

Blityri

Studi di storia delle idee sui segni e le lingue

Direzione:

S. Gensini (Roma «La Sapienza»), G. Manetti (Siena).

Comitato di lettura:

N. Allocca (Roma «La Sapienza»), E. Canone (Iliesi-CNR), M. Capozzi (Roma «La Sapienza»), M. De Palo (Roma «La Sapienza»), D. Fausti (Siena), L. Forgione (Basilicata), C. Marmo (Bologna), C. Marras (Iliesi-CNR), A. Martone (Napoli «L'Orientale»), R. Pellerey (Genova), R. Petrilli (Tuscia), F. Piazza (Palermo), M.M. Sassi (Pisa), I. Tani (Roma «La Sapienza»), S. Vecchio (Catania), M. Vedovelli (Siena Stranieri), A. Zucker (Nice).

Consiglio scientifico:

M. Bettini (Siena), A.G. Conte (Pavia), T. De Mauro (Roma «La Sapienza»), U. Eco (Bologna), L. Formigari (Roma «La Sapienza»), D. Gambarara (Cosenza), G. Hassler (Potsdam), G. Lepschy (Reading), F. Lo Piparo (Palermo), S. Nannini (Siena), S. Raynaud (Milano «Cattolica»), I. Rosier-Catach (EPHE Paris), J. Trabant (Jacobs University Bremen).

Redazione:

A. Prato (Siena), caporedattore; P. Bertetti (Siena), S. Bonfiglioli (Bologna), F. Diodato (Roma «La Sapienza»), M. Fusco (Roma «La Sapienza»), G. Segreto (Siena), M. Tardella (Roma «La Sapienza»).

Blityri

Studi di storia delle idee sui segni e le lingue

III, 1-2

2014

La teoria dell'argomentazione
e i suoi sviluppi

(a cura di Alessandro Prato)



Edizioni ETS

Indice

«Blityri» pubblica contributi scientifici che sono vagliati dal Comitato Scientifico, il quale si avvale anche del parere di esperti, mediante 'doppio cieco'.

la versione elettronica di «Blityri» è disponibile su piattaforma OJS all'indirizzo www.blityri.it

periodico semestrale
iscritto al Reg. della stampa presso la Canc. del Trib. di Pisa n° 22/12 del 28/12/2012
direttore responsabile: Alessandra Borghini

abbonamento: Italia € 40,00, estero € 50,00

conto corrente postale n. 14721567
intestato a Edizioni ETS

bonifico bancario intestato a Edizioni ETS
Banca C.R. Firenze, Sede centrale, Corso Italia 2, Pisa
IBAN IT 97 X 06160 14000 013958150114
BIC/SWIFT CRFIIT3F
causale: abbonamento «Blityri»

© Copyright 2014
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISSN 2281-6682
ISBN 978-884674325-1

l'editore non garantisce la pubblicazione prima di sei mesi dalla consegna in forma definitiva di ogni contributo

Editoriale 7

1. Saggi

Francesca Piazza, *Macchina del fango e demonizzazione dell'avversario. Sulla nozione di diavolo nella retorica greca* 13

Salvatore Di Piazza, *Un caso limite di persuasione. Strategie argomentative in Metafisica Gamma* 33

Lara Zangoni, *The competitive dimension in the Aristotelian dialectics* 53

Mauro Serra, *Argomentazioni in conflitto: buona o cattiva retorica?* 75

Roberta Martina Zagarella, *Ispirare fiducia. L'ethos nella retorica contemporanea* 97

Stefano Calabrese - Roberto Rossi, *Argomentazione e blending theory* 115

Alessandro Prato, *L'argomentazione sotto scacco: il problema delle fallacie* 133

2. Miscellanea

Jacopo D'Alonzo, *J.G. Herder, tra illuminismo radicale e naturalismo linguistico* 159

- Remo Gramigna, *Roman Jakobson on signs* 177
Cosimo Caputo, *Tradizioni e luoghi della ricerca linguistica* 209

3. Schedario/Recensioni

- Antonino Pennisi, *L'errore di Platone*
(Giorgio Coratelli) 233
- Pietro Montani, *Bioestetica*
(Dario Cecchi) 239
- Olivier Dubouclez, *Descartes et la voie de l'analyse*
(Giorgio Coratelli) 243
- Giovanni Manetti, *In principio era il segno.*
Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica
(Francesco Bellucci) 249
- Cosimo Caputo, *Emilio Garroni e i fondamenti della semiotica*
(Paolo Bertetti) 261
- Francesco Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano:*
il punto di vista evoluzionistico
(Roberta Mocerino) 267
- Emanuele Fadda, *Peirce*
(Lorenzo Cigana) 275

J.G. Herder, tra illuminismo radicale e naturalismo linguistico¹

Jacopo D'Alonzo*

Abstract: This paper will proceed to the check of following hypothesis: would Herder's naturalistic theory of language have been influenced by some solutions offered by Spinoza's monism? First of all, this paper will confirm the influence of Spinoza's thought in Herder's linguistic essays.

Spinoza's theory could draw useful in order to found a naturalism that (1) considers mind and body as two aspects of the same natural process; (2) allows to enroll cognitive processes within sensitivity; (3) recognizes the peculiarities of spiritual dimension; (4) gives imagination a central role in cognitive processes; (5) considers cultural phenomena, including language, part of the broader horizon of natural phenomena. However, Herder changed Spinoza's monism on the basis of Leibniz' "Monadology" appealing to the concepts of "Kraft" and individuality. This concepts allow (1) to dynamize the system of Spinoza adapting it to a description of nature based on the notion of organism, (2) and to safeguard singularities – animal, human and linguistic ones – that were in danger due to Spinoza's notion of "substance".

Keywords: Enlightenment, Herder, Kant, Language, Naturalism, Spinoza.

