

«Filosofia italiana», XV (2020), II
a cura della redazione

Indice

_ SAGGI

- Auschwitz in mimesis. Primo Levi e la rappresentazione 9
di Demetrio Paolin
- «Martiri della verità» e modelli di umanità. Sulle fonti italiane di Herder 25
di Laura Follesa
- Alcune osservazioni di Benedetto Croce e Giovanni Gentile
sulla filosofia di Jacobi 43
di Cecilia Castellani
- La chiave e la bussola. Sul carattere della *Scienza Nuova* di Vico 61
di Matteo Carducci
- Obbligo pattizio e vincolo promissorio nella teoria contrattualistica
del giansenista Pietro Tamburini (1737-1827) 75
di Alberto Carrera
- Le radici schopenhaueriane del pensiero di Giuseppe Rensi 91
di Fabio Ciracì
- L'immanazione: una forma-di-vita... 111
di Flavio Luzi

_ INTERVISTE

- Origini ed eredità dell'operaismo 133
Intervista a Mario Tronti
di Giulia Dettori

_ RECENSIONI

- Retorica e logica. Le due culture 143
di Niccolò Argentieri

Essere, libertà moralità. Studi su Antonio Rosmini di Stefania Zanardi	153
Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici di Nicolò Galasso	159
Il soggetto e l'educazione in Gramsci: formazione dell'uomo e teoria della personalità di Camilla Sclocco	165
Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna di Stefania Pietroforte	171
La teoria della scienza nella logica di Benedetto Croce di Renata Viti Cavaliere	179
L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra di Stefano De Stefano	187
Gli autori	197

«Martiri della verità» e modelli di umanità. Sulle fonti italiane di Herder

di Laura Follesa*

ABSTRACT

This contribution is about Herder's selection and use of Italian literary, philosophical and scientific sources. His later writings (especially the *Briefe*, and the journal «Adrastea») contain a huge repertory of Italian sources and confirm Herder's purpose to present authors of the past as 'models' for developing a new kind of humanity and to offer, by means of an historical recognition, an instrument to face the future.

— Contributo ricevuto il 23/06/2020. Sottoposto a *double-blind review*, accettato il 16/07/2020.

I _Vico e l'umanità delle nazioni

Nelle bozze preparatorie al volume conclusivo delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), mai compiuto, Herder aveva predisposto la stesura di un capitolo dedicato all'Umanesimo e al Rinascimento italiani¹. I successivi capitoli avrebbero dovuto riguardare invece lo sviluppo della cultura europea tra Sei e Settecento, secoli in cui il merito degli autori italiani sembra essere limitato alle scienze matematiche, naturali e astronomiche. Nel diciottesimo secolo il baricentro della cultura europea non era più, secondo Herder, in Italia, per quanto il contributo delle indagini di fisica e

astronomia non fosse certo irrilevante². Nell'ambito di un progetto teso a tracciare una storia della cultura e il cammino dell'umanità dai suoi esordi sino al Settecento, egli tenta di individuare una serie di modelli, con i quali il lettore possa confrontarsi per affrontare gli interrogativi che gli si presentano nella nuova epoca. Tale intento costituisce il filo conduttore che unisce alcune delle maggiori opere herderiane del periodo maturo, come i *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793-1797) e la rivista «Adrastea» (1801-1803), dove compaiono numerosi riferimenti ad autori anche italiani, con una frequenza e densità di analisi difficilmente riscontrabile negli scritti del periodo giovanile³.

Nello studio del rapporto tra Herder e la cultura italiana l'attenzione si è

* Università Autonoma di Barcellona.

spesso catalizzata sulle affinità e le forti assonanze tra l'opera del giovane Herder e il pensiero di Giambattista Vico. Con Vico, Herder condivide la stessa attenzione per il legame tra linguaggio e ragione, per i fenomeni storici, per l'immaginazione e il ruolo della logica fantastica, diversa ma complementare alla ragione di tipo logico. Questi temi hanno giustificato l'accostamento tra i due autori indipendentemente da una conoscenza diretta dell'uno da parte dell'altro. Numerosi sono gli studiosi che hanno visto in Vico l'autore italiano che più di tutti si avvicina a Herder; se ne sono occupati Benedetto Croce, Isaiah Berlin, Valerio Verra e diversi altri, con l'intento primario di mostrare e di spiegare questa singolare vicinanza⁴. Alcuni interpreti, a partire dallo stesso Croce, ma anche R.T. Clark, W. Pross, V. Albus e M. Marino, si sono interrogati sulla questione di una filiazione diretta di Herder da Vico, sulla possibilità di far risalire a un periodo preciso la lettura vichiana da parte di Herder o, ancora, sull'esistenza di mediazioni e fonti comuni⁵. È possibile rintracciare espliciti riferimenti a Vico nelle opere pubblicate a partire dalla metà degli anni Ottanta, precedenti di qualche anno il viaggio che Herder compì in Italia (durante il quale si recò anche a Napoli, tra il gennaio e il febbraio del 1789)⁶. La maggior parte degli studiosi limita la conoscenza diretta del pensiero di Vico da parte di Herder agli anni della maturità, accontentandosi, per quanto

riguarda il periodo giovanile, di riconoscere l'affinità tra i due pensatori, e approfondendo in tale prospettiva il ruolo delle mediazioni⁷.

Sono i *Briefe zur Beförderung der Humanität* (decima raccolta, 1787) ad attestare, per la prima volta, un riferimento esplicito e diretto all'autore napoletano; Herder probabilmente traeva dall'*Autobiografia* vichiana le informazioni a lui necessarie per fornire un resoconto, come si legge nella lettera 115, sulla vita e il pensiero del «filosofo dell'umanità (*Philosophen der Humanität*)»⁸. Il dato interessante è racchiuso in questa definizione di Vico. Herder gli attribuisce il nobile intento di fondare in Italia «una scuola della scienza umana (*eine Schule menschlicher Wissenschaft*)» e riconosce in ciò, naturalmente, una comunanza con la propria missione di promozione dell'umanità⁹. Nei *Briefe* Herder dichiara dunque la sua vicinanza a Vico non sulla base delle comuni riflessioni sull'origine del linguaggio o sul valore dell'immaginazione e della poesia ma, in una prospettiva diversa e più ampia, in relazione a quella missione formativa che entrambi si erano prefissi di svolgere attraverso lo studio della filosofia, della storia e dell'uomo. Per Herder, Vico è un modello di umanità, una figura esemplare i cui insegnamenti devono essere tenuti presenti in vista di una nuova riforma spirituale nel nuovo secolo.

