura crea delle novità e perde qualcosa del passato – e in

²⁵ SW, VIII, 266.

²⁶ E. Hoffart, *Herders "Gott"*, Max Niemeyer, Halle 1918, p. 79.

²⁷ Ivi, p. 80.

²⁸ Cfr. Lindner, *op. cit.*, p. 89. Già Cassirer aveva individuato l'ascendenza leibniziana dell'idea di individualità storica: cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1932.

²⁹ SW, VIII, 266.

³⁰ SW, VIII, 223.

³¹ Cfr. L. Giassi, *La philosophie de l'histoire selon Herder en 1774*, Philopsis, 2010.

³² Cfr. G.G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middletown 1984, p. 35.

quello dell'attualizzazione dei possibili – realizzazione diacronica e sincronica di alcune possibilità implicite nella specie umana – i due fuochi in cui si situa la filosofia herderiana della storia. In questo senso, 'totalità', per Herder, vorrà dire l'insieme delle attualizzazioni discrete delle multiformi possibilità della storia umana.

Chabod parla di Herder come il maggior teorico settecentesco della nazione perché vide per primo la diversità fondamentale, originaria e naturale dei popoli³³. A differenza dell'umanesimo rinascimentale, la proposta di Herder mette al centro l'uomo storico e non isolato, e al contrario del cosmopolitismo illuminista, non sottomette la peculiarità di ogni popolo e di ciascuna cultura all'astratto genere umano. Tuttavia, ricordano sia Antoni sia Pénisson, la filosofia della storia di Herder non conduce alla negazione della razionalità illuministica, bensì a un suo rinnovamento che passa per un'interpretazione dinamica e storica della ragione³⁴.

Rimane ancora aperto il problema dell'unità della storia. Ed è qui che interviene il monismo metafisico di Spinoza. Mancando, come scrive Perini, una figura storica ultima in cui l'intero processo si possa risolvere, manca un metro assoluto di valutazione³⁵. In *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774) – il primo saggio herderiano dedicato alla filosofia della storia –, si afferma che Dio è presente in ogni manifestazione finita la quale, d'altra parte, ne attua solo parzialmente l'infinita potenzialità. Dunque solo Dio potrebbe comprendere con un unico sguardo – *sub specie aeternitatis* – l'intera vicenda storica senza tuttavia confondere i singoli eventi. Una volta riassorbita la storia nel corso delle vicende naturali e fatto coincidere l'unico Dio con la natura, Herder riesce a difendere l'unità delle vicende storiche: la storia umana sarebbe dunque un soggetto collettivo e non una raccolta incoerente di *exempla*³⁶.

5. La tradizione storicista – che parte da Ranke e Droysen – ha visto in Herder un predecessore a causa della sua attenzione alle individualità, alla nozione di sviluppo e non da ultimo al suo invito a considerare il *sensu storico* – nel linguaggio herderiano *Einführung* o

³³ Cfr. F. Chabod, *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari 1992. Al contrario di quanto avverrà in Germania dopo le Guerre Napoleoniche – si pensi ai *Reden an die deutsche Nation* (1807-08) di Fichte – la nazione non è per Herder un concetto che consente l'affermazione di una qualche superiorità.

³⁴ Cfr. C. Antoni, *Lo storicismo*, E.R.I., Torino 1964; P. Pénisson, *J.G. Herder. La raison dans les peuples*, Les éditions du Cerf, Paris 1992.

³⁵ Cfr. R. Perini, *Individuo, totalità e progresso in Herder*, «Aquinas», 31 (1988), pp. 501-530.

³⁶ Cfr. E. Piali, *The 'Metaphor of Life': Herder's Philosophy of History and Uneven Developments in late Eighteenth-Century Natural Science*, «History and Theory», 38 (1999), pp. 322-347.

Verstehen – il solo metodo legittimo³⁷. Per Meinecke, infatti, lo storicismo non sarebbe un mero approccio alla storia, ma una filosofia che vede gli eventi storici all'interno di un flusso a cui non si sottraggono neanche le categorie storiografiche stesse³⁸. La grande innovazione contenuta nella posizione herderiana sarebbe allora la problematizzazione del soggetto, e non solo dell'oggetto, della conoscenza storica.

Secondo quanto sostenuto di recente, tra gli altri, da Oesterreicher e Selig, il sorgere delle scienze umane (*Geisteswissenschaften*), con la conseguente rivisitazione della tradizionale *Philologie*, va rintracciato nella scoperta della storicità (*Geschichtlichkeit*) avvenuta nel corso del Settecento³⁹. La storicità sarebbe infatti contrassegnata non solo dall'aderenza filologica al fatto storico individuale preso in esame, ma soprattutto dall'introduzione del problema epistemologico della contingenza del giudizio storico⁴⁰. In altre parole, in quanto inserite nel corso dinamico della natura-storia, le stesse categorie storiografiche sono contingenti, relative e transeunti.