1. La categoria storiografica di "illuminismo radicale" è stata coniata da Jacob (1981) sulla scorta di Williams (1962), ma la questione era già presente in Hazard (1935), Wade (1938) e Venturi (1939). Negli ultimi decenni il dibattito concernente questa categoria ha prodotto un caleidoscopio di posizioni che si possono sin-

* Laboratoire d'histoire des théories linguistiques. Université Sorbonne Nouvelle - Paris III. E-mail: jacopo.dalonzo@gmail.com

¹ Ringrazio i proff. Stefano Gensini (Sapienza-Università di Roma), Ilaria Tani (Sapienza-Università di Roma), Georg Bertram (Freie Universität Berlin), Joachim Gesinger (Universität Potsdam), Silvia Berti (Sapienza-Università di Roma), la dott.ssa Cordula Neis (Universität Potsdam) e il dott. Mario Marino (Adam Mickiewicz University of Poznan). Ricerca parzialmente finanziata dalla Sapienza-Università di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia. Alla memoria del prof. Roberto Cordeschi (1946-2014).

tetizzare provvisoriamente nella definizione di illuminismo radicale come quel movimento transnazionale di pensatori, scrittori, pamphletisti e riformatori che fra il tardo Seicento e per tutto il corso del secolo successivo hanno difeso i principi della libertà religiosa, sociale e personale facendo appello all'autonomia della ragione rispetto alla fede. Mettendo da parte i problemi relativi a tale definizione (Mulsow, Israel 2014) si può prestare attenzione al fatto che Israel (2009; 2011) considera J.G. Herder (1744-1803) un esponente dell'illuminismo radicale. Simile affermazione sarebbe giustificata dalla posizione politico-culturale di Herder, che Israel trae da Berlin (1976), e dalla sua adesione allo spinozismo secondo l'interpretazione offertane da Bell (1984). Dal punto di vista della storia delle idee linguistiche risulta di particolare interesse soprattutto il secondo aspetto. Si potrebbe formulare infatti l'ipotesi secondo cui la lettura di Spinoza avrebbe potuto influenzare il modo in cui Herder ha risolto alcune questioni filosofiche che costituiscono la premessa indispensabile per la formulazione della sua teoria naturalista del linguaggio. Nel quadro della presente indagine si può offrire la seguente formulazione del naturalismo linguistico di Herder: il linguaggio verbale è il risultato di una serie di operazioni dell'anima umana, iscritte nella e vincolate dalla struttura anatomica dell'uomo e radicate nei processi semiotico-percettivi propri della fisiologia umana, che danno luogo a manifestazioni culturali individuali, le lingue storiche, che vanno considerate alla stessa stregua di altri fenomeni naturali. Lo sforzo che muove questa indagine non è dettato da mera acribia filologica ma dall'esigenza, avanzata da più fronti del dibattito contemporaneo sulla natura del linguaggio e dei sistemi di comunicazione, di mettersi alla ricerca di una teoria naturalista del linguaggio. Herder è un capitolo fondamentale della storia del pensiero linguistico che può offrire spunti non irrilevanti. Ma per far ciò è necessaria una preliminare riconsiderazione delle fonti a cui Herder ha attinto.

2. Bell (1984: 41) ed Israel (2011: 186) concordano sul fatto che Herder non abbia prima del 1769 una conoscenza di prima mano dei testi di Spinoza. Simile conclusione sarebbe giustificata dalla citazione del *Tractatus theologico-politicus* nei *Fragmente zu einer Archeologie des Morgenlandes* (1769; cfr. Bell 1984: 43; SW: VI, 109). Un aforisma dello stesso anno, a proposito dei fenomeni

naturali, si conclude con l'affermazione «und im Grunde Alles Eines» (SW: XXXII, 199). L'ultima testimonianza viene invece dai *Grundsätze der Philosophie*, anch'esso risalente al 1769, in cui si afferma che l'intelletto umano sarebbe parte dell'intelletto di Dio e che il pensiero è una potenza infinita (SW: XXXII, 227-229; cfr. E II PIIC). Nonostante queste prove documentarie, Bell non ritiene che si possa parlare di un'influenza del pensiero di Spinoza fino alla metà del decennio successivo come avevano sostenuto già Haym (1880: I, 635) e Suphan (1881: 159-193). Fu Vollrath (1911) che per primo indicò il 1769 come data della prima testimonianza dell'avvenuta lettura di Spinoza. Difficile risalire a prima del 1768, anno di stesura della seconda redazione dei *Fragmente* ove compare una concezione epicurea del caso e della divinità, separata e indifferente agli affari mondani (HW: XIX, 379).

Malgrado ne fosse a conoscenza, nei *Grundsätze* Herder non segue l'interpretazione di Bayle, di Kant o di Leibniz. Nega che Spinoza possa essere considerato un ateo (SW: XXXII, 228). Herder dimostra infatti una conoscenza non approssimativa dei contenuti e delle formulazioni dell'*Ethica*: «Spinoza glaubte, daß Alles in Gott existiere» (SW: XXXII, 228; cfr. E I P15). Parafrasando la quindicesima proposizione della prima parte dell'*Ethica*, Herder stabilisce la correlazione fra Dio e mondo: «Es ist also kein Gott ohne Welt möglich: so wie keine Welt ohne Gott», oppure «Gott gehört also zur Welt: wie die Welt zu Gott». Accettare invece l'immanenza di Dio significa per Herder considerare Dio presente in ogni punto dell'universo (cfr. E I P15S)². Ne consegue la negazione decisa di un Dio personale e della *creatio ex nihilo* (SW: XXXII, 228; cfr. E I P19)³. Poco oltre Herder dirà, rielaborando un noto passaggio dell'*Ethica* (E II P11C; E I P19), che l'uomo «ist ein Theil von Gottes Gedanke; ein Theil von Gottes Gedanke ist sein Gedanke» (SW: XXXII, 229). Herder fa inoltre riferimento all'antropologia spinoziana (E III P6): «Andre Leidenschaften hat der natürliche Mensch nicht, als zu dauern und sich fortzupflanzen» (SW: XXXII, 230). Vollrath (1911: 15) aveva segnalato che «Dauern» era l'equivalente tedesco del latino «in suo esse perseverare». Herder allora accetta la concezione spinoziana dell'origine conativa delle attività spirituali

² Posizione ribadita nel *Gott* a quasi venti anni di distanza: cfr. G: 39.

³ Soluzione ripresa nel *Gott*: cfr. G: 43; ivi: 53-54.