È il «principio dell'umanità delle nazioni (*Prinzipium der Humanität der*

Völker)» di Vico a interessare Herder, mentre la sua ricerca va sempre più orientandosi verso la promozione di una ‘nuova’ umanità che caratterizza in maniera inconfondibile i suoi lavori negli ultimi anni¹⁰. Herder vuole indicare al genere umano una nuova via. Forte della convinzione che un essere umano nasca ‘incompleto’, afferma che solo attraverso la socialità, il linguaggio e il modello offerto dagli altri, sia possibile per ciascuno sviluppare al meglio le proprie potenzialità ‘umane’. L’umanità, per Herder, non è data, alla nascita, da un semplice fatto biologico (l’appartenenza alla specie); essa è piuttosto il risultato di un percorso formativo in cui naturale e culturale si intrecciano. Dobbiamo all’educazione e all’imitazione di modelli, che consentono di sviluppare, insieme, pensiero, linguaggio, emozioni e immaginazione molto di ciò che è peculiarmente ‘umano’¹¹. La storia non è lineare ma implica – come era stato per Vico – deviazioni, cadute, ricorsi. Per assicurare alla storia un processo davvero ‘progressivo’ occorre trarre dal passato i punti di riferimento utili a imparare a non ripetere gli errori. Le vite, le opere e il pensiero degli antichi acquistano così un valore irrinunciabile. Appare abbastanza comprensibile in questo quadro l’importanza di figure come quelle di Platone e Tacito, Bacone e Grozio, che furono fondamentali non solo per Vico, come sappiamo dall’*Autobiografia*¹², ma anche per lo stesso Herder. Con questi

‘spiriti’ l’uomo moderno può dialogare e coltivare quel senso di umanità necessario ad affrontare le sfide di una nuova epoca.

2 _ Le altre fonti italiane di Herder: il ‘martire’ Giannone

Si spiega a partire da tali considerazioni l’interesse di Herder, soprattutto nell’ultima fase della sua produzione, quella compresa tra i *Briefe* e l’«*Adrastea*», per le fonti italiane, un interesse che va ben oltre il rapporto, ampiamente studiato, con Giambattista Vico. Proprio l’ultimo lavoro di Herder, la rivista in sei volumi interamente dedicata al Settecento, come anche lo studio preparatorio alla stesura dello *Schlussband* delle *Ideen*, confermano la crescente attenzione di Herder per tali fonti¹³. Per le frequenti incursioni nei secoli precedenti e i riferimenti ad autori sia antichi che moderni, l’«*Adrastea*» offre una precisa testimonianza della vasta erudizione herderiana e del suo studio, anche se non esattamente sistematico, della cultura italiana tra Tre e Seicento. L’indagine testimoniata dal periodico non è tesa a fornire un contributo puntuale e oggettivo sulla storia del diciottesimo secolo, ma vuole essere uno spaccato delle fonti che l’autore aveva consultato e raccolto nel corso di una vita sulla base di direttrici di ricerca anche storico-politiche e morali. L’esame delle opere dell’ultimo periodo della vita

di Herder consente di fornire nuovi punti di vista per la comprensione del suo pensiero e di andare oltre interpretazioni ormai superate, prima fra tutte, quella che individua in Herder un campione dell'irrazionalismo preromantico¹⁴.

Pur mancando nell'«Adrastea» un'analisi dettagliata del periodo compreso tra Tre e Cinquecento, si susseguono i riferimenti a Dante e a poeti, letterati e filosofi umanisti e rinascimentali: Petrarca e Boccaccio, Sannazaro e Ariosto, Guarini, Sardi e Tasso, Machiavelli, Ficino, Cardano, Bruno e Campanella. Per alcuni di essi è possibile trovare numerose tracce nella produzione herderiana precedente; per altri, come Campanella, Bruno e Ficino (non a caso, ricollocabili nell'ambito della tradizione platonica moderna), la rivista fornisce un'imprescindibile testimonianza¹⁵. In essa troviamo inoltre alcuni autori italiani sei-settecenteschi, come Gian Vincenzo Gravina, Prospero Lambertini o Lodovico Ferdinando Marsili (1658-1730)¹⁶.

Nel dicembre del 1803, stremato dalla malattia e privo di forze, in parte, a causa del frenetico lavoro che lo impegnò in quegli ultimi anni, Herder morì lasciando la sua opera inconclusa¹⁷. Tra le parti rimaste solo in forma di bozze, compare un frammento dedicato alla *Nemesi della storia* (nel sesto volume, pubblicato postumo, nel 1804) che si rivela un documento prezioso per la serie di riferimenti ad autori italiani tra i quali Lodovico Antonio Muratori (1672-

1750), Pietro Giannone (1676-1748), Antonio Genovesi (1713-1769) e Gaetano Filangieri (1753-1788), su cui egli si era concentrato soprattutto negli ultimi anni¹⁸. A completare il quadro delle fonti italiane dell'«Adrastea» sono i nomi di matematici e astronomi sei-settecenteschi come Giovanni Battista Riccioli (1598-1671), Giovanni Domenico Cassini (1625-1712), Alessandro Marchetti (1633-1714), Francesco Bianchini (1662-1729), Eustachio Manfredi (1674-1739), Giuseppe Piazzi (1746-1826) e Barnaba Oriani (1752-1832)¹⁹. Fatta eccezione per Riccioli e Cassini, è emblematico il fatto che l'«Adrastea» includa per la prima volta tutti questi nomi, a testimonianza del rinnovato interesse e delle indagini specifiche che Herder, nell'ultimo decennio del suo percorso intellettuale, dedica alle scienze matematiche, fisiche e astronomiche del suo tempo²⁰.

