

*Herder o la ragione umana come linguaggio*, in “ Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università della Basilicata”, 8 ( 1998), pp. 183-220

## HERDER O LA RAGIONE UMANA COME LINGUAGGIO

“ Il linguaggio è essenziale all’uomo come la sua umanità stessa [...]. L’uomo, messo nelle condizioni di riflettere, che gli sono proprie, ha inventato il linguaggio, [ che in lui è] naturale come il fatto d’esser uomo”

( J. G. HERDER, *Saggio sull’origine del linguaggio*)

Tra i precursori più importanti della ‘svolta’ linguistica, che si è realizzata nella filosofia del ‘900, non si può non ricordare un pensatore dai molteplici interessi speculativi, scientifici e artistici come Johann Gottfried Herder ( Mohrungen , Prussia Orientale, 1744 - Weimar 1803). Quella di Herder rimane una figura decisiva, insieme a Hamann, Humboldt e altri ancora, nell’ambito della costruzione di una originale problematica linguistica nella filosofia tedesca del XVIII secolo, diventata, più tardi, patrimonio comune di tutta la filosofia europea.

Proprio il linguaggio, considerato una creazione dell’uomo, è al centro della problematica herderiana, ma da lui viene ricondotto all’ambito della riflessione, che diventa la linea di demarcazione che separa l’uomo da tutti gli altri esseri viventi. Linguaggio ed umanità sono tutt’uno: è questa l’idea nuova che si ritrova, a cui si aggiunge un riferimento alla nazione. Herder stabilisce così una stretta relazione tra linguaggio, umanità e nazione<sup>[1]</sup>. Dietro questa concezione c’è una nuova antropologia, non ancora definita compiutamente, ma aperta a riassumere le istanze di un’epoca, come quella attraversata da Herder, che dall’illuminismo trapassa nel romanticismo. Pur rimanendo fortemente ancorato su un orizzonte ermeneutico religioso, Herder fa riferimento a una antropologia più ‘umanistica’ e meno vincolata a una concezione religiosa. Ora la caratteristica della facoltà del linguaggio, come organo della ragione umana, è di rispondere alle diverse necessità dell’uomo nel suo lungo cammino di differenziazione rispetto agli altri esseri viventi. La sua umanità, di fatti, si fonda sul linguaggio e cresce con esso.

Più propriamente è con i contributi di pensatori come Hamann, Herder e Humboldt che inizia la moderna filosofia del linguaggio. Dicendo questo, però, con riferimento, soprattutto a Herder, non si può non sottolineare la continuità di essa rispetto alla tradizione linguistica rappresentata principalmente dalla mistica tedesca, da Locke, da

<sup>[1]</sup> Cfr. G. FICHERA, *Umanità e linguaggio nel pensiero di Herder*, CEDAM, Padova 1964.

Leibniz e da Condillac. La tradizione di Condillac, in particolare, anche se spesso sottovalutata o scarsamente considerata dagli interpreti, svolse un ruolo di primo piano, soprattutto perché assunta e fatta propria nella seconda metà del XVIII secolo dai membri dell'Accademia delle scienze di Berlino, sotto la spinta di Maupertuis. Le discussioni sulla lingua, avvenute nell'ambito dell'Accademia e favorite da una serie di circostanze, furono all'origine di un grosso dibattito, del quale lo stesso Herder sarebbe stato uno dei protagonisti<sup>2[2]</sup>.

La grande eredità di idee e di intuizioni concernenti il mondo del linguaggio, lasciata da Herder, sopravvive ancora oggi, non appena si rifletta su quanto ha costituito lo specifico oggetto dei suoi interessi in questo campo, delle sue ricerche e delle conclusioni da lui proposte e su quanto la modernità ha ripreso dalle sue concezioni, soprattutto in tema di linguaggio.

Del resto, questioni e problemi, diventati al presente patrimonio tanto comune, come la centralità della dimensione linguistica nell'esperienza umana, la funzione del linguaggio nella strutturazione del sistema concettuale degli individui, il ruolo che la lingua materna svolge nella formazione di una concezione del mondo, il rapporto organico di linguaggio e pensiero, l'idea della lingua come espressione dello 'spirito della nazione', il concetto di una semiotica come teoria generale dei segni, l'idea del campo semantico, si ritrovano, insieme ad altri problemi e questioni, largamente presenti nelle opere herderiane. Di più, ad una intuizione di Herder stesso si può ricondurre quell'idea, anche essa oggi tanto comune, secondo cui la lingua di una determinata comunità non è soltanto lo strumento, ma anche il 'forziere' o il 'serbatoio' e la 'forma' stessa del pensiero degli individui di quella comunità<sup>3[3]</sup>.

La lingua, secondo questa concezione, è da intendersi come il 'forziere' del pensiero, perché, di fatto, tutte le esperienze e le conoscenze, e con esse verità ed errori, degli individui sono come depositate nella lingua d'uso, che diventa per questo il contenitore di ogni possibile esperienza umana. Non si darebbe, perciò, alcuna memoria dell'esperienza umana senza il ricorso a questo forziere. Ancora, la lingua è la 'forma' del pensiero, perché l'individuo pensa non tanto in una lingua, ma secondo la forma di una lingua determinata, più precisamente secondo la lingua materna, nella quale appunto è depositato tutto il sapere di quel popolo in particolare.

In definitiva è la lingua che "dà forma al processo di pensiero e da ultimo, in una certa misura, lo delimita"<sup>4[4]</sup>. Perché, dopo tutto, pensare è parlare. Ne consegue da qui che ogni individuo parla secondo il suo modo di pensare e pensa secondo il suo modo di

---

2

[2] Sull'importanza della tradizione di Condillac e sui problemi linguistici dibattuti a Berlino nell'ambito della ricostituita Accademia delle scienze, la cui ricostituzione era stata promossa nel 1740 da Federico II, non appena divenne re di Prussia, e affidata dallo stesso Federico alla presidenza di Maupertuis, seguace della filosofia condillacchiana, vedere l'importante saggio, con la relativa bibliografia, di H. AARSLEFF, *La tradizione di Condillac. Il problema dell'origine del linguaggio nel XVIII secolo e il dibattito all'Accademia di Berlino prima di Herder*, in ID., *Da Locke a Saussure*, trad. it. di M. Ciotola, il Mulino, Bologna 1984, pp. 175-266. I concorsi sul ruolo e l'origine del linguaggio banditi dall'Accademia determinarono l'inizio di accesi dibattiti e costituirono l'occasione per la presentazione delle diverse tesi sostenute dai vari Süssmilch, Michaelis, Herder, ecc. Cfr. anche A. PUPI, *Introduzione a J. G. HAMANN, Scritti sul linguaggio (1760-1773)*, trad. it. a cura di Angelo Pupi, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 11-80. Sul significato più generale della filosofia di Condillac cfr. J. DERRIDA, *L'archeologia del frivolo. Saggio su Condillac*, trad. it. di M. Spinella, Dedalo, Bari 1992.

3

[3] Non deve sorprendere la grande fama che il pensiero di Herder ebbe in tutta l'Europa nell'ambito degli studi sul linguaggio. Personalità come Friedrich Schlegel, Novalis, August Boeckl e Wilhelm von Humboldt ne subirono l'influenza. Sulla fortuna che il pensiero di Herder ebbe anche in Italia vedere F. RIZZO, *Note sulla fortuna di Herder in Italia*, in "Atti dell'Accademia Pontaniana", vol. XXV, n. s., pp. 57-82, Napoli 1977.

4

parlare; e come gli individui anche i popoli strutturano la propria visione del mondo secondo il proprio sistema linguistico.

A queste prime concezioni, che insieme costituiscono già un primo sistema linguistico di riferimento, sufficientemente elaborato, Herder era pervenuto assai presto, dopo che giovanissimo, nel 1766, aveva letto, rimanendone, però, assai perplesso, l'opera di Johann David Michaelis, famoso professore di lingue semitiche a Göttingen, (*Beurteilung der Frage von dem Einfluss der Meinungen in der Sprache*), opera premiata nel 1759 dall'Accademia delle scienze di Berlino, e molto apprezzata dallo stesso Federico II <sup>5[5]</sup>.

L'interesse di Herder per i problemi del linguaggio cominciò ad esplicitarsi tra il '67 e il '68 con la pubblicazione in forma anonima delle tre raccolte dei *Fragmente über die neuere deutsche Literatur* e non venne mai meno. Ma già nell'insieme dei *Fragmente* è delineato a grandi linee il percorso, perfezionato ed esplicitato negli anni successivi dal pensatore, di una storia dello spirito determinata dal linguaggio, che trova espressione nella poesia, nella letteratura e nella scienza. Al linguaggio, inteso come la base della cultura, è dedicata, in particolare, la *Prima Raccolta* dei *Fragmente*. A questo tema filosofico più generale si accompagna una serie di annotazioni sulla lingua tedesca, questione quest'ultima sempre presente nella speculazione herderiana.

Da qui si diparte la ulteriore riflessione di Herder sul linguaggio, che troverà espressione più compiuta, soprattutto, nell'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770) e in altre opere successive, soprattutto nell'*Aus eine Philosophie der Geschichte* (1774) e nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), nelle quali il pensatore svilupperà e approfondirà le sue concezioni in una prospettiva assai più ampia <sup>6[6]</sup>. Nella maturazione di queste prime idee erano stati assai determinanti una serie di esperienze precedenti, di cui costituisce testimonianza il *Journal meiner Reise im Jahre 1769* <sup>7[7]</sup>, come il viaggio intrapreso da Herder da Riga all'Olanda, attraverso la Francia (maggio 1769 - agosto 1770), i numerosi contatti avuti con gli illuministi francesi, con Goethe e con esponenti del movimento dello *Sturm und Drang*.

L'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, preparata per il concorso indetto dall'Accademia delle scienze e scritta di getto da Herder, appena venticinquenne, nell'autunno del 1770, mentre si trovava a Strasburgo, rappresenta in un certo qual senso l'opera herderiana più compiuta e meno frammentaria, nella quale le diverse intuizioni, che si succedono rapidamente l'una dopo l'altra, si compongono in unità nella chiara e decisa affermazione del linguaggio come caratteristica fondamentale dell'essere dell'uomo. Il linguaggio, di cui si tratta, non è un semplice strumento o prodotto, creato dall'uomo, ma un accordo dell'anima con se stessa, perché, di fatto, ragione e linguaggio sono interdipendenti, fin quasi ad identificarsi. D'altra parte, non c'è alcuna priorità genetica della ragione o riflessione rispetto alla lingua.

---

[4] A. SCHAFF, *Linguaggio e conoscenza*, trad. it. di D. Angeli e A. Marchi, Editori Riuniti, Roma 1973, p.15.

[5] Il tema del concorso, bandito nell'assemblea del 9 giugno del 1757 dall'Accademia delle scienze di Berlino, era il seguente: "Quelle est l'influence réciproque des opinions du peuple sur le langage et du langage sur les opinions". Lo scritto del Michaelis apparve in edizione definitiva in lingua francese a Brema nel 1762 presso G. L. Förster (*De l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions*), con in più due *Supplements* (pp. 68-78) in risposta a dei chiarimenti richiesti nella relazione dell'opera all'Accademia.

[6] Cfr. M. ROUCHÉ, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Les Belles Lettres, Paris 1940.

[7] Cfr. J. G. HERDER, *Giornale di viaggio 1769*, trad. it. a cura di M. Guzzi, presentazione di C. Sini, Spirali, Milano 1984.