(E III P6, P7)⁴. Poco oltre, Herder aggiunge che in virtù della sua tensione a conservarsi e riprodursi, l'uomo si associa in gruppi via via sempre più ampi (SW: XXXII, 230). Per questo motivo l'uomo può essere definito un animale socievole che asseconda così la tensione a conservarsi (cfr. E IV P36S). Per concludere, ci sono prove più che sufficienti per affermare che Herder lesse l'*Ethica* durante il 1768-69 e che ne abbia compreso sin da subito il significato filosofico come testimoniato dalle concordanze con quanto sosterrà trent'anni dopo nel dialogo sulla filosofia di Spinoza dal titolo *Gott. Einige Gespräche* (1787, 1800).

3. Vollrath (1911: 33) è stato anche il primo a sottolineare che la nozione di "Natur" che ricorre nell'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) ha un'origine spinoziana (cfr. E I P29). Essa indica quell'unità sottostante alla molteplicità delle apparenze empiriche e degli enti determinati, un insieme attivo, operativo e necessitante che si dispiega in forme individuali e in gruppi omogenei. Anche per Herder (US: 5, 6, 8) la natura mette in condizione ogni individuo e ogni specie di essere ed operare in una certa maniera. La natura fornisce così agli animali il bagaglio istintuale in grado di consentire la loro sopravvivenza e riproduzione. Allo stesso modo equipaggia l'uomo di *Besonnenheit*, cioè di una particolare disposizione psico-fisica che ne permette il suo specifico modo d'esistenza: «*Lücken und Mängel können doch nicht der Charakter seiner Gattung sein: oder die Natur war gegen ihn die härteste Stiefmutter, da sie gegen jedes Insekt die liebeichste Mutter war*» (ivi: 24). Al di là del linguaggio colorito e della strumentazione retorica, la *Natur* non ha un carattere provvidenziale o connotati personali. Essa opera in modo imparziale perché non è altro che la totalità delle relazioni che si instaurano fra enti determinati. L'operato della natura non è per Herder caotico, ma presenta delle regolarità che vengono elencate nella seconda parte dell'*Abhandlung*⁵. L'uomo stesso, il linguaggio, le lingue storiche e le culture non sfuggono a quelle leggi di natura che conseguono dalla costituzione psico-fisica dell'uomo. Herder iscrive così anche la sfera spirituale all'interno dell'ordine naturale. È solo in virtù

⁴ Nel *Gott* Herder confermerà simile tesi: cfr. G: 82; ivi: 85.

⁵ Si tratta delle quattro leggi di natura: cfr. US: 80, 95, 104, 113.

dei «*Verbindungssetzen der haushaltenden Natur*» che l'uomo ha la *Besonnenheit* e la può utilizzare: «*Die ganze Natur stürmt auf den Menschen, um seine Kräfte, um seine Sinne zu entwickeln, bis er Mensch sei*» (ivi: 82). Per questo motivo, all'uomo è naturale inventare il linguaggio quanto il suo essere uomo (ivi: 32).

Grazie a Spinoza, Herder sembra dare un fondamento metafisico al suo naturalismo linguistico. Solo perché l'uomo è immerso nella rete naturale, può inventare il linguaggio. Ma nella rete naturale nel suo complesso, così come in ogni suo singolo anello, opera la divinità stessa. Convergono così, in un unico punto, libertà e necessità, attività e ricettività, interno ed esterno. In quanto parte della natura, l'uomo ha potuto inventare il linguaggio e trasmettersi lingue storiche, culture e modi di pensare. Dunque, la tesi del dono divino del linguaggio è inaccettabile non solo perché descrive la divinità in termini antropomorfici – «*Bei jedem Schritte verkleinert er Gott durch die niedrigsten, unvollkommensten Antropomorphien*» (ivi: 123) –, ma sminuisce il ruolo giocato dall'uomo. Per Herder, invece, l'uomo è parte della natura, e quindi di Dio. Ne consegue che nell'operare dell'uomo, come nell'operare di qualsiasi altro vivente, si manifesta la divinità: «*Der menschliche zeigt Gott im größten Lichte: sein Werk, eine menschliche Seele, durch sich selbst eine Sprache schaffend und fortschaffend, weil sie sein Werk, eine menschliche Seele ist*». Solo in questo senso l'origine del linguaggio è divina: «*Der Ursprung der Sprache wird also nur auf eine würdige Art göttlich, sofern er menschlich ist*» (ivi: 123).

4. Haym (1880: I, 635) propose che Herder lesse Spinoza nel 1775 portando a titolo di prova una lettera a Gleim del 15 febbraio di quell'anno (VUH: I, 35 sgg.). Bell (1984: 44-45) ritiene che dal punto di vista filosofico bisogna attendere il periodo di Bückeburg (1771-1776) per riscontrare in Herder «*enthusiasm for Spinoza's thought*» (ivi, p. 51). Secondo Bianchi (1992: 73) ciò troverebbe conferma nelle parole d'apertura della *Vorrede* alla prima edizione del *Gott* (cfr. G: 6). Anche Forster (2012) rintraccia in quel periodo il sorgere in Herder di un pensiero politicamente vicino allo spinozismo. Sia che si tratti di un recupero di temi già presenti negli anni 60, sia di una vera e propria svolta, la posizione di Herder che si delinea nella seconda metà degli anni Settanta,

accompagnata da una lettura sistematica di Spinoza, trova la sua espressione filosofica più coerente e radicale nella terza redazione di *Vom Erkennen und Empfinden* (1778). Il monismo che contraddistingue questo saggio (SW VIII: 202) sembrerebbe essere «a result of the influence of Spinoza's *Ethics*» (Forster 2012: 72). Rispetto alla seconda redazione, solo nell'ultima «the discussion of freedom, necessity and the love of God culminates in an apotheosis of Spinoza» (Bell 1984: 64). O con le parole di Forster (2012: 72): «In the published version of *On the Cognition and Sensation* from 1778 Herder sharply rejects dualism and any idealistic reduction of the body to the mind in favor of a sort of mind-body identity theory that accords the body an ontological status that is at least as fundamental as that of the mind».