La presenza di tanti riferimenti rende l'idea dell'intensa e frenetica attività di Herder, che resta inalterata ancora negli ultimi anni. Per quanto l'«Adrastea» sia uno specchio fedele di tali indagini, nondimeno essa costituisce soltanto la punta di un iceberg relativamente al lavoro di scavo e di selezione da lui svolto nel corso di tutta la sua vita. Un contributo ulteriore è fornito dall'esame del catalogo d'asta dei libri della sua biblioteca privata, che consente, inoltre, di aprire le porte a ulteriori considerazioni²¹.

Scorrendo il lungo elenco di nomi contenuti nel catalogo non soltanto si

ritrova la costante presenza di autori italiani compresi tra Dante e il tardo Rinascimento, ma anche una sorprendente raccolta di libri sei-settecenteschi di letterati e traduttori, storici e filosofi, matematici e naturalisti, quasi tutti inclusi in una specifica sezione di italianistica²². Il vasto catalogo librario – una raccolta eccezionale per il tempo, con quasi 8 mila titoli – costituisce infatti un prezioso strumento di lavoro e uno spaccato del modo di procedere di Herder. La sua biblioteca privata è il laboratorio in cui maturano i suoi interessi e le sue ricerche che spaziano nei diversi ambiti del sapere. Lo studio del regesto librario herderiano consente di mettere in luce la presenza di numerosi esemplari della cultura italiana sei-settecentesca, che solo in apparenza dunque risulta meno rilevante rispetto a quella dell'Umanesimo e del Rinascimento²³.

Una tale prospettiva di ricerca consente di riconsiderare il rapporto di Herder con le fonti italiane in relazione alla sua vasta produzione, specie quella più tarda. Si tratta di capire non soltanto quali fonti italiane fossero a disposizione dell'autore – la cui passione per lo studio di altre culture lo aveva portato ad accumulare materiali di ogni genere – ma soprattutto quale fosse l'uso che egli ne faceva. L'«Adrastea» costituisce a tal proposito un caso emblematico. L'opera si rivolgeva al 'popolo tedesco' al fine di promuovere la cultura e una nuova morale, fondata sulla tesi di una comune ap-

partenenza degli esseri umani a un'unica catena. Essa ci rivela il modo di procedere di Herder negli anni della maturità e, in particolare, il suo lavoro di selezione, analisi e interpretazione dei testi. Di seguito verranno prese in esame alcune di queste fonti in relazione a specifici temi individuati come 'fili conduttori' al fine, non solo, di guidare il lettore attraverso i vari capitoli della rivista, apparentemente disomogenei e dispersivi, ma anche di offrire una nuova chiave di lettura del pensiero herderiano.

Al centro dell'indagine sarà, in particolare, il concetto di 'martire', in una versione 'secolarizzata' che rappresenta per Herder un modello, l'emblema di una 'nuova umanità' nell'epoca moderna. Tra i motivi principali, che gravitano intorno al concetto herderiano di martire, ritroviamo la considerazione dello stretto legame tra 'libertà di pensiero' e circostanze storico-politiche; la convinzione che il pensiero razionale e filosofico debba recuperare il suo rapporto con la corporeità e con un tipo di conoscenza legata anche alla poesia e all'immaginazione; l'idea di un'educazione dell'umanità che proceda per modelli e a partire da una profonda riflessione mediata dai libri e dalle traduzioni. Verrà mostrato di seguito come questi grandi temi si intrecciano, in Herder, alla riflessione sul concetto di 'martire'.

Herder si mostra attentissimo al processo di traduzione, un argomento a cui dedica buona parte della sua produzione

e che risulta fondamentale per comprendere il suo rapporto con la cultura italiana. Tra gli intellettuali più importanti dell'Italia tra Sei e Settecento, viene considerato il napoletano Pietro Giannone, autore, nel 1723, di una *Istoria civile del Regno di Napoli*. L'opera, che circolò notevolmente in Germania grazie alla traduzione tedesca, fu pubblicata, come *Bürgerliche Geschichte des Königreichs Neapel* negli anni Settanta presso l'editore Johann Friedrich von Hartknoch²⁴. Il contributo di Giannone, che illustra la storia giuridica del regno di Napoli con il fine di migliorarne i costumi e le leggi, fu giudicato da Herder, nel diciottesimo libro delle *Idee* (nel quarto volume, 1791), validissimo, «pregevole (*vortrefflich*)» e «di grande utilità (*sehr brauchbar*)»²⁵.

Più di un decennio più tardi, l'«eccellente (*trefflich*)» e coraggioso napoletano viene ricordato nell'«Adrastea», per aver sfidato, con un'analisi storico-politica, le autorità dell'epoca. Giannone è chiamato in causa non soltanto per la sua erudizione, ma anche per le sue vicende biografiche e per le implicazioni politico-morali della sua opera. Egli diventa per Herder un «martire della verità», come lo aveva definito in precedenza anche Voltaire nel suo *Dictionnaire philosophique* (1764), per non aver rinunciato a difendere le proprie idee di fronte a circostanze storiche particolarmente avverse²⁶. La sua opera più importante fu messa all'indice ed egli, per la sua denuncia al sistema giuridico nel Regno di

Napoli e la sua proposta di un profondo rinnovamento delle istituzioni e dei costumi, fu scomunicato e costretto a riparare all'estero²⁷.

Il concetto di martire della verità ricorre nell'«Adrastea» come nei precedenti *Briefe* e costituisce un *Leitmotiv* da cui non si può prescindere se si vuole comprendere l'opera dell'ultimo Herder. Proprio nei *Briefe* l'autore spiega in che modo il concetto di 'martire della verità' discenda in maniera diretta da quello del martire cristiano.²⁸ I «santi che furono martiri» in epoca medievale rappresentano, in «germe», quelli che saranno i martiri della verità in età moderna. I primi, tuttavia, gli appaiono di un «tipo inferiore» (*von geringerer Art*) perché ancora legati all'etica dei cavalieri, a un'opposizione di tipo fisico, a una resistenza violenta. I martiri della verità emergono invece in un'epoca dai connotati diversi, compresa tra la seconda metà del Cinquecento e l'inizio del Settecento, e che conferisce all'idea di martirio un significato nuovo, dove la resistenza e la lotta non sono tanto corporee, quanto morali e intellettuali. I nuovi martiri disprezzano la rozza materialità, «la ricchezza, la lussuria, la bassa fama» e procedono con fermezza, guidati dall'amore per la verità. La loro grandezza d'animo fa sì che essi possano continuare tranquillamente la loro ricerca nonostante gli ostacoli frapposti nel loro percorso²⁹.