Più propriamente, nel complesso della filosofia di Herder particolare significato vengono ad assumere quelle intuizioni e quelle riflessioni sul linguaggio che convergono, in definitiva, nella delimitazione del linguaggio stesso come l'organo della ragione, oltre che il 'forziere' delle esperienze linguistiche e non dell'individuo come dell'umanità.

Queste concezioni herderiane, però, non sono isolate, perché si ricollegano a un vasto disegno di antropologia filosofica, in bilico tra istanze illuministiche e fermenti romantici, le cui linee portanti è opportuno qui delineare brevemente.

## 1. Herder tra illuminismo e romanticismo

La crisi della cultura europea, particolarmente sentita in Germania, nella seconda metà del XVIII secolo, trova in Johann Gottfried Herder <sup>8[8]</sup> un testimone rappresentativo e un interprete acuto. Nella sua opera egli riassume i motivi più controversi, ma anche le istanze più significative, che caratterizzarono quel tempo così decisivo della storia europea. In realtà, come sottolinea con insistenza Isaiah Berlin, Herder fu "il critico più profondo e più tagliente dell'illuminismo, formidabile come Burke e de Maistre, ma libero dai loro pregiudizi reazionari e dall'astio per l'uguaglianza e la fraternità"<sup>9[9]</sup>.

Pensatore eclettico e scrittore poligrafo, suggestivo e immaginativo, anche se poco chiaro e rigoroso, seppe, tuttavia, ritagliarsi uno spazio abbastanza autonomo nell'ambito della filosofia tedesca, come anche della letteratura, facendo i conti con l'eredità di Spinoza e di Leibniz, ma tenendo ugualmente sempre presente la lezione kantiana e ricollegandosi anche alla tradizione francese rappresentata da Condillac e alla tradizione empirista inglese rappresentata da Locke <sup>10[10]</sup>. Sta qui, nell'aver cioè rielaborato questa complessa tradizione, la grande originalità di Herder e l'interesse che suscita ancora oggi. Passa, perciò, in secondo piano la poca chiarezza e la scarsa precisione di talune sue concezioni, come Kant esplicitamente lamentava.

Egli rivive in sé le grandi tensioni ideali di quel particolare momento storico, con la consapevolezza della necessità di dover mediare tra le tante istanze del secolo dei lumi e le sue numerose revisioni critiche, che contemporaneamente si andavano facendo un po' dovunque in nome e per conto di altre istanze contrastanti, fino ad allora ignorate o conculcate. Personalità ricca e complessa, cui la professione cristiana segnò profondamente gli orizzonti della sua ricerca, limitandoli in parte, Herder seppe portare l'attenzione dei suoi contemporanei su quei problemi, non solo strettamente filosofico - linguistici, ma

8

[8] Lo studio più importante sulla vita e le opere di Herder resta sempre il testo di R. HAYM, *Herder, nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, Berlin 1880-1885, ristampato a Berlino nel 1954 con il solo titolo *Herder*, Mit einer Einleitung von W. Harich, Aufbau-Verlag, in 2 volumi; una nuova ristampa presso Biblio-Verlag, Osnabrück è del 1978. Sulla bibliografia herderiana cfr. G. GÜNTHER - A. A. VOLGINA - S. SEIFERT, *Herder-Bibliographie*, Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar 1978. Indicazioni bibliografiche specifiche, saranno date, di volta in volta, nel corso del lavoro.

9

[9] I. BERLIN, *Vico e Herder. Due studi sulla storia delle idee*, trad. it. di A. Verri, Armando, Roma 1978, p.203.

10

[10] Non si rende giustizia a Herder sostenendo, soprattutto nell'ambito delle concezioni linguistiche, la tesi della sua assoluta originalità rispetto ad altri pensatori. Né, d'altra parte, si può affermare, ripetendo Liebrucks, che "l'era della filosofia del linguaggio si apre con il saggio premiato di Herder" ( B. LIEBRUCKS, *Sprache und Bewusstsein. Einleitung. Spannweite des Problems*, vol. I, Frankfurt am Main 1964, p. 48).

anche etico - politico - sociali, che tanta parte avrebbero avuto nello sviluppo successivo della storia delle idee.

La sua critica a Kant e la proposta di revisione del kantismo allora dominante, in anticipo sui tempi, non ebbero, però, per l'immediato alcun successo. Sotto questo aspetto rimase un isolato, come del resto il suo amico Hamann, anche lui critico feroce del kantismo<sup>11[11]</sup>. Ma, non per questo, perdeva di validità e di forza il problema della conoscenza, così come l'aveva posto rispetto allo stesso Kant, considerato che con esso intendeva sottolineare la necessità di una forma a priori anteriore ad ogni altra, - il linguaggio appunto -, come condizione preliminare di ogni conoscenza, proprio quel linguaggio che Kant aveva sistematicamente ignorato nel complesso della sua opera<sup>12[12]</sup>.

Nella coscienza di molti contemporanei di Herder alla comprensione, allora dominante, dell'uomo e della realtà, data dall'illuminismo, si doveva contrapporre come necessario superamento, una nuova e diversa comprensione, aperta anche sul piano del trascendente e contrassegnata da altre esigenze non di natura puramente razionale. C'era in tutti la maggiore consapevolezza di un rinnovamento da suscitare, quasi fosse un nuovo cominciamento, che doveva interessare tutti i campi della realtà e del sapere. Da qui quelle istanze che trovarono espressione nel movimento romantico, alla cui eredità Herder non fu affatto estraneo<sup>13[13]</sup>

Fattori decisivi, in questa direzione, dovevano risultare in Germania il risorgente spirito nazionale tedesco, l'emergere del pietismo (già diffuso fin dalla fine del XVII secolo) e gli sviluppi della scuola wolffiana. Di più la fede religiosa, precedentemente rifiutata o non considerata adeguatamente, diventava ora il paradigma della nuova età, l'età romantica appunto, che si annunciava prepotentemente sulle rovine del secolo dei lumi. Furono proprio questi alcuni dei fattori che determinarono maggiormente gli sviluppi più decisivi del pensiero di Herder<sup>14[14]</sup>.

Herder, d'altra parte, come partecipe e testimone degli avvenimenti di quel tempo, non poteva sfuggire ai grandi fermenti culturali e religiosi della sua epoca, come pure ai rivolgimenti politici, che partendo dalla Francia avrebbero interessato da lì a poco tutta l'Europa, compresa la Germania. Ma non visse abbastanza a lungo da vederne gli esiti più controversi. Gli *Enciclopedisti* diventarono, comunque, il suo principale bersaglio, durante tutta la sua vita. Ma non si limitò ad una semplice contrapposizione sterile contro tutti e contro tutto, perché a tutti questi nuovi fermenti prestò grande attenzione e seppe collegarli tra di loro nella riaffermazione del valore unificante dell'*Humanität*, divenuta categoria esemplare delle sue più diverse concezioni. Piuttosto la posizione negativa assunta contro gli *Enciclopedisti* non gli impedì per questo di accettare le teorie scientifiche sulle quale essi poggiavano le loro concezioni etiche e sociali<sup>15[15]</sup>.

Molteplici furono, comunque, gli interessi speculativi di Herder, dalla scienza all'epistemologia, dalla metafisica alla teologia, dall'etica alla vita sociale, dall'antropologia alla psicologia, dall'arte alla poesia. Ma proprio questa grande

11

[11] Cfr. L. FORMIGARI, *La logica del pensiero vivente*, Laterza, Bari 1977, p. 40 e sgg.

12

[12] Su questo aspetto del criticismo vedere il mio *Comunità, comunicazione ed emancipazione*, Edizioni Athena, Napoli 1988, p.

13

[13] Cfr. C. LARMORE ( *L'eredità romantica*, Feltrinelli, Milano 2000, pp.60-2), che sottolinea il contributo di Herder alla determinazione di questa eredità.

14

[14] Cfr. N. MERKER, *L'illuminismo tedesco. L'età di Lessing*, Laterza, Bari 1969, p. 266 e sgg. Vedere anche F. M. BARNARD, *Zwischen Aufklärung und politischer Romantik. Eine Studie über Herders soziologisch - politisches Denken*, E. Schmidt, Berlin 1964.

15

[15] I. BERLIN, *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, cit., p. 186.

molteplicità gli impedì di portare a termine un lavoro pienamente compiuto e conclusivo. Fu, perciò, filosofo, teologo, uomo di lettere e poeta, conoscitore della scienza del suo tempo, curioso di conoscere il mondo passato e il mondo presente, mirando sempre, però, all'universalità, anche se consapevole di vivere in un'epoca di crescente specializzazione.

Scrittore esuberante e disordinato, nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* cercò di abbracciare l'intero campo del sapere, di unire tutte le arti e le scienze e di rappresentare le diverse esperienze umane ( religiosa, estetica, sociale, politica, economica, filosofica) come aspetti di un'unica attività. Evitò, però, di cadere nella tentazione di ridurre l'eterogeneo flusso dei dati dell'esperienza a unità omogenee, riconducibili a tesi precostituite. Sotto questo aspetto il rifiuto dell'*Aufklärung* non poteva essere più netto. Di più si comprende da qui come considerasse artificiosa ogni frontiera fra le scienze umane, "ostacoli fastidiosi per la comprensione di sé da parte di esseri umani considerati in tutta la loro sconfinata varietà e forza spirituale che le ordinate categorie dei filosofi cercano invano di contenere"<sup>16[16]</sup>.

Partendo da questi presupposti si comprende anche come egli fosse "uno dei capi della rivolta romantica contro il classicismo, il razionalismo e la fede nella onnipotenza del metodo scientifico - in breve - l'avversario più formidabile dei *philosophes* francesi e dei loro discepoli tedeschi"<sup>17[17]</sup>. Contro d'Alembert, Helvétius, d'Holbach e, in misura minore, Voltaire e Diderot, Wolff e Reimarus, che vedevano la realtà ordinata secondo leggi universali, oggettive e immutabili, che l'indagine razionale poteva scoprire, egli, più semplicemente, "sosteneva invece che ogni attività, ogni situazione e periodo storico o civiltà possedessero un unico proprio carattere, così che il tentativo di ridurre tali fenomeni a combinazioni di elementi uniformi, di descriverli o analizzarli secondo regole universali, portava a trascurare proprio quelle differenze essenziali che costituivano la qualità specifica dell'oggetto di studio, tanto per la natura che per la storia"<sup>18[18]</sup>. L'unica identificazione affermata, a cui Herder non venne mai meno, fu quella di pensiero e azione, linguaggio e attività sul presupposto della grande unità dell'essere dell'uomo<sup>19[19]</sup>.

Profondamente religioso, Herder fu pastore e sovrintendente generale ecclesiastico della Chiesa luterana del Granducato di Weimar, ma fu immune da quelle forme di misticismo esasperato di stampo hamanniano<sup>20[20]</sup>. Piuttosto, "Sollecitato da una profonda fede religiosa, fino al punto da considerare la ragione e la libertà umane in funzione della rivelazione e della volontà di Dio, egli è, al tempo stesso, sensibile alle istanze deistiche di una religiosità intima e naturale, in perfetta armonia con le forze razionali e volitive dell'uomo"<sup>21[21]</sup>.

Difficile e complessa è, pertanto, la posizione herderiana di fronte alle istanze più generali dell'illuminismo. Le simpatie del pensatore andavano certamente oltre, nella ricerca di una misura dell'umano nei termini di una affermazione, la più ampia possibile, delle diverse facoltà dell'uomo. La celebrazione della ragione illuministica, comunque,

---

16

[16] *Ivi*, pp. 27-8.

17

[17] *Ivi*, p.185.

18

[18] *Ibidem*.

19

[19] Cfr. *ivi*, p. 209.

20

[20] Cfr. *Ivi*, p. 206.

21

[21] Cfr. G. FICHERA, *Umanità e linguaggio nel pensiero di Herder*, CEDAM, Padova 1964, p. 5 e sgg. Sugli aspetti religiosi del pensiero di Herder cfr. M. C. BARBETTA, *Herder interprete di Spinoza*, in J. G. HERDER, *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, trad. it. a cura di M.C. Barbetta e I. Perini Bianchi, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 7-66.

faceva i conti in Herder con l'esaltazione della intuizione, del sentimento e della natura, mentre veniva recuperata da lui l'idea più particolare di nazione, senza che questo avesse potuto in alcun modo significare una qualche forma di nazionalismo, verso la quale sembrava volesse indulgere, soprattutto negli ultimi anni della sua vita. Questo risvolto non aveva, però, nelle sue intenzioni alcun particolare significato politico. Sotto questo aspetto non si sentiva, infatti, un politico, come si era espresso in una lettera a Goethe.

Nel complesso dei numerosi problemi affrontati i temi che ritornano di continuo nella filosofia di Herder sono quelli di uomo, ragione e linguaggio: tutti insieme confluiscono nella grande riflessione herderiana sull'*Humanität*, tema quest'ultimo che riassume i momenti più significativi di tutta la ricerca del pensatore, che culminerà nei *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793-1797). Nella prospettiva herderiana l'umanità diventa ideale e fatto, norma e storia e rappresenta la sintesi suprema dei più puri valori etico-religiosi, quali l'amore, la libertà, la giustizia e la ragione. Infine, è nel concetto di umanità come concezione generale della cultura che si stabilisce un'identità fondamentale fra tutte le culture e fra tutte le razze.

La grande attenzione riservata al linguaggio non era accessoria o funzionale ad altre questioni. Piuttosto era il risultato della considerazione del grande ruolo del linguaggio nello sviluppo dell'uomo e della stessa umanità. Perché, secondo Herder, è proprio il linguaggio a costituire il punto di passaggio decisivo dall'animalità all'umanità. La comparsa del linguaggio definisce, infatti, l'uomo nella sua specificità, separandolo dagli altri esseri animati<sup>22[22]</sup>. Il linguaggio, dopo tutto, è la 'forma' del pensiero e solo attraverso la sua mediazione può svilupparsi l'attività della ragione. Di più, il linguaggio, oltre che 'forma' del pensiero dell'individuo, è 'forma' dello spirito di un popolo (*Volksseele*).

A queste conclusioni Herder era giunto giovanissimo seguendo un percorso personale. Si trattava per il pensatore di rivisitare e di fare proprie la lezione kantiana della critica della ragione da una parte e la contestazione hamanniana a Kant dall'altra, nel contesto della nuova attenzione ai problemi del linguaggio, promossa, in quegli anni, dallo stesso Hamann e dalle discussioni determinate dai concorsi banditi dall'Accademia delle scienze di Berlino<sup>23[23]</sup>. Questa impresa non sarebbe stata molto semplice per nessuno, tanto meno per Herder. Tra gli altri uno dei nodi da sciogliere riguardava il modo stesso di considerare il linguaggio, se esso, cioè, fosse di origine divina, come, secondo la tradizione, andava sostenendo Hamann o, più semplicemente, di origine umana, come, invece, suggeriva una lettura più laica, ma non per questo meno religiosa, della stessa tradizione biblica e gli sviluppi delle idee dell'illuminismo lasciavano presagire.

La diversa posizione herderiana relativamente al problema dell'origine del linguaggio, così come era stato posto dallo stesso Hamann, non rendeva, però, meno profonda la dipendenza di Herder dalle più generali concezioni linguistiche hamanniane. È da Hamann, infatti, che Herder riprende la concezione del linguaggio, inteso come organo

---

22

[22] "Fu il linguaggio [...] ad addomesticare i selvaggi e, potremmo aggiungere, a diventare una forza creativa nelle scienze" (J. G. HERDER, *Fragmente über die neuere deutsche Literatur*, in *Werke*, ed. H. Düntzer, cit. ; trad. it. *Frammenti sulla letteratura tedesca più recente* in HERDER- MONBODDO, *Linguaggio e società*, Laterza, Bari 1973, p. 72).

23

[23] Di particolare interesse fu il grande dibattito attorno ai problemi del linguaggio che si ebbe a Berlino nella seconda metà del settecento nell'ambito dell'Accademia di Berlino, prima ancora di Herder. Determinante era stata l'influenza delle concezioni di Condillac, già membro dell'Accademia dal 1749, sullo stesso Maupertuis. Era stata, del resto, la dissertazione di Maupertuis (*Dissertation sur les différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées*), presentata all'Accademia di Berlino nel 1756, a dare l'avvio in Germania alla discussione sull'origine del linguaggio. Cfr. la traduzione italiana della Dissertazione di Maupertuis: *Dissertazione sui diversi mezzi di cui gli uomini si sono serviti per esprimere le loro idee*, in MAUPTUIS, TURGOT, MAINE DE BIRAN, *Origine e funzione del linguaggio*, a cura di L. Formigari, Laterza, Bari 1971.

centrale dell'intelligenza dell'uomo e di ogni sua azione intenzionale, e l'idea che solo attraverso il linguaggio si dà la possibilità di capire gli individui e i gruppi.

La scelta di Herder di secolarizzare la concezione teologica del linguaggio di Hamann fu coraggiosa e decisiva nello stesso tempo e senza incertezze. Partendo da una precisa antropologia più ancorata sul versante del 'terrestre', era necessario, prima di tutto, rivendicare per il linguaggio un'origine umana, a costo anche di attirarsi le critiche dei settori più retrivi della Chiesa luterana e di sacrificare la sua profonda amicizia con Hamann<sup>24[24]</sup>, fiero oppositore di qualsiasi concezione del linguaggio, che non avesse posto al suo centro l'idea dell'ipotesi dell'origine divina del linguaggio.

Di più diventava necessario, secondo il punto di vista herderiano, ricercare il posto del linguaggio nel farsi della conoscenza, superando le posizioni kantiane in merito, che ignoravano, di fatto, il ruolo specifico del linguaggio. E, invece, il linguaggio veniva qui ad assumere una sua centralità, costituendosi, sul modello kantiano, come anteriore ad ogni forma a priori, ma ribaltando l'impostazione kantiana.

Il dissidio con Kant non poteva essere più evidente, sebbene Herder avesse riconosciuto che era stato proprio il filosofo di Königsberg il suo vero maestro. Pur nella diversità di posizioni, Herder continuava a guardare a lui con grande ammirazione e rispetto. Parlando su di lui un giorno non aveva esitato a scrivere che "incoraggiava e costringeva garbatamente a pensare con la propria testa e nel suo animo non c'era traccia di spirito dispotico. Quest'uomo, che io nomino con la più grande gratitudine e stima, è Emanuele Kant"<sup>25[25]</sup>.

Sotto questo aspetto, dopo la preparazione rappresentata dalle opere giovanili, Herder nell'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772)<sup>26[26]</sup>, preparata proprio per il concorso indetto dall'Accademia di Berlino nel 1769, si fa portavoce di una antropologia che ricolloca l'uomo in una dimensione autonoma, dove il linguaggio diventa espressione della sua umanità. Dietro questa affermazione c'è il rifiuto di una metafisica, considerata

---

24

[24] Herder aveva conosciuto Hamann nel periodo di soggiorno a Königsberg (tra l'estate del '62 e la fine del novembre del '64). Nella Libreria di Kanter dove s'incontravano, Hamann avviò l'amico allo studio dell'inglese e dell'italiano e, nello stesso tempo, lo arricchì di una serie di riflessioni sul tema del linguaggio, che Herder, nel decennio successivo, seppe mettere a buon frutto. L'amicizia tra i due continuò anche dopo il trasferimento di Herder a Riga. Come ebbe a scrivere Meinecke, parlando del rapporto tra Hamann e Herder, "era se una palla in moto urtasse contro una palla in riposo, che quindi inizia subito a sua volta un movimento proprio" (F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, trad. it. di M. Biscione, C. Gundolf, G. Zamponi, Sansoni, Firenze 1954, p.301). La rottura avvenne proprio sul tema del linguaggio.

25

[25] J. G. HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in *Herder's Werke. Nach den besten Quellen revidierte Ausgabe*, a cura di H. Düntzer - W. Da Fonseca, XVII, Hempel, Berlin 1869-79, p.404. Un'altra edizione delle opere di Herder è stata raccolta e curata da B. Suphan, C. Redlich e R. Steig, nei 33 volumi in 25 tomi delle *Sämmtliche Werke*, Weidmann, Berlin 1877-1913 e ristampate negli anni 1967-68 presso Olms Verlagsbuchhandlung (Hildesheim). Precedente a questa è l'edizione, più volte riedita, curata da J. M. Müller e altri, *Sämmtliche Werke. Zur Philosophie und Geschichte*, 45 voll., in der Cotta'schen Buchhandlung, Tübingen 1805-20. Una nuova edizione in tre volumi dei *Werke* herderiani è in corso di stampa dal 1984 presso l'editore Hanser di Monaco. Di questa edizione sono usciti fino ad ora due volumi; il secondo di questi volumi, uscito nel 1987, raccoglie testi sul tema *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*, a cura di W. Pross. Una altra edizione in dieci volumi (*Werke in zehn Bänden*) è stata progettata presso l'editore Deutsche Klassiker di Francoforte. Di questa edizione sono usciti finora il v. I: *Frühe der Schriften 1764-1772*, a cura di U. Gaier, 1885; il v. VI: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, a cura di M. Bollacher, 1989; il v. III: *Volkslieder Übertragungen. Dichtungen*, a cura di U. Gaier, 1990. Per le edizioni delle opere di Herder cfr. G. GÜNTHER - A. A. VOLGINA - S. SEIFERT, *Herder - Bibliographie*, cit., p. 5 e sgg.

26

[26] J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, I parte, II sezione, in ID., *Sämmtliche Werke*, V. cit.; trad. it.: *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di G. Necco, SES, Mazara - Roma 1954. Nel corso del lavoro si farà riferimento alla traduzione italiana, rivista in qualche punto.

inutile, e la richiesta di una antropologia, intesa come formazione reale e pragmatica dell'uomo.

## 2. 2. Una nuova antropologia

Le istanze illuministiche della cultura tedesca tardo settecentesca non sono, dopo tutto, estranee alla riflessione herderiana sull'uomo. Da una iniziale difesa di queste istanze, Herder giunge nell'età più adulta a un atteggiamento più critico che riflette una sostanziale subordinazione della ragione e dell'intelletto all'intuizione, alla fede e alla difesa acritica della tradizione<sup>27</sup>[27]. Ciò nondimeno, pur in presenza di un atteggiamento caratterizzato sostanzialmente in senso antilluministico e di forti richiami romantici, evidenti soprattutto in età giovanile, non rimane diminuito nell'opera del filosofo il ruolo assegnato alla ragione nel quadro di una più chiara e più decisa affermazione dell'uomo. Questo essere è posto nella natura, intesa come un insieme di strutture, ma non si esaurisce in essa. Diversamente da Descartes, Herder costruisce la sua antropologia a partire da Dio per arrivare all'uomo e alle sue espressioni culturali, prima fra tutte il linguaggio, che viene, a tal fine, umanizzato.

