

del rapporto tra causa ed effetto, vista però nelle sue conseguenze per il problema della storia. Proprio Hume, afferma infatti Herder, ha dimostrato che il legame tra causa ed effetto non può essere accertato, ma soltanto inferito, e quindi conosciuto non storicamente, ma filosoficamente, e ne ha dato egli stesso di fatto la migliore prova, in quanto la sua storia è un « romanzo filosofico ». Del resto tutte le forme di storia pragmatica confermano l'arbitrarietà di questo procedimento riflesso che connette in modo più o meno fantastico i fatti, in quanto proprio nella storia pragmatica tutto obbedisce ad alcune poche massime che sempre si ripetono e che determinano la loro interpretazione. Questo è accaduto a Macchiavelli e a Montesquieu, a Voltaire e a Hume, ed è accaduto anche a Winckelmann che è partito per l'Italia con già in mente, bell'e fatto, il suo sistema di cui cercare conferma. In realtà vero storico è soltanto chi descrive eventi direttamente vissuti o di cui è stato testimone <sup>(1)</sup>, mentre la storia pragmatica, filosofica e dottrinale è sempre una costruzione che sorge, quando non si ha più e non si è più in grado di avere una conoscenza effettiva degli eventi.

Naturalmente l'importanza di questi testi herderiani non deve essere sopravvalutata, specie quando si tratta di inediti, di varianti, di redazioni poi scartate o espunte; tuttavia la loro successione sembra attestare con sufficiente precisione e sicurezza un travaglio di pensiero costante, anche se vario nei suoi orientamenti, rispetto al problema della storia, del suo significato e delle possibilità dell'uomo di comprendere e formulare tale significato; e tutto ciò sempre in un rapporto polemico, ma nutrito di profondo interesse rispetto alle soluzioni di tale problema, offerte dalla sua epoca, e alle quali Herder contrapporrà, nel periodo di Weimar, non più risposte occasionali o parziali, ma una trattazione organica e globale nei limiti di ciò che le conoscenze scientifiche e storiche dell'epoca gli sembravano consentire.

<sup>(1)</sup> Una posizione analoga si trova nella cinquantaduesima lettera dei *Briefe die neueste Literatur betreffend*, del 23 agosto 1759, dove Lessing discutendo la situazione della storiografia nella letteratura tedesca e cercando di spiegare le ragioni del suo scarso e per nulla brillante sviluppo, osserva: « io credo che il nome di vero storico spetti soltanto a colui che descrive la storia dei suoi tempi e del suo paese. Egli soltanto può presentarsi come testimone e può sperare di essere giudicato tale dai posteri, mentre quelli che hanno semplicemente desunto le notizie dai testimoni veri e propri, dopo pochi anni verranno certamente soppiantati da altri del medesimo genere » (G. E. LESSING, *Cesareunselto Werke*, a cura di P. RILLA, Berlino 1955, vol. IV, pp. 269-70).

246

Da V. Verra, (ed.) *John Jay eine Geschichte*  
delle *Ideen* dell'Herder

X B. LE « IDEEN »

I. Parte prima: IL DESTINO DELL'UOMO NELL'UNIVERSO.

La storia della composizione delle *Ideen* è stata fatta a suo tempo sia dallo Haym che dal Suphan <sup>(1)</sup>, in modo diverso, ma complementare: mentre lo Haym infatti inserisce le *Ideen* nello sviluppo dell'opera e del pensiero di Herder, il Suphan, mettendo a frutto numerosi inediti e presentando le diverse redazioni preparatorie, insiste sulla genesi del loro disegno. Pertanto basterà qui accennare al fatto che già nel 1777 Herder pensava ad una nuova, più ampia edizione di *Auch eine Philosophie der Geschichte* <sup>(2)</sup> e che ben presto questo proposito si trasforma in un piano più vasto alla cui esecuzione sarà dedicato quasi tutto il penultimo decennio del secolo. Già alla fine del 1782 Herder lavora intensamente alla stesura delle *Ideen*, a cui viene anche caldamente incoraggiato da Goethe, che aveva avuto casualmente occasione di leggere il manoscritto del primo libro. Stabilire in un periodo di così frequenti contatti, come quello di questi anni di Weimar, quanta parte abbia avuto l'influenza di Herder nell'opera di Goethe o viceversa, è forse impresa disperata, e, in ogni caso, una ricerca anche metodologicamente assai difficile da impostare. Herder e Goethe s'intrattenevano, si può dire, quotidianamente sulle loro ricerche, e le loro opere maturavano in un clima comune di pensiero, in cui il naturalismo di impronta spinoziana si temperava con motivi organicistici di origine leibniziana, largamente diffusi nella cultura del tempo, e veniva filtrato da un interesse estetico relevantissimo in entrambi, anche se in Herder fortemente segnato da una venatura biblica sempre più profondamente collegata all'ideale di Umanità. Del resto non minori difficoltà comporterebbe tuttora l'impresa di voler rintracciare tutte le possibili influenze culturali, operanti nelle *Ideen*, sulle quali confluisce un'enorme quantità di materiale attinto da letture storiche, geografiche, fisiche, biologiche, letterarie, religiose, politiche, dove appunto Herder aveva individuato quell'insieme di « fatti » e di « dati » su cui doveva, a suo avviso, fondarsi la storia dell'umanità.

<sup>(1)</sup> R. HAYM, *op. cit.*, vol. II, pp. 221-95; B. SUPHAN, in HERDER (XIV, 655-709).

<sup>(2)</sup> R. HAYM, *op. cit.*, vol. II, p. 223.

In realtà sarebbe necessario proprio quel commento puntuale di cui già il Suphan (XIV, 707) auspicava la redazione e a cui forse più di ogni altro si avvicina, per la ricchezza di notizie, il monumentale studio del Rouché (*op. cit.*), nonostante una certa rigidità schematica nel giudizio dell'opera herderiana che obbedirebbe a motivi non sempre tra loro convergenti e compatibili, come la tendenza ad una rivendicazione generale del principio nazionale da una parte, del cristianesimo dall'altra e del germanismo dall'altra ancora.

Tra i numerosi riferimenti possibili, però, pare essenziale ricordare almeno l'importanza, avuta nella formazione herderiana, dell'insegnamento kantiano, seguito a Königsberg, e delle opere kantiane riguardanti i fenomeni fisici dell'universo e della terra in particolare. Proprio attraverso appunti di Herder ci sono rimaste notizie di alcune lezioni kantiane sulla formazione della terra<sup>(1)</sup>, e non a torto si è insistito sull'importanza dello scritto kantiano *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* del 1755 per la concezione herderiana dell'universo<sup>(2)</sup>, senza contare che proprio in questo scritto si possono trovare già alcuni motivi centrali della successiva polemica tra Kant e Herder rispetto alla prima parte delle *Ideen*.

Un cenno infine non può mancare al rapporto di Herder con un pensatore inquieto e frammentario, radicale e rivoluzionario: August von Einsiedel (1754-1837), di cui già il Suphan (XIV, 685) auspicava una miglior conoscenza e valutazione (oggi in parte realizzata)<sup>(3)</sup>. Non solo Einsiedel era frequentatore assiduo della casa di Herder, proprio durante gli anni di preparazione e stesura delle *Ideen*, non solo Herder aveva raccolto alcuni frammenti delle *Ideen* di Einsiedel in forma di appunti che per lungo tempo sono stati l'unica fonte di conoscenza della sua opera, ma, come è possibile vedere ora dall'esame complessivo degli scritti pervenutici, Einsiedel si occupava proprio degli argomenti che più stavano a cuore allo Herder

(1) Cfr. E. ADICKES, *Kant Ansichten über Geschichte und Bau der Erde*, Tübinga 1911, specialmente pp. 75-82.

(2) Secondo lo Harich questo rapporto segnerebbe addirittura un momento cruciale del pensiero tedesco verso una concezione genetico-dinamica non solo dell'universo, ma della stessa storia (W. HARICH, *Ein Kant-Motiv im philosophischen Denken Herders*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», II, 1954, pp. 43-69).