Fra i vari pregi di *Vom Erkennen und Empfinden* uno merita particolare attenzione. Collocato fra quei due grandi scritti sul linguaggio che sono l'*Abhandlung* e *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799), quel saggio offre una giustificazione filosofica e fisiologica di un naturalismo linguistico fondato, come scrive Tani (1993: XV), su una gnoseologia materialista per cui ad «un processo di continuità tra sfera psichica e fisica» corrisponde «una graduale specificazione di una comune [all'intelletto e ai sensi, ndr.] capacità astrattiva e organizzativa dell'esperienza» (ivi: XVI). L'intero processo conoscitivo, che presiede anche all'origine sia filogenetica che ontogenetica del linguaggio, sarebbe dunque descritto da Herder sulla scorta delle tesi presenti nell'*Ethica* di Spinoza. Inoltre, il modello di Herder si avvicina ad altre soluzioni spinoziste o materialiste – si pensi a La Mettrie, a Diderot, a de Bordeu, a Robinet e a Hißmann – nel momento in cui riconosce alla materia la capacità di sentire. Allo stesso tempo però, se ne smarca, dimostrando in questo fedeltà al dettato spinoziano, riconoscendo la peculiarità della sfera spirituale e dando un ruolo di primo piano all'immaginazione (Tani 1999). Ma l'aspetto più rilevante ed originale rimane però lo spazio assegnato ai fenomeni semiologici e linguistici (Formigari 1994).

5. Sarà proprio il diverso peso assegnato al linguaggio nella dinamica dei processi conoscitivi a segnare la differenza fra la posizione di Herder e quella di Kant. Nello stesso periodo in cui Herder scrive l'ultima stesura di *Vom Erkennen und Empfinden* intrat-

tiene un intenso scambio epistolare con von Dalberg (Bell 1984: 64) sulla dottrina di Spinoza ed in particolare sulla questione dell'individualità e del suo rapporto con l'unica sostanza (VUH: III, 250). Ormai prossimo alla pubblicazione della prima parte delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784), nell'ottobre 1780 e durante l'inverno 1781-82 Herder riceve la visita di Johann Georg Müller con il quale discute a lungo di Spinoza e dell'*Ethica* (Baechtold 1881: 56). Nell'estate del 1783 Herder, Goethe e von Stein dedicarono lunghe discussioni a Spinoza (Suphan 1881: 173). In una lettera a Jacobi del dicembre 1784 Herder descrive la sua rinnovata lettura di Spinoza (VUH: II, 263). Questi sono anche gli anni dello *Spinozismusstreit* e della stesura del dialogo su Spinoza *Gott*. Il periodo di Weimar sembra quindi connotato sin dall'inizio da uno spiccato interesse per l'opera e il pensiero di Spinoza al punto che si potrebbe suggerire che di simile coinvolgimento rimangano delle tracce nelle opere coeve che preparano la stesura della *Metakritik*.

Benché Spinoza non sia mai citato nelle *Ideen*, la critica ha quasi unanimemente riconosciuto il ruolo che la lettura dell'*Ethica* ha giocato nella stesura di quel lavoro (Haym 1880: II, 302; Vollrath 1911: 61-88; Lindner 1960; Proß 1997: 75)⁶. Il nesso che lega le argomentazioni presentate da Herder nei quattro volumi delle *Ideen* (1782-1791) è la tesi dell'unità del processo universale che si dipana nella natura e nella storia come effetto di un'unica forza. La storia dell'umanità entra dunque a far parte a pieno diritto di questo sviluppo naturale con la conseguenza che la distinzione fra storia e natura viene destituita di qualsiasi valore (Tumarkin 1896: 83; Marino 2007: 168; Gaier 1988: 204). Bertram (2000: 59) vede in questa naturalizzazione dell'umano, ciò che uno studente di Kant, come lo era stato Herder, poteva trovare stimolante nel sistema di Spinoza. Kant reagisce a tale naturalizzazione della storia con *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) e con una recensione nell'*Allgemeine Literatur-Zeitung* (1785). Herder nel 1786 a sua volta si difenderà con la seconda parte delle *Ideen* (II, 8, V) e con *Mutmaßlicher Anfang der*

⁶ Alcuni studiosi vedono in Leibniz la fonte d'ispirazione di molti concetti importanti per Herder; per esempio Blumenthal (1934). Von Wiese (1939: 95) nega l'influenza di Spinoza.

Menschbengeschichte (1796)⁷. Per Formigari (1994: 33) Herder avrebbe applicato la teoria psicologica elaborata in *Vom Erkennen und Empfinden*, che si è visto debitrice dell'insegnamento di Spinoza, alla critica rivolta a Kant nel 1799. Se l'anima ed il corpo sono due diversi modi di interpretare il vivente e non due sostanze separate e distinte, allora i fenomeni spirituali possono essere studiati «sur le même plan que tous les autres phénomènes naturels» (ivi: 37). La dottrina della ragione proposta da Kant non potrà allora che diventare agli occhi di Herder un obiettivo polemico imprescindibile. Per Herder sensibilità e pensiero non sono due facoltà separate, bensì due operazioni di una medesima forza psichica, e l'uomo stesso non è una sostanza indipendente dal resto della natura (IPG II: 87). Ne consegue una condanna di qualsiasi ragione che possa dirsi "pura" dalla natura, dalla costituzione organica degli individui, dalla sensibilità, dalle tradizioni culturali, dal linguaggio (Formigari 1994: 44). Questo è il risultato della maturazione di temi spinoziani, oltre ad essere il cuore filosofico della *Metakritik*.