Per dar conto della difesa delle individualità tipica delle considerazioni linguistiche, antropologiche e storiche proposte da Herder, Berlin analizza la nozione di progresso (*Fortgang*) entrata nel dibattito moderno con la *Digression sur les anciens et les modernes* (1688) di Fontenelle⁴¹. Inteso in modo diverso rispetto a Turgot e Voltaire, il *Fortgang* per Herder «consiste in una varietà di culture, l'una con l'altra incommensurabili, impossibili da sistemare lungo una singola scala di progresso o di regresso. Ogni società, ogni cultura si sviluppa nella sua maniera caratteristica»⁴². Pertanto «il vero *Fortgang* è lo sviluppo degli esseri umani integrati completamente e, più particolarmente, il loro sviluppo quali gruppi-tribù, culture e comunità, determinate dal linguaggio e dai costumi»⁴³. Dunque

³⁷ Cfr. F. Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, Routledge, London 1972.

³⁸ Cfr. G.G. Iggers, *op. cit.*, p. 30.

³⁹ Cfr. W. Oesterreicher-M. Selig (Hrsg.), *Geschichtlichkeit von Sprache und Text. Philologien – Disziplingenese – Wissenschaftshistoriographie*. Wilhelm Fink, Paderborn 2014.

⁴⁰ A questo proposito si è spesso fatto riferimento alla nozione di *Standortsgebundenheit* di tradizione ermeneutica (Karl Mannheim e Hans-Georg Gadamer). A proposito dello storicismo e i suoi precedenti cfr. anche F. Tassinari, *Introduzione allo storicismo*, Laterza, Roma-Bari, 1994; D.R. Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, Yale University Press, New Haven-London, 1998; P.H. Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, University of California Press, Berkeley 1975. Quest'ultimo però non menziona Herder. Non si dimentichi tuttavia il rischio di relativismo implicito nella proposta storicista già sottolineato in R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, Paris 1938.

⁴¹ Cfr. I. Berlin, *op. cit.*, p. 150.

⁴² Ivi, p. 228.

⁴³ Ivi, p. 229.

«quello che egli chiama *Fortgang* è lo sviluppo interno di una cultura nel proprio *habitat*, verso i suoi propri fini»⁴⁴.

Herder rivendica, contro ogni imperialismo culturale e contro le categorie a-storiche del giusnaturalismo, la pari legittimità di ogni espressione nazionale. In *Auch eine Philosophie der Geschichte* espone infatti il principio secondo cui ogni cultura ha un *Mittelpunkt*⁴⁵ che lo storico deve cogliere stando attento a non assimilarlo a quello di un'altra⁴⁶. Solo su questa base è possibile tra l'altro comprendere le epoche passate o le culture altre, o meglio entrare empaticamente in contatto (*empfinden*) con esse e trovare in tale confronto il *Mittelpunkt* della comunità a cui si appartiene⁴⁷. Montesquieu, Voltaire, Robertson e Schloezer sono dunque criticati proprio per aver trasgredito quel principio. Berlin, forse semplificando un po' – soprattutto nel caso di Lessing⁴⁸ –, vede nel modello storiografico herderiano uno spartiacque rispetto a quelli dei suoi contemporanei tedeschi ancora inclini a lodi o condanne morali⁴⁹.

6. Verra è dell'opinione che rispetto al rapporto natura/storia si consumerà parte dello scontro fra Herder e Kant⁵⁰. Tumarkin e Bach suggeriscono che la disputa seguita alla pubblicazione della prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft* (1781) e della prima parte delle *Ideen* ruoti intorno alla tesi herderiana per cui l'uomo sarebbe anzitutto un individuo, un'esistenza singolare e un animale fra gli altri animali⁵¹. Mentre Kant avrebbe separato lo spirito umano dal resto della natura, per Herder «die Geschichte der Menschheit» sarebbe «ein Stück der Naturgeschichte».

Adler e Marino sono convinti che la critica di Kant alle *Ideen* sarebbe rivolta alle implicazioni a-teistiche o moniste della nozione di *Kraft* che si è visto essere la chiave mediante cui Herder ha adattato

⁴⁴ Ivi, p. 230. Anche dal punto di vista politico, il nazionalismo di Herder rimane profondamente cosmopolita dal momento che secondo lui la nazionalizzazione della vita politica può contribuire alla pace internazionale: Cfr. G.G. Iggers, *op. cit.*, p. 41. Quella di Herder non è, inoltre, una filosofia cristiana della storia perché è abolita la distinzione fra le due città, fra la storia sacra e la storia profana: cfr. L. Giassi, *op. cit.*

⁴⁵ Cfr. SW, V, 509.

⁴⁶ Ivi, V, 502.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Cfr. J. Schönert, *Lessing als Philologe: seine Projekte und Publikationen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*. In W. Oesterreicher-M. Selig (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 83-98.

⁴⁹ Cfr. I. Berlin, *op. cit.*, p. 225.