(3) Wilhelm Dobbek ha pubblicato di recente i frammenti delle *Ideen* di Einsiedel (Berlino 1957), corredandoli di un'utile introduzione sulla vita e il pensiero di quest'autore e delineando anche i suoi rapporti con Herder e con Goethe; tratti di Einsiedel si ritroverebbero ad esempio nella figura di Jarno (*op. cit.*, p. 53). Cfr. inoltre A. von Einsiedel in: A. W. ГОЛУЧКА, *Der deutsche Materialismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts*, tr. tedesca, Berlino 1966, pp. 237-52.

247

di quegli anni: il rapporto tra il concetto di forza e quello di natura; l'origine e il significato delle religioni, i legami tra l'uomo e l'ambiente fisico e geografico, insomma «il cammino dell'umanità» dalla natura alla storia.

Comunque è opportuno rifarsi alla stessa introduzione herderiana alla prima parte delle *Ideen*, comparsa nel 1784, per individuare il senso generale dell'opera, o almeno alcuni suoi presupposti fondamentali. Herder anzitutto non solo si richiama esplicitamente al suo scritto del 1774, ma mostra di voler limitare il valore, o, meglio, la funzione dello schema allora adottato, quando aveva inteso il divenire della storia umana mediante l'analogia con la storia del singolo uomo e del suo sviluppo biologico. Egli stesso riconosce che questo schema «allegorico» poteva valere per «pochi popoli della terra», ma non certo costituire la strada maestra per una filosofia della storia dell'intero genere umano (XIII, 4). Fin dall'inizio viene così chiarita la differenza di prospettiva tra le due opere, nel senso che *Auch eine Philosophie der Geschichte*, per il suo stesso scopo e tono polemico, intendeva mostrare soprattutto la validità delle prime forme, anche primitive, di cultura, ripercorrendo il cammino che dal mondo biblico porta al culmine della civiltà europea; le *Ideen*, invece, mirano piuttosto a cogliere e presentare l'intero panorama della storia umana in una molteplicità di popoli e in una complessità di forme che non si possono ridurre ad uno schema articolato in pochi momenti, come quello costituito dalle età della vita. Non per questo, naturalmente, Herder abbandona la sua concezione evolutiva sia degli individui umani che dei singoli popoli e dell'intero genere umano, ma semplicemente cerca di esplicitarla in un quadro di più ampio respiro, comprendente non solo le condizioni climatiche, geografiche e ambientali dei diversi popoli, ma l'intero destino dell'uomo nell'universo.

Il presupposto di questa ricerca è assai chiaro: fin dalla giovinezza, infatti, ricorda Herder, egli si era spesso domandato se quel Dio che tutto aveva regolato con tanta perfezione nel mondo della natura, non avesse avuto anche un disegno rispetto al destino e all'indirizzo del genere umano; se quel Dio che aveva tutto regolato nello spazio, non avesse stabilito anche un ordine nel tempo, e cioè nella storia. Una risposta negativa a questo quesito sarebbe equivalevole, per Herder, a negare la sapienza e bontà della divinità stessa, a sconfessare la verità della religione, mentre tutto, anche la «grande analogia della natura» porta a pensare il contrario. Non per questo, però, Herder ritiene che la filosofia della storia sia un compito facile da realizzare, ma semplicemente la considera una linea di

ricerca per ordinare i risultati disponibili, e porre le basi per un lavoro che forse avrebbe potuto essere compiuto alla fine del secolo o del millennio.

Prima, dunque, di affrontare i punti salienti di questi primi cinque libri, concernenti più che lo sviluppo della storia, il destino dell'uomo nell'universo, la sua attuale collocazione cosmica e gli spunti che se ne possono trarre per quella futura, occorre precisare in che cosa consista questa « analogia della natura », per evitare ogni interpretazione naturalistica troppo ristretta del pensiero herderiano e individuare il senso del processo, in cui, secondo Herder, l'uomo è inserito. A questo proposito è utilissimo uno scritto su cui ancora si dovrà ritornare per comprendere alcuni argomenti specifici della prima parte delle *Ideen*, cioè i tre dialoghi *Ueber die Seelenwanderung* del 1781. Nel corso della discussione sul possibile significato della trasmutazione delle anime, Herder afferma infatti che « nella natura tutto è collegato, la morale e la fisica, come lo spirito e il corpo. La morale è soltanto una fisica dello spirito più alta, come la nostra destinazione futura è un nuovo anello nella catena della nostra esistenza che si attacca nel modo più preciso, nella progressione più sottile, all'anello costituito dalla nostra attuale esistenza, proprio come la nostra terra è collegata al sole, e la luna alla nostra terra » (XV, 275). L'intero universo costituisce, cioè, una « gradazione di creature » che loda il Creatore nell'armonia di una « sola forza » che in esse si esplica (XV, 276), e anche sulla terra c'è una continua gradazione di forme, nelle quali è come se la natura « avesse avuto un solo modello (*typus*), un protoplasma secondo il quale e per il quale tutto ha formato » (XV, 287). L'uomo, ossia la forma più alta realizzata dalla natura sulla terra, non può dunque essere compreso se non in rapporto alla scala degli esseri di cui costituisce il culmine e che, a loro volta, sono forme di preparazione ad esso <sup>(1)</sup> (XV, 289-90).

(1) A volte queste pagine diventano quasi un inno: « Non ci troviamo qui in mezzo a una corrente celeste, nel coro di stelle terrene? Tutta la vita della natura, tutte le specie e i generi della creazione vivente, che cosa sono se non scintille della divinità, se non una semenza di stelle corporee, tra le quali l'uomo e la donna sono come il sole e la luna? Noi oscuriamo con il nostro splendore le altre figure naturali, ma certamente le portiamo avanti in un coro che il nostro stesso sguardo non può srorgere. O se avessimo occhi per vedere lo splendido cammino di queste scintille, per vedere come la vita scorre nella vita, e, sempre purificandosi, circolando in tutte le vene della creazione, zampilla in una forma di vita più alta e più pura — quale nuova città di Dio, quale creazione nella creazione scorgemmo! Dal primo atomo, dalla polvere sterile, che appena si è sottratta al nulla, attraverso tutte le specie di organismi fino al microcosmo di ogni forma di vita, l'uomo, quale splendido labirinto! » (XV, 289-90). Impossibile non pensare al monologo di Faust specie nei versi 448-53. Si può inoltre osservare come l'immagine della « scintilla divina »

Compare così già qui quell'aspetto caratteristico di tutta la filosofia della storia e della natura herderiana che insieme presuppone e ricerca nelle diverse epoche e nelle diverse creature l'attuazione di un disegno di perfezione, nella misura in cui creature ed epoche sembrano costituire una scala gerarchica, dove le più semplici e primitive sono forme preparatorie, « esercizi », necessari, perché si attuino quelle più complesse e raffinate, e, per analogia, anche le più complesse e raffinate fanno pensare ad ulteriori sviluppi, sia pur in epoche e condizioni per noi ora inaccessibili e inimmaginabili. Naturalmente questa « teodicea » è tutt'altro che inconsueta nel Settecento, ma la peculiarità di Herder sta forse nel modo in cui l'ha esplicitata alla storia, per affermare una sua continuità non riduzionistica alla natura e — almeno nei suoi intenti — la possibilità di un progresso articolato e integrante le conquiste delle epoche precedenti, appunto perché non rettilineo, ossia non semplicisticamente inteso come passaggio dalle tenebre alla luce, ma come sviluppo continuo, attraverso forme sempre diverse e tutte essenziali, del modello più alto possibile di esistenza terrena: l'Umanità.

In questo quadro generale si comprende quindi come Herder abbia dedicato gran parte dei primi cinque libri a descrivere la dimora dell'uomo, e cioè la posizione della terra nell'universo, la sua formazione e configurazione. Anche qui naturalmente sarebbe sterminato il campo dei riferimenti alle conoscenze scientifiche del tempo e alla loro interpretazione filosofica, e ad ogni passo, se appena si ricorda l'atmosfera culturale della Weimar di allora, non si può non vedere il sedimento di discussioni e dibattiti con Goethe e il frutto di comuni ricerche ed interessi naturalistici. Ma particolarmente evidente è la presenza di alcuni motivi della kantiana *Allgemeine Geschichte und Theorie des Himmels*, a cui del resto Herder fa riferimento fin dall'inizio del primo libro delle *Ideen*, come a « uno scritto rimasto meno conosciuto di quanto meritava » <sup>(2)</sup> (XIII, 13). Kant, infatti, nella terza sezione di quello scritto, discutendo l'ipotesi dell'esistenza di altri abitatori dei diversi pianeti, enuncia il principio che le distanze dei corpi celesti dal sole implicano certi rapporti che hanno un'influenza essenziale sulle nature pensanti,

tipica della mistica e del pietismo per designare l'anima e la presenza di Dio nell'anima (cfr. A. LANGEN, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tubinga 1968<sup>2</sup>), compare qui in un senso più largo, quasi di ragione seminale di tutte le cose, quasi come sinonimo della forza che viene via via purificandosi ed elevandosi dalle forme più semplici a quelle più complesse di vita.

