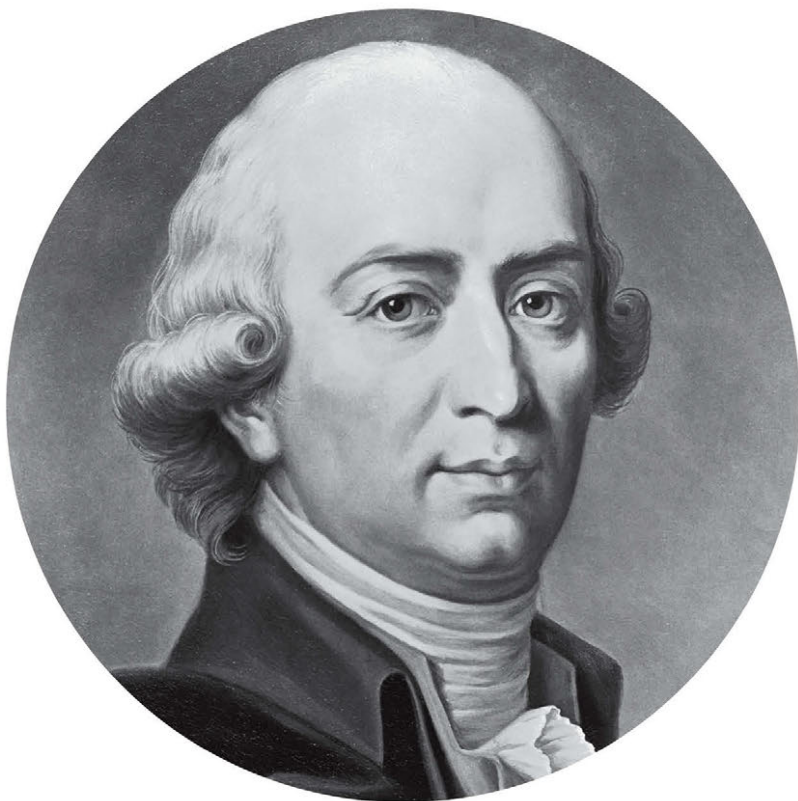


JOHANN G. HERDER SAGGI DEL PRIMO PERIODO (1765-1787)

A cura di Elena Agazzi
e di Guglielmo Gabbiadini

Testo tedesco a fronte



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

Collana fondata da
GIOVANNI REALE

diretta da
MARIA BETTETINI

JOHANN GOTTFRIED HERDER
SAGGI DEL PRIMO PERIODO
(1765-1787)

Testo tedesco a fronte

A cura di Elena Agazzi
e di Guglielmo Gabbiadini



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

In copertina: Johann G. Herder. © Bettmann Archive / Getty Images
Progetto grafico generale: Polystudio
Copertina: Zungdesign

Per il volume *Plastica* di Johann G. Herder: 1994 prima edizione;
2010 riedizione.
© 2010 Aesthetica Edizioni, marchio di Mimesis Edizioni (Milano-Udine)

ISBN 978-88-587-9254-4

Realizzazione editoriale: Vincenzo Cicero – Rometta Marea (ME)

www.giunti.it
www.bompiani.it

© 2023 Giunti Editore S.p.A./Bompiani
Via Bolognese 165 - 50139 Firenze - Italia
Via G.B. Pirelli 30 - 20124 Milano - Italia

Prima edizione digitale: aprile 2023

Bompiani è un marchio di proprietà di Giunti Editore S.p.A.

SOMMARIO

Elena Agazzi, <i>L'Illuminismo di Herder. Dal problema dell'essere alla scoperta dell'esistente</i>	7
Cronologia della vita e delle principali opere di Johann Gottfried Herder	31
PRIMA PARTE	51
Elena Agazzi, <i>Il primo periodo degli studi herderiani e i fondamenti del suo pensiero critico</i>	53
Come la filosofia possa diventare più universale e più utile per il maggior bene del popolo	101
Abbiamo ancora oggi lo stesso pubblico e la stessa patria degli Antichi?	209
La bellezza del corpo è forse espressione della bellezza dell'anima?	259
Sul mutamento del gusto	301
Sul significato del tatto	339
Sul conoscere e sul sentire dell'anima umana	369
Plastica	561
Note di commento alla prima parte	783
SECONDA PARTE	931
Guglielmo Gabbiadini, <i>Unità nella diversità: le tante voci di Herder</i>	933

Cause del declino del gusto presso i diversi popoli in cui era fiorito	971
Effetti dell'arte poetica sui costumi dei popoli nei tempi antichi e moderni	1089
Dell'influenza delle belle scienze su quelle superiori	1269
Come gli Antichi hanno raffigurato la morte	1321
Su immagine, poesia e favola	1449
Note di commento alla seconda parte	1569
Bibliografia e indici	1641

ELENA AGAZZI

L'ILLUMINISMO DI HERDER.
DAL PROBLEMA DELL'ESSERE
ALLA SCOPERTA DELL'ESISTENTE

Herder: chi era costui?

Oggi si riconosce a Johann Gottfried Herder (1744-1803), grazie a una visione più organica della sua impresa complessiva, consolidatasi nel tempo per mezzo di un intenso lavoro della critica e alla disponibilità di tre edizioni delle sue opere in lingua originale,¹ il merito di essere stato, con Rousseau, uno dei fondatori dell'antropologia moderna e un brillante mediatore tra estetica e fisiologia del Settecento tedesco. È anche pioniere di una nuova concezione dell'origine del lin-

¹ Cfr. in particolare il *Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, ed. by H. Adler and R. Koepke, Rochester, NY, Camden House, 2009 e lo *Herder Handbuch*, hrsg. von S. Greif, M. Heinz und H. Clairmont, Paderborn, Wilhelm Fink, 2016. Per le edizioni delle opere: J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, dritter, unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1877-1913, 33 voll., Hildesheim-Zürich-New York, Olms-Weidmann, 1994 [Sigla sws]; J. G. Herder, *Werke*, hrsg. von W. Pross, München-Wien, Carl Hanser Verlag, 1984-2002 [Sigla HWP]; J. G. Herder, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von M. Bollacher, J. Brummack, C. Bultmann, U. Gaier, G. E. Grimm, H. D. Irmscher, R. Smend, R. Wisbert, T. Zippert. Frankfurt am Main, DKV, 1985-2000 [Sigla FHA]. Inoltre, sono numerose ormai le monografie e molti gli articoli degli ultimi cinquant'anni che rappresentano le irrinunciabili fonti critiche che hanno guidato anche il commento generale e analitico di questo volume. Di questi si dà conto attraversando gli scritti giovanili di Herder qui presentati; la biografia ottocentesca di Rudolf Haym resta comunque un fondamentale punto riferimento per conoscere a fondo l'evoluzione del pensiero di Herder dalla giovinezza alla maturità. Cfr. R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, 2 Bde, Neuausgabe mit einer Einleitung von W. Harich, Berlin, Aufbau, 1954.

guaggio.² Inoltre, è stato un pensatore antidogmatico e anti-accademico in campo religioso e filosofico – se si considera il suo originale approccio ermeneutico alle Sacre Scritture³ e il suo controverso rapporto con Kant –, ma soprattutto l’antesignano di una interpretazione della storia in senso genetico e globale e un baluardo di un *Humanitätsgedanke*. Il suo sviluppo culturale non passa solo attraverso un confronto con l’Illuminismo europeo che lo ha formato in ambito storico-filosofico, ma anche da un dialogo costruttivo con il mondo antico, distante dall’ormai al suo tempo vieta *Querelle des Anciens et des Modernes*. Questo pensiero, costantemente volto a valorizzare i diritti dell’uomo, è stato privato del suo nucleo democratico nel periodo nazista,⁴ quando Herder è stato trasformato in un precursore del pensiero romantico e nazionalista. Non resta ora invece, come aveva fatto Hannah Arendt in *The Origins of Totalitar-*

² Cfr. *infra*, p. 74 segg.