6.1. Si può ipotizzare che la preferenza accordata da Herder a Spinoza dipenda dalla possibilità di risolvere alcune questioni filosofiche cruciali per la formulazione di una teoria naturalista del linguaggio. Per Gensini (2004) la centralità del linguaggio che caratterizza la posizione di Herder poteva emergere solo rompendo il dualismo mente-corpo e riconoscendo al linguaggio una dignità non solo meccanica e annettendogli qualche forza conoscitiva. Già nei *Grundsätze*, sia la *Seele* che il *Körper* sono presentati come due *Phänomene* che non possono essere ontologicamente distinti e che debbono essere studiati secondo i medesimi criteri (Heinz 1994: 82; Dreicke 1973 e Tani 2000 hanno proposto invece l'origine leibniziana di questa tesi). Herder propone di distinguere fra «Körper» e «Seele», il primo dotato di una «Kraft zu bewegen», e la seconda di una «Kraft zu denken» (SW: XXXII, 227) in corrispondenza alle due possibili declinazioni del *conatus*, o *potentia*, che Spinoza aveva descritto nell'*Ethica* (E III P7): rispettivamente una *potentia cogitandi* e di una *potentia agendi* (E III P11). La mente ed il corpo sarebbero allora due aspetti del medesimo processo naturale. Ne

⁷ Per un quadro generale della disputa vd. il dossier riportato in DKW: VIII, 1071-1143.

consegue una particolare teoria gnoseologica e linguistica. Per esempio, che Herder abbia introdotto nell'*Abhandlung* il termine *Besonnenheit* anziché il più consueto *Bewußtsein* è spiegato da Tani (2000: 120), sulla scorta di Simon (1974: 24), come un tentativo di uscire dal paradigma cartesiano e wolffiano dell'*ego cogito* attraverso una razionalizzazione della sensibilità e una naturalizzazione delle cosiddette facoltà superiori.

6.2. Rispetto a Condillac, per quanto Arsleff (1984: 258-265) abbia evidenziato elementi di continuità, Herder mette al centro della sua riflessione sul linguaggio il corpo già di per sé capace di produzioni spirituali sin dai suoi livelli più elementari. Anche per Spinoza è l'intero corpo che sente perché «le affezioni sono modi da cui sono affette le parti del corpo umano, e, conseguentemente, tutto il corpo» (E III P28D). Allo stesso tempo però la mente non può che percepire ciò che il corpo sente (E II P12). Ad ogni livello corporeo c'è una più o meno cosciente interazione fra spirituale e materiale. Così per Herder non c'è un momento in cui l'uomo sia già uomo e non sia già attraversato dall'attività di quell'unica forza che chiama *Besonnenheit* (Amicone, 1995: 23; Gensini, 2004: 74; Tani 2009). Scorrendo i titoli degli appunti che Herder redige in questi anni si può riscontrare la ricorrenza del termine "Gefühl" utilizzato per indicare, seguendo il suggerimento di Tani (2000: 92), quella «sensibilità diffusa e indifferenziata» che attraversa tutto il corpo e costituisce la base di qualsivoglia attività spirituale. Nell'*Abhandlung* Herder dirà che «Gefühl ist der Mensch ganz: der Embryon in seinem ersten Augenblick des Lebens fühlet wie der Junggeborne. Das ist Stamm der Natur, aus dem die zarten Äste der Sinnlichkeit wachsen, und der verflochtne Knäuel, aus dem sich alle feinere Seelenkräfte entwickeln» (US: 60). Nei *Grundsätze* Herder era stato molto attento a definire la sede anatomica del *Gefühl*: «Gefühl, das wird Nervenbau» (SW: XXXII, 229). Fintanto che esiste, l'organismo si rivolge conativamente al mondo ed è per questo motivo inserito in una rete di relazioni con gli altri enti. Relazioni di natura anzitutto percettiva sul modello, come esposto nelle *Wahrheiten aus Leibniz* (1769), delle *petites perceptions* di Leibniz (1921: 15-16). Herder è dell'opinione che perché possa darsi qualsiasi elaborazione del dato percettivo deve esistere fra gli enti una qualche sorta di analogia. Le analogie di

cui parla Herder riposano nella «stille Aehnlichkeit, die ich im Ganzen meiner Schöpfung, meiner Seele und meines Lebens empfinde und ahnde» (EuE: 171). Vollrath (1921 51) scrive a questo proposito: «Die Einheit göttlicher Kraftwirkungen, in die der Mensch selbst aufgenommen ist, sofern er Kraft erfährt und Wirkung weiter gibt, ist die beherrschende Norm». È solo l'unità e l'immanenza della forza divina che giustifica in ultima istanza il rapporto fra gli organi di senso ed il mondo. Data la continuità delle operazioni spirituali, Herder proporrà negli scritti linguistici una visione del linguaggio per cui il segno verbale è solo uno dei modi di una capacità semiotica più generale che investe il rapporto cosciente dell'uomo con il mondo (Gensini 2004: 76). Da quanto detto emerge come la prassi linguistica e le lingue storiche non siano che «la parte pubblica di una sequenza di linguaggi che percorrono l'organismo, la parte emergente di un insieme di codici sottostanti» (Tani 2000: 130).

6.3. Con Spinoza, Herder applica all'anima la *lex continui*, inserendola così a pieno titolo all'interno delle dinamiche naturali⁸. Il tentativo wolffiano, per quanto aperto alle ricerche della fisiologia dell'epoca (Tani 2000: 138), di ricondurre la *vis repraesentativa* ai limiti imposti dal corpo era fallito. Ma era fallito anche il recupero della sfera sensibile portato avanti da Baumgarten, in cui sopravviveva una gerarchia delle facoltà. Herder si assume dunque il compito non di rivendicare l'autonomia della sensibilità, ma di radicare nel corporeo l'intera spiritualità umana. Solo in questo si potrà portare a compimento la riabilitazione progettata da Crusius delle funzioni corporali nei processi conoscitivi. La *Seele* non è una sostanza ma «un insieme di attività e funzioni mentali» che non coincidono solo col pensiero, bensì «con l'intera disposizione vitale, con l'agire corporeo, senziente» (Tani, 2000: 31). Schutze (1925: 512) ricorda che il grande limite del razionalismo e dell'associacionismo fu postulare delle facoltà fondamentali. Fa però eccezione Spinoza, per il quale la *mens* è un'unità che opera di volta in volta in atti singolari di pensiero (*modi cogitandi*) che non sono separati fra di loro, ma inseriti in un unico processo o serie di idee (E II P11, P9; cfr. Vinciguerra, 2005: 47). Herder terrà fede a simile

⁸ Principio espresso anche nel *Gott*: cfr. G: 80.

principio quando nel *Viertes Wäldchen*, di poco successivo alla prima lettura dell'*Ethica*, criticherà la dottrina delle facoltà di Riedel. L'attività di un'anima indivisa che lentamente specializza le sue operazioni fa tutt'uno con lo sviluppo corporeo (HW: XX, 412). E sarà inoltre proprio la ricerca di una simile congiunzione fra spirituale e materiale – senza negare *sic et simpliciter* l'esistenza di un altro attributo oltre all'estensione, come fecero invece i primi spinozisti a cavallo fra i due secoli – che segnerà il percorso filosofico herderiano negli anni a venire. Nello stesso periodo, si pensi alle *Wahrheiten*, Herder elabora i primi strumenti per una critica radicale della dottrina delle facoltà, superiori ed inferiori, dell'anima umana. In questo modo l'immaginazione acquisterà un ruolo decisivo nei processi linguistici e conoscitivi.