⁵⁰ Cfr. V. Verra, *op. cit.*, pp. XLII-XLIV. Per un quadro generale della disputa cfr. il dossier riportato in J.G. Herder, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von M. Bollacher et al., Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1985-1998, vol. VIII, pp. 1071-1143 (da ora in poi DKW).

⁵¹ Cfr. A. Tumarkin, *Herder und Kant*, A. Siebert, Bern 1896, p. 83; T. Bach, *Herder gegen Kant: Ein Streit um die Geschichte*, «Der Blaue Reiter. Journal für Philosophie», 18 (2004), pp. 52-57, p. 55.

il sistema spinoziano alla sua visione della natura e dell'uomo⁵². Anche Pross mette in luce come Kant rimproveri a Herder l'aver ammesso l'esistenza di un «Reich unischtbarer Kräfte»⁵³, cioè di una struttura dinamica immanente ai corpi⁵⁴. Bertram vede inoltre in questa naturalizzazione dell'essere umano, ciò che uno studente di Kant, come lo era stato Herder, poteva trovare stimolante nel sistema di Spinoza⁵⁵.

Secondo Formigari, Herder avrebbe criticato Kant nella *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799) seguendo l'assunto per cui i fenomeni spirituali debbano essere studiati «sur le même plan que tous les autres phénomènes naturels»⁵⁶. Detto altrimenti, ciò che oppone la riflessione di Herder a quella di Kant è la diversa visione della *Vernunft*. Marino è dell'opinione che per Herder la ragione non possa essere 'pura', perché sempre originata dalla lingua, dai sensi, dal corpo e dalle esperienze sorte in relazione all'ambiente in cui è inserita⁵⁷.

Per concludere, la disputa con Kant che occuperà Herder fra gli anni Ottanta e Novanta nasce dalla sua peculiare concezione dello statuto storico-naturale dell'uomo esposta nelle *Ideen*. Esistono prove teoriche e biografiche che portano a vedere in Spinoza una fonte importante del naturalismo herderiano. L'analisi dei *Grundsätze* consente di descrivere la maturità che accompagna il primo incontro con l'*Ethica* e l'assimilazione del monismo ivi esposto: l'unità ontologica della natura ingloba al suo interno anche le vicende del mondo umano.

Quella assimilazione passa però per una rivisitazione dell'insegnamento leibniziano. Anzitutto, difendere il carattere dinamico della natura ne consente una descrizione in termini – spesso associati al solo mondo storico – di sviluppo. Tesi questa che ha portato Berlin ad affermare che per Herder «natura è sviluppo»⁵⁸. Allo stesso tempo, però nella dottrina di Spinoza l'unica sostanza rischiava di assorbire le individualità. Riconoscere invece il carattere divino-naturale di ogni evento umano, anche alla luce della *Monadologia*, porta Herder a rivalutare le peculiarità storiche di lingue, culture e nazioni. Nel riconoscimento di simili peculiarità sono contenuti i semi della sensibilità storica moderna che al di là della perizia storiografica cerca di scorgere ciò che rende unica ogni

⁵² Cfr. E. Adler, *op. cit.*, pp. 174-176; M. Marino, *Vita animale e antropologia in Reimarus e Herder. Con un corollario sulla questione dell'essere carente*, in G.F. Frigo (a cura di), *Bios e Anthropos. Filosofia, biologia e antropologia*, Guerini, Milano 2007, p. 177.

⁵³ IPG, II, 288. Cfr. W. Pross, *op. cit.*, p. 63.

⁵⁴ Cfr. DKW, VIII, p. 1000.

⁵⁵ Cfr. G.W. Bertram, *Philosophie des Sturm und Drang: eine Konstitution der Moderne*, Fink, München 2000, p. 59.

⁵⁶ L. Formigari, *La sémiotique empiriste face ou kantisme*, Mardaga, Liège 1994, p. 37.

⁵⁷ Cfr. M. Marino, *op. cit.*, p. 171.

⁵⁸ I. Berlin, *op. cit.*, p. 212.

epoca senza anteporre giudizi di valore considerati eterni ed immutabili.

Nonostante i non rari richiami a Herder e alla sua concezione della storia da parte di storici del pensiero e delle idee, quello che è il carattere essenziale della sua proposta – l'unità di storia e natura – sembra essere stato spesso dimenticato per privilegiare il problema epistemologico del soggetto della conoscenza storica o l'individualità di lingue e culture. Paradossalmente, chi si è rifatto a Herder è partito dall'assunto metodologico della netta differenza fra scienze umane e scienze dello spirito, come è avvenuto nella tradizione storicista. Per questa ragione l'attualità della filosofia della storia di Herder riposa proprio nella sfida a pensare i fenomeni storici come fenomeni naturali senza cadere però nelle pastoie di un facile riduzionismo che farebbe perdere di vista quelle peculiarità del mondo umano che andrebbero, secondo Herder, valorizzate e difese.

Laboratoire d'histoire des théories linguistiques, Sorbonne Nouvelle-Paris 3

jacopo.d'alonzo@gmail.com