³ Cfr. tra le pubblicazioni più recenti *Herder and Religion*, ed. by S. Bengtsson, H. Clairmont et al., Heidelberg, Synchron, 2016 e G. Paolucci, «Vieni! Guarda e senti Dio». *Teologia performativa in Herder*, Macerata, Quodlibet, 2021.

⁴ La monografia di Mario Marino del 2008, *Da Gehlen a Herder*, ha contribuito a fornire un’ampia ricognizione novecentesca sul rapporto Herder-Kant. Nel caso specifico di Marino, è stata analizzata la ricezione di Herder in una prospettiva antropologica e biologica, non “biologistica”, come precisa Remo Bodei nella sua introduzione (pp. 9-10, qui, p. 9), ponendola in relazione al problema dell’origine del linguaggio; cfr. M. Marino, *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, Bologna, il Mulino, 2008, con particolare riferimento al cap. 1, sez. 3 (pp. 50-86, per quanto riguarda l’analisi sui due studiosi tedeschi del Settecento condotta dal filosofo e pedagogo Theodor Litt (1880-1962), risolutamente antinazista e poi antistalinista, nell’opera *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, Leipzig, Bibliographisches Institut, 1930 e la sez. 4 (pp. 86-106) per “Gehlen e l’immagine di Herder nella biologia del tempo e nell’ideologia nazista”.

ianism (1951), che in questo libro lo definiva, tra l'altro, "amico degli ebrei" e un esempio di tolleranza, che tributargli il giusto riconoscimento di modello di riferimento della *Bildung* del tardo-Illuminismo europeo. Ha segnato il cammino di una nuova estetica radicata nell'antropologia, capace di superare lo iato tra corpo e anima, così come di corpo e mente, nell'idea del "ganzer Mensch".

Si può scoprire tuttavia, in un manuale interdisciplinare pubblicato in Germania nel 2012, che ha come oggetto i diritti dell'uomo, che Herder non è affatto contemplato nella prima sezione dedicata alla *Geschichte der Menschenrechte*. L'unica volta che vi si fa riferimento è in merito alla *Déclaration des Droits de l'Homme e du Citoyen* del 1789.⁵ Il posto che sarebbe spettato a Herder è sicuramente tra Rousseau e Mill, probabilmente dopo Fichte, se non dopo Kant, invece citati nel testo; non si esclude che anche in questo caso, dopo secoli, Herder abbia dovuto scontare le critiche mosse al maestro di Königsberg, che caratterizzano molta parte della sua carriera intellettuale.⁶ Questa posizione nel manuale sarebbe stata legittimamente occupata da Herder non solo in virtù degli enunciati contenuti nelle opere storiografiche più importanti, come le *Ideen zur Philosophie*

⁵ W. M. Schröder, "Natur-und Vernunftrecht", in *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. von A. Pollmann und G. Lohmann, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2012, pp. 179-185, qui, p. 182.

⁶ Si rimanda qui a uno dei saggi più interessanti sull'argomento: H. Adler, "Metaschema und Aisthesis. Herders Gegenentwurf zu Kant", in *Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*, hrsg. von U. Gaier und R. Simon, München, Wilhelm Fink Verlag, 2010, pp. 119-154. Kant, come spiega Adler, avrebbe attuato una fondamentale svolta copernicana insistendo sul fatto che «l'essere umano» è l'istanza che non si limita ad acquisire conoscenza, ma che pure la determina, di qualsivoglia tipo e formato siano le sue conoscenze» (p. 120).

der Geschichte der Menschheit (Idee per la filosofia della storia dell'umanità, 1784-1791), in cui la *Menschheit* e l'*Humanität*⁷ costituiscono il cardine del discorso, ma anche perché la visione con la quale ha affrontato il ruolo dell'uomo nella storia è sempre stata precipuamente di matrice antropologico-sociale e storico-culturale, piuttosto che strettamente filosofica; perciò, già riferita ai bisogni dell'uomo nella costruzione di una comunità in cui siano stabiliti democraticamente i diritti, oltre e probabilmente prima dei doveri.

Fino alle soglie del XXI secolo è rimasto un po' in ombra in Italia il suo tentativo di fondare una nuova forma di critica letteraria, soprattutto grazie ai *Frammente über die neuere deutsche Literatur* (Frammenti sulla letteratura tedesca più recente, 1766-1767),⁸ così come lo sforzo di confrontarsi in modo più diretto con la storia e le teorie scientifiche dal Rinascimento⁹ al Settecento,

⁷ Questi concetti, che nella traduzione italiana giungono a coincidenza, definiscono, in realtà, da una parte l'insieme degli uomini in quanto individui, dall'altra un atteggiamento etico-morale che incoraggia, anche attraverso l'empatia, principi di rispetto e di tolleranza reciproci. Essi si definiscono nello stretto rapporto tra corpo e anima dell'individuo sensibile e razionale. Si può formulare la diversa impostazione dei due concetti con le parole di Vincenzo Ferrone, che ha chiarito che *Menschheit* è definibile come «umanità dal punto di vista naturale, fisiologico e biologico», mentre *Humanität* indica l'«umanità come idea morale, ciò che il genere umano deve realizzare nella storia»; V. Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino, Einaudi, 2019, p. 164.

⁸ Si deve tuttavia fare almeno un riferimento a J. G. Herder, «Frammenti sulla letteratura tedesca più recente», in *Linguaggio e società*, a c. di N. Merker e L. Formigari, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 69-128.

⁹ Per questo aspetto dobbiamo ricordare l'intenso impegno di Wolfgang Pross nel risalire alle fonti rinascimentali e naturalmente a quelle dell'antichità dell'opera herderiana nell'edizione in 4 volumi da lui curata; ciò si mostra anche in un suo saggio esemplare dal titolo «Herders Epitaph. Anfang, Ordnung und Neuanfang in Natur-

sebbene negli anni più recenti si sia posto in gran parte rimedio a queste lacune grazie all'impegno di vari storici e filosofi, senza dimenticare con ciò il cospicuo contributo germanistico di Giuliano Baioni nel panorama della sua ricezione in Italia.