6.4. In *Vom Erkennen und Empfinden* Herder sostiene che gli organi di senso forniscono ognuno a suo modo delle informazioni che confluiscono in unico punto di convergenza (*Zusammenfluss*) in grado di produrre rappresentazioni unitarie. Herder chiama tale attività di sintesi immaginazione (*Einbildung*). Anche per Spinoza non esiste un'*idea* di un'affezione, al singolare, ma sempre *idea*, al plurale (E III P28D). Ogni affezione innesca un processo cognitivo in cui i dati percettivi devono essere connessi l'un l'altro pena un disordine che renderebbe impossibile la sopravvivenza dell'individuo. Benché il suo nome contenga il termine "Bild" la *Einbildung* non consiste per Herder solo in contributi visivi, ma anche in suoni, parole, segni e sentimenti (EuE: 189). Neanche per Spinoza le immagini sono solo visive (E II P17S; cfr. Vinciguerra 2005: 189). Herder recupera allora la rivalutazione dell'immaginazione in chiave anti-cartesiana implicita già nell'*Ethica*. Che gli oggetti dell'immaginazione non siano solo *figurae* o immagini visive, ha delle importanti implicazioni per l'apprendimento linguistico. Di ciò se ne era accorto già Spinoza, per il quale l'immaginazione associa fra loro immagini secondo una *concatenatio* che non può essere astratta dal corpo vivente che la produce esercitando l'immaginazione. È infatti la «uniuscujusque consuetudo» (E II P18S), cioè l'apprendimento associativo attraverso il ripetersi della stessa sequenza di affezioni, che lega fra loro immagini o segni linguistici consentendo la significazione (cfr. EuE: 209; IPG II: 252-253). Nelle *Ideen* anche Herder considera un universale linguistico la capacità di asso-

ciare (*fassen*) «Bilder des Auges und alle Empfindungen unsrer verschiedensten Sinne [...] in Töne» (IPG II: 271). L'immaginazione permette allora di articolare la materia del pensiero e la materia fonica in segmenti che ne permettono una scansione ordinata. Il ruolo dell'immaginazione e il suo rapporto con le categorie linguistiche sarà un tema centrale nella *Metakritik* (Tani, 1999: 294).

6.5. Spesso si intravede l'ombra di Kant dietro l'herderiano *Probleme: Wie die Philosophie zum besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann* (1765) che già nel titolo contiene il programma di una filosofia che rifiuta quelle vuote astrazioni che erano state della scolastica prima e di un certo wolffismo poi. Tuttavia non è solo a Kant che si deve guardare, ma un'intera corrente di pensiero inaugurata da Thomasius e che proseguirà negli opuscoli dei cosiddetti *Popularphilosophen*. Oltre alle istanze pragmatiche provenienti dalla tradizione antiwolffiana, bisognerà ricordare la definizione che Spinoza offrì dell'essenza conativa delle cose (E III P7). Se Spinoza sostiene l'origine percettivo-conativa della conoscenza, Herder fa un passo ulteriore descrivendo negli stessi termini la funzione del linguaggio. In *Vom Erkennen und Empfinden*, Herder dichiara «Auch Erkennen ohne Wollen ist nichts, ein falsches, unvollständiges Erkennen» (EuE: 198). È evidente il riferimento alla nota asserzione spinoziana per cui «voluntas et intellectus unum et idem sunt» (E II P49C; cfr. E III P9S). Non c'è conoscenza senza volere, così come non c'è volere senza conoscenza perché entrambi «sind nur *Eine Energie der Seele*» (EuE: 199). Vollrath (1911: 55) commenta il passo di Herder sottolineandone le implicazioni pragmatiste. Le stesse produzioni linguistiche risponderrebbero ad un criterio pragmatico. A proposito di Spinoza Vinciguerra (2005: 206) ha parlato di un «conatus interpretatif» che presiede all'attività dell'immaginazione (E IV Def 7; cfr. E III P32S; E II Def. Aff. 1). Il carattere pragmatico della semiosi, sia essa quella esercitata dai sensi, dall'immaginazione o da una lingua storica, conduce Herder a ridurre il ruolo che Locke aveva attribuito all'*adequatio* nella definizione del rapporto fra segni e pensiero. La funzione del segno non è quella di "stare per", bensì quella di fare qualcosa, ordinare, sintetizzare, pertinentizzare, generalizzare al fine di offrire al soggetto un orientamento che gli consenta di soddisfare i propri bisogni (IPG II: 282).