Il concetto di 'martire della verità' richiama in Herder, quello di 'tipo' a cui

egli spesso aveva fatto ricorso, nelle *Ideen*, per spiegare l'unità nella varietà, l'esistenza di un unico modello in grado di saldare insieme tutte le differenti manifestazioni emergenti nella natura e nella storia. Natura e storia procedono grazie al ripresentarsi, in forme diverse, di uno stesso germe che si sviluppa, a seconda delle diverse circostanze, in modi sempre nuovi. Sulla base di tale concezione, nelle *Ideen* la storia della cultura si innesta sulla storia naturale senza soluzione di continuità; è compito dell'educazione, che procede per modelli, rendere possibile il passaggio graduale da uno stato di natura a quello della cultura; è compito dell'educazione, cioè, rendere possibile il progresso verso il meglio.

Ciò consente di capire meglio il ruolo primario del concetto di martire nella filosofia della storia e della 'speranza' herderiane. Lo studio delle vite dei grandi uomini del passato e il confronto con le loro idee forniscono occasioni di crescita e di stimolo insostituibili. Negli ultimi anni della sua produzione Herder insiste molto sull'esigenza di una formazione basata sui 'modelli', che fa leva sull'assunto che in ciascun essere umano vi sia un germe di umanità pronto a emergere grazie agli stimoli che possono fornire gli esempi provenienti dal passato. La palingenesi, la dottrina, derivante dalla tradizione orfico-pitagorica, che assegna al mondo una rinascita e un ringiovanimento continui, offre lo sfondo a tali considerazioni, anche se privata in Her-

der dell'accezione metafisico-religiosa e convertita in una legge della natura e della storia. Una nuova umanità può svilupparsi sulla scia dei grandi spiriti del passato che riemergono grazie alle loro opere, veicoli del loro pensiero e dell'educazione delle future generazioni.

I «martiri della verità» sono emblemi dell'epoca moderna in cui è l'individuo, con la sua capacità di agire e di pensare liberamente, ad acquistare un'importanza centrale. Tale chiave di lettura consente a Herder di ripercorrere la storia dal Rinascimento sino al Settecento, in cui Giannone appare solo come punto finale di quella lotta per il riconoscimento della verità che coinvolge un'intera epoca: dalla prigionia di Tommaso Campanella (1568-1639) al rogo di Giordano Bruno (1548-1600); dall'esilio di Pierre Bayle (1647-1706) nei Paesi Bassi alla fuga di John Toland (1670-1722) in Inghilterra; dall'abiura di Galileo Galilei (1564-1642) alla miseria di Johannes Kepler (1571-1630), che non impedirono, né all'uno né all'altro, di conseguire notevoli risultati nell'ambito delle loro indagini fisiche e astronomiche³⁰.

3 _ Poesia e filosofia: Petrarca e Campanella

Fermo nella necessità di comprendere lo stretto legame che intercorre tra vicissitudini personali e produzione intellettuale, Herder raccoglie, per ciascuno

degli autori che egli ritiene paradigmatici, tutte le informazioni necessarie per ricostruirne il pensiero. La sua indagine segue un metodo apparentemente caotico, che non tiene conto solo di idee o concetti astratti, ma anche di immagini, sensazioni, emozioni, oltre a una serie di altri elementi: il linguaggio, i libri, lo scambio tra intellettuali, il supporto economico o politico, l'approvazione del popolo. Per tale motivo, soprattutto l'analisi dei contesti storici in cui vissero i diversi autori del passato si rivela di primaria importanza.

Un'umanità che «si è smarrita dal suo corso», spiega Herder, perché troppo «avvinta dall'abitudine», non è più in grado di riflettere la luce del cielo, dello spirito³¹. Non è più in grado, in altre parole, di svincolarsi dal legame con quelle contingenze materiali che ne costituiscono il presupposto ma che, spesso, possono impedirne il pieno sviluppo, come un bambino a cui non viene data la possibilità di crescere, di imparare. L'Umanesimo e il Rinascimento italiano si presentano, in questo senso, come epoche storiche ricche di modelli atti a 'risvegliare' uno spirito oppresso. La filosofia si mostra «povera e nuda», impotente, sembra ribadire Herder quando traduce *La gola e 'l sonno et l'otiose piume* di Petrarca, se non trova il supporto dell'intera nazione. Per Herder «ogni nazione delimita l'orizzonte delle scienze in parte in base alle sue esigenze, in parte alle sue inclinazioni e alle sue intuizioni, in breve, in

base alla sua *situazione* e al suo particolare *stato di cose*»³². Quindi se un popolo ritiene importanti l'arte e la bellezza è naturale che investa le sue energie su quelle «scienze che decorano e sostengono le arti»³³; al contrario, un popolo «avidio di commerci e di profitto» sarà più propenso a fortificare le scienze «che servono al commercio, alla navigazione e all'industria»³⁴. E infine un popolo «che cavalca, va a caccia e percuote il tamburo» sarà quello che terrà in gran considerazione le «arti equestri, della caccia e del tamburo»³⁵. Allo stesso modo, se ostacolati da pregiudizi, dogmi e false verità imposte dalle sette religiose, il filosofo e soprattutto lo scienziato si trovano in condizioni di non poter progredire liberamente e lo sviluppo scientifico ne sarà, così, certamente rallentato³⁶.