Pubblicando già nell'ormai lontano 1969 *Classicismo e rivoluzione. Goethe e la rivoluzione francese*,¹⁰ Baioni tracciava un interessante percorso nell'ambito degli studi su Goethe, muovendo dalla cifra prometeica dello *Sturm und Drang*, passando per il dichiarato classicismo del periodo precedente alla Rivoluzione francese e approdando al frammento drammatico *Pandora* (composto tra il 1807-1808), che segnalava l'inquietudine per la profonda frattura prodottasi tra realtà e poesia nella percezione del poeta rispetto a un'epoca di rapide trasformazioni economico-industriali. Baioni evidenziava l'impegno congiunto di Herder e di Goethe negli anni Settanta del XVIII secolo per «superare quel contrasto di poesia e realtà che era stato alla base dell'accademismo della *Empfindsamkeit*»¹¹ e per affermare «una nuova immagine dell'uomo che può riconoscersi solo nella concretezza psicofisica del proprio genio». ¹² Tuttavia Herder rimaneva ancora in secondo piano, messo in ombra dalla dichiarata priorità di Baioni di seguire l'evoluzione dell'autore del *Werther* nella parabola che lo avrebbe condotto dall'individualismo titanico della giovinezza all'«utopia comunitaria» della maturità.¹³ Una posizione di deciso rilievo gli avrebbe,

und Geschichtsphilosophie um 1800», in *Ordo inversus. Formen und Funktionen einer Denkfigur um 1800*, hrsg. von A. Albrecht, F. Bowski und L. Danneberg, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020, pp. 93-153.

¹⁰ G. Baioni, *Classicismo e rivoluzione. Goethe e la rivoluzione francese*, Napoli, Guida, 1969.

¹¹ Ivi, p. 35.

¹² Ibid.

¹³ Questa definizione caratterizza l'ultimo capitolo, pp. 271-315.

invece, assegnato in seguito Baioni nel suo *Il giovane Goethe* (1996), dichiarando che se Herder coltivava ai tempi del suo incontro con Goethe a Strasburgo l'idea di un «genio del popolo o dell'umanità», Goethe lo avrebbe invece vissuto come «il *suo* genio di poeta e di scrittore». ¹⁴ Come si vedrà qui di seguito, Baioni riconosce in Herder l'«espressione più originale dell'Illuminismo europeo», essendo costui «l'unico intellettuale che ha gli strumenti critici per risolvere l'ormai annosa questione degli antichi e dei moderni, [nonché] di determinare lo sviluppo futuro della letteratura tedesca ed europea». ¹⁵

L'impegno maturato in anni più recenti nell'ambito della critica italiana per percorrere le linee teoriche prin-

¹⁴ G. Baioni, *Il giovane Goethe*, Torino, Einaudi, 1996, p. 144.

¹⁵ Ivi, p.141. Ricordiamo che essendo Johann Georg Hamann un punto di riferimento di rilievo negli anni giovanili del lavoro intellettuale di Herder, pur facendo i dovuti distinguo nello sviluppo critico delle loro posizioni sulla filosofia e sulla letteratura europea in relazione all'Illuminismo, Herder aveva mutuato da costui l'idea che si dovesse attingere a varie fonti culturali e poetiche, comparandole tra loro, per distillare il “genio” del proprio tempo. L'inizio di una maggiore mobilità nei rapporti internazionali, grazie alle spedizioni, all'attività delle missioni in Paesi lontani e a una accresciuta progettualità, avrebbe contribuito a rimodellare la visione del mondo dell'uomo moderno, strappandolo al suo provincialismo e ai suoi pregiudizi. Francesco Bacone è un maestro culturale verso il quale entrambi mostrano grande interesse, perché insegna come prima di ogni sistema politico o modello teologico sia fondamentale organizzare la vita sociale e diffondere il sapere senza imitare il passato, ma apprendendo da esso per evolversi nel futuro. Come ha scritto Raymond Trousson, «religiose oppure no, queste utopie [ad es. quella della *Nuova Atlantide* di Bacone] rifiutano almeno l'immobilismo rassegnato in attesa della salvezza cristiana»; R. Trousson, “La religione in Bensalem”, nella sez. “Appendice critica”, in F. Bacone, *La Nuova Atlantide*, a c. di O. Bellini, Roma, Armando Editore, 2010, pp. 121-124, qui, p. 123. Cfr. anche il particolare taglio prospettico circa il rapporto tra Hamann, Herder e Goethe nel libro di Sieglinde Schulz, *Die Magie in der Literatur des Sturm und Drang. Hamann, Herder und Goethe*, Marburg, Tectum, 2014.

cipali delle opere lungo tutto l'asse dell'esperienza intellettuale di Herder, fino alla pubblicazione della rivista *Adrastea*, ha evidenziato come egli avesse sviluppato, a partire dalle tre redazioni del suo saggio *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (Sul conoscere e sul sentire dell'anima umana, 1774, 1775 e 1778) «una particolare concezione gnoseologica, ponendo l'attenzione sul ruolo della sensibilità nei processi conoscitivi, che saldandosi, nei decenni successivi, alla riflessione dei processi che regolano lo sviluppo della natura e del mondo umano mediante un principio di “equilibrio dinamico” e di un'armonia delle parti, ebbe il suo culmine, appunto, nella rivista *Adrastea*».¹⁶

Alcune osservazioni, come quella di Franco Venturi, che nella sua introduzione a *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* (1951) scriveva che «alla radice dell'opposizione contro il mondo dei lumi sta in Herder una profonda ostilità contro il dispotismo illuminato» (p. XI) sono state facilmente considerate – pur nel contesto dell'enunciato di una sua presa di distanza dalla politica militare e burocratica prussiana e di un'aperta critica al machiavellismo di Federico II – come una forma di autorizzazione a considerare Herder un fautore del Contro-Illuminismo. Questa posizione è stata corretta da altre interpretazioni, tra cui una che contesta esplicitamente a Isaiah Berlin di non aver compreso come Rousseau, Diderot e Herder siano stati tutt'altro che «veri padri del Romanticismo»¹⁷ e fa appello a «memoria, immaginazione e ragione» in nome

¹⁶ L. Follesa, “Scienza e visione nel sesto fascicolo dell'Adrastea di Herder”, in *Il 'pensiero per immagini' e le forme dell'invisibile' / Das 'Denken in Bildern' und die Formen des Unsichtbaren*, hrsg. von L. Follesa, Berlin et al., Peter Lang, 2019, pp. 129-146, qui, p. 130.