7. L'ipotesi di partenza sembra allora confermata. Rimane però da aggiungere una piccola osservazione. Nel biennio 1768-69, Herder si stava occupando di Leibniz, come testimoniato dagli appunti *Ueber Leibnitzens Grundsätze von der Natur und Gnade* e quelli di *Wahrheiten aus Leibniz* – un commento ai *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (composti tra il 1703 e il 1704, pubblicati postumi da Raspe nel 1765) – ed è pertanto plausibile che egli avesse ben presente le osservazioni leibniziane raccolte nella *Monadologia*. Per Leibniz la monade è una sostanza semplice, immateriale, inestesa che comprende in sé tutti i suoi predicati (§§ 1-7). Ma perché non venisse negato il divenire, Leibniz (1720: § 11, 6) aggiunse il riferimento al *Principium der Veränderungen*, cioè alla *Kraft* o *vis*⁹. Potrebbe non essere un caso che Herder introduca nei *Grundsätze* il termine *Kraft* associandolo all'infinita attuosità divina (SW: XXXIII 228), soluzione che contraddistingue anche in seguito lo spinozismo di Herder (Clark 1942). Secondo Vollrath (1911: 72-73) e Adler (1968: 304), infatti, con la nozione di *Kraft* Herder introduce nelle *Ideen* un dinamismo del tutto peculiare al sistema spinoziano che gli consentì di inscrivere la storicità dell'essere umano all'interno della storia della natura. Lo stesso rapporto anima-corpo deve essere visto come il risultato di un'unica forza (*Kraft*) che dispiegandosi dà luogo a diversi gradi di complessità frammisti di materiale e spirituale (cfr. G: 28)¹⁰. Ciò consente una dislocazione della spontaneità, caratteristica precipua dello spirito, in diversi distretti corporei, con la conseguenza di calare i fenomeni spirituali nella stessa attività fisiologica (Heinz 1994: 147). Nei *Grundsätze* Herder introduce infatti una *Kraft zu denken* e una *Kraft zu bewegen*, ma rispetto a Spinoza, i due attributi acquistano una valenza biologica e dinamica. In quanto si manifesta mediante gli organi, la *Kraft* sarà una *organische Kraft* (Graeser

⁹ Si ricordi che l'ultimo periodo del paragrafo in questione non compare nella versione manoscritta (in lingua francese) che verrà pubblicata nel 1840 da Erdman (vd. Boutroux 1881: 135). Per questo motivo si cita dall'edizione tedesca di Heinrich Köhler (1720). Di un anno successiva a quest'ultima è invece la traduzione latina apparsa, senza nome del traduttore, negli *Acta eruditorum* di Lipsia (vd. Lamarra et al. 2001).

¹⁰ Ciò consente di superare la dicotomia spinoziana *Natura naturante/Natura naturata* con i suoi possibili esiti platonici (Scribano 2008: 88; cfr. E I P29S). Facendo coincidere questi due aspetti nel concetto di *Kraft* Herder ritrova l'unità della natura così come, mediante il medesimo concetto, aveva ritrovato l'unità dell'uomo. Herder rifiuta così la tripartizione delle forme di conoscenza proposte da Spinoza (E II P40S2).

1999: 58) ed è in quest'ultima che il linguaggio trova la sua origine.

Nella seconda redazione di *Vom Erkennen und Empfinden* Herder aveva rimproverato a Spinoza di non aver tenuto in debita considerazione gli enti finiti nella loro individualità e non a caso nei *Grundsätze* non compare mai la parola "sostanza". È probabile che la difesa delle individualità, che rischiavano di essere assorbite dall'unica sostanza, gli venga dalla lettura di Leibniz. Solo le individualità, nelle loro relazioni reciproche, manifestano ed esprimono la divinità in quanto compenetrazione di finito ed infinito (SW: VIII, 266; cfr. Hoffart 1918: 79). E proprio sul valore da attribuire alle individualità nella storia si consumerà parte dello scontro con Kant (Verra 1971: XLII-XLIV). In quanto ogni produzione spirituale è a misura d'uomo, essa non potrà che essere limitata (Heinz 1994: 16). Simile rivisitazione del patrimonio leibniziano, iscritto in un orizzonte naturalistico di matrice spinoziana, consentirà la grande attenzione prestata da Herder all'individualità di popoli e lingue storiche.

Riferimenti bibliografici

- DKW = J.G. Herder, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. M. Bollacher et al., 10 Bnd., Frankfurt am Main, Deutsche Klassiker Verlag, 1985-1998.
- E = B. Spinoza, *Etica*, trad. di G. Durante rivista da A. Sangiacomo, in B. Spinoza, *Tutte le opere. Testi originali a fronte*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010, pp. 185-362.
- EuE = J.G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in J.G. Herder, *Sämtliche Werke*. Bnd. VIII, a cura di B. Suphan, C. Redlich e R. Steig, Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung, 1877-1913; rist.: Olms, Hildesheim 1967-1968.
- G = J.G. Herder, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus*, Berlin, hrsg. Michael Holzinger, Berliner Ausgabe, 2013 (CreateSpace Independent Publishing Platform, North Charleston [USA] 2013); I ed.: Ettinger, Gotha 1787; II ed.: Ettinger, Gotha, 1800; trad. it.: J.G. Herder, *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, trad. di I. Perini Bianchi, Milano, Franco Angeli, 1992.
- IPG II = J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, zweiter Theil, bey Johann Friedrich Hartknoch, Riga und Leipzig 1786.

- SW = J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, 33 voll., a cura di B. Suphan, C. Redlich e R. Steig, Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin, 1877-1913; rist.: Olms, Hildesheim, 1967-68.
- TTP = B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. di A. Dini, in B. Spinoza, *Tutte le opere. Testi originali a fronte*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010, pp. 185-362.
- US = J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, hrsg. von H.D. Irmischer, Stuttgart, Reclam, 2012; I ed.: 1966; trad. it.: J.G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A.P. Amicone, Parma, Pratiche Editrice, 1995.
- VUH = *Von und an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlass*, hrsg. von Düntzer und F.G. Herder, Dyk'sche Buchhandlung, Leipzig, 1861-1862.

Amicone, A.P.
1995, «Introduzione», in J.G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, Parma, Pratiche Editrice, pp. 7-25.

Aarsleff, H.
1984, *Da Locke a Saussure: saggi sullo studio del linguaggio e la storia delle idee*, Bologna, Il Mulino.

Barbetta, M.C.
1992, «Herder interprete di Spinoza», in J.G. Herder, *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, Milano, Franco Angeli, pp. 7-55.

Baechtold, J. (a cura di)
1881, *Aus dem Herderschen Hause, Aufzeichnungen J.G. Müllers (1780-1782)*, Berlin, Niemeyer.

Bell, D.
1984, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, London, Humanities Press.

Berlin, I.
1978, *Vico and Herder. Two Studies in the History*, London, Chatto & Windus.