Del resto, la grande attenzione riservata da Herder al linguaggio, considerato dal pensatore 'organo' della ragione, sarebbe stata vacua senza il riferimento alla centralità della ragione nell'uomo. In realtà, le diverse e spesso contrastanti posizioni herderiane al riguardo, determinate assai spesso da fattori più emotivi e da coloriture irrazionalistiche, tendono a stemperarsi, soprattutto nell'età più adulta, quando il pensatore mette anche in conto la compresenza di fattori razionali di tipo illuministico come costituenti la realtà dell'uomo. Del resto, il tentativo di Herder di voler operare momenti di raccordo e di sintesi tra concezioni opposte non poteva non trovare applicazione nell'ambito di una antropologia, che sarebbe risultata monca e inadeguata se fosse stata privata della ragione o dell'intuizione e del sentimento. L'unità organica dell'uomo rimane un punto fermo nella concezione herderiana.

Proprio l'antropologia, e non la metafisica o la logica, sia aristotelica che leibniziana o kantiana che fosse, diventa per Herder la chiave per comprendere gli esseri umani e il loro mondo<sup>28</sup>[28]. L'antropologia si caratterizza ora come programma di ricerca e, al tempo stesso, come paradigma e archetipo conoscitivo. La filosofia stessa diventa antropologia. Ed è così che *Philosophia anthropologica* è l'espressione usata da Herder nelle *Idee per la filosofia dell'umanità*, sulla falsariga della *philosophia botanica* di Linneo.

Come la pianta, anche l'uomo ha nel corpo come nella coscienza un suo ciclo di vita, una nascita, una fioritura e una decadenza. Ma l'uomo è molto di più rispetto ad una pianta, perché Dio ha messo in lui "una copia della forza che gli è propria" ponendolo al vertice della creazione. Ecco perché l'uomo è quell'essere vivente assai diverso rispetto agli altri esseri viventi che lo precedono nella scala zoologica: rispetto agli altri vertebrati può con la sua testa elevarsi in alto e non guardare necessariamente il basso e, ancora, la sua mano, non legata al compito della locomozione, può specializzarsi espletando altre funzioni. "La stazione eretta, la forma del capo, il volto - Herder vorrebbe una

---

27

[27] Cfr. I. BERLIN, *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, cit., pp.195-6.

28

[28] Cfr. *Ivi*, pp. 208-9.

fisiognomica che non procedesse a ‘tentoni’ -, il linguaggio rivelano una peculiarità di origine e forse di destino”<sup>29[29]</sup>.

Ed è soprattutto la storia del linguaggio dell’uomo a rivelare i fenomeni più generali quali possono essere lo sviluppo sociale e i cicli di crescita, comuni all’individuo come alla società e ai popoli, perché, dopo tutto, è nel linguaggio che si esprime compiutamente la vita degli uomini e dei popoli. La lingua costituisce, infatti, “la forma delle scienze, nel senso che i pensieri acquistano figura non soltanto nell’ambito di questa forma, bensì secondo i dettami di essa”. Più precisamente “il linguaggio fornisce davvero limiti e contorni all’intera conoscenza umana”<sup>30[30]</sup>.

Dall’articolazione del complesso di questi fattori derivano, secondo Herder, il significato vero della lingua come ‘forziere’ delle conoscenze del genere umano e il ruolo specifico che viene ad assumere il filosofo del linguaggio nel decifrare l’animo umano. Così “Il vero filosofo del linguaggio, [...], possiede la chiave di questo oscuro forziere; [...] egli lo dissigillerà, lo illuminerà e ci mostrerà i tesori contenuti. Una chiave siffatta sarebbe la *semiotica*, [...] l’arte di decifrare l’animo umano tramite il linguaggio”<sup>31[31]</sup>.

Il ritratto herderiano dell’uomo, ancorato a questi presupposti, è per certi aspetti realistico e più vicino ad una concezione ‘umana’ della realtà dell’uomo. Herder, da questo punto di vista, muovendosi con originalità tra il determinismo naturalistico di Spinoza e il finalismo teleologico di Leibniz perviene alla sua concezione di uno sviluppo organico proprio dell’uomo. È uno sviluppo che si realizza secondo forze meccaniche, ma sempre preordinato alla realizzazione di un fine trascendente il mero meccanismo naturale<sup>32[32]</sup>.

Punto di riferimento della nuova antropologia non è più il classico asse Dio - uomo, ma quello più moderno di Dio - natura - uomo. La natura, così come è considerata da Herder, è piena di razionalità, perché essa come opera di Dio manifesta l’azione di Dio stesso. È questo il senso dell’affermazione herderiana nell’introduzione alle *Ideen*, secondo cui “Dio è tutto nelle sue opere”. Sotto questo aspetto le suggestioni mistiche di Hamann, alle quali peraltro egli non era stato estraneo del tutto almeno inizialmente, non potevano attirare più di tanto e a lungo l’attenzione di Herder<sup>33[33]</sup>.

In realtà, Herder è d’accordo nel collocare la realtà umana nell’ambito della natura di cui è parte integrante, anche se la sua considerazione non si può esaurire in essa. I vecchi sogni egemonici dell’uomo, visto come ‘copula mundi’, intermediario tra il mondo fisico e il mondo metafisico, sono dissolti, perché bisogna fare i conti con il dato della naturalità dell’uomo, aspetto questo prevalente nella determinazione di una idea più adeguata dell’uomo.

L’uomo fa parte del mondo animale. Tra l’uomo e gli altri animali non c’è discontinuità, ma continuità e, se gli animali hanno sensi acutissimi e istinti infallibili, l’uomo è libero e ragionevole. L’uomo, dunque, pur facendo parte della natura come gli animali, a differenza di essi può realizzarsi solo imperfettamente nella natura. L’uomo, afferma Herder, proprio a causa delle sue deboli forze naturali, che lo renderebbero ‘l’essere più reietto’ della natura, possiede libertà e ragione. Sono due facoltà, che per

<sup>29</sup>

[<sup>29</sup>] V. CAPPELLETTI, *Alle origini della ‘philosophia anthropologica*, Guida, Napoli 1985, p. 22.

<sup>30</sup>

[<sup>30</sup>] J. G. HERDER, *Frammenti sulla letteratura tedesca più recente*, cit., pp. 79.78.

<sup>31</sup>

[<sup>31</sup>] *Ivi*, p. 75. A proposito della semiotica, non si può non riconoscere qui la ripresa della tematica lockiana della ripartizione del sapere nel senso indicato nel IV libro dell’*Essay*.

<sup>32</sup>

[<sup>32</sup>] Cfr. G. FICHERA, *Umanità e linguaggio nel pensiero di Herder*, Cedam, Padova 1964, p. 50.

<sup>33</sup>

[<sup>33</sup>] Cfr. il mio *Johann Georg Hamann e gli inizi della filosofia del linguaggio in Germania*, in D. JERVOLINO e R. PITITTO ( a cura di ), *Fenomenologia e filosofia del linguaggio. Studi in memoria di Raffaele Pucci*, Loffredo, Napoli 1996, pp. 151- 180.

quanto integrate con le altre facoltà, attestano che l'uomo non può realizzarsi nella natura, se non oltrepassandola. Perché l'uomo, dopo tutto, è logos.

La definizione dell'uomo come logos, ripresa da Aristotele, è intesa da Herder in senso dinamico-genetico, cioè quale compensazione del difetto d'istinto, caratteristica degli altri animali. Mentre gli animali hanno gli istinti per realizzarsi, l'uomo ha bisogno di una facoltà, - la ragione o riflessione (*Besonnenheit*), che gli consente di realizzarsi diventando lui stesso lo scopo e il fine della propria elaborazione e del proprio sviluppo. La ragione, dunque, eguaglia le forze dell'uomo a quelle degli animali e, insieme, fornisce ad esse un *surplus*, da far ritenere ad Herder che l'uomo non riesca a realizzarsi compiutamente nell'esistenza terrena. Si comprende da qui come "la superiorità dell'uomo rispetto all'animale non è di grado quantitativo, ma qualitativo"<sup>34[34]</sup>.

È la ragione umana, quindi, che, avendo bisogno di uno strumento adatto per esprimersi, 'crea' il linguaggio e con esso la sua specificità rispetto agli altri esseri viventi. "L'uomo, messo nelle condizioni di riflettere, che gli sono proprie, ha inventato il linguaggio non appena tale riflessione ha operato liberamente [...]. L'invenzione del linguaggio è, quindi, in lui naturale come il fatto di essere uomo"<sup>35[35]</sup>.

Più precisamente "Il linguaggio è inventato con la stessa forza, con la stessa naturalezza e umana necessità per cui l'uomo è uomo"<sup>36[36]</sup>. Non si tratta, perciò, di un'opera di Dio, ma dell'uomo, quasi fosse una sua creazione. Se il linguaggio, invece, si riducesse ad una accozzaglia di suoni, ovvero ad un complesso di segni fonici, il linguaggio umano e quello animale non si differenzierebbero affatto. Ma è proprio la ragione a fare la differenza e a rendere il linguaggio umano una sorta di specchio della ragione.

Ragione e linguaggio, sostiene Herder, stanno sullo stesso piano: non vi è l'una senza l'altro e viceversa. L'umanità si costituisce quando appare la ragione, che trova la sua espressione nel linguaggio. Così si pensa se si parla e si parla se si pensa. È per questo che "La semplice intelligenza senza espressione linguistica è, sulla terra, una pura utopia"<sup>37[37]</sup>. Da qui si sostanzia quella nota affermazione herderiana, più volte ripetuta nelle diverse opere del pensatore, secondo cui ragione, linguaggio e umanità, in quanto strettamente legati tra loro, sono da considerarsi come fattori cooriginari dell'essere dell'uomo.

Tra ragione e linguaggio si viene a riconoscere un rapporto molto stretto sia sul piano individuale sia sul piano della vita dei popoli e dell'espressione della cultura. C'è qui una sorta di parallelismo tra la vita dell'individuo e la vita dei popoli. Come il linguaggio esprime la mentalità e la peculiare fisionomia spirituale di un uomo, così esprime anche la mentalità e la fisionomia di un popolo e di una cultura. Il debito di Herder verso Hamann è qui particolarmente evidente; lo stesso può dirsi di Humboldt rispetto allo stesso Herder.

E al pari del singolo individuo, di cui ragione e linguaggio, mostrano la natura della sua umanità, ciascun popolo ha una sua mentalità e una sua lingua nazionale, che è la dimensione della sua *umanità*. Un ideale di *umanità*, in cui intelletto e sentimento, ragione e fede procedono in stretta connessione.

L'antropologia, di cui Herder si fa portavoce, si regge e si sviluppa, in definitiva, attorno a tre tesi fondamentali, riconducibili alle idee di 'populismo', a quelle di

---

34

[34] J. G. HERDER, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 28.

35

[35] *Ivi*, p. 35 passim.

36

[36] *Ivi*, p. 37.

37

[37] J. G. HERDER, *Vom Geist der ebräischen Poesie*, in ID., *Sämmtliche Werke*, XII, cit. p. 357.