¹⁷ I. Berlin, *Le radici del Romanticismo*, Milano, Adelphi, 2012³, pp. 85 segg.

di una proficua valorizzazione delle potenzialità umane su basi empiriche.¹⁸

Vale la pena di essere qui citata una delle lettere più intense del giovane Herder, un pastore protestante che a tratti mostra nelle sue riflessioni risvolti anticonfessionali,¹⁹ per individuare il nucleo da cui sorge la sua prospettiva innovativa sull'uomo e sul suo compito terreno. Una lettera, spedita all'amico Hamann da Riga alla fine dell'aprile 1768, solleva già questioni sostanziali, accompagnate da una frecciata a Kant: «Nella serie delle nostre osservazioni, che riguardano alcune questioni umane che devono essere risolte, non abbiamo mai individuato una lacuna così evidente come quella che concerne la domanda: come è accaduto che da creatura di Dio ci siamo trasformati in una creatura dell'uomo? [...] non sono riuscito, pur essendo stato un convinto seguace di Rousseau, a districare un nodo centrale del suo pensiero: “come è potuto accadere che l'uomo, dalla sua condizione naturale, sia transitato nell'attuale male del mondo? Se in lui era riposto il tesoro sigillato di un insieme di attitudini e di inclinazioni ecc..., che gli sarebbe rimasto inaccessibile per

¹⁸ V. Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo*, cit., pp. 57 segg.

¹⁹ La tensione verso la libertà di pensiero che, come spiega Claudio Bonvecchio, si riscontra in Lessing e in Herder incrocia la pratica filantropica e la volontà di costruire una «società nuova» che definisce la Libera Muratoria cui erano collegati i due intellettuali: «Con ciò Herder – come già aveva fatto Lessing – non contesta l'esistenza dello Stato *qua talis*, ma ne contesta il difetto insuperabile: quello, appunto, di generare differenze. Ma proprio per questo motivo – e qui si delinea il compito della Libera Muratoria – è opportuno e necessario che ci siano uomini saggi e particolari in grado di andare, in nome di una uguaglianza sostanziale, oltre questa mentalità (statale): che genera solo differenze e infelicità»; C. Bonvecchio, “I pensieri sono liberi: Lessing e Herder”. Saggio introduttivo, in G. E. Lessing, J. G. Herder, *Dialoghi per massoni*, a c. di C. Bonvecchio, trad., note e app. di M. Neri, Milano, Bompiani, 2014, pp. 9-83, qui, p. 64.

conseguire la felicità, perché Dio lo ha dotato di questo seme dell'errore? Come è germogliato?" Mi ricordo di aver interrogato una volta Kant, grande allievo di Rousseau, su questo punto e lui mi ha risposto come lo zio Toby Shandy – —». ²⁰

Molto, ancora, si può dire sulla ricezione di Herder in Italia, ma un dato certo è che a predominare nella percezione dell'opera dell'autore nel nostro Paese, almeno fino alla fine del secolo scorso, è stato il suo progetto, come si è già indicato, per un'innovativa concezione della filosofia della storia grazie alla precoce edizione di Venturi di *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* e all'edizione italiana delle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1971) a cura di Valerio Verra. ²¹ Se è indubbio che le traduzioni contribuiscono a disseminare sapere sull'opera di Herder, il sistema digitale ha reso disponibili nel nostro Paese alcune traduzioni commentate di suoi saggi, ²² soprattutto

²⁰ Nel libro III, cap. 41 di *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* (1759-1767) si legge: «Perché così è piaciuto a Dio»; cfr. lettera 43 a J. G. Hamann, in J. G. Herder, *Briefe 1 [April 1763-April 1771]*, in *Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803*, vol. 1, hrsg. von W. Dobbek, G. Arnold, Weimar, Böhlau, 1977, pp. 97-102, qui, p. 97 e nota in *Briefe 1. Kommentar zu den Bänden 1-3*, bearb. von G. Arnold, Weimar, Böhlau, 2001, p. 62.

²¹ J. G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a c. di V. Verra, Bologna, Zanichelli, 1971. Successivamente, Claudio Cesa ha raccolto gli interventi critici di Verra su Herder in un unico volume dal titolo *Linguaggio, mito e storia. Studi sul pensiero di Herder*, con una pref. di C. Cesa, Pisa, Scuola Normale di Pisa, 2006.

²² Ad esempio quelle di Salvatore Tedesco: *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana. Osservazioni e sogni* (1778) al link <https://core.ac.uk/download/pdf/228575475.pdf>, oppure *Amore ed egoità* (1781) in J. G. Herder, *Amore ed egoità*, in *Aisthesis. Pratiche, Linguaggi e Saperi dell'estetico*, 2, 1, 2012, al link <https://oajournals.fupress.net/index.php/aisthesis/article/view/476>. Di Tedesco si veda anche "Herder e la questione dell'*Einfühlung*. Estetica

to di carattere estetico-antropologico, che si correlano in buona parte alle due edizioni italiane della *Plastica*, apparse a distanza di sedici anni in una stessa collana a cura di studiosi differenti. Si può dire che queste due edizioni si integrano vicendevolmente: la prima è definita da una linea di pensiero improntata in senso più artistico-culturale²³ e filosofico, l'altra da una di natura più estetico-antropologica.²⁴ Ci sono poi opere preziose che sintetizzano, grazie ad un'ampia bibliografia critica e a commenti di largo respiro, uno dei punti di forza del lavoro critico di Herder: lo studio sull'intreccio tra linguaggio, mito e storia, che si situa nella panoramica del dialogo internazionale sviluppatosi intorno al rapporto tra mitologia classica e mitologia germanica e che ci conduce direttamente fino all'epoca di un enigmatico e controverso testo, noto con il titolo di *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco, 1796).²⁵

Di numerosi, ulteriori contributi su Herder forniti al dibattito italiano e internazionale si dà conto nel corpus dei commenti di questo volume. Del fatto che Herder non possa essere racchiuso in una formula unitaria siamo oggi, come già in passato, ampiamente consapevoli.

e teoria della conoscenza fra *Mitfühlen e Familiengefühl*" al link <https://journals.openedition.org/estetica/1547>.

²³ J. G. Herder, *Plastica*, a c. di G. Maragliano, Palermo, Aesthetica, 1994.

²⁴ J. G. Herder, *Plastica*, a c. di D. Di Maio e S. Tedesco, Palermo, Aesthetica, 2010 [riedizione come e-book, Milano, Mimesis, 2021].

²⁵ J. G. Herder, *Iduna o il pomo del ringiovanimento*, a c. di M. Latini, postf. di M. Cometa, Pisa, Edizioni ETS, 2019. Il testo di Herder *Iduna, oder der Apfel der Verjüngung* (Iduna o il pomo del ringiovanimento, 1796) è tradotto dalla curatrice. La nota editoriale di pp. 39-40 dà conto della sua prima comparsa nelle «Horen», 2, 1796, 5, pp. 1-28 e della sua successiva pubblicazione in *SWS XVIII*, pp. 483-502, così come in *FHA* 8, pp. 155-172, con il commento di H. D. Irmscher alle pp. 1027-1031.

I principali itinerari qui delineati tra gli scritti del periodo tra il 1765 e il 1787.