Herder traduce il sonetto di Petrarca per l'«Adrastea» assegnandogli una funzione mediatrice tra il precedente saggio sulle *Verschiedene Schätzung der Wissenschaften nach Zeiten und Nationen* e quello successivo su *Emanuel Swedenborg, der größte Geisterseher des achtzehnten Jahrhunderts*³⁷. I versi di Petrarca non costituiscono soltanto un 'abbellimento' letterario all'interno del capitolo dedicato a Georg Handel, ma saldano in modo mirato gli argomenti trattati nelle pagine precedenti e successive, introducendo, nel contempo, nuovi temi da sviluppare più avanti.

Emerge qui un elemento importante dell'opera herderiana, che segna tanto gli

scritti giovanili quanto quelli della maturità. La critica alle filosofie più astratte, che si ergono a saperi di tipo superiore basandosi sul mito della ‘pura’ ragione, va di pari passo con la rivalutazione del ruolo delle immagini e della poesia, ritenute in grado di veicolare anche contenuti filosofici e verità scientifiche. Tale critica viene presentata nel capitolo successivo a quello su Handel, dedicato allo svedese Emanuel Swedenborg, in cui Herder si lancia in un attacco in fondo non troppo velato alle astratte costruzioni delle filosofie kantiana e post-kantiana³⁸. Per la sua tendenza a distinguere tra sensibilità, immaginazione e intelletto, il criticismo non riesce a cogliere la necessità di un equilibrio tra le varie forze dell’anima per un suo corretto funzionamento. Ciò conduce, inevitabilmente, a costruzioni mentali astratte e fittizie, non troppo distanti dai sogni del visionario Swedenborg di cui lo stesso Kant aveva parlato circa quarant’anni prima³⁹. Scienza e filosofia, estetica e morale procedono insieme; la realtà nella quale ciascun individuo è immerso non si può parcellizzare e costituisce quell’insieme di relazioni complesse da cui dipende la conoscenza umana.

Alla luce di queste considerazioni appare chiaro il senso dell’attenzione dedicata da Herder, negli anni della maturità, a Tommaso Campanella⁴⁰. Non per una generica ‘ricaduta’ verso filosofie di stampo neoplatonico e misticheggiante, come è stato sottolineato da alcuni interpreti

– da Rudolph Haym a Hugh Barr Nisbet –, ma per ragioni diverse, non sempre semplici da afferrare, dato il linguaggio spesso poco chiaro e coerente dell’autore⁴¹. Per le sezioni *Prometeo dalla sua grotta nel Caucaso* (*Prometheus aus seiner Kaukasushöle*) e *Il Prometeo incatenato. Scene* (*Der entfesselte Prometheus. Scenen*) dell’«Adrastea», Herder traduce alcune delle ‘poesie filosofiche’ composte da Campanella negli anni della prigionia a Napoli⁴². Il *Prometeo incatenato*, in particolare, contiene anche un breve preambolo sulla vita di Campanella, importante, ad avviso di Herder, per ricostruire il pensiero del filosofo. L’insistenza su elementi di tipo biografico – per quanto imprecisi e talvolta persino errati – aiuta a comprendere il metodo adottato da Herder nell’ultima fase della sua produzione. Tracciare seppur per brevi tratti le vicende biografiche di un autore significa spiegare il rapporto tra lo spirito del genio e le circostanze storiche, mostrare come lo sviluppo del primo nella storia dell’umanità dipenda, almeno in parte, da circostanze contingenti di vario genere. Il riferimento a una serie di modelli accuratamente selezionati in questo senso è la chiave per orientarsi nell’individuare le circostanze che possono facilitare oppure ostacolare lo sviluppo dell’umanità⁴³.

Il mito di Prometeo incatenato, punito da Zeus per aver rubato e donato agli uomini il fuoco, è un’immagine funzionale a un tale discorso: Prometeo è

la raffigurazione mitologica del ‘martire della verità’, simbolo della lotta per la conoscenza e per il progresso, che difende il sapere pur andando incontro a un destino di atroci sofferenze. È lo stesso Campanella ad associare se stesso e la sua condizione carceraria al mito di Prometeo. Per il «fuoco c’hio rubbai dal Sole», afferma il filosofo, fu costretto a più di 25 anni in carcere, rinchiuso persino in celle sotterranee, come in una vera e propria ‘grotta nel Caucaso’⁴⁴.

L’autore del *De sensu rerum et magia* (1620) pagò a caro prezzo l’aver vissuto in un contesto non favorevole alla diffusione delle sue idee; martire della filosofia, poiché la sua vita e il suo pensiero furono fortemente segnati dall’epoca in cui visse, fornisce un esempio da tener presente ancora nel diciannovesimo secolo. Le sue poesie coinvolgono temi come il martirio e la prigionia, in una prospettiva in cui l’esperienza concreta si fonde con la riflessione sull’anima prigioniera del corpo, un problema di natura squisitamente platonica.

Se Campanella poté diffondere il proprio pensiero e la propria attività intellettuale nonostante le persecuzioni politico-religiose subite, fu grazie a coloro che durante gli anni di prigionia gli offrirono un concreto supporto⁴⁵. L’incontro con il filosofo tedesco Tobias Adami, negli anni della prigionia a Napoli, fu la circostanza fortuita che gli consentì di veicolare le sue idee, affidate ai manoscritti, all’esterno della prigione napolita-

letana. Adami si assunse il compito di pubblicare in Germania, a partire dagli anni Venti del Seicento, quei manoscritti che, diversamente, sarebbero stati destinati a non vedere mai le stampe. Sono il *De sensu rerum et magia* (1620), l’*Apologia pro Galileo* (1622), la *Philosophia realis epilogistica*, (1623), i *Medicinalium libri* (1635), il *De gentilismo non retinendo* (1636), la *Metaphysica* (1638); ma è pubblicata da Adami anche la *Scelta d’alcune Poesie Filosofiche de Settimontano Squilla* (1621), che comprende le poesie riportate da Herder nel quinto e nel sesto fascicolo⁴⁶.