(2) Naturalmente Herder non manca di ricordare anche altri autori come Copernico, Keplero, Newton, Huygens, Lambert ecc. (*ib.*).

abitanti i corpi celesti medesimi <sup>(1)</sup>; più esattamente, si deve pensare che questi rapporti varino con la distanza dal sole, nel senso che gli ipotetici (o eventualmente futuri) abitanti di pianeti, più o meno vicini al sole, dovranno avere un corpo dotato di caratteristiche più o meno favorevoli all'attività di pensiero, in quanto la maggiore vicinanza al sole richiede una materia più raffinata, una maggiore elasticità dei vasi, una maggiore rapidità di decisione e di azione per conformarsi alle condizioni di tali pianeti (clima, durata del ciclo, giorno-notte, ecc.), e questo secondo rigorosi rapporti proporzionali <sup>(2)</sup>. C'è dunque una « scala degli esseri » <sup>(3)</sup>, una catena che va dal granello di polvere al Creatore, con una gradualità continua, e in questa scala si può presumere che la natura occupi una posizione intermedia, analoga a quella della terra tra gli altri pianeti <sup>(4)</sup>.

Da questo comune presupposto, Kant ed Herder giungeranno a conclusioni molto diverse per quanto riguarda l'ulteriore destino dell'anima umana, ma prima di affrontare questo problema è necessario soffermarsi ancora brevemente su un'altra questione assai dibattuta nell'epoca, e cioè il problema di come si riproduca e generi la vita, problema la cui soluzione, ovviamente, condiziona o almeno implica tutto un orientamento specifico rispetto al problema della destinazione dell'uomo nell'universo e al suo rapporto con gli altri esseri, pur riguardando non soltanto l'uomo, ma tutte le creature viventi. Com'è noto, le principali soluzioni correnti, sia pur formulate con diverse motivazioni e sfumature, erano due, il preformismo e la dottrina dell'epigenesi <sup>(5)</sup>. Il primo sistema, che si suol far risalire addirittura ad Eraclito e che nell'età moderna fu sostenuto tra gli altri da Malebranche, da Leibniz, dall'« immortale Haller » e da Charles Bonnet, consiste nello spiegare la genesi, come sviluppo di germi o semi preesistenti a qualsiasi atto genera-

<sup>(1)</sup> I. KANT, *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia prussiana delle Scienze, Berlino, 1910 e seg.; vol. I, p. 351.

<sup>(2)</sup> I. KANT, *op. cit.*, vol. I, p. 360.

<sup>(3)</sup> I. KANT, *op. cit.*, vol. I, p. 365.

<sup>(4)</sup> I. KANT, *op. cit.*, vol. I, p. 359.

<sup>(5)</sup> Per la storia di questo contrasto cfr. l'ampissimo studio: J. ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Parigi 1963, che, a differenza di quanto può far pensare il titolo, non si limita agli autori francesi, ma considera lo sviluppo complessivo del problema e contiene una ricchissima bibliografia. Data l'importanza assunta in Germania dall'opera di Bonnet, anche per questo rispetto, cfr. R. SAVIOZ, *La philosophie de C. Bonnet de Genève*, Parigi 1948, specie la prima e la seconda parte, pp. 1-109. Anche se limitato ad alcuni autori principali è pure utile: E. CALLOT, *La philosophie de la vie au XVIII<sup>e</sup> siècle étudiée chez Fontenelle, Montesquieu, Maupertuis, La Mettrie, Diderot, D'Holbach, Linné*, Parigi 1965.

tivo. Tali germi, secondo alcuni, sono disseminati in tutto l'universo, e secondo altri, si trovano come incapsulati dentro altri esseri (a favore di questa seconda ipotesi sembrava deporre la riproduzione per segmentazione e germogliazione delle piante e di certi animali). Secondo il preformismo, poi, i germi contengono già in sé, embrionalmente tutte le parti del futuro organismo e lo sviluppo non è altro che un processo di dilatazione, a cui secondo alcuni, ad es., Leibniz, corrisponde un processo inverso di diminuzione e di involuzione, che è quanto usualmente si chiama morte.

La dottrina dell'epigenesi, sostenuta invece dall'inglese Needham, dal tedesco Caspar Friedrich Wolff e da studiosi francesi come Buffon, Maupertuis e altri, respingeva risolutamente ogni preesistenza di semi o di germi, e spiegava la genesi del vivente mediante la riunione di parti o molecole diverse, secondo rapporti di affinità chimica o di connessione meccanica. Herder scarta sia l'una che l'altra soluzione: la prima nella misura in cui gli sembra presupporre il germe già costruito alla forza che deve costruirlo, e la seconda nella misura in cui gli sembra ridurre la vita ad un rapporto puramente meccanico di parti, dimenticando che, se una forza per esplicarsi ha sempre bisogno di organi, ossia di parti da connettere, non si risolve però nel legame di tali parti, né si dissolve con il disperdersi di esse. L'intera realtà è, invece, un fiume di forze che cerca una via per scorrere o, più esattamente, molte vie diverse, sempre più raffinate e complesse, e, da questo punto di vista, si comprende pure la posizione herderiana rispetto alla *vexata quaestio* della differenza tra l'uomo e l'animale. Per un verso infatti Herder tende a ritrovare dappertutto l'uomo nell'animale (come sua prefigurazione), e l'animale nell'uomo (come estrinsecazione consapevole di istinti e tendenze nell'animale ancora oscure e indistinte); ma questo non può e non deve essere intesa come una derivazione dell'uomo dall'animale (anche dal più simile all'uomo, come la scimmia), appunto perché, se il rapporto con l'ambiente spiega molti dei caratteri assunti dalla vita organica, non ne può mai spiegare però la direzione intrinseca, l'orientamento ascendente, verso la coscienza e la libertà <sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> In genere gli interpreti concordano nel respingere come infondato il tentativo di interpretare senz'altro evolucionisticamente Herder, compiuto soprattutto dal Bärenbach (*Herder als Vorgänger Darwins*, Berlino 1877); particolarmente ampia ed interessante la discussione in merito ad opera di M. Rouché (*op. cit.*, p. 202-28), che sottolinea, tra l'altro, come la classificazione delle specie abbia in Herder un senso antropocentrico, e cioè debba mostrare che la scala degli esseri tende all'uomo come essere libero e indichi non la trasformazione delle specie inferiori in specie superiori, bensì una « metempsicosi ascendente » per cui le anime passano attraverso corpi sempre più perfetti. Anche il Siegel

Tra l'uomo e l'animale esiste, cioè, non una differenza di grado di sviluppo, ma di qualità, appunto perché l'uomo con l'andatura eretta (secondo Herder condizionata dalla struttura dei suoi organi) non è legato ad una sfera particolare di azione e di vita, ma è in un rapporto indeterminato, non circoscritto, all'ambiente, e quindi ha ricevuto la possibilità della libertà e la tendenza alla ragione, ossia all'uso dei dati sensibili come segno delle cose e del loro comportamento, in una parola al linguaggio.