Quattro percorsi tematici principali costituiscono l'architettura del presente volume; lo strutturano in blocchi ideali, che comunicano tra loro perché, come ha anche osservato Günter Arnold, «al contrario dei filosofi sistematici Herder si mostra nei suoi scritti, se si vuole caratterizzare il suo metodo riflessivo, come un pensatore analogico che procede secondo un principio associativo-combinatorio».²⁶ Il primo percorso tematico concerne il periodo tra il 1764 e il 1765 in cui si delinea a) *il progetto di una nuova filosofia per il popolo*. Vi si profila la sensibilità civica e pedagogica dell'autore verso un'educazione e un'istruzione ad ampio raggio del popolo tedesco che colma la distanza tra la cerchia ristretta dei rappresentanti del mondo erudito e il popolo, definito da diverse classi e interessi e dalla differenza di genere. Per Herder deve essere superato lo squilibrio prodotto da maggiori e minori opportunità di accedere alla formazione e all'istruzione.

Per quanto riguarda la definizione di *Volk*, che troviamo nel titolo, è possibile ricondurre al 1766, cioè all'anno in cui Herder si è confrontato con la *Preisfrage* della Società patriottica di Berna dal titolo *Wie können die Wahrheiten der Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden?* (Come possono le verità della filosofia diventare più universali ed utili per il maggior bene del popolo? 1765) l'urgenza dello studioso di pensare per esso un ruolo degno. Come

²⁶ G. Arnold, "Kontinuität und Geschichtlichkeit im Schaffen Herders", in *Der frühe und der späte Herder: Kontinuität und/oder Korrektur-Early and Late Herder: Continuity and/ or Correction*. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Saarbrücken 2004, hrsg. von S. Groß und G. Sauder, Heidelberg, Synchron, 2007, pp. 45-54, qui, p. 45.

si coglie dal testo di risposta di Herder, la sua idea di popolo veniva ripensata a partire dalla necessità di nobilitarla, sollevandola dall'infimo ruolo che aveva ricoperto fino all'epoca della Guerra dei Sette Anni. Nello schema che ispira lo scritto, si mostra il proposito di partire da una condanna di una concezione della filosofia come disciplina genericamente utile a soddisfare qualsiasi esigenza conoscitiva grazie alla sua strategica capacità di trarre profitto dalla debolezza degli altri campi del sapere. La scarsa trasparenza della filosofia deriva, nella diagnosi di Herder, anche dal fatto di essersi sempre resa "inaccessibile", nei secoli passati, alle persone semplici, cioè al popolo, rendendosi così anche effettivamente inutile per il bene comune. La Logica, questa è la rotta programmatica che Herder si dà, non deve essere insegnata per mezzo di regole, così come la Morale, la Metafisica e la Politica devono essere impostate sulla base delle esigenze di tutti. Tale ragionamento consente, dunque, di giungere a immaginare un concetto di *Volk* che coincida con l'insieme dei cittadini che rispondono alle leggi della "sana intelligenza" e che non si fanno sedurre, né intimorire, dalla filosofia dei grandi pensatori.

Complementare a questo testo è quello redatto nello stesso anno, *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?* (Abbiamo ancora oggi lo stesso pubblico e la stessa patria degli Antichi?). Questo discorso celebrativo composto per l'inaugurazione del tribunale di Riga, che era stata occasione della visita di Caterina II di Russia in città, non fu tuttavia tenuto in sua presenza. Esso vira sostanzialmente verso un paragone tra il significato che le parole "pubblico", "popolo" e "patria" avevano per gli Antichi e il significato moderno di questi termini. La costellazione di tali riflessioni include naturalmente il focus posto sui vari generi e sulle diverse funzioni della poesia, come evidenzia il componimento che si trova in chiusura e che esordisce con il verso

«O patria! Una nota argentea all'orecchio del patriota». L'attenzione di Herder per l'ode, tipicamente riferita a occasioni pubbliche, ma distinta per tipologie in *Von der Ode* (Sull'ode, 1764) che, redatto una volta giunto a Riga, non vide mai la luce, ma rimase in forma di frammento (Nachlaß XXVI 4), contiene anche considerazioni sulla cantata sull'elegia e sulla favola, precludendo ad un successivo sviluppo della trattazione di quest'ultimo genere poetico in *Über Bild, Dichtung und Fabel* (Su immagine, poesia e favola, 1787). Questo scritto è corredato nel presente volume di un commento di Guglielmo Gabbiadini alla fine della seconda parte (cfr., *infra*, pp. 1451-1455).

Volendo seguire un criterio cronologico, ma intendendo comunque mostrare come in Herder si sia sedimentato il significato del valore della tripartizione delle facoltà dello spirito, ereditato da Bacone, ovvero la memoria (che per Herder indica il rapporto con la storia), la ragione (che si riferisce alla filosofia) e l'immaginazione (che concerne la poesia), consideriamo qui un secondo percorso tematico. Esso riguarda la redazione dei saggi *Zum Sinn des Gefühls* (Sul significato del tatto, 1769), *Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele* (Sul conoscere e sul sentire dell'anima umana, nella sua terza versione del 1778) e il trattato sulla *Plastik* (Plastica, nella versione del 1778, qui nuovamente commentata); ha come obiettivo b) *l'evoluzione di un pensiero strutturato per immagini e basato sull'esperienza sensibile*. Si mostra in questo caso un fondamentale interesse di Herder per la dimensione psico-fisica umana nella sua interezza e funzionalità. Il concetto di “wirkende Kraft”, forza dinamica, che viene variamente declinato non come “oggetto” ma come “rapporto”, come un'azione e un'influenza reciproca delle dimensioni congiunte di corpo e mente, ma soprattutto, di corpo e anima, «contrappone l'antropologia estetica alla filosofia della soggettività» e, come giustamente osservato, «riflette

sull'uomo non dal punto di vista del soggetto, ma sul soggetto dal punto di vista dell'uomo». ²⁷ Se molte questioni “estesiologiche”, pur restando situate nell'alveo di un intenso confronto con le teorie storico-artistiche e antiquarie di Winckelmann e con il *Laocoonte* di Lessing, erano state già affrontate da Herder nei *Kritische Wälder* (le *Selve critiche*, alla cui stesura Herder si dedica tra il 1767 e il 1769), emerge chiaramente su quest'asse come l'individuazione di un senso interno (il *Gefühl*, come percezione di se stessi), incontri la sfera mondana e divina, riscattando il fondamento essenziale di ogni piacere da quell'oscurità cui Baumgarten lo aveva consegnato, relegandolo a un *fundus animae* (cfr., *infra*, pp. 80-81 e n. 25, p. 863; cfr. anche n. 55 di p. 870). ²⁸

A fare da ponte tra le due parti, troviamo il saggio intitolato *Von der Veränderung des Geschmacks* (Sul mutamento del gusto, 1766), che rappresenta formalmente la premessa di un saggio che il co-curatore del presente volume introduce nella seconda parte, ovvero *Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern, da er geblühet* (Cause del declino del gusto presso i diversi popoli in cui era fiorito, 1775). Lo scritto ribadisce come Herder, già impegnato in quest'operazione nel suo saggio sul pubblico e sulla patria degli Antichi, si muova costantemente seguendo il filo conduttore del-

²⁷ Cfr. C. Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008, p. 67. Nell'ottica di un *bio-cultural turn*, Grazia Pulvirenti e Renata Gambino hanno dedicato un saggio al tema “Quel che conta è l'azione, tutto il resto è solo ombra, mero ragionamento». Herder precursore delle teorie sull'*Embodiment* e sulla cognizione incarnata” reperibile al link https://rosa.uniroma1.it/rosa03/cognitive_philology/article/view/16485.