Dall’interno della grotta risuona «alta e squillante» la campana (la voce di Campanella!) che si libera, con l’aiuto di un tedesco (Adami) dalle prigioni sino al mondo esterno⁴⁷. Senza un veicolo o strumento, ogni forza, ogni attività dello spirito, ogni idea è destinata a svanire nel nulla; grazie alla pubblicazione delle sue opere Campanella può far sopravvivere la sua voce attraverso i secoli. Esempi come questo danno corpo alla riflessione herderiana degli ultimi anni, che gravita su questioni legate alla libertà di pensiero, all’educazione e alla trasmissione di saperi, all’azione politica e morale. Il suo non è un metodo storico che tende all’oggettività, ma è un metodo selettivo di fatti e avvenimenti sulla base delle sue convinzioni morali. Herder sceglie di tenere e presentare al pubblico solo ciò che ritiene degno di memoria, liberandosi del resto. Interviene concatenando tra

loro gli anelli a suo avviso più significativi, tenendoli insieme come àncora cui aggrapparsi per affrontare le sfide del nuovo secolo. La sua riflessione storica è nel contempo una critica morale, una denuncia verso tutto ciò che, in passato, ha frapposto ostacoli allo sviluppo della cultura.

4 _ La traduzione come veicolo e la catena della cultura

Per Herder, la comunicazione tra culture, mediata dal processo di traduzione da una lingua all'altra, è una questione cruciale ed estremamente delicata. Da essa dipende la formazione di una comunità di individui di epoche o nazioni diverse. Sin dalle *Ideen* emerge chiaramente in Herder il concetto di 'catena' dell'umanità o della cultura, ovvero della connessione spirituale di tutti gli individui in un unico genere umano. Ma se il principio di tale connessione è interiore e spirituale, non sempre ad esso corrisponde una manifestazione esteriore che lo renda tangibile. Le infinite forme in cui uno spirito può realizzarsi nel corso della storia, le molteplici culture apparse sulla terra nel corso dei secoli pongono non poche domande sulla possibilità di realizzare in maniera effettiva tale connessione. Uno dei quesiti principali in tal senso riguarda la comunicazione, la possibilità di uno scambio linguistico tra culture diverse, l'efficacia del processo

di traduzione specie tra popoli di epoche distanti tra loro. Si tratta di un tema a cui Herder dedicò praticamente l'intera sua vita, dal *Saggio sull'origine del linguaggio* sino al *Terpsichore* e all'«Adrastea».

La teoria della traduzione herderiana va dunque al di là della riflessione sulla conversione di un testo da una lingua all'altra. Tradurre significa innanzitutto, per Herder, assimilare profondamente il testo, per non fraintendere il messaggio e il pensiero dell'autore. Linguaggio e pensiero non sono scissi, ma procedono l'uno accanto all'altro, in quanto il primo, in fondo, non è altro che l'aspetto visibile dell'altro. Per tale motivo chi traduce non deve pretendere di farlo in maniera troppo rigida e letterale, né tantomeno stravolgere il testo con interpretazioni che si allontanano eccessivamente dal messaggio originario⁴⁸. Herder riconosce in ciò delle difficoltà talvolta ineliminabili, dovute alla distanza culturale tra l'autore di un testo, specie se appartenuto a un passato lontano, e il suo traduttore⁴⁹. Una sensibilità e un modo di pensare differenti tra antichi e moderni, o tra popoli di latitudini diverse, determinano l'impossibilità di tradurre i testi in maniera perfetta. La traduzione di un Ossian – cronologicamente più vicino – potrebbe rivelarsi più 'semplice' rispetto a quella di un Omero, quasi inavvicinabile a un moderno⁵⁰. Ma come trasportare nel presente i messaggi concepiti nel passato in modo autentico? Occorre farsi guidare dall'autore, seguire un modo

di pensare e di esprimersi sostanzialmente diverso e cercare di entrare in comunicazione con uno spirito che ha vissuto in epoche e luoghi del tutto differenti. La traduzione letterale è accettabile solo se condotta sulla base del messaggio originario che l'autore intendeva trasmettere e se ne riprende anche la musicalità. La forma non deve essere fine a se stessa, ma deve adeguarsi al contenuto che trasmette.

Herder conosceva sin dagli anni giovanili il lavoro di Melchiorre Cesarotti (1730-1808), divenuto popolare all'estero, forse più che per i suoi scritti sulla lingua italiana e la sua filosofia del linguaggio, per la traduzione in italiano e il commento delle poesie di Ossian. Con *l'Estratto da una corrispondenza sull'Ossian e sulle canzoni di antichi Popoli (Auszug aus einen Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker)* in apertura a quello che fu il manifesto programmatico dello *Sturm und Drang (Von deutscher Art und Kunst, 1773)*, le poesie di Ossian divennero un riferimento costante dell'estetica proromantica⁵¹. I commenti cesarottiani dell'Ossian ebbero una fortuna straordinaria anche all'estero⁵², soprattutto grazie al fatto che le poesie di Ossian vennero tradotte in tedesco da Michael Denis (*Die Gedichte Ossians eines alten celtischen Dichters*, pubblicate a Vienna tra il 1768 e il 1769) che incluse nel suo volume proprio le *Anmerkungen* cesarottiane. Cesarotti divenne anche per Herder una figura chiave relativa-

mente al problema del tradurre gli antichi; ma egli fu, oltre a questo, anche uno dei principali 'veicoli' delle idee vichiane nel giovane Herder⁵³.

Gli ultimi decenni del diciottesimo secolo in Germania sono decisivi per la riflessione sul mito e per il legame che tale riflessione ebbe nell'elaborazione di nozioni quali quelle di 'identità', di 'popolo' e di 'nazione'⁵⁴. Il contributo di Cesarotti fu importante per lo sviluppo della concezione mitologica herderiana che si forma, almeno negli anni giovanili, anche attraverso la lettura dei suoi commenti all'Ossian⁵⁵. In tale contesto si colloca la proposta mitologica di Herder che culmina in uno scritto emblematico come *l'Iduna* – un dialogo, pubblicato nelle «Horen» di Schiller negli stessi anni dei saggi su Omero e su Ossian – incentrato sulla questione mitologica e apripista, alle soglie dell'epoca romantica, di una rivalutazione del mito⁵⁶. Nell'«Adrastea», Herder riprende il suo progetto mitologico e non è un caso che i riferimenti all'Ossian continuino a essere frequenti anche nella rivista. Il nome di Cesarotti qui è assente, ma sappiamo che, sebbene in maniera implicita, esso resta comunque legato, per Herder, a quello di Ossian.