Bertram, G.
2000, *Philosophie der Sturm und Drang: eine Konstitution der Moderne*, München, Fink.

Bianchi, I.P.
1992, «Prefazione all'edizione italiana», in J.G. Herder, *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, trad., pref. e note di I.P. Bianchi, con un saggio introduttivo di M.C. Barbetta, Milano, Franco Angeli, 1992, pp. 67-84.

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

- Corsano, A.
1977, «Bayle et Spinoza», in *Giornale critico della filosofia italiana*, 56, pp. 319-326.
- Dreicke, B.M.
1973, «Herder's Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz Philosophie», in *Studia Leibnitiana Supplementa*, X. Wiesbaden Franz Steiner Verlag.
- Jacob, M.C.
1981, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, London, George Allen & Unwin.
- Formigari, L.
1994, *La sémiotique empiriste face ou kantisme*, trad. par Mathilde Anquetil, Liège, Mardaga.
- Forster, M.N.
2012, «Herder and Spinoza», in *Spinoza and German Idealism*, Cambridge, University Press, pp. 59-84.
- Gaier, U.
1988, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Gensini, S.
2004, «Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio», in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatoreschi, V. Gessa Kurtschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF» (www.ispf.cnr.it/ispf-lab), I, 2005.
- Haym, R.
1880, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, 2 voll., Berlin, Gaertner.
- Hazard, P.
1935, *La crise de la conscience européenne. 1685-1715*, Paris, Boivin et Cie.
- Heinz, M.
1994, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder*, Hamburg, F. Meiner.
- Herder, E.G. (a cura di)
1846, *Johann Gottfried Von Herder's Lebensbild: Sein Chronologisch-Geordneter Briefwechsel, Verbunden Mit Den Hierbergehörigen Mittheilungen Aus Seinem Ungedruckten Nachlasse, Und Mit Den Nöthigen Belegen Aus Seinen und Seiner Zeitgenossen Schriften*, Verlag von Theodor Blasing.
- Israel, J.
2009, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, University Press.
2011, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights. 1750-1790*, Oxford, University Press.

- Leibniz, W.G.
1720, *Des Herren Baron von Leibnitz Lehr-Sätze von denen Monaden, von der Seele des Menschen, von seinem Systemate harmoniae praestabilitae zwischen der Seele und dem Körper, von Gott, seiner Existenz, seinen andern Vollkommenheiten und von der Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade*, in des Hn. Gottfried Wihl. Von Leibnitz [...] *Lehr-Sätze über die Monadologie, ingleichen von Gott und seiner Existenz, seinen Eigenschaften und von der Seele des Menschen etc. wie auch Dessen letzte Verteidigung seines Systematis Harmoniae praestabilitae wider die Einwürffe des Herrn Bayle, aus dem Frantzösischen übersetzt von Heinrich Köhler, Phil. et Jur. U.C. Nebst einem Schreiben des Herrn von Leibnitz worinnen ein Project zu einer Medaille, auf welche das Bild der Schöpfung nach seiner Dyadic vorgestellt wird, befindlich ist und mit einem Discours des Übersetzers über das Licht der Natur*, pp. 1-46. Frankfurt und Leipzig, Joh. Meyers sel. Witbe, Buchhandl. in Jena.
- Lindner, H.
1960, *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*, Weimar, Arion-Verlag.
- Kolakowski, L.
1959, «Pierre Bayle, critique de la métaphysique spinoziste de la substance», in Aa.Vv., *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, a cura di P. Dibon, Amsterdam, Elsevier, pp. 66-80.
- Marino, M.
2007, «Antropologie und Freiheit. Über einige Aspekte der Herder-Kant Kontroverse», in *Etyka a Współczesność*, a cura di R. Kozłowski e K.M. Cern, Poznań, pp. 163-184.
- Mulsow, M. - Israel, J. (a cura di)
2014, *Radikalaufklärung*, Berlin, Suhrkamp.
- Proß, W.
1997, «Ein Reich unsichtbarer Kräfte Was kritisiert Kant an Herder?», in *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaft*, 1 (1997), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, pp. 62-119.
- Scribano, E.
2008, *Guida alla lettura dell'ETICA di Spinoza*, Roma-Bari, Laterza.
- Schutz, M.
1925, «Herder's Psychology», in *The Monist*, vol. 35, n. 4, October 1925, pp. 507-554.
- Simon, J.
1974, *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, München, Alber.
- Suphan, B.L.
1881, «Goethe und Spinoza» (1783-86), in *Festschrift zu der zweiten Säcularfeier des Friedrich-Wederschen Gymnasiums zu Berlin*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

- Tani, I.
1993, «Introduzione», in J.G. Herder, *Metacritica. Passi scelti*, Roma, Editori Riuniti, pp. IX-XXX.
1999, «Il mare della sensibilità interna. Immaginazione e linguaggio in Herder», in Aa.Vv., *Imago in phantasia depicta*, a cura di L. Formigari, G. Casertano, I. Cubeddu, Roma, Carocci.
2000, *L'albero della mente. Sensi, pensiero e linguaggio in Herder*, Roma, Carocci.
- Tumarkin, A.
1896, *Herder und Kant*, Bern, Verlag von A. Siebert.
- Venturi, F.
1939, *Jeunesse de Diderot (de 1713 à 1753)*, Paris, A. Skira.
- Verra, V.
1971, «J.G. Herder e la filosofia della storia», in J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna, Zanichelli, pp. VII-LVII.
- Vinciguerra, L.
2005, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Vollrath, W.
1911, *Die Auseinandersetzung Herders mit Spinoza*, Darmstadt, C.F. Winter.
von Wiese, B.
1939, *Herder. Grundzüge seines Weltbildes*, Leipzig, Bibliographisches Institut.
- Wade, I.O.
1938, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Idea in France from 1700 to 1750*, Princeton, University Press.
- Williams, G.H.
1962, *The Radical Reformation*, London, Westminster Press.
- Wolff, C.
1737, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Pars posterior, qua existentia et attributa dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et atheismi, deismi, fatalismi, nauralismi, spinosismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur*, Francofurti & Lipsiae, Prostat in Officina Libraria Rengeriana.