²⁸ Per approfondimenti su questo aspetto è irrinunciabile la lettura della monografia di H. Adler, *Die Präganz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*, Hamburg, Meiner, 1990.

le trasformazioni storiche tra presente e passato; egli vi esplicita la sua indisponibilità a dichiarare come accettabile la supremazia culturale di un popolo sugli altri, come aveva fatto Winckelmann, che aveva eletto la greicità ad assoluto modello di riferimento del gusto artistico antico.

Una costante dell'insieme dei saggi contenuti nella prima parte di questo volume è che, diversamente per quanto accade nei successivi, Herder consideri ancora sostanziale il contributo dei teorici francesi alla sua formazione culturale. Fa eccezione Voltaire, già in evidenza nel saggio *Sul mutamento del gusto*, con cui Herder dialoga nel primo saggio della seconda sezione di questo volume, ricordando che il filosofo «assurse a grandezza ritenendo, come Colombo, che ci fosse un altro mondo oltre al secolo di Luigi» (cfr., *infra*, p. 1067). Ciò non significa che autori come Shaftesbury, Hume, Locke, Leibniz e Baumgarten, ma anche la scuola platonica di Cambridge (in particolare Cudworth) assumano importanza secondaria, ma l'interesse per Rousseau, celebrato negli scritti degli anni Sessanta, così come quello per Diderot, che pone le basi del suo studio sulla fisiologia umana con *De l'interprétation de la nature* (Sull'interpretazione della natura, 1753), fino al ruolo di Montesquieu, fonte del suo testo *Ist die Schönheit des Körpers ein Bote von der Schönheit der Seele*, (La bellezza del corpo è forse espressione della bellezza dell'anima?, 1766) lasciano successivamente spazio a un'interpretazione delle trasformazioni in atto nella seconda metà del XVIII secolo piuttosto indipendente da specifici autori della storia della filosofia europea. Più che mai evidente è qui, invece, il rapporto con Lessing negli ultimi due saggi: *Wie die Alten den Tod gebildet?* (Come gli antichi hanno raffigurato la morte, 1786), *Über Bild, Dichtung und Fabel* (Su immagine, poesia e favola, 1787). Non a caso, nel 1781, Herder dedicò a Lessing un necrologio nel quale esprimeva tutta la sua ammirazione per

questo studioso, di cui conosceva bene anche il genio nell'ambito della riforma del teatro tedesco. Gli scritti *Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern, da er geblühet* (Cause del declino del gusto presso i diversi popoli in cui era fiorito), *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* (Effetti dell'arte poetica sui costumi dei popoli nei tempi antichi e moderni, 1781), *Über den Einfluß der schönen in die höhern Wissenschaften* (Dell'influenza delle belle scienze su quelle superiori, 1781) esprimono il senso di c) *una ricostruzione storica e di una visione filosofico-progettuale riferita all'evoluzione delle forme poetiche e del gusto*. “Energia” e “forza” sono concetti basilari dell'argomentazione di Herder, laddove la componente “civica” emerge potentemente e la letteratura non è solo intesa come prodotto della società, ma anche come una sua opportunità di sviluppo. Un quarto percorso è, infine, individuabile nella d) *interpretazione illuministica e dinamica della cultura antiquaria*, che si mostra non avvilita su se stessa, ma pronta a mettersi al servizio del progetto di emancipazione dell'umanità attraverso le stesse forze umane.

Anche se Herder ha confessato ad alcuni suoi corrispondenti di non sentirsi idoneo a riflettere in modo più approfondito su questioni politiche e già in una lettera del novembre 1768 comunicava a Kant di volersi occupare precipuamente di “Menschliche Philosophie”,²⁹ l'insofferenza per ogni forma di tirannide, – così come altrove la sua condanna nei confronti della schiavitù – e la sua convinta ricerca di modelli di riferimento nel passato, per mezzo dei quali sia possibile ragionare sul rapporto tra democrazia e mancanza di libertà nel presente, sono prospettive cardinali intorno alle quali ruotano

²⁹ Cfr. Lettera a Immanuel Kant, spedita da Riga nel novembre 1768, in J. G. Herder, *Briefe 1 [April 1763-April 1771]*, cit., pp. 117-120, qui, p. 120.

molti passi tratti dalle sue dissertazioni sull'evoluzione dei costumi dei popoli e sul significato del gusto. Assumono, pertanto, grande importanza autori come Quintiliano e Cicerone o come Omero, che devono essere però recepiti in base alla considerazione delle mutazioni culturali che il modello di convivenza civile del tempo presente ha assorbito in sé; va inoltre tenuto conto del fatto che ogni generazione esprime priorità conoscitive e cerca, nell'intreccio tra ricerca della verità e della bellezza, un proprio modello di riferimento (cfr., *infra*, p. 999). Herder propone una rivisitazione del passato in una duplice ottica, ontogenetica e filogenetica, «pienamente aderente agli indirizzi di una “anthropologische Historie”, come è stata efficacemente definita da Lukas Marco Gisi, che sa creare corrispondenze analogiche e congetturali tra il livello antropologico centrato sul singolo individuo e il livello della “Menschheitsgeschichte” [...];» (cfr., *infra*, p. 976). Si comprende quindi chiaramente il senso del finale di *Cause del declino del gusto*: «Quanto più invochiamo sulla terra tutte queste cose, tanto più profondamente lavoriamo a creare *occasioni* in grado di fare del gusto non più soltanto una questione di mera *imitazione, moda o etichetta di corte*, e nemmeno un *medium nazionale greco e romano*, che presto distrugge se stesso, bensì un *organo durevole dell'umanità, alleato della filosofia e della virtù!*» (cfr., *infra*, p. 1087).

Non è secondario il fatto che Herder prenda le mosse, in alcuni dei suoi scritti, da *Preisfragen* che gli forniscono l'aggancio per un approfondimento sul nesso tra poesia e libertà politica o che partecipi convintamente a una discussione pubblica su temi di rilievo per un'epoca di rapide transizioni, in cui lo sviluppo economico va di pari passo con urgenze di tipo utilitaristico.