Se però la forza non si riduce agli organi in cui vive e in cui si « esercita » in vista di compiti più alti, e se incontestabilmente l'uomo è la forma più alta di vita reperibile sulla terra, allora la stessa analogia della natura fa pensare che le forze, giunte ad operare nell'uomo, possano proseguire il loro « esercizio » di purificazione e di raffinamento mediante altri organi in altre dimore e quindi, come dicono gli ultimi capitoli della prima parte delle *Ideen*, la nostra umanità sia solo la gemma di un « fiore futuro » e lo stato attuale dell'uomo sia un anello intermedio che collega due mondi. Nella prima parte delle *Ideen* confluiscono così due motivi assai dibattuti nella cultura del tempo, da un lato quello della ipotetica esistenza di abitanti di altri mondi e dall'altro quello delle palingenesi. Quanto al primo, già presentato da Fontenelle, era stato ripreso anche da Kant, come si è detto, ma con intenti molto diversi da quelli che saranno poi propri di Herder. Kant ci tiene infatti a chiarire nell'*Allgemeine Geschichte und Theorie des Himmels* che se gli altri pianeti sono o saranno abitati, le caratteristiche del corpo e, di conseguenza, del modo di pensare dei loro abitanti saranno proporzionalmente diverse a seconda della distanza dal sole; ma nella conclusione del suo scritto precisa inequivocabilmente che tali « immagini incerte » non devono aver nulla a che fare con la questione del destino ultraterreno dell'anima; quando lo spirito immortale si stacca dalle vane spoglie della natura umana, si solleva al di sopra di tutto quanto è finito ed esteriore, e fruisce di una felicità ed elevatezza « infinita-

ad esempio aveva già osservato che in Herder non c'è una « Deszendenztheorie », ma piuttosto una « Aszendenztheorie » secondo cui tutte le forze organiche tendono a una meta (C. SIEGEL, *Herder als Philosoph*, Stoccarda e Berlino 1907, p. 159); in questo, anzi, secondo il Korff, Herder si distinguerebbe da Goethe, la cui ricerca naturalistica è in un certo senso fine a sé stessa, non obbedisce a criteri religiosi; in Herder, al contrario, corrisponde all'esigenza di cogliere il senso della vita e perciò nelle *Ideen* non troviamo né una storia della creazione né una dottrina della origine delle specie, ma piuttosto lo studio delle piante e degli animali come « gradino inferiore ideale dell'uomo »; « la gradualità della natura manifesta la sua intrinseca tendenza alla *Steigerung* » e l'intera nozione di metamorfosi risponde a questo principio della *Steigerung* che dà alla filosofia della natura una coloritura religiosa (H. A. KORFF, *Geist der Goethezeit*, Lipsia 1955<sup>2</sup>, vol. II, p. 41.)

mente superiore » a tutti i possibili privilegi e a tutte le possibili prerogative delle disposizioni naturali, anche più favorevoli, che si possano raggiungere nella natura in tutti i corpi dell'universo (1).

Quanto poi alla dottrina della palingenesi, aveva avuto nuovo impulso con la diffusione della filosofia e della teodicea leibniziana, e non poco interesse aveva suscitato la *Palingénésie Philosophique* di Bonnet del 1769, tradotta in tedesco da Lavater nel 1770 (2). Non solo non si poteva pensare che l'anima, come monade, fosse mortale, ma neppure ammettere che, in un universo veramente migliore di tutti i possibili, alcuni uomini fossero destinati a realizzare soltanto livelli infimi di virtù e felicità rispetto agli altri. Pareva assai più giusto pensare o almeno ipotizzare un ritorno delle anime sulla terra in modo che potessero compiersi adeguatamente il loro destino. Questa tesi era stata formulata, sia pur con le sue consuete formule dubitative, da Lessing (3) nei paragrafi finali dell'*Erziehung des Menschengeschlechts*. Se ogni uomo infatti deve aver percorso il cammino mediante il quale il genere umano giunge alla sua perfezione, non è pensabile che ciò avvenga nel corso di una sola vita, nella quale nessuno può essere ad un tempo, per es., ebreo e cristiano. Ammettere che l'uomo venga più di una volta sulla terra, corrisponde del resto ad una tradizione antichissima, né smentisce tale ipotesi il fatto che non ci sia ricordo delle vite precedenti, perché, aggiunge Lessing, ciò che *dobbiamo* necessariamente dimenticare una volta, non è detto sia dimenticato per l'eternità.

Questa tesi di Lessing era stata ripresa da Schlosser nello scritto *Ueber die Seelenwanderung* (Basilea 1781-2), contro cui appunto è rivolto il dialogo herderiano omonimo, a cui già si è accennato. Delle tre possibili interpretazioni della palingenesi: passaggio dal basso all'alto, dall'alto al basso, o movimento ciclico, è evidente che

(1) I. KANT, *op. cit.*, vol. I, pp. 366-68.

(2) L'importanza dell'opera di Bonnet a questo proposito viene sottolineata anche da Rudolf Unger nel suo studio: *Herder und der Palingenesiegedanke*, nel volume: *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik*, Francoforte 1922, rist. Darmstadt 1968; sempre dello Unger va qui ricordato anche lo studio del 1929: *Der Unsterblichkeitsgedanke im 18. Jahrhundert bei unseren Klassikern*, ora ristampato nelle *Gesammelte Studien*, Darmstadt 1966, pp. 9-36; per il problema più vasto dei concetti di morte e di immortalità in questo periodo cfr. W. REMM, *Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik*, Tubinga 1967<sup>2</sup>, pp. 244-327.

(3) Naturalmente spunti di questo motivo si trovano già in opere precedenti, come hanno mostrato dettagliatamente i lavori di Walter Arnspurger, *Lessings Seelenwanderungsgedanke* (Heidelberg 1892) e Heinrich Kofink, *Lessings Anschauungen über die Unsterblichkeit* (Berlino 1911), dove viene pure discusso il problema delle origini e della portata della posizione lessinghiana.

la prima elimina tutte le altre ed è altrettanto evidente che l'intera natura parla a suo favore; tutto in essa mostra di tendere alla perfezione, e la catena non può fermarsi all'uomo, che pure è l'anello supremo di essa da noi conosciuto (XV, 246). Herder intraprende comunque una confutazione particolareggiata della dottrina della metempsicosi come ritorno alla vita sulla terra — confutazione su cui non è qui né possibile né necessario indugiare — dando via via una spiegazione naturale e psicologica dei fatti addotti a suffragarla e respinge radicalmente il presupposto dell'argomentazione lessinghiana — la differenza di perfezione raggiunta dalle diverse creature avrebbe reso necessario il loro ritorno sulla terra — escludendo che ci sia un criterio estrinseco ed assoluto per stabilire la felicità e la perfezione raggiunta da una creatura. Il nostro pianeta, come tutti gli altri, è la scena adatta per la perfezione che deve realizzarsi (XV, 274-75), e quindi non si può escludere che Dio ci riservi forme di vita più nobili di quella nella quale siamo attualmente incarcerati e nella quale non c'è ragione di voler rimanere per sempre <sup>(1)</sup>. Queste medesime considerazioni, ampliate con altre concernenti l'indistruttibilità delle forze, sono la base del quinto libro delle *Ideen*, dove appunto la nozione di progresso dell'umanità viene identificata con quella di immortalità, intesa a sua volta come reincarnazione della forma purificatasi ed elevatasi nella vita terrena, in dimore più nobili, in quelle dimore dove, come diceva Pope, vivono spiriti così elevati che possono guardare ai nostri Newton come a scimmie <sup>(2)</sup>.

È facile immaginare come dovesse reagire Kant a vedere il suo

<sup>(1)</sup> Fin dal 1769, in due lettere a Mendelssohn su cui ha richiamato l'attenzione Rudolf Unger, pubblicando anche il testo integrale di quella dell'aprile 1769 (R. UNGER, *Herder, Novalis und Kleist, op. cit.*, pp. 150-161), Herder prendeva chiaramente posizione contro la concezione dell'immortalità dell'anima come sopravvivenza di una sostanza puramente spirituale separata dal corpo, affermando che, in ogni caso, questo non sarebbe stato un perfezionamento, ma soltanto una mutilazione dell'essere umano e delle sue facoltà. Nulla muore nella creazione, e, al contrario, tutto fa pensare che « la mia anima si costruisca di nuovo un corpo » (*op. cit.*, pp. 152-3); naturalmente qui la posizione herderiana è ancora diversa da quella che si troverà poi nello scritto *Ueber die Seelenwanderung* e nelle *Ideen*, soprattutto per quanto riguarda il modo e il luogo di questa palinogenesi, ma l'orientamento verso una concezione globale e dinamica dell'immortalità è abbastanza chiaro. Secondo il Rehm, questa tendenza a dare un carattere sensibile alla vita futura, contro la più astratta tendenza spiritualistica, espressa da Mendelssohn nel *Fedone*, rappresenta uno sforzo di interpretare in modo vitalistico e terreno il concetto cristiano di Resurrezione e a presentare, in antitesi al Barocco, la morte come qualcosa di dolce e sereno, non solo riprendendo l'antica immagine della morte sorella del sonno, ma addirittura usando per essa simboli nuziali e identificandola con l'amore (*op. cit.*, pagine 315-20).