‘espressionismo’ e a quelle di ‘pluralismo’. Si tratta di tre importanti tesi, vere chiavi di lettura, individuate assai chiaramente da Berlin<sup>38[38]</sup>, e che trovano ampio spazio nell’opera complessiva del pensatore, caratterizzandone i percorsi teoretici e gli esiti pratici. Le tre tesi, strettamente collegate tra di loro, esprimono gli orientamenti di fondo di Herder e sono incompatibili con le dottrine morali, storiche ed estetiche fondamentali dell’illuminismo.

Non si dà, prima di tutto, alcuno sviluppo delle facoltà umane se gli uomini non fanno riferimento a comunità facilmente identificabili, ciascuna con le proprie concezioni, le proprie tradizioni e il proprio linguaggio. Non si tratta di comunità di tipo politico, e, in ogni caso, non sono caratterizzabili in senso nazionalistico. L’attività spirituale, che si esprime nelle più diverse attività degli uomini ( arte e letteratura, religione e filosofia, scienza e diritto, lavoro e gioco) non consiste nella produzione di oggetti che abbiano in sé il loro valore, indipendentemente dai loro creatori e dalle loro intenzioni, ma in una forma di comunicazione con gli altri uomini.

In secondo luogo, l’attività creativa degli uomini “non deve essere intesa come produzione di cose per l’uso o per il piacere o per l’istruzione , in aggiunta o a miglioramento del mondo della natura esterna, ma come voci che parlano, come espressioni di particolari visioni della vita, da comprendere non con l’analisi razionale, cioè con la dissezione degli elementi costitutivi, né mediante un’esaustiva classificazione sotto concetti, né con la sussunzione sotto principi o leggi, o con l’incorporazione in sistemi logicamente coerenti, o con l’uso di altri espedienti tecnici, ma solo con ciò che Herder chiama *Einfühlen* - empatia - che non sono doni di un giudice, d’un compilatore o d’un anatomista, ma di un artista dotato d’intuito e d’immaginazione storica”<sup>39[39]</sup>.

Infine, a queste due idee Herder ne associa una terza, affermando che ogni civiltà, in quanto complesso dei diversi modi di sentire, vedere, giudicare, parlare e agire, crea i suoi ideali collettivi o le sue mete ideali. Sono proprio questi valori a costituire e a caratterizzare quella particolare civiltà in un certo modo, che, in tal modo, può essere veramente compresa e giudicata secondo la propria scala di valori, le sue regole di pensiero e d’azione. La pretesa dei *philosophes* di giudicare le civiltà, le epoche storiche, i personaggi secondo leggi generali e principi dati valevoli per sempre e per tutti non poteva trovare una smentita più autorevole e più efficace. Tutte le culture, in definitiva, hanno un’identità originaria, perché tutte sono espressione dell’uomo.

### **3. La riflessione herderiana sul linguaggio: dall’ *Abhandlung* alla *Metakritik*.**

Precedentemente e contemporaneamente ad Herder la riflessione sull’origine del linguaggio aveva delle connotazioni ancorate fortemente alla tradizione biblica. Era su questa tradizione, che, mettendo insieme diversi motivi biblici riferibili all’ambito della linguaggio e della parola, si fondava una filosofia del linguaggio, orientata ad una teologia del linguaggio, di cui uno dei maggiori rappresentanti in epoca moderna sarebbe stato proprio Hamann.

---

38

[38] Cfr. I. BERLIN, *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, cit., p 28 e sgg..

39

[39] *Ibidem*.

Come ha potuto rilevare Apel i tanti motivi biblici, presenti nella tradizione e a cui si faceva riferimento nella costruzione di una teoria dell'origine del linguaggio, come “la creazione del mondo compiuta dalla Parola di Dio, l'atto adamitico dell'imposizione dei nomi inteso come fondazione della ‘protolingua’ paradisiaca, l'erezione della torre di Babele come origine della diversità delle lingue in conseguenza di una azione punitiva di Dio, l'incarnazione della Parola divina in Gesù Cristo e, infine, il miracolo delle lingue che accompagna l'infusione pentecostale dello Spirito negli Apostoli”<sup>40[40]</sup> finivano per dare alla riflessione sul linguaggio una impronta, se non una connotazione, teologica.

Di più, non minore fascino esercitava tra questi interpreti, orientati teologicamente, l'idea, ripresa dalla tradizione orientale, secondo cui, in conseguenza dell'infusione pentecostale, era stato “revocato il verdetto punitivo della confusione babelica delle lingue, poiché tutte le lingue, in quanto recipienti dell'unico, vero Evangelo, venivano riconsacrate e riconciliate fra di loro”<sup>41[41]</sup>.

Ecco perché, nel contesto di queste motivazioni, largamente condivise tra gli studiosi, l'affermazione dell'origine divina del linguaggio era perfino ovvia, mentre l'affermazione contraria non era affatto sostenibile. Era stato soprattutto Süssmilch, seguito da Formey (1762), a riprendere queste tematiche, leggendo ai membri dell'Accademia nelle riunioni del 7 e del 14 ottobre del 1756 due saggi sull'origine divina del linguaggio<sup>42[42]</sup>.

Contro questa tradizione, così radicata, Herder opera una netta scelta di campo e ritiene che una filosofia del linguaggio si possa giustificare solo se studiata nell'ambito di una antropologia filosofica, quel tipo di antropologia di cui egli stesso si era fatto portavoce. Senza entrare nel merito di interpretazioni bibliche, Herder rivendica per il linguaggio una origine umana, come risultato di un progresso (*Fortgang*) dell'uomo verso la sua umanità.

Su questo tema specifico, tanto controverso, Herder, soprattutto, nell'*Abhandlung*, si confronta con il ripresentarsi, in epoca moderna, d'una questione che già nell'antichità cristiana due padri della Chiesa greca, Eunomio e Gregorio di Nissa, avevano discusso, se cioè il linguaggio del primo uomo fosse stato dato da Dio (φύσει), o fosse un prodotto della ragione umana (θέσει)<sup>43[43]</sup>.

Questo stesso problema, dopo che era stato riproposto di recente da Hamann e da Süssmilch secondo una modalità tipicamente teologica, viene affrontato assai ampiamente e in termini assai diversi da Herder nell'*Abhandlung*, cogliendo l'occasione fornitagli dal concorso dell'Accademia delle Scienze di Berlino.

La trattazione herderiana è divisa in due parti, riprendendo i due punti nei quali era articolato il tema del concorso dell'Accademia. Nella prima parte, articolata in tre sezioni, il pensatore s'interroga sull'origine del linguaggio rispondendo alla domanda sul perché “gli uomini, affidandosi alle loro capacità naturali, han potuto da soli inventar il linguaggio”; nella seconda parte, invece, considera “quale fu la via più propizia perché l'uomo potesse e dovesse inventare il linguaggio” arrivando a formulare quattro leggi di

---

40

[40] Cfr. K. O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, trad. it. di L. Tosti,

<sup>41</sup>il Mulino, Bologna 1975, p. 98.

[41] *Ibidem*.

42

[42] Molte furono le memorie lette negli anni da Süssmilch nelle riunioni dell'Accademia delle Scienze. Tra le tante almeno sette di esse furono di argomento linguistico. Cfr. H. AARSLEFF, *La tradizione di Condillac. Il problema dell'origine del linguaggio nel XVIII secolo e il dibattito all'Accademia di Berlino prima di Herder*, cit., p. 244 e sgg. Vedere la nota 34.

43

[43] Cfr. *Ivi*, p. 139.

natura, che presiedono allo sviluppo stesso del linguaggio, dalle quali risulta come l'uomo è un essere fatto per il linguaggio.

Particolare importanza assume la terza sezione della prima parte, dove Herder parla della funzione primaria del suono nella costituzione del linguaggio esteriore, della formazione del linguaggio relativamente agli oggetti esterni alla zona uditiva, arrivando, infine, alla enunciazione di cinque canoni relativamente all'antichità del linguaggio<sup>44[44]</sup>.

Da tutte le argomentazioni addotte nell'*Abhandlung*, spesso in aperto contrasto con le idee sostenute da Rousseau, Condillac, Süssmilch, Hamann e altri, Herder arriva ad esplicitare una sua concezione che fa leva soprattutto sul carattere umano del linguaggio, carattere rivendicato di continuo.

La soluzione in senso umano data al problema dell'origine del linguaggio assicurò, comunque, ad Herder un indiscusso prestigio e una fama europea. Egli sostenne che il linguaggio non era da intendersi né come un improvviso e misterioso dono di Dio agli uomini, come Süssmilch<sup>45[45]</sup>, Hamann e altri scrittori ortodossi cristiani andavano sostenendo, né come il risultato di una deliberata invenzione degli uomini, in un momento particolare della storia, o uno strumento per migliorare la vita, come la ruota o il compasso, secondo quanto sostenevano Maupertuis, Condillac<sup>46[46]</sup> e in maniera più esplicita Monboddo.

Piuttosto, secondo questa concezione, il linguaggio rappresentava un prodotto naturale, alla stessa maniera di qualsiasi altra facoltà umana. Senza nulla togliere al valore dell'atto creativo di Dio, il fatto che Dio avesse dato all'uomo una natura capace di attività mentale, non significava che il linguaggio dovesse essere di origine divina. Dopo tutto, il potere di creare simboli, della comunicazione e della intenzionalità, attraverso cui si produce il linguaggio, è qualcosa di intrinseco allo sviluppo della stessa attività mentale dell'uomo. In conclusione, è l'uomo ad aver creato il linguaggio o, per meglio dire, Dio per creare il linguaggio si è servito dell'uomo.

Relativamente a questo particolare problema e alla soluzione data, più tardi, Herder ebbe dei ripensamenti arrivando ad ammettere che il linguaggio era stato impresso nell'uomo da Dio o a lui insegnato con uno specifico atto creativo. E, difatti, taluni passi delle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* sembrano contraddire e rovesciare le tesi del linguaggio come costruzione umana<sup>47[47]</sup>. Ma a questa soluzione Herder non

44

[44] Cfr. J. G. HERDER, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit. Il saggio herderiano fu riconosciuto vincitore del concorso dai membri dell'Accademia di Berlino nella seduta del 6 giugno del 1771. Herder ne fu informato ufficialmente due giorni dopo con una lettera di Formey, segretario della stessa Accademia. L'anno seguente lo scritto fu pubblicato 'per ordine dell'Accademia' presso l'editore berlinese Christian Voss.

45

[45] J. P. Süssmilch nei due saggi letti all'Accademia di Berlino il 7 e il 14 ottobre del 1756 sul problema dell'origine divina del linguaggio prendeva posizione contro la tesi dell'origine umana del linguaggio. I saggi furono pubblicati nel 1766 con un titolo chiaramente polemico *Versuch eines Beweises, dass die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein Schöpfer erhalten habe*. Su Süssmilch cfr. E. WINTER, *Die Registres der Berliner Akademie der Wissenschaften 1746-1766*, Akademie-Verlag, Berlin 1957, nn. 444 e 445. Il *Versuch* "è un'opera eccellente - argomentata in modo convincente, lucida e bene organizzata" (H. AARSLEFF, *La tradizione di Condillac. Il problema dell'origine del linguaggio nel XVIII secolo e il dibattito all'Accademia di Berlino prima di Herder*, cit., p. 245).

46

[46] Cfr. C. FERRINI, *La lettura herderiana dell'Essai di Condillac nella 'Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in "Archivio filosofico", 31(1991), 1-3, pp. 37-63.