L'annuncio pubblicato nell'aprile 1777 da parte dell'*Accademia bavarese delle Scienze* nel *Münchener Intelligenzblatt* invitava a intervenire su un interrogativo

che interessava ancora una volta il confronto tra passato e presente: «Quale influenza aveva l'arte poetica delle origini sui costumi dei popoli e che influenza ha oggi?». Herder mostra, dunque, in *Effetti dell'arte poetica*, di voler ritornare su alcuni aspetti già trattati nel suo *Versuch über den Ursprung der Sprache* (Saggio sull'origine del linguaggio, 1772), per cui era stato premiato presso l'*Akademie der Wissenschaften* di Berlino. Gabbiadini contestualizza il discorso sull'arte poetica anche in relazione al dibattito italiano, richiamandosi alla «funzione civica dei letterati moderni» discussa da Luigi Gonzaga di Castiglione in *Il letterato buon cittadino. Discorso filosofico e politico* (1776), ma anche al precedente *Della ragion poetica* (1708) di Gian Vincenzo Gravina per ciò che concerne un rapporto tra poesia e natura dotato di vera efficacia (cfr. *infra*, p. 1091). Un'altra posizione nitida emerge dal saggio herderiano, diviso in tre sezioni che incrociano valutazioni di tipo etico, storicistico e pedagogico: essa riguarda la cultura ebraica, greca, romana e quella dei Paesi nordici. Chi si pone spiritualmente alla guida di un popolo, secondo Herder, è sempre e comunque contemporaneamente un pastore e un cantore che rinsalda, stringendo intorno a sé la propria gente, il senso di appartenenza alla nazione. Shaftesbury e Thomas Abbt, citati a più riprese in questo volume, hanno rappresentato per Herder un importante punto di riferimento per le sue riflessioni sul concetto di patria (cfr., *infra*, p. 793 e p. 824, n. 40).

Herder impara da Omero, da Virgilio e da Ovidio come sollecitare la fantasia per mezzo del racconto seguendo il corso della natura, ma mette in guardia contro i rischi di degenerazione della poesia in “invenzione favolistica” (cfr., *infra*, p. 1167). L'autore raggiunge uno dei punti più alti della sua argomentazione quando approda a Shakespeare nel terzo capitolo di *Effetti dell'arte poetica*, definendolo «l'uomo in grado di abbracciare un intero mondo di personaggi, forze, passioni, costumi,

accadimenti, l'uomo che con la sua arte ricrea in noi un mondo analogo», per poi aggiungere significativamente: «Egli non dispone di un sistema: la sua anima è grande come il mondo, la sua scena accoglie tutte le sue usanze e tutti i popoli» (cfr., *infra*, p. 1241). Rimandiamo, dunque, alle “proposizioni finali” del trattato *Effetti dell'arte poetica*, che riassumono i risultati del ragionamento di Herder in modo chiaro e sostanziale.

Stefan Greif ha raccolto in un unico paragrafo nel manuale dedicato a Herder, sotto il titolo di *Preisschriften* (temi a concorso), i due testi precedenti insieme al terzo di questo gruppo, cioè *Dell'influenza delle belle scienze su quelle superiori*. Non viene analizzato, invece, nel presente volume *Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften, und der Wissenschaften auf die Regierung* (Dell'influenza del governo sulle scienze e delle scienze sul governo). Ne citiamo, comunque, un passo significativo: «esiste un *dispotismo del gusto*, così come del governo, dei *pensieri*, così come delle leggi e dei costumi; il più delle volte esso si accompagna a pomposità, grandezza colossale ed eccesso — — L'unica forma di governo in cui possano esprimersi natura, giusta misura e rapporti equilibrati è la libertà».³⁰ Ci è parso di fornire, perciò, un contributo alla diffusione della conoscenza delle idee herderiane per quanto concerne il rapporto tra bellezza e utilità e le pratiche culturali tra passato e presente, pianificando un commento analitico per parte di queste nella seconda parte del presente volume. *Dell'influenza delle belle scienze su quelle superiori* contiene alcune linee guida che orientano il cammino di chi voglia apprendere nozioni utili senza lasciarsi sedurre dalle mode del momento. Il pensiero di Herder va sempre al contesto educativo, inteso come “famiglia e società”, e a un corretto sviluppo formativo,

³⁰ Cfr. S. Greif, *Preisschriften* (par. 3.3.3 dello *Herder Handbuch*, cit., pp. 505-514, qui, p. 513; il passo è tratto da sws ix, p. 324.

inteso come insieme di proficui e dinamici modelli di riferimento che improntano l'educazione del fanciullo e che possano favorire il germinare di un individuo sensibilmente e razionalmente preparato alla vita.

In un certo senso, il saggio *Come gli Antichi hanno raffigurato la morte* riprende il discorso avviato a distanza da Herder con Lessing a proposito del *Laocoonte* ai tempi delle *Selve critiche*, soffermandosi però, come scrive il curatore in questo volume, su «un tentativo di contribuire a un'iconografia moderna della morte, come immagine mediata da una mitologia a servizio degli esseri umani e delle loro fragilità esistenziali» (cfr., *infra*, p. 964). Lessing aveva a suo tempo affilato le armi teoriche nell'omonimo scritto *Come gli antichi hanno raffigurato la morte* (1769) contro un retaggio artistico del mondo barocco che aveva intimidito l'uomo, ponendolo di fronte alla *vanitas* della sua esistenza.³¹ Inoltre, l'abuso di scheletri e di teschi sui monumenti funebri non faceva che tramutare in qualcosa di disgustoso il luogo nel quale famigliari e conoscenti del defunto avrebbero dovuto ricordarlo, invece, in un clima di sereno commiato. Se Lessing mette da parte, nel suo breve trattato, l'atteggiamento dell'antichista e del filologo e prende le mosse da un quesito che ancora una volta si fonda su una comparazione con tempi più recenti, ovvero «perché negli Antichi la bellezza è stata la legge fondamentale delle arti figurative?», Herder si affida a un formato epistolare e osserva come la tesi di Lessing sulla mitigazione del brutto riferito alla morte, nel mondo antico, sia infondata. Infatti, come scrive, «nemmeno le tombe degli Antichi erano prive di rappresentazioni tristi e terrificanti. Essi amavano la vita come noi e, considerando la maggior forza sensibile espressa dai loro concetti di mondo

³¹ Mi permetto di rimandare qui a E. Agazzi, *Psiche e la piramide. Le Arti e la Morte nell'età neoclassica*, Palermo, Medina, 1994.

terreno e ultraterreno, dovevano amarla ancor più di noi. Il regno di Plutone era per loro la più triste delle dimore, mentre vedere la luce del sole era la gioia più grande e suprema» (cfr., *infra*, pp. 1371-1373). Sarebbe troppo difficile entrare qui nel merito dei passi dell'opera herderiana in cui si discute il problema dell'allegoria, che riaffiora a tratti nel corso degli studi di tutta una vita. Herder biasima il fatto che l'allegoria si fondi su concetti, su astrazioni troppo generali per poter far vivere il rapporto corpo-anima che si riflette anche nella poesia e nell'arte o che è diretta a un preciso uso materiale. Non è un caso che Herder insista sul fatto che l'unica idea allegorica che si addice alla *Plastik* è la personificazione del soggetto umano e che nella stessa *Adrastea* affermi che «il punto puro dell'allegoria è riposto, dunque, nella *personificazione* stessa, nel carattere divino raffigurato in forma umana». ³²

Mi sembra adatto alla conclusione della presentazione generale dei testi raccolti in questa rosa di saggi, di cui speriamo aver reso sufficientemente chiari i criteri di selezione, indicare il punto con cui Gabbiadini osserva come in *Su immagine, poesia e favola*, che chiude il volume, avvenga «una svolta epocale: la tradizione greco-romana della classicità perde, per così dire, il suo articolo determinativo e diviene “una” delle tradizioni classiche all'interno di un panorama di riferimento che non vuole più essere eurocentrico, bensì aperto a una dimensione globale» (cfr. *infra*, p. 967). Nei fatti, Herder aveva già elaborato i relativi materiali per una pubblicazione del 1767, ma ciò non fa che ribadire che i fili di vari pensieri, che corrono paralleli per anni, si annodano tuttavia in punti cruciali che mostrano come uno scritto tormentato

³² J. G. Herder, *Adrastea* [Auswahl – Parti scelte], hrsg. von G. Arnold, Frankfurt am Main, DKV, 2000, S. 296. Questo passo si trova nella sezione *Allegorie der Kunst* del II Band, Viertes Stück).

(date le sue tre stesure), ma altrettanto lungamente ponderato come *Sul conoscere e sul sentire dell'anima umana*, trovi qui in forma diversa il proprio precipitato in una rinnovata riflessione sui sensi: «Tutti gli oggetti dei nostri sensi diventano infatti nostri soltanto nel momento in cui *ce ne accorgiamo*, ovvero quando li definiamo conferendo loro l'impronta più o meno chiara e vivace *della nostra coscienza* [...] L'intera nostra vita è in un certo senso una *poetica*: noi non vediamo, ma ci creiamo immagini» (cfr., *infra*, pp. 1463-1465).

Nel passaggio tra il periodo in cui Herder concepisce il saggio sull'immagine, sulla poesia e sulla favola e quello in cui elabora nella *Adrastea*, i pensieri raccolti nella *Kalligone* intorno all'allegoria sono sintomatici del suo desiderio di districare la grande confusione che era sorta tra il concetto di allegoria e quello di simbolo, così come di spiegare che non è la mente la *Bildnerin der Gestalten* (costruttrice delle forme dello spirito), bensì la *Seele*, cioè l'anima. L'allegoria è dunque anima nel corpo, significato pieno di espressione e chiara semplicità nella composizione. Ma il lettore troverà in *Su immagine, poesia e favola* soprattutto un invito: quello di confrontarsi criticamente con il concetto di «*mýthos*» inteso in senso ampio da Herder come «*Dichtung*», cioè una narrazione della storia dei popoli che è anche un'afabulazione poetica che unisce il passato al presente.

Nel corso della stesura di quest'opera sono state fondamentali le riflessioni e preziosi i consigli di Vincenzo Ferrone, Wolfgang Pross e Mario Marino. A loro desideriamo esprimere viva gratitudine, così come a Salvatore Tedesco e a Davide Di Maio per la traduzione e il commento della *Plastica*. Particolare riconoscenza va anche a Gabriella Catalano per aver ideato e condiviso un progetto dedicato a Herder. Un caloroso ringraziamento ad Alessandra Matti e a Enzo Cicero per l'assistenza fornita nella realizzazione del volume.

CRONOLOGIA DELLA VITA
E DELLE PRINCIPALI OPERE
DI JOHANN GOTTFRIED HERDER

- 1744 Johann Gottfried Herder nasce il 25 agosto 1744 a Mohrungen, l'odierna Morağ, una località della Prussia Orientale, significativo snodo situato sulla rotta commerciale che da Danzica ed Elbing giungeva a Allenstein e Varsavia. È il terzogenito di Johann Herder, sacrista e maestro in una scuola per fanciulle della comunità locale, e di Anna Elisabeth Peltz, donna di spiccata sensibilità, dedita a forme di devozione di stampo pietista. Herder definirà l'ambiente di provenienza come una condizione caratterizzata da una "plumbea mediocrità, ma priva di stenti". Dal padre, che è un devoto cultore di opere come i *Vier Bücher von wahrem Christenthum* (Quattro libri di vero Cristianesimo, 1605-1610) di Johann Arndt, Herder impara anche ad apprezzare il patrimonio liederistico tradizionale, nonché alcune forme di musica liturgica. Lo scenario naturale in cui è immersa Mohrungen, fatto di foreste maestose e distese sconfinite, lo mette presto in contatto con le «forze creative» della natura, instillando un interesse che durerà per tutta la vita.
- 1761 Viene accolto nella casa di Sebastian Friedrich Trescho, dove svolge le funzioni di *famulus* e apprende i primi rudimenti di francese, consolida le conoscenze del latino e pone le basi di una solida cultura musicale. In casa di Trescho, Herder ha soprattutto la possibilità di consultare liberamente la ricca biblioteca. Legge con curiosità opere di autori antichi, ma anche di esponenti del barocco come Opitz, Logau e Simon Dach e di contemporanei, come Ewald von Kleist, Lessing,

Klopstock, Haller, Hagedorn, Uz, Withof, Gleim e Wieland. Inizia in questo contesto a esplorare l'orizzonte filosofico di Rousseau. Si interessa di storia politica russa, Stato che da qualche anno controlla i territori da cui lui proviene, costruendo analogie storiche tra la figura antica di Ciro e la figura dello zar Pietro III. Nell'inverno tra il 1761 e il 1762 ha occasione di incontrare in casa del diacono il medico militare Schwarz-Erla, di servizio in un reggimento russo impegnato nella Guerra dei Sette Anni. Costui gli propone di trasferirsi a Königsberg e studiare medicina. Dell'esperienza in casa di Trescho, Herder conserverà un ricordo ambivalente. In alcune lettere del 1770 indirizzate alla futura moglie Karoline Flachsland, non mancheranno punte di amarezza per certe rigidità nello stile di vita di Trescho.

1762 Per motivi di studio Herder si trasferisce a Königsberg, l'attuale Kaliningrad. Ipotizza di studiare Medicina, optando però quasi subito – essendosi sentito male durante una lezione di anatomia – per un cambio a favore della Facoltà di Teologia. Il 21 agosto partecipa per la prima volta a una lezione di Immanuel Kant, che gli consentirà di seguire gratuitamente le sue lezioni di Logica, Metafisica, Filosofia morale, Geografia fisica e Matematica. Legge in parallelo gli scritti di Francesco Bacone e prosegue il confronto approfondito con la filosofia di Jean-Jacques Rousseau. Al periodo degli studi universitari risale anche il sodalizio con Johann Georg Hamann, di cui ricorderà vividamente lo «sguardo da profeta in grado di folgorare con le saette dell'arguzia». Oltre a un beneficio intellettuale in questioni di filologia e antiquaria, da Hamann trae stimolo ad apprendere la lingua inglese e i fondamenti dell'italiano.