<sup>(2)</sup> I versi di Pope in questione sono citati da Kant nella *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (I. KANT, *op. cit.*, vol. I, p. 360) nella traduzione di Brockes.

antico discepolo, in gran fermento di idee e di entusiasmi, presentare concezioni, desunte abbastanza fedelmente dal suo insegnamento, mescolate con ipotesi, a suo avviso, del tutto fantastiche, e, quel che è peggio, tali da scalzare una corretta concezione del destino dell'uomo, in quanto individualità spirituale, in quanto anima nel senso tradizionale del termine, e da presentare una concezione di progresso che sfuggiva all'ambito di quanto nella storia poteva essere verificato e doveva essere realizzato. Già nella recensione alla prima parte delle *Ideen*, comparsa nella « *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung* » del 1785, Kant non nasconde le riserve contro l'opera herderiana, anzitutto da un punto di vista metodologico. Anche qui, dice Kant, si trovano le caratteristiche consuete di Herder, e cioè la tendenza a raccogliere ed assimilare idee suggestive dal vasto campo delle scienze e a presentarle più mediante analogie geniali e colpi di intuizione fantastica che non con precisione logica e chiarezza di principi <sup>(1)</sup>. Ma poi, dopo aver brevemente accennato ai principali argomenti trattati, Kant affronta decisamente il problema dell'immortalità. La logica del ragionamento herderiano, o meglio, l'analogia da Herder usata come metodo per la filosofia della storia, porterebbe a concludere dall'esistenza sulla terra di esseri, dotati di diversi gradi di perfezione sempre maggiore, all'esistenza, in qualche altro luogo, per esempio in altri pianeti, di altri esseri che rappresentino un grado superiore di perfezione rispetto all'uomo, ma non che il medesimo individuo vissuto sulla terra giunga ad ulteriore perfezione in un'altra vita ed in un'altra dimora. Il paragone addotto da Herder con il passaggio dalla crisalide alla farfalla non è persuasivo né probante, perché non indica il passaggio dalla morte alla vita di un medesimo essere, ma da un suo stato (di crisalide) ad un altro (di farfalla); si dovrebbero, invece, poter mostrare casi in cui la natura fa rinascere in forma più perfetta animali dopo la loro decomposizione o cremazione. In realtà, prosegue Kant, soltanto in base a ragioni morali, o, se si preferisce, metafisiche, si può argomentare l'immortalità dell'individuo, ma non in base all'analogia della natura che attesta sempre soltanto la conservazione della specie, non dell'individuo. Forse, osserva Kant,

<sup>(1)</sup> I. KANT, *op. cit.*, vol. VIII, p. 45. Schiller invece, alcuni anni dopo, mostra di apprezzare le caratteristiche del pensiero e del metodo herderiano, con una osservazione a proposito del *Briefe zu Beförderung der Humanität* che può valere però per tutta l'opera herderiana: « Lei non coglie il suo oggetto con forze spirituali isolate, non lo pensa soltanto, non lo intuisce soltanto, non lo sente soltanto, ma insieme lo pensa, lo intuisce e lo sente, e cioè lo coglie ed apprende con l'intera umanità » (lettera del 2-4 luglio 1794 di Schiller a Herder, in: *Aus Herders Nachlass, op. cit.*, vol. I, p. 181).

queste difficoltà provengono dal fatto che Herder non intende le forze spirituali come anime e l'anima umana come sostanza particolare, ma piuttosto come effetto di « una natura invisibile operante sulla materia a cui dà vita ed animazione ». Dunque proprio Herder che si è proposto di prescindere dalla metafisica, muove da un'ipotesi metafisica, e per di più dogmatica, non essendovi nessun mezzo per provare l'esistenza di forze invisibili partendo da quelle visibili (1). Così pure l'idea di una forza organica autoformatrice che costituisce il principio della molteplicità delle specie e della diversità dei loro organi è un'idea che si trova al di fuori dell'osservazione naturale e appartiene soltanto alla filosofia speculativa (2).

Anche a prescindere da altre osservazioni minori, sempre concernenti l'inadeguatezza del metodo herderiano e l'inattendibilità di certe sue conclusioni, è emerso fin d'ora il punto centrale del dissidio tra Kant ed Herder, che va molto al di là dei possibili risentimenti personali e che troverà sviluppo nella seconda parte delle *Ideen* e nella successiva replica kantiana (3). Si tratta, cioè, del valore e della funzione dell'individuo nell'ambito della storia, e a questo proposito il rapporto tra le due posizioni, quella di Kant e quella di Herder, è abbastanza intricato e complesso. Per un verso infatti, come risulta da quanto si è detto sinora, Kant appare un fermo sostenitore dell'individualità dell'uomo e della sostanzialità della sua anima — da Herder dissolta nella vicenda dell'umanità (4) — considerandola irriducibile a un divenire cosmico che ne contempla diverse incarnazioni successive e tra loro disperate, o alla manifesta-

(1) I. KANT, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 53-54.

(2) I. KANT, *op. cit.*, vol. VIII, p. 54.

(3) Nella polemica frattanto era intervenuto Karl Leonhard Reinhold, con uno scritto anonimo nella rivista diretta da Wieland: « Teutscher Merkur » (febbraio 1785, pp. 148-72), dal titolo *Schreiben des Pfarrers zu ... an den Herausgeber des T. M. über eine Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In sostanza Reinhold accusa Kant di aver giudicato l'opera herderiana da un punto di vista estrinseco e metafisico, pretendendo un linguaggio tecnico ed astratto ed un metodo dimostrativo che Herder non può né vuole usare, perché li considera inadeguati alla filosofia della storia dove occorre lasciarsi guidare dal principio dell'« analogia ». Kant aveva risposto brevemente, sempre nella « Jenaische Allgemeine Literaturzeitung », ribadendo i motivi per cui il metodo herderiano non poteva portare a conclusioni adeguate, specie per quanto riguarda il destino dell'uomo in un altro mondo (I. KANT, *op. cit.*, vol. VIII, p. 56). Herder manifesta la sua sorpresa e il suo dolore per la recensione kantiana in una lettera ad Hamann del 14 febbraio 1785, dove lamenta di essere stato giudicato da un punto di vista « metafisico e del tutto estrinseco », e protesta di non aver in alcun modo meritato tale trattamento dal suo « maestro » che egli mai aveva « offeso scientificamente » (*Herders Briefe an J. G. Hamann*, a cura di O. HOFFMANN, Berlino 1889, pp. 208-9).

(4) In Herder « l'astratta anima individuale scompare nell'infinita corrente spirituale dell'umanità e l'astratta umanità a sua volta nell'unità della vita della natura » (H. NOLT, *Pädagogische Aufsätze*, Langensalza 1930<sup>2</sup>, p. 15).

zione di una forza naturale fondamentale operante in tutte le singole forze. Ma per altro verso, come Herder sottolineerà soprattutto nella seconda parte delle *Ideen*, utilizzando ampiamente anche lo scritto kantiano *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* del 1784, sul piano della storia sembra essere invece proprio Kant a sacrificare l'individuo alla specie. In quello scritto infatti Kant afferma chiaramente che tutte le disposizioni di una creatura sono destinate a realizzarsi pienamente e teleologicamente; ma — assumendo una posizione analoga a quella di Ferguson e di Iselin — sostiene altrettanto nettamente che, per quanto riguarda l'uomo come essere razionale, quelle disposizioni che sono intrinseche alla ragione, possono svilupparsi completamente soltanto nella specie e non nell'individuo (1); questo sviluppo, a sua volta, è condizionato dall'antagonismo nella vita sociale, un antagonismo da cui scaturisce infine una giusta società civile, governata da leggi conformi alla ragione e alla moralità; tale società poi è possibile solo se i rapporti tra i diversi Stati vengono regolati secondo giustizia e mediante leggi (2), e questo è lo scopo nascosto dalla natura (3) nella storia, senza del quale non è possibile riconoscere un significato morale all'esistenza dell'uomo in quanto specie, e l'intera storia appare una semplice scena di follia e di orrore, indegna di un Creatore giusto e retto (4).

Herder, pur non condividendo l'« abderitismo » (5) sostenuto

(1) I. KANT, *op. cit.*, vol. VIII, p. 18.

(2) I. KANT, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 21-26.

(3) Molto opportuno il richiamo di Klaus Weyand (*Kants Geschichtsphilosophie und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Colonia 1953) alla complessità e molteplicità dei significati del termine « natura » negli scritti kantiani di filosofia della storia, problema che ha poi trovato sviluppo, sia pur in diversa prospettiva, nello studio di Friedrich Kaulbach, *Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant*, in « Kantstudien », LVJ, 1966, n. 3-4, pp. 430-51.

(4) I. KANT, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 18-26.

(5) Polemicizzando contro l'idea lessinghiana di « educazione del genere umano », Mendelssohn afferma che certamente ogni uomo è chiamato ad avanzare sul cammino della felicità destinatogli dalla Provvidenza su questa terra, ma non per questo si può dire « esser stato scopo della Provvidenza che l'umanità come totalità debba, qui sulla terra, sempre progredire e perfezionarsi nel corso dei tempi »; occorre infatti essere molto prudenti nell'avanzare ipotesi che non trovano conferma nei fatti, e che, in questo caso, comporterebbero, oltre tutto, che la Provvidenza abbia fallito il suo scopo; per quanto riguarda « il genere umano come complesso » non è infatti possibile constatare « nessun progresso continuo », ma piuttosto un continuo oscillare, in quanto il genere umano non compie mai dei passi in avanti senza subito dopo tornare nello stato precedente, e con un movimento ancora più rapido; « l'uomo progredisce, ma l'umanità oscilla sempre su e giù tra limiti saldamente fissati », e, considerata nel suo complesso, conserva « quasi sempre lo stesso grado di moralità, la stessa misura di religione e irreligione, di virtù e di vizio, di felicità e di infelicità » (M. MENDELSSOHN, *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, a cura di M. BRASCH, 2 voll., Lipsia 1880, vol. II, pp. 425-27).

252

le in  
A  
secondo  
della  
RAZZ  
di e

ancora da un Mendelssohn nella *Jerusalem* del 1783, e cioè la tesi che la storia sia semplicemente una continua alternanza di bene e di male, di grandezza e di miseria, di saggezza e di follia, respinge però la posizione kantiana già per due ragioni essenziali: anzitutto la prospettiva kantiana gli sembra ripetere il sacrificio — per Herder tipicamente illuministico — di tutte le individualità e di tutte le epoche precedenti a favore dell'ultima, nella quale soltanto sarebbe realizzato pienamente lo scopo dell'uomo quale essere ragionevole, mentre al contrario una visione provvidenziale e razionale della storia implica — sempre secondo Herder — l'attribuzione di un criterio di perfezione e di felicità interno ad ogni singola individualità, epoca, e nazione, criterio incommensurabile con quello delle altre. Ma poi, anche ammesso, come in effetti Herder ammette, che si debba riconoscere un certo progresso dell'umanità in complesso, quale integrazione delle conquiste realizzate dalle singole epoche, dalle singole nazioni e dalle singole individualità, sia pur senza compromettere il valore proprio di ciascuna, il campo di verifica primario ed essenziale della realizzazione o meno di tale progresso, non può essere certo l'ordinamento dello Stato — artificioso, freddo ed estrinseco « meccanismo » rispetto alla spontanea organicità della vita dei popoli e delle nazioni <sup>(1)</sup> — ma il concreto sviluppo della loro civiltà e della loro cultura, in forma sempre più armonica e più umana.

## 2. Parte seconda: L'UOMO SULLA TERRA E NELLA STORIA.

La polemica con Kant prosegue in questi termini nella seconda parte delle *Ideen*, comparsa nel 1785, dove però Herder affronta due grandi problemi: il rapporto tra l'uomo e l'ambiente fisico, e

<sup>(1)</sup> Di questo punto dà una formulazione drastica il Weyand « In opposizione al significato attribuito da Kant allo Stato (quando per esempio pensa che dalla legalità scaturisca moralità), Herder scorge nello Stato un mezzo purtroppo inevitabile per reprimere le cattive inclinazioni dell'uomo. Mentre Hegel nella sua teoria dello Stato è kantiano, i suoi contemporanei condividono in gran parte la concezione organicistica di Herder » (K. WEYAND, *op. cit.*, p. 78). Il problema del confronto con Hegel è estremamente complesso, perché da un lato certamente la concezione hegeliana dello Stato non è « meccanica » e strumentale come quella herderiana, ma per altro verso non mancano nella filosofia della storia hegeliana motivi come quelli del destino epocale dei popoli, del *Geist der Zeit*, della religione come forma originaria di unità e coscienza spirituale del popolo, affini a posizioni herderiane. Questo non incide però sulla validità del rilievo dei Weyand rispetto al contrasto tra Herder e Kant circa il significato dell'ordinamento statale rispetto al progresso dell'umanità, come pure delle sue ulteriori osservazioni circa l'analogo contrasto tra l'interpretazione della storia come storia politica, oppure come storia della civiltà e della cultura (K. WEYAND, *op. cit.*, p. 127).

il rapporto tra l'uomo e la tradizione storica. Perciò questa parte si apre con uno studio sistematico delle forme di vita dell'umanità nelle diverse regioni del globo e si chiude con il richiamo di motivi ermeneutici, già sviluppati soprattutto in *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*, circa il valore della tradizione biblica, come il più antico documento dello sviluppo originario del genere umano. Nonostante l'abbondanza di notizie e di cognizioni scientifiche con cui Herder nutre la sua descrizione del rapporto tra il genere umano e l'ambiente fisico, è evidente infatti — come risulta soprattutto dalla descrizione delle popolazioni nordamericane intesa ad assimilarle somaticamente ed etnicamente a popolazioni dell'Asia nord-orientale — la preoccupazione di sostenere fermamente la tesi, in fondo biblica, dell'unità originaria del genere umano, pur nella varietà dei suoi sviluppi. Solo tale unità infatti consente, secondo Herder, di comprendere come la storia abbia un senso, senza dover per questo sacrificare i singoli popoli o i singoli individui a scopi ad essi estrinseci nello spazio (altre civiltà) o nel tempo (la fase finale dello sviluppo storico), e di evitare quindi gli inconvenienti nei quali finisce col cadere la posizione kantiana.

Prima di affrontare i termini della nuova polemica con Kant, è però necessario accennare al problema da cui Herder prende le mosse, e cioè il rapporto tra l'uomo e il clima, inteso come un contrasto secondo, appunto perché si tratta di due fattori tra loro irriducibili e funzionalmente diversi. Premesso che l'adattamento al clima spiega molte delle forme assunte dalla forza genetica, ma in nessun modo i suoi caratteri ed orientamenti interni, Herder delinea i rapporti strettissimi che intercorrono a sua volta tra l'ambiente fisico da una parte e l'ambiente storico e culturale dall'altra, nella misura in cui il secondo è il frutto dell'incontro della sensibilità, della fantasia, dell'intelletto e dell'azione dell'uomo con il mondo fisico circostante. Anzi proprio le leggende e le mitologie più ingenui e primitive sono le più efficaci per mostrare come dappertutto la fantasia dell'uomo operi in modo insieme « organico » e « climatico », ossia rifletta negli stessi costumi dell'uomo un processo continuo di risposta a condizioni ambientali nella soddisfazione di bisogni organici, e poi, via via, di esigenze sempre più complesse e consapevoli con lo svilupparsi della cultura e della civiltà. Ma — e proprio qui si innesta la polemica antikantiana — appunto il carattere « organico » e « climatico » insieme delle manifestazioni umane esclude la possibilità di adottare per esse criteri assoluti ed estrinseci. Ogni essere ha in sé, con la tendenza a conservarsi, anche la misura della propria felicità, e tale felicità non può certo esser ritrovata nello

sviluppo di una sola delle sue facoltà — o meglio di uno solo degli aspetti della sua anima — fosse anche la ragione, ma soltanto nello sviluppo armonico e organico di tutte le sue forze, « nell'uso di tutta intera la sua anima » (XIII, 336). Per la stessa ragione è assurdo pensare a uno sviluppo infinito delle forze dell'anima umana, come voleva Kant, mentre al contrario, soltanto la misura — altro tema che caratterizza la posizione herderiana e che troverà sempre maggiore sviluppo nelle parti successive delle *Ideen* — può dare concretezza e soddisfazione alle attività dell'uomo.

La discussione non si limita però al destino del singolo, ma si allarga fino a toccare il punto centrale della filosofia della storia, e cioè il destino dell'individuo e quello del genere umano, e a questo proposito Herder sembra assumere una posizione intermedia tra quella di Mendelssohn e di Kant. Mendelssohn infatti, sempre nella *Jerusalem*, come aveva negato un vero e proprio progresso del genere umano, così aveva criticato il fatto che « si rappresentasse l'essere collettivo, il genere umano come una sola persona », facendone l'oggetto di un processo di educazione da parte della Provvidenza; in realtà secondo Mendelssohn, « per rimanere nella metafora, il genere umano in quasi tutti i secoli è bambino, adulto e vecchio nello stesso tempo, soltanto, in luoghi e contrade diverse » (1). Secondo Herder, invece, la presenza stessa della tradizione che vive e si comunica nel linguaggio, e senza della quale neppure ci sarebbe la ragione, attesta l'esistenza di una storia non soltanto dell'uomo, ma degli uomini come genere umano nella sua totalità (XIII, 345). Ma questo genere umano vive soltanto nella catena degli individui, perché genere e specie indicano concetti universali, e pertanto privi di senso, se non sono riferiti agli individui nei quali si incarnano; perciò è assurda quella sorta di filosofia « averroistica » che attribuisce

(1) M. MENDELSSOHN, *op. cit.*, p. 426. Herder, non solo nelle *Ideen* (XIII, 365), ma anche più tardi, nei *Briefe zu Beförderung der Humanität*, discutendo la questione se sia possibile o meno ammettere una « storia dell'umanità », prima di conoscerne l'esito finale, osserva che « sul nostro globo vivono ancora tutte le epoche dell'umanità. Ci sono popolazioni nell'infanzia, nella giovinezza e nella maturità, e, ancora, ce ne saranno molte in tali epoche, prima che agli Europei, che si trovano ormai nella vecchiaia — ricsca, attraverso i mari, di portarle alla vecchiaia con l'acquavite, le malattie e la schiavitù » (XVIII, 287). Herder cioè è d'accordo nell'escludere ogni applicazione troppo rigida dell'analogia tra età della vita umana e corso della storia, quasi si trattasse di un unico decorso del genere umano nel suo complesso, ma questo non per escludere una possibilità — se così si può dire — morfologica — di progresso, ossia il fatto che l'umanità abbia realizzato certi modelli di vita, bensì per affermare che la disparità dello sviluppo delle diverse popolazioni e la sfasatura delle loro « epoche » deve indurci a un rigoroso rispetto del processo naturale in corso e a non « turbare il sistema delle forze e delle soddisfazioni » di ciascuna nazione.

al genere umano una sola anima, di cui i singoli individui riceverebbero soltanto una parte e il cui sviluppo e perfezionamento sarebbe il vero scopo della storia (1).

Se si passa poi dall'aspetto, per così dire, strutturale, schematico del problema a quello tematico, contenutistico, e cioè alla determinazione del fine e dell'ambito di tale sviluppo, non meno aspra è la polemica contro Kant: secondo Herder è assurdo ravvisare nello Stato la condizione ultima della perfetta felicità degli uomini, anzitutto perché molti uomini vivono e sono vissuti felici senza avere alcuna nozione di Stato, e poi perché, essendo lo Stato uno strumento artificiale, quanto più è complesso ed elaborato, tanto maggiori sono i pericoli che esso comporta; tornano così motivi analoghi a *Auch eine Philosophie der Geschichte* contro il carattere dispotico ed impersonale dello Stato, una grande macchina in cui gli individui vengono ridotti a un ingranaggio inerte e privo di pensiero. Non meno assurda è la tesi kantiana della *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (2) (il nome di Kant non è citato, ma il passo è riportato quasi testualmente) secondo cui l'uomo è un animale che ha bisogno di un padrone; è vero il contrario: l'uomo che ha bisogno di un padrone è un animale, perché nulla inclina la natura umana a un rapporto necessario con un despota. Soltanto la debolezza umana ha reso necessarie forme di governo, il cui scopo però sarebbe di guarire l'uomo da tale debolezza e rendersi, al limite, inutili. Con questo, Herder non intende negare la vita politica in generale, ma, come già si è visto negli scritti anteriori alle *Ideen*, affermare unicamente valido e fecondo quel legame politico e sociale che ha un fondamento « naturale » e « nazionale », e che non è una costruzione razionale ed artificiale, volta ad accozzare insieme popoli diversi, ma un legame vivente di uomini che derivano dal medesimo ceppo; insomma, il legame di un popolo che si è sviluppato come « una pianta » e dove pertanto tutti sono legati da un rapporto di « simpatia » analogo a quello vigente nelle famiglie. Entro questo orizzonte, infine, si comprende come per Herder la religione sia proprio il legame più saldo ed antico tra gli uomini e come attraverso la tradizione religiosa si sia propagato nella storia dell'uomo anche il ricordo delle sue origini. In questo senso nel decimo ed ultimo libro di questa seconda parte delle *Ideen*, la *Genesis* viene presentata come il più antico documento di queste origini,

(1) Per un'ulteriore discussione dell'« averroismo » in rapporto al concetto di « spirito del tempo » nei *Briefe zu Beförderung der Humanität*, cfr. D. JOENS, *Begriff und Problem der historischen Zeit bei J. G. Herder*, Göteborg, 1956, pp. 61 e segg.

(2) I. KANT, *op. cit.*, vol. VIII, p. 23.

ma, a differenza di *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*, questa volta il racconto biblico invece che nella sua immediata efficacia poetico-religiosa <sup>(1)</sup>, viene visto piuttosto sul duplice sfondo caratteristico delle *Ideen*: da un lato nel suo sostanziale accordo con quanto la stessa esperienza scientifica e conoscenza fisica della terra rivelano circa i primordi della vita dell'uomo, e dall'altra per ciò che ha significato per la storia della umanità, quale primo anello di quella catena nella quale appunto consiste l'umanità.

Nella seconda parte delle *Ideen* non mancano poi altri motivi antikantiani, come quello destinato a trovare grande sviluppo nella *Metakritik* e cioè il legame intrinseco e strettissimo tra ragione e linguaggio, ma tanto questo motivo, quanto quello già accennato e caro alla *Klassik*, della necessità di una limitazione consapevole, non trovano coo nella replica kantiana che si appunta invece principalmente sul rapporto tra l'individuo e la specie e sul fine della storia. Nella recensione della seconda parte delle *Ideen*, comparsa sempre nella «*Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*», Kant, dopo aver dato, come di consueto, un breve riassunto dell'opera herderiana ed aver avanzato le solite riserve sul modo herderiano di abbandonarsi allo «spirito poetico» di presentare «simonimi per spiegazioni e allegorie per verità» e di indulgere a eccessivi ardimenti stilistici <sup>(2)</sup>, comincia a rispondere alle obiezioni rivoltegli, dicendosi anzitutto d'accordo sul fatto che non esiste criterio per misurare la felicità dei diversi popoli e dei diversi individui. Ma il problema — prosegue Kant — non è quello della felicità degli uomini, bensì del valore della loro esistenza, ossia della loro ragione d'essere in un disegno globale nel quale soltanto si può ritrovare «una saggia intenzione» <sup>(3)</sup>. Ammesso infatti che gli abitanti di certe isole del Pacifico fossero vissuti felici per interi secoli e millenni, senza entrare in contatto con nazioni più civilizzate, sarebbe stato lo stesso, se su quelle isole fossero vissute pecore e buoi <sup>(4)</sup>.

Appare così immediatamente una delle più profonde divergenze tra Kant e Herder, in quanto per Kant la felicità sembra essere semplicemente qualcosa di secondario o integrativo rispetto al valore dell'esistenza umana, mentre per Herder il concetto di felicità ha, quasi aristotelicamente, un significato globale che include lo sviluppo più armonico ed unitario di tutte le disposizioni dell'uomo,

<sup>(1)</sup> Anche a questo proposito sia consentito rinviare al nostro precedente lavoro: *Mito, rivelazione e filosofia in J. G. Herder e nel suo tempo*, Milano 1966.

<sup>(2)</sup> I. KANT, *op. cit.*, vol. VIII, p. 60-61.

<sup>(3)</sup> I. KANT, *op. cit.*, vol. VIII, p. 65.

<sup>(4)</sup> *Ibid.*

però, a differenza di Aristotele, sempre in rapporto a quello che un saggio disegno provvidenziale ha graduato come compito o possibilità delle diverse epoche, secondo una loro successione articolata ed organica. Passando poi all'accusa di «avverroismo», Kant distingue la nozione di specie, come semplice carattere comune a molti individui, da quella di specie come totalità di una serie di generazioni che va all'infinito. In questo secondo senso si può dire che, avvicinandosi questa serie alla linea della sua destinazione, ad essa parallela, sia rispetto ad essa asintotica in ciascuna delle sue parti e coincida con essa come totalità. Pertanto nessun membro singolo delle generazioni umane raggiunge pienamente la sua destinazione, ma soltanto la specie. Per dirla in termini filosofici, anziché matematici: il genere umano nel suo complesso è destinato a progredire incessantemente, ma il compimento di questo destino è soltanto un'idea, però assai utile, dello scopo a cui dobbiamo dirigere i nostri sforzi in conformità ai disegni della Provvidenza <sup>(1)</sup>.

Indubbiamente se queste precisazioni kantiane, a cui Herder non mancherà di fare ancora riferimento nelle parti successive delle *Ideen*, tendono a evitare l'aspetto, deprecato da Herder, di un sacrificio dell'individuo alla specie ed affermare una netta distinzione tra il risultato complessivo del processo storico e quello che ogni individuo può e deve realizzare, notevolissima sembra permanere la differenza tra le due prospettive, in quanto Kant afferma l'idea di un avvicinamento, sia pur al limite, a uno stadio di pieno sviluppo della ragione, come condizione per riconoscere un significato alla storia, mentre per Herder è il senso complessivo di Umanità, insieme articolato e unitario, organico e dinamico, individuale e totale, a costituire il valore della storia. Del resto, questa divergenza sostanziale di impostazione risulta chiaramente da un altro breve scritto di poco successivo, in cui Kant, superando la sua riluttanza a impegnarsi sul terreno dell'ermeneutica biblica, specie dei testi più antichi e ricchi di simboli ed immagini, intraprende proprio un commento delle prime parti della *Genesi* (*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786). Il tema è lo stesso del libro decimo delle *Ideen*, e, anche se Kant ritiene di dover limitare la portata delle sue osservazioni, presentandole come un «viaggio di piacere» in cui si servirà di «un sacro documento come di una carta di orientamento», si ha qui una vera e propria trattazione del peccato originale. Kant osserva anzitutto che l'impresa non è del tutto assurda o impossibile, perché si tratta di descrivere il primo atto di libertà, e non la storia

<sup>(1)</sup> *Ibid.*

dello sviluppo della libertà. In altri termini, la storia dell'uomo comincia, quando nel giardino delle delizie, ossia in una località estremamente favorevole alla sua vita, l'uomo abbandona il semplice istinto, e quindi, una vita simile a quella dell'animale, e compie delle scelte tra varie prospettive (anche assai semplici come il cibarsi di un frutto insolito o meno); con questo primo atto l'uomo scopre la possibilità di scegliersi una forma di vita, e si trova in tal modo sospeso di fronte a un abisso infinito di possibilità. Il secondo passo è la modifica del semplice istinto sessuale, mediante proiezioni ed anticipazioni della fantasia, da cui nasce il senso della bellezza della figura umana prima e dell'intera natura poi. Il terzo passo sta nell'attesa del futuro, e quindi nella consapevolezza della morte, e il quarto nell'utilizzazione dell'animale, considerato esistente in funzione dell'uomo e non viceversa. Da quando l'uomo per la prima volta ha detto alla pecora « la lana che tu porti ti è stata data dalla natura, non per te, ma per me », ha cominciato a distinguere sé, ossia l'essere razionale, come fine in se stesso, dagli altri esseri, e quindi a prendere coscienza dell'uguaglianza degli altri esseri razionali; in tal modo si è decisamente staccato dal grembo della natura ed ha iniziato, con la libertà, quel cammino che non può avere altro scopo se non il progresso della specie verso la perfezione. Ma se per la specie, appunto, questo è un passaggio dal peggio al meglio, non altrettanto può dirsi per l'individuo, per il quale si configura invece come colpa sul piano morale (in quanto distacco dall'innocenza originaria) e pena sul piano fisico, avendo come conseguenza mali prima sconosciuti. In tal modo l'inizio della storia umana è una perdita per l'individuo, e un guadagno per la specie, il che spiega la perenne insoddisfazione dell'uomo come individuo e il senso di colpa inscindibile dalla sua libertà da un lato, e dall'altro la consapevole soddisfazione per l'andamento complessivo della storia che muove dal peggio verso il meglio.

Anche in questo scritto così vicino agli interessi herderiani — quasi una risposta, sia pur soltanto idealmente, a interrogativi che Herder aveva posto al suo maestro nel periodo di Königsberg <sup>(1)</sup> — è possibile avvertire ancora una volta tutta la differenza delle due pro-

(1) In una lettera ad Hamann dell'aprile 1768, Herder dopo aver accennato al problema per lui ancora sempre irrisolto di come l'uomo sia passato dallo stato originario a quello attuale e, quindi, di come « sia venuto il male nel mondo », e dopo aver detto che Rousseau ha avuto certamente il merito di cogliere tale problema meglio di altri filosofi del tempo, pur senza darne una soluzione adeguata, racconta di aver una volta interrogato in merito « Kant, il grande discepolo di Rousseau » senza averne avuto una risposta precisa (*Herders Briefe an J. G. Hamann, op. cit., p. 40*).

spettive. Herder infatti ricostruisce gli inizi della storia rifacendosi soprattutto agli aspetti gioiosi e gloriosi del racconto biblico, là dove l'uomo è presentato come corona della creazione, come immagine del Creatore destinato a imitarne l'opera tra le creature formandosi un proprio mondo, e interpreta la caduta come perdita di quella misura nella quale soltanto l'uomo, come artefice di se stesso, può raggiungere, a contatto con la natura, una perfezione che è insieme equilibrio e bellezza; Kant invece fa piuttosto notare gli aspetti negativi e dolorosi della libertà come perdita dell'innocenza e distacco dalla natura, e quindi come una sorta di male inestinguibile nella vita e nella coscienza dell'individuo; ma soprattutto, mentre per Herder la storia e la tradizione vengono a intessere, formandolo, il carattere proprio dell'individuo, nelle diverse epoche, circoscrivendone e determinandone le possibilità e i compiti in modo sempre vario, proprio come varia è la realizzazione del modello originario nella natura e nella storia, Kant riporta qui la storia a un atto morale che la genera e la condiziona, iterandosi in modo strutturalmente costante ed identico nell'essere razionale finito, libero e cosciente, ed affida alla specie la possibilità effettiva di progresso. Si riproduce anche qui il contrasto, constatato a proposito della prima parte delle *Ideen*, tra una visione fortemente ed intrinsecamente organicistica dell'individualità umana e del suo destino, e una visione più strettamente etico-razionale della persona umana nella sua irripetibilità e irriducibilità alla specie, anche se entrambe queste concezioni sono accomunate dallo sforzo di far posto al loro interno a una nozione di progresso storico, l'una appellandosi all'organicità dell'Umanità che attraverso ad esso si viene costituendo, l'altra alla differenza tra il destino dell'individuo e quello della specie, e all'attribuzione a quest'ultima di uno specifico compito terreno di perfezione e di razionalità.

X

### 3. Parte terza: LE CIVILTÀ DELL'ASIA E DEL MEDITERRANEO. L'IDEA DI UMANITÀ.

Nella terza parte delle *Ideen*, comparsa nel 1787, prendono soprattutto rilievo due grandi temi: l'esaltazione della Grecia e la discussione del concetto di *Humanität*. Non che il quadro tracciato da Herder delle civiltà dei paesi orientali, dell'Estremo Oriente fino al Mediterraneo, non sia ricco di interesse e non si presti a un'analisi istruttiva, specie se messo a confronto con le fonti utilizzate da Herder medesimo e con analoghe descrizioni reperibili nelle « filo-