Cesarotti si era impegnato a tradurre per l'Italia lo spirito dei popoli gaelici, a sua volta tramandato da Ossian. Un simile processo è concepito da Herder come 'palingenesi', come un far rinascere gli spiriti del passato attraverso la

traduzione dei loro scritti in altre lingue e attraverso, quindi, la loro appropriazione da parte di nuovi lettori⁵⁷. Letteratura e filosofia sono gli strumenti a cui tali spiriti hanno affidato il compito di veicolare il proprio pensiero per farlo, per così dire, rivivere in futuro. Tale fondamentale concetto in Herder rimanda alla missione di cui egli si sente investito negli anni dell'«Adrastea», che lo spinge a raccogliere voci dal passato per fornire una guida al presente e al futuro. La teoria della traduzione herderiana fa leva sulle coppie concettuali di spirito-corpo e forza-strumento, che permeano la concezione filosofica di Herder e da cui traggono vigore anche nozioni quali 'palingenesi' e 'ringiovanimento' (*Verjüngung*). Ma, ancora una volta, un tal modo di concepire la traduzione e la comunicazione con altri autori mette in evidenza quanto, per Herder, il pensiero non si possa comprendere nella sua 'purezza', ma sia inscindibile da una serie di elementi connessi alla corporeità, alla sensibilità, all'immaginazione nonché a fattori storici, culturali e contingenze di vario genere. Questa prospettiva è dominante nell'Herder maturo; essa ci consente di porre sotto nuova luce il suo interesse per la storia della cultura e, in particolare, per il panorama filosofico e letterario italiano. La nuova umanità, a cui Herder aspira, assume come modello gli uomini del passato che sono riusciti a conciliare ragione e immaginazione, filosofia e scienza con l'arte e la poesia,

perché sono coloro che hanno compreso l'uomo nella sua interezza e complessità. Molti di questi uomini e umanisti eccezionali hanno dovuto fronteggiare circostanze avverse pur di tramandare le loro idee, diventando per questo «martiri della verità» e, con essa, del bene morale e della bellezza. In numerosi autori italiani dal Trecento sino al Settecento Herder crede di vedere incarnato, per così dire, questo modello che egli richiama presentandoli al «pubblico tedesco» affinché i loro spiriti possano rinascere e rivivere in nuove e ringiovanite forme.

_ NOTE

1 _ J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 4 Bde., Hartknoch, Riga-Leipzig 1784-1791. Per le bozze si veda J.G. HERDER, *Werke in 10 Bände* (= FHA), hrsg. von M. Bollacher, Bd. VI, Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt 1989, pp. 1152-1153.

2 _ Ivi, p. 1153.

3 _ J.G. HERDER, «Adrastea», Hartknoch, Leipzig 1801-1803, di cui una scelta di testi a cura G. Arnold, in FHA, Bd. X (2010). I *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Hartknoch, Riga 1793-1797; si trovano in FHA, Bd. VII.

4 _ B. CROCE, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, Mohr, Tübingen 1927; I. BERLIN, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, The Viking Press, New York 1976, repr. The Hogarth press, London 1992; V. VERRA, *Linguaggio storia e umanità in Vico e in Herder*, in *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 333-362.

5 _ Oltre a B. CROCE, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, cit., si ricordano i lavori di R.T. CLARK, *Herder, Cesarotti and Vico*, «Studies in Philology», 44 (1947) 4, pp. 645-671; W. PROSS, *Herder und Vico: Wissenssoziologische Voraussetzungen des historischen Denkens*, in *Johann Gottfried Herder: 1744-1803*, hrsg. von G. Sauder, Meiner, Hamburg 1987, pp. 88-113; V. ALBUS, *Weltbild und Metapher: Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, pp. 122-129; M. MARINO, *Humanität, Revolution und Geschichte: Vico, Herder und die Neapolitanische Schule im Licht der Briefe zu Beförderung der Humanität*, in *Frankreich oder Italien? Konkurrierende Paradigmen des Kulturaustausches in Weimar und Jena um 1800*, hrsg. von E. Costadura, I. Daum und O. Müller, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2008, pp. 169-189.

6 _ Cf. B. CROCE, *Volfango Goethe a Napoli (1887)*, L. Pierro, Napoli 1903; F. TESSITORE, *Comprensione storica e cultura: Revisioni storiche*, Guida, Napoli 1979, pp. 66-69.

7 _ Clark ha riesaminato i rapporti tra Vico e Herder negli anni Sessanta del Novecento, focalizzando l'attenzione sulla mediazione di Melchiorre Cesarotti: R.T. CLARK, op. cit., pp. 645-671.

8 _ FHA, Bd. VII, p. 697.

9 _ *Ibidem*. Cf. M. MARINO, op. cit., p. 180.

10 _ FHA, Bd. VII, 10. Sammlung, 115. Brief, p. 697. Cf. anche un tardo *Schulrede* del 1800 ca., in J.G. HERDER, *Herder's Sämmtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, 33. Bde., Weidmann, Berlin 1877-1913, rist. Olms, Hildesheim 1967 (= SWS), Bd. XXX, pp. 276-277.

11 _ Cf. S. SIKKA, *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*, Cambridge Univ. Press, Cambridge [u.a.], 2013; A. LÖCHTE, *Johann Gottfried Herder: Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005; U. GAIER, *Humanität als Aufgabe, Physis als Norm bei Johann Gottfried Herder*, in *Physis und Norm: Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, hrsg. von M. Beetz, Wallstein-Verlag, Göttingen 2007, pp. 13-28.

12 _ G.B. VICO, *Antologia Vichiana, Passi scelti dall'Autobiografia e dalla Scienza Nuova*, a cura di A. Corsano, La Città del Sole, Napoli 1998, pp. 59-60 (*Platone, Tacito, Bacone*), pp. 72-74 (*Il quarto autore: Grozio*).