47

[47] Cfr. J. G. HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, trad. it. di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971. "Ma tutti questi strumenti, il cervello, i sensi e la mano sarebbero rimasti inoperosi, anche nella figura eretta, se il creatore non ci avesse dato un impulso che li ha messi tutti in movimento: il dono divino del linguaggio. Soltanto con la parola la ragione sonnecchiante viene destata, o meglio, la pura e semplice capacità, che da sé sarebbe rimasta eternamente morta, col linguaggio divino diventa forza e azione

credeva realmente e verso la fine della sua vita, sfidando i luterani rigorosi, “ ritornò apertamente all’opinione secondo cui il linguaggio costituisce una parte essenziale del naturale sviluppo della coscienza, anzi, della umana solidarietà, che si fonda sulla comunicazione fra gli uomini, in quanto essere completamente uomo è pensare, e pensare è comunicare”<sup>48</sup>[48].

Peraltro le argomentazioni sulla genesi e la funzione del linguaggio svolte nel saggio herderiano davano una risposta esauriente al problema dibattuto. Già la terminologia usata da Herder indica chiaramente la portata della soluzione proposta. Il termine *Ursprung*, presente nel titolo dell’opera, si distingue dal termine *Anfang* indicante un inizio in senso temporale e, come sottolinea la radice *Ur*, “si riferisce ad un momento eterno dello spirito umano, ad un momento che si rinnova ogni volta che l’uomo crea il linguaggio. Crea, non inventa o escogita”<sup>49</sup>[49]. Che si tratti di una vera e propria creazione del linguaggio da parte dell’uomo, Herder lo sottolinea sforzando il significato della parola *inventer*, presente nel tema formulato dall’Accademia di Berlino, usandola come sinonimo di *creare*. Nella stessa direzione di *creare* e di *creazione* vanno i termini *erfinden* e *Erfindung*<sup>50</sup>[50].

Tutto vive, diviene e manda suoni in natura. L’uomo primitivo, vivendo, parlando e agendo avverte che le cose naturali, vive e sonore non sono a lui estranee : “tutto è animato: Ogni cosa ha il suo genio, il suo spirito”; come testimoniano il lessico e la grammatica degli antichi Greci e dei popoli orientali, tutta quanta la natura è “un panteon, un regno di esseri animati e operanti”<sup>51</sup>[51]. L’essere vivente, afferma Herder, emette suoni per comunicare, per cui ciò che esprime non vale solo per sé , ma ha una certa risonanza. Si tratta di una legge naturale che accomuna uomini e bestie. “Il nostro linguaggio riflesso può aver rimosso finché vuole il linguaggio naturale; i modi del vivere civile e le forme di educazione sociale, possono aver arginato, disseccato, deviato finché vogliono l’oceanico flusso delle passioni; ma l’attimo più impetuoso del sentimento, dovunque e per quanto di rado si verifichi, riprende ancora i suoi diritti e risuona nell’accento immediato del linguaggio materno”<sup>52</sup>[52]. Proprio da questo linguaggio originario, in cui “riecheggiano residui di suoni naturali”<sup>53</sup>[53], attraverso una graduale evoluzione, si arriva a una lingua “prodotto della ragione e della società”<sup>54</sup>[54].

Tanto gli uomini, quanto gli animali mandano suoni, che esprimono passione e suscitano sentimento. Tutto questo non basta, però, a spiegare il linguaggio umano, se non

---

vivente”( *Ivi*, p. 109).

48

[48] I. BERLIN, *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, cit., p. 207.

49

[49] G. NECCO, *Prefazione* a J. G. HERDER, *Saggio sull’origine del linguaggio*, cit., p. XXXII.

50

[50] Cfr. *Ibidem*.

51

[51] J. G. HERDER, *Saggio sull’origine del linguaggio*, cit., pp.53-4 passim. L’uomo primitivo nel riferire tutto a sé, riferisce alle cose i propri sentimenti di partecipazione e di avversione. Così che nei primi nomi delle cose, ai quali si aggiungono poi gli articoli, sono impressi i suoi sentimenti. “Tutto, afferma Herder, di venne umano e si personificò in uomo o donna: dovunque sorsero dei e dee, geni che agivano in senso malevolo o benevolo. La procella muggiante o il dolce zeffiro, la limpida sorgente e il potente oceano [...]Tutta la loro mitologia giace in queste miniere, nei *verba* e nei *nomina* delle lingue antiche, e il più antico dizionario divenne un panteon sonoro, un’assemblea di esseri d’ambo i generi come la natura si presentò ai sensi del primo inventore ( del linguaggio) “( *Ivi*, p. 54-5).

52

[52] *Ivi*, p. 7.

<sup>53</sup>[53] *Ivi*, p. 9.

54

[54] *Ivi*, p. 10.

sopravviene l'intelletto( o ragione, o riflessione , *Besonnenheit, Besinnung*) a fare uso intenzionale di questi suoni. La *Besonnenheit*, che compensa il difetto d'istinto e caratterizza la specificità dell'uomo, è presente nell'uomo fin dall'inizio<sup>55[55]</sup>. La “debole eppur potente” creatura umana, “che ha bisogno di tutto l'universo e tutto coinvolge con sé in guerra e in pace”, si trova insieme in uno stato di dipendenza e di dominio<sup>56[56]</sup>. Dipende sempre dalle cose, ma si eleva su di esse mediante il linguaggio. L'uomo, dunque, pur venendo al mondo come la più indifesa delle creature diventa presto la migliore allieva della natura, al punto da non interrompere la propria educazione fino alla fine della sua vita.

Herder attribuisce alle peculiarità dell'istinto e della ragione la differenza tra gli animali e l'uomo. Da una parte l'istinto animale con le opere meccaniche, dall'altra la ragione umana con le sue attività. La sfera d'azione degli animali, uniforme e ristretta com'è, produce un linguaggio ‘minore’ che può definirsi come “una oscura capacità sensitiva<sup>57[57]</sup>. Il linguaggio umano nasce, invece, dalla ragione in atto, ovvero dalla riflessione o consapevolezza( *Besonnenheit*) “<sup>58[58]</sup>.

La “riflessione” è un punto centrale nella concezione herderiana del linguaggio. “L'uomo mostra riflessione, quando spiega la forza della sua anima così liberamente, da poter isolare, per così dire, in mezzo all'oceano di sensazioni che passano scrosciando attraverso tutti i suoi sensi, un'onda, trattenerla, fissarla con attenzione e aver la consapevolezza di farlo. Egli mostra riflessione quando, in mezzo al sogno oscillante delle immagini che sfiorano di sfuggita i suoi sensi, può raccogliersi in un istante di veglia, sostare liberamente sopra un'immagine, e fissarla con calma e chiarezza, distinguendo, dai contrassegni, che si tratta di questo, non di quell'oggetto. Mostra, insomma, riflessione quando riesce non solo a conoscere vivacemente e nitidamente tutte le proprietà di un oggetto, ma a riconoscerne una o più proprietà distintive. Il primo atto con cui riconosciamo l'oggetto ci dà il concetto chiaro ; questo è il primo giudizio dell'anima”<sup>59[59]</sup>.

È a questo punto che compare, secondo Herder, il linguaggio, e questo avviene nel segno del riconoscimento dell'oggetto, attività della riflessione. Ma questo riconoscimento “è avvenuto mediante un segno distintivo che egli ha dovuto scegliere ed è poi rimasto chiaramente dentro di lui quale contrassegno della riflessione [...] .Questo primo contrassegno della riflessione è la parola dell'anima. Con esso è inventato il linguaggio umano, [...] con la stessa naturalezza e umana necessità per cui l'uomo è uomo”<sup>60[60]</sup>.

L'uomo è, dunque, l'inventore del linguaggio. “Il linguaggio è un accordo dell'anima con se stessa, un accordo necessario come è necessario che l'uomo sia uomo”<sup>61[61]</sup>. Ciò significa che non vi è anima senza linguaggio, o riflessione senza parola. “In più di una lingua, osserva Herder, parola e ragione , concetto e parola, linguaggio e

---

55

[55] Cfr. *Ivi*, pp.18.35. Rispetto a questo problema Condillac e Rousseau, osserva Herder, incorsero in due opposti errori :”l'uno faceva delle bestie uomini, l'altro, degli uomini, bestie” ( *Ivi*, p. 22).

56

[56] *Ivi*, p, 55.

57

[57] Cfr. *Ivi*, p. 24.

58

[58] *Ivi*, p. 35.

59

[59] *Ivi*, p. 35.

60

[60] *Ivi*, pp.36-7.

61

[61] *Ivi*, p. 39.

causa hanno un *solo nome*, e questa sinonimia comprende tutta la loro origine genetica<sup>62[62]</sup>. Se dunque ragione e linguaggio sono cooriginari, si può “considerare il linguaggio come il vero carattere distintivo esteriore della nostra specie, come la ragione è quello interiore”<sup>63[63]</sup>. Tra ragione e linguaggio il rapporto è strettissimo. Perché, dopo tutto, “tutti i momenti riflessivi [...] assumono forma di linguaggio e la catena dei suoi pensieri diviene una catena di parole”<sup>64[64]</sup>.

Ribadendo l’origine umana del linguaggio, Herder afferma che “nessun elemento del linguaggio, nei suoi primordi e in ognuna delle sue fasi evolutive, è incomprendibile pensando all’anima umana: anzi, tutta l’anima diventa per me inesplicabile, se non pongo in essa il linguaggio; tutto il genere umano perde il suo carattere naturale, se non sviluppa il linguaggio”<sup>65[65]</sup>.

La tesi dell’origine divina del linguaggio è dimostrata, secondo Herder, dalla stessa struttura del linguaggio che, rispecchiando il dinamismo e la praticità dei primitivi antepone il verbo esprimente l’azione al nome che ne indica il soggetto. Così che il bambino, paragonabile al primitivo, è colpito dal belato di una creatura che poi chiamerà pecora, ma non dalla pecora che bela. In altre parole, all’inizio, interessa il mutamento delle cose, non l’agente che ha prodotto quel cambiamento<sup>66[66]</sup>. I “concetti spirituali”, le “notiones comunes”, dirà Herder, non sono affatto i primi elementi del linguaggio. “Il primo dizionario fu quindi composto coi suoni del mondo. Ogni cosa sonora echeggiò il suo nome. L’anima umana plasmò la sua immagine sopra quei suoni, pensò quei suoni come segni distintivi. Era mai possibile, infatti, che quelle interiezioni sonore non diventassero le prime energiche parole del linguaggio? Così, per esempio, le lingue orientali sono piene di ‘verba’ quali radicali del linguaggio. Il pensiero stesso della cosa oscillava ancora tra l’agente e l’azione: il suono doveva designare la cosa allo stesso modo che la cosa dava il suono: dai *verba* vennero così i *nomina*, e non dai *nomina* i *verba*”<sup>67[67]</sup>.

La genesi del linguaggio, che ben si può spiegare con le fasi evolutive della sensibilità e dell’invenzione umana, non giustifica il ricorso ad un essere superiore, la cui creatività rivelerebbe i limiti di quella umana. Dunque, riguardo alla rivelazione e all’intervento divino nella genesi del linguaggio, Herder assume un atteggiamento immanentistico e agnostico, diversamente da Hamann. Dio, creatore del mondo e dell’uomo, è anche mediatamente creatore della lingua. Ora, proprio per tale motivo, non occorre richiamare Dio direttamente in causa.

Fare ricorso a Dio significa rimpicciolire Dio stesso “con il più basso e imperfetto antropomorfismo. L’ipotesi di una origine umana pone Dio nella più viva luce: l’opera sua è un’anima umana che si crea da sé un linguaggio e lo perfeziona, perché esso è l’opera sua, un’anima umana. [...]. Solo in quanto umana, l’origine del linguaggio diventa divina in modo veramente degno”<sup>68[68]</sup>.

---

62

[62] *Ivi*, p. 48.

63

[63] *Ibidem*.

64

[64] *Ivi*, p. 99.

65

[65] *Ivi*, p. 142.

66

[66] *Ivi*, p. 53 e sgg.

67

[67] *Ivi*, p. 53.

68

[68] *Ivi*, p. 143.

#### 4. Il linguaggio come ‘organo’ della ragione e la critica all’intellettualismo kantiano

Come Hamann, anche Herder si pone assai criticamente di fronte all’intellettualismo di Kant. Nell’*Eine Metakritik zur Kritik der Reinen Vernunft* (1798)<sup>69</sup> [69], egli rifiuta il dualismo kantiano di sensibilità e intelletto, di materia e forma del conoscere e mette al primo piano il problema del linguaggio, considerato ‘organo’ della ragione. “Se è vero, aveva già scritto nei *Fragmente*, che senza pensieri non possiamo pensare e che, d’altra parte, impariamo a pensare mediante parole, allora il linguaggio fornisce davvero limiti e contorni all’intera conoscenza umana”<sup>70</sup>[70]. È soprattutto su questo piano che viene condotta la critica a Kant, avendo Herder individuato nella mancanza di attenzione nei riguardi del linguaggio il punto debole di tutta la critica kantiana.

Fautore di una gnoseologia materialistica, Herder attribuisce agli organi di senso il potere sintetico che rende possibile ogni esperienza. La realtà non ammette leggi a priori. Sono, perciò, gli organi di senso, non l’intelletto, a organizzare l’unità del molteplice dell’esperienza, in forza di una naturale tendenza all’organizzazione da parte delle facoltà umane. Del resto tutte le facoltà sono unite nella personalità organica dei viventi. La sintesi a priori rappresenta, da questo punto di vista, una odiosa confusione<sup>71</sup>[71]. L’attacco a Kant condotto da Herder nella *Metakritik* non è un fatto episodico, perché sintetizza, di fatto, un atteggiamento di tutta la sua vita.

Già nell’*Abhandlung* Herder aveva insistito sulla sinergia delle facoltà umane di intelletto, ragione e riflessione. Non si trattava di facoltà separate, ma “del complesso organico di tutte le forze umane, del complesso governo della sua natura sensitiva e conoscitiva e volitiva, o piuttosto dell’unica forza positiva del pensiero, che legata ad una certa disposizione fisica, nell’uomo si chiama ragione, negli animali diventa facoltà meccanica, nell’uomo si chiama libertà, negli animali diventa istinto”<sup>72</sup>[72].

Partendo da questi presupposti, nella *Metakritik* Herder critica l’intellettualismo kantiano, in riferimento al campo conoscitivo, come al campo morale. “Se la ragione, - afferma -, non riconosce alcun ordine e alcuna armonia nella natura, non deve riconoscerli neppure nella natura morale, mentre se sono indipendenti in quella, lo sono molto di più in questa, perché l’ordine morale, la bontà e la bellezza come proprietà di un essere libero e come la sua più bella conquista riposano su se stesse”<sup>73</sup>[73].

L’apriorismo kantiano è preso particolarmente di mira da Herder e con l’ a priori il concetto di forma, ad esso associato, come pure il concetto di materia. Già “la parola ‘a priori’, nell’uso comune, si riferisce soltanto a ciò che segue; solo in rapporto a ciò, si chiama a priori, perché dal vuoto non si conclude nulla”<sup>74</sup>[74]. La conoscenza a priori,

<sup>69</sup>

[69] La *Metakritik* herderiana si divide in due parti, intitolate rispettivamente *Verstand und Erfahrung* e *Vernunft und Sprache*, cfr. J. G. HERDER, *Sämmtliche Werke*, XXI, cit., pp. 1-339.

<sup>70</sup>

[70] J. G. HERDER, *Frammenti sulla letteratura tedesca più recente*, cit., p. 79

<sup>71</sup>

[71] J. G. HERDER, *Metakritik*, in ID., *Sämmtliche Werke*, XXI, cit., p. 38.

<sup>72</sup>

[72] J. G. HERDER, *Saggio sull’origine del linguaggio*, cit., p. 29.

<sup>73</sup>

[73] J. G. HERDER, *Metakritik*, cit., pp. 289-90.

<sup>74</sup>

afferma Herder, è una conoscenza che si ha in base a dei concetti che sono presenti nell'individuo, ma senza che sia riferita a una esperienza. "Di dove io abbia [ questa conoscenza], se sia giunta nella mia anima *senza e prima* di ogni esperienza, questo non è detto nell'espressione 'a priori'"<sup>75</sup>[75].

Tra materia e forma non vi è, perciò, alcuna connessione, così come tra un *prius* e un *posterius* non vi è alcuna connessione. "La parola *materia*, contrapposta alla forma, fa pensare a qualcosa di inerte, di morto, di informe"<sup>76</sup>[76]. Ne deriva, di conseguenza, che le formule a priori kantiane appaiono formule verbali, pure escogitazioni del filosofo critico.

Secondo Herder, lo spazio e il tempo non sono forme a priori, ma le dimensioni entro cui l'essere finito dispiega la propria vita. "L'essere si rivela attraverso la *forza*, altrimenti sarebbe *nulla*. In forza di se stesso ( non importa sapere di dove gli venga questa forza) *c'è*. *Esserci* significa persistere in un luogo, occuparlo. *Essere* significa persistere in un luogo, *durare*. *Vero* è ciò che *dura* e si *conferma come vero*"<sup>77</sup>[77]. Ecco perché, spazio, tempo e forza sono così i tre aspetti cooriginari della vita dell'individuo, che rispecchiano l'organizzazione, e quindi il farsi della natura stessa.

Del resto, le forme a priori di spazio e tempo, di cui parla Kant, non sarebbero pensabili senza una forza, come, allo stesso modo, non sarebbe pensabile la forza senza uno spazio da occupare e un tempo in cui durare . Ma tali forme concrete non hanno più nulla in comune con le forme kantiane di spazio e di tempo, così come l'apriorità non riposa più "su una posizione al di fuori e prima di ogni esperienza, [...], ma su una esistenza che vive nell'esperienza e con l'esperienza, perché un'esistenza viva, non appena viene posta, *esperisce*, è esperienza a se stessa, è un essere che si comprende e si rivela nello spazio e nel tempo di forze interne. Il *prius* e il *posterius* di questo essere sono congiunti, perché un *prius* non potrebbe essere senza un *posterius* posto con esso e viceversa"<sup>78</sup>[78].

Piuttosto, muovendosi entro questa linea di comprensione del problema conoscitivo, Herder, al contrario di Kant, secondo cui l'intelletto è dotato di proprie forme categoriali che gli consentono l'unificazione del molteplice intuito nelle forme pure di spazio e di tempo, ritiene che l'unificazione e l'organizzazione del molteplice è attuato già dalle forme della sensibilità<sup>79</sup>[79]. La critica kantiana veniva in tal modo rimessa in questione.

La soluzione data da Herder al problema della conoscenza è la *metaschematizzazione*, intesa come comprensione spirituale dell'oggetto, di cui si parla nella *Metakritik*. Secondo questa concezione l'immagine che l'anima riceve, non è quella che si disegna sulla retina, ma la sua *metaschematizzazione*; in altri termini, prima che l'oggetto pervenga al soggetto conoscente diventando un pensiero, avviene una *metastasi*, incomprensibile per il l'individuo<sup>80</sup>[80]. Infatti, "l'intelletto ha una forza molto più alta, che

[74] *Ivi*, pp. 23-4.

75

[75] *Ivi*, p. 32.

76

[76] *Ivi*, p. 45.

77

[77] *Ivi*, p. 63.

78

[78] *Ivi*, p. 69.

79

[79] Cfr. L. FORMIGARI, *Introduzione a La linguistica romantica*, p. 11.

80

[80] Cfr. J.G. HERDER, *Metakritik*, cit., pp. 117-8. Scrive Herder nelle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*: "È innegabile che il *pensiero*, anzi già la prima percezione con cui l'anima si rappresenta un oggetto esterno, *sia una cosa del tutto diversa da ciò che il senso le apporta*. Noi la chiamiamo immagine; ma non è l'immagine, cioè quel punto luminoso che si disegna sull'occhio e che non raggiunge affatto il cervello; l'immagine dell'anima è un'entità spirituale creata da lei stessa, in occasione di uno stimolo dei

non sia quella di schematizzare oscuramente: l'intelletto può *esprimere* per mezzo di parole i caratteri da lui colti, può parlare in modo che si vedano le cose e che lo si intenda<sup>81[81]</sup>. “Noi. - dice Herder -, siamo condannati ad avere intelletto<sup>82[82]</sup>, nel senso di una forma graduale di crescente complessità nell'ordinamento unitario delle facoltà spirituali.

Del resto, anche la ragione, a cui Herder affida il compito di *giudicare* i fatti, ordinati dall'intelletto, non è una facoltà opposta, o distinta, ma seguente rispetto all'intelletto<sup>83[83]</sup>. La ragione, di fatti, esprime ordinatamente, motivandoli, i risultati dell'intelletto, in entrambi i casi si tratta di uno stesso atto giudicante dell'anima<sup>84[84]</sup>. Come sottolinea Verra, “la ragione presuppone l'opera dell'intelletto, i suoi risultati, e se anche la ragione non potrà che tendere a realizzare un ordine, sarà però un ordine diverso da quello della semplice formulazione ed espressione, sarà la connessione organica dei significati nei loro rapporti più ampi e complessi<sup>85[85]</sup>. E, in definitiva, questa “ ragione stessa è e si chiama linguaggio”<sup>86[86]</sup>.

Questa espressione herderiana, che si ritrova anche nelle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, indica una connessione strettissima tra ragione e linguaggio, ma non è da intendersi nel senso di una identificazione completa e immediata tra i due termini in questione. Lo stesso Herder ricorda che “in genere i Greci esprimevano *ragione* e *discorso* con *una sola parola*:  $\lambda \omicron \gamma \omicron \varsigma$  ”<sup>87[87]</sup>, e, introducendo il termine ‘elasticità’ per ribadire l'unità delle facoltà spirituali, si chiede se come la luce per l'occhio, il suono per l'orecchio, anche la parola non sia il ‘mezzo’ della ragione<sup>88[88]</sup>. Come afferma Verra, a questo proposito, “Non dunque identità tra ragione e linguaggio, ma tensione tra un certo tipo di vita che può assumere una certa disposizione, una certa forma da un lato, e un complesso di condizioni dall'altro, frutto esso stesso, nel caso del linguaggio, di precedenti manifestazioni di quella forza in quella disposizione, e che appunto perciò conservano la capacità di modellare e sviluppare ulteriormente altre manifestazioni di quello stesso tipo di forza in quella direzione , determinandone, almeno parzialmente, le fattezze e l'andamento”<sup>89[89]</sup>.

Verra si riferisce qui a un passo herderiano nel quale si afferma che : “L'uomo, dunque, è una macchina ingegnosa (*künstliche Maschine*), dotata sì di una disposizione genetica e una ricchezza di vita , ma la macchina non lavora da sola e anche l'uomo più dotato deve imparare a farla lavorare. La ragione è una raccolta di osservazioni e di esercizi della nostra anima, una somma dell'educazione del nostro genere che l'educato, da

---

sensi. Dal caos delle cose che la circondano, l'anima evoca una figura, a cui si attacca con l'attenzione, e così, in virtù di una forza interiore, fa del molteplice un'unità che appartiene a lei sola” ( *Ivi*, p.684).

81

[81] *Ivi*, p. 125.

82

[82] *Ivi*, p. 97.

83

[83] *Ivi*, p. 236.

84

[84] *Ivi*, p. 201.

85

[85] V. VERRA, *Ragione, linguaggio e filosofia in Herder*, p. 237.

86

[86] J. G. HERDER, *Metakritik*, II, cit., p. 293.

87

[87] *Ivi*, p. 21.

88

[88] Cfr. *Ivi*, p. 197.

89

[89] V. VERRA, *Ragione, linguaggio e filosofia in Herder*, cit., pp. 238-9.

ultimo, come un artista estraneo, porta a compimento in sé secondo modelli estranei dati<sup>90</sup>[90]. Il ruolo del linguaggio diventa qui decisivo, ma non fino a ritenere che la ragione stessa debba soccombere di fronte ad essa o che il linguaggio debba assurgere a una forma di predominio esclusivo su tutte le facoltà spirituali dell'uomo.

In realtà, Herder considera il linguaggio come 'organo' della ragione, distinguendo tra un pensare e un parlare per conto degli altri e un pensare e un parlare in proprio. Solo questo secondo modo di pensare e di parlare realizza il senso più alto dell'essere dell'uomo. Perciò "tutti quelli che usano una lingua imparata si muovono come in un sogno della ragione: pensano nella ragione degli altri e sono sapienti solo per imitazione [...]. Ma quando nell'anima si producono pensieri propri che si formano un proprio corpo, allora l'uomo che ha quest'anima e che vede non con gli occhi soltanto, ma con lo spirito, e designa non con la lingua, ma con l'anima; [...], quello è il vero uomo e, siccome accade raramente di trovarlo, è un Dio tra gli uomini. Egli parla e mille balbettano imitandolo; egli crea e gli altri giocano con ciò che egli ha prodotto; egli era un uomo e, forse, interi secoli dopo di lui sono di nuovo fanciulli"<sup>91</sup>[91].

Su questo piano era inevitabile per Herder porsi il difficile problema di come *cosa*, *concetto* e *parola* potessero rapportarsi tra loro. Era, in definitiva, lo stesso problema considerato da Locke nell'*Essay concerning human understanding*<sup>92</sup>[92]. Diversamente da Locke, Herder nella *Metakritik* riassume la sua posizione al riguardo affermando che "il nostro *concetto* non costituisce la *cosa*, né possibile, né reale; è soltanto una notizia di essa, come noi la possiamo avere secondo il nostro intelletto e i nostri organi. La *parola* ancora meno; essa deve soltanto invitarci a conoscere la cosa, a ritenere e a riprodurre il *concetto*; *concetto* e *parola* non sono dunque la stessa cosa. La *parola* deve essere un'indicazione del *concetto*; una sua copia"<sup>93</sup>[93]. Dopo tutto, l'espressione con cui il concetto 'traduce' la *cosa* è sempre arbitraria, considerando che "lo stesso unico intelletto costituisce diversamente i suoi concetti nelle varie lingue"<sup>94</sup>[94]. La stessa arbitrarietà, e forse in maniera maggiore, caratterizza la relazione che intercorre tra pensiero e linguaggio.

## Conclusioni

La semplice affermazione dell'origine umana del linguaggio, collegata ad una precisa antropologia, pur se abbastanza rilevante e innovativa, non costituisce certamente il solo momento o il momento più alto della riflessione linguistica herderiana. Piuttosto uno

---

<sup>90</sup>

[90] J. G. HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, cit., p. 213. Anche nella *Metakritik* Herder si esprime in termini non molto dissimili, quando afferma che "la ragione diventa un *nome* collettivo di ciò che essa, come facoltà conoscitiva, ha prodotto e raccolto in parecchi uomini. Attraverso l'istruzione, il linguaggio, una ripetuta esperienza e altri strumenti" (*Ivi*, p. 295).

<sup>91</sup>

[91] *Ivi*, p. 230.

<sup>92</sup>

[92] Cfr. il mio *John Locke. Mondo linguistico e interpretazione*, Ed. Athena, Napoli 1984.

<sup>93</sup>

[93] J. G. HERDER, *Metakritik*, cit., p. 123. A questo riguardo Herder nelle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* affermava che "Se noi pensassimo cose invece di caratteri astratti ed esprimessimo la natura delle cose invece di segni arbitrari, allora non ci sarebbero più errori ed opinioni, e vivremmo nel paese della verità".

<sup>94</sup>

[94] *Ivi*, p. 25.

dei meriti maggiori di Herder è di aver affermato contro il criticismo kantiano il ruolo costitutivo del linguaggio nell'ambito della conoscenza e di aver considerato il linguaggio stesso come 'organo' della ragione, in una relazione di simmetria dove ragione e linguaggio si compenetrano a vicenda per definire la realtà dell'uomo.

Dopo tutto, nell'uomo ragione e linguaggio non sono realtà separate o estranee, né è possibile considerare il linguaggio secondario o accessorio rispetto alla ragione. Piuttosto ragione e linguaggio in quanto facoltà cooriginarie rappresentano e costituiscono insieme lo specifico dell'essere dell'uomo di fronte a tutti gli altri esseri viventi. La linea di demarcazione tra l'uomo e gli altri esseri viventi passa proprio attraverso il possesso di una ragione, che è, soprattutto, linguistica. Perché è nella molteplicità dell'espressione del linguaggio che si manifesta e si esplicita l'ambito della ragione nell'uomo.

Dal complesso di queste indicazioni e sollecitazioni, riprese in parte da diverse tradizioni linguistiche precedenti o contemporanee e da Herder messe insieme e rielaborate, derivano una serie di conseguenze, alcune delle quali non ancora sufficientemente esplorate, ma che sono entrate a far parte ormai del dibattito linguistico più generale. Dopo Herder, cioè, ogni riflessione sul linguaggio non potrà essere più la stessa, dovendo fare necessariamente i conti con queste tematiche.

È questa l'eredità più importante che Herder consegna al pensiero linguistico e filosofico successivo. I limiti della sua speculazione e la poca chiarezza delle sue argomentazioni, in conseguenza, soprattutto, della molteplicità degli interessi e di intuizioni spesso soltanto accennate, non sono tali da vanificare il senso della sua lezione, che, invece, continua nel tempo.

Del resto la successiva speculazione linguistica di Humboldt si colloca sorprendentemente in linea di continuità e di sviluppo con le idee principali di Herder. Da qui si comprende come, in realtà, la moderna filosofia del linguaggio si costituisca soprattutto nella ripresa della lezione di Hamann da parte di Herder, lezione, che, a sua volta, si prolunga e si approfondisce in Humboldt. La ricchezza e la varietà di tutti questi contenuti richiamano, però, un contesto di riferimento, a cui rimandano, ben più ampio, come la tradizione inglese con la mediazione di Condillac e la tradizione della mistica tedesca del logos, come ha messo bene in risalto Apel<sup>95[95]</sup>.

Alle sue conclusioni generali, comunque, Herder era arrivato dopo che aveva riconosciuto come ogni pensiero dell'individuo non poteva non muoversi che all'interno del linguaggio. Con le parole, infatti, si possono spiegare le cose esistenti; di più con le stesse parole, o meglio con lo stesso strumento del linguaggio, si possono cercare, o addirittura inventare, ciò che non c'è ancora. Nel primo caso avviene che si traducono dati sensibili in suoni che sono parole intelligibili e parole intelligibili in concetti chiari. Nel secondo caso, le parole perdono i loro riferimenti alle cose e i risultati che ne derivano sono tali da "sopravanzare di gran lunga i prodotti che scaturiscono dalle combinazioni dei segni dell'algebra"<sup>96[96]</sup>. Rimane il fatto che il linguaggio dell'uomo è ben più della somma algebrica degli elementi che lo costituiscono.

Il linguaggio, è questa la lezione di Herder, consente all'uomo di produrre *ex nihilo*, quasi fosse un Dio, il mondo dell'esperienza storica dell'uomo. Tutta l'esperienza dell'umanità si conserva nel linguaggio degli individui, i quali possono accedere all'esperienza delle generazioni precedenti proprio attraverso il linguaggio. L'idea herderiana della lingua come 'forziere' o 'serbatoio' dell'umanità e insieme 'forma' del pensiero trova qui la sua giustificazione. Il linguaggio, dopo tutto, in quanto forma del pensiero, delimita, in ultima analisi, il pensiero stesso. Quest'idea secondo cui il linguaggio

---

95

[95] Cfr. K.O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, cit.

96

[96] J. G. HERDER, *Frammenti sulla letteratura tedesca più recente*, cit., p. 80.

svolge una funzione attiva nella formazione del pensiero trova una profonda risonanza in Humboldt, ma con un dinamismo che mancava alla concezione herderiana.

Ma è nella lingua nazionale che si evidenzia, secondo Herder, il significato più generale del linguaggio, perché proprio attraverso di essa si accede alla concretezza del linguaggio. La lingua nazionale, infatti, “è un deposito alla cui formazione hanno contribuito i secoli, che ha subito crescite e cali come la luna, e ha vissuto più rivoluzioni e mutamenti di un tesoro della corona in balia di diversi successori, un deposito, certo, che ha spesso arricchito i vicini nelle loro scorrerie di preda e rapina, ma che comunque appartiene in proprio alla nazione che lo possiede e la quale, essa soltanto, può adeguatamente utilizzarlo”<sup>97[97]</sup>.

Di fatti, secondo Herder, “ogni nazione parla nel modo in cui pensa, e pensa nel modo in cui parla”. Di più, “le tre divinità del sapere umano, la verità, la bellezza e la virtù, divennero altrettanto nazionali di quanto lo era il linguaggio”<sup>98[98]</sup>. Il linguaggio diventa, allora, il momento decisivo nella costituzione di una identità nazionale, dopo che era stato l’inizio della costituzione dell’identità individuale.

Herder è un convinto assertore della stretta relazione tra pensiero, linguaggio e lingua nazionale. Egli è così convinto di questa relazione da ricercarne la sua verifica pratica chiedendosi “in che misura la vita dei tedeschi è in armonia con il loro modo di pensare” e concludendo che “le regole della grammatica sono parallele ai tratti fondamentali del loro carattere e che tutto il grande mistero dell’idiomatismo tedesco è uno specchio della nazione”<sup>99[99]</sup>.

È indiscutibile che alcune di queste concezioni herderiane avrebbero trovato elaborazione e sviluppo nel pensiero di Humboldt e da questi sarebbero passate nel pensiero linguistico contemporaneo. L’affermazione di Schmidt-Rohr, secondo cui “la lingua è lo spirito stesso del popolo, il suo spirito vivente, dotato di potenza generativa, creatore, nel quale e dal quale soltanto sboccia l’umanità di tutti i singoli componenti del popolo”<sup>100[100]</sup>, riassume bene quanta strada abbiano fatto attraverso Humboldt le idee herderiane.

---

97

[97] *Ivi*, pp.75-6.

98

[98] *Ivi*, p. 81.

99

[99] *Ivi*, pp.348- 9.

100

[100] G. SCHMIDT-ROHR, *Die Sprache als Bildnerin der Völker*, Jena 1932, p, 102; cit. in A. SCHAFF, *Linguaggio e conoscenza*, cit. p.22.