13 _ Cf. M. MAURER, *Nemesis-Adrastea oder Was ist und wozu dient Geschichte?*, in *Herder Today: Contributions from the International Herder Conference, Nov. 5-8, 1987, Stanford, California*, ed. by K. Mueller-Vollmer, de Gruyter, Berlin 1990, pp. 46-63; M. COMETA, *Nemesis-Adrastea: Zur visuellen Kultur Herders und Hölderlins*, in *La parola, il mito, la metafora*, a cura di L. Zagari, ETS, Pisa 2008, pp. 7-38.

14 _ I. BERLIN, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton University Press, Princeton 2000.

15 _ Cf. U. GAIER, *Herder's Early Neoplatonism*, in *Herder's Essay on Being: A Translation and Critical Approaches*, ed. by J.K. Noyes, Camden House, Rochester 2018, pp. 162-182. Gaier avanza una tesi tuttavia molto forte, definendo Herder come il più importante mediatore della tradizione neoplatonica nell'era goethiana.

16 _ FHA, Bd. X, pp. 147 (*Gravina*), p. 230 (*Benedetto XIV*), p. 43 (*Marsigli*).

- 17 _ Per le bozze degli ultimi due numeri della rivista: *ivi*, pp. 845-961.
- 18 _ FHA, Bd. X, pp. 931-937.
- 19 _ *Ivi*, pp. 530 (Riccioli), pp. 43, 491 (Casini), pp. 765, 767 (Marchetti), p. 43 (Bianchini), p. 43 (Manfredi), pp. 510, 513 (Piazzini), p. 513 (Oriani).
- 20 _ Sul rinnovato interesse per le scienze fisiche, per l'ottica e l'astronomia nell'ultimo Herder qualche cenno in H.B. NISBET nel suo *Herder and the Philosophy and History of Science*, The Modern Humanities Research Association, Cambridge 1970, pp. 140-142, ma anche L. FOLLESA, *La Licht-Adrastea di J.G. Herder: Fonti, prestiti, controversie*, in *Biblioteche e saperi: Circolazione di libri e di idee tra età moderna e contemporanea*, a cura di G. Granata, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019, pp. 185-200.
- 21 _ *Bibliotheca Herderiana* (= BH), Vimaræ 1804.
- 22 _ Cf. H. STOLPE, *Die Handbibliothek Johann Gottfried Herders: Instrumentarium eines Aufklärers*, «Weimarer Beiträge», 12 (1966) 5-6, pp. 1011-1039. Cf. anche M. MARINO, *Bücher aus Herders Privatbibliothek: Eine Wiederentdeckung in der Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar*, «Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie», 56 (2009) 3/4, pp. 215-217.
- 23 _ Il catalogo d'asta non include numerosi titoli di libri che Herder aveva sicuramente avuto a portata di mano, come quelli presi in prestito presso la Biblioteca della Duchessa Anna Amalia: *Verzeichniss der bei Fürstl. Bibliothek ausgeliehenen Bücher. Bd. II: 1798-1801. Geschlossen den 9. Febr. 1801*, Herzogliche Bibliothek, Weimar 1798-1801; *Bd. III: Vom 7. Febr. 1801. bis 1804*, Herzogliche Bibliothek, Weimar 1801-1804. Cf. L. FOLLESA, *op. cit.*, p. 200.
- 24 _ P. GIANNONE, *Istoria civile del Regno di Napoli*, Naso, Napoli 1723, trad. ted. *Bürgerliche Geschichte des Königreichs Neapel*, Gaum, Ulm 1758-1770. Si veda la lettera di Herder ad Hartknoch nell'ottobre 1773, in J.G. HERDER, *Briefe: Gesamtausgabe 1763-1803* (= DA), hrsg. von W. Dobbek und G. Arnold, 16 Bde., Böhlau, Weimar 1984-2012, Bd. III, n. 28, p. 47.
- 25 _ SWS, Bd. XIX, p. 360, in nota.
- 26 _ FHA, Bd. X, p. 934: «Ein verbannter flüchtiger Märtyrer der Wahrheit wurdest Du» («Adrastea», VI/1, *Nemesis der Geschichte*). L'opera di Giannone, ampiamente diffusa in Europa, era nota a Herder anche attraverso Voltaire, che aveva definito Giannone come martire: VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, a cura di D. Felice e R. Campi, Bompiani, Milano 2013, pp. 1244 (fr.) e 1249 (it.).
- 27 _ G. RICUPERATI, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Morcelliana, Brescia 2017.
- 28 _ FHA, Bd. VII, VII Sammlung (1796), n. 89, pp. 496-500. Cf. anche: «Märtyrerwahrheit», in *ivi*, IV Sammlung (1794), n. 46, p. 244-250; «Märtyrerkrone der Wahrheit», in *ivi*, VII Sammlung (1796), n. 86, pp. 481-483.
- 29 _ *Ivi*, VII Sammlung (1796), n. 89, pp. 496-500.
- 30 _ FHA, Bd. X, pp. 65-84 (su Bayle), pp. 491, 531 (Galilei), pp. 425-431 (Keplero); p. 655 (Toland e Bruno). Su Campanella si rimanda direttamente al prossimo paragrafo.
- 31 _ *Ivi*, p. 558.
- 32 _ *Ivi*, p. 534. Cf. a E. POLLEDRI, *Der romantische "Ton" in Herders Übersetzungen von*

Petrarcas Sonetten, in Übersetzen bei Johann Gottfried Herder. *Theorie und Praxis*, hrsg. von C. Couturier-Heinrich, Synchron, Heidelberg 2012, pp. 177-196.

33 _ FHA, Bd. X, p. 534.

34 _ *Ibidem*.

35 _ *Ibidem*.

36 _ Ivi, p. 558.

37 _ FHA, Bd. X, pp. 532-539.

38 _ Sui rapporti tra Herder e l'idealismo tedesco si rimanda ai due volumi *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, hrsg. von M. Heinz, Rodopi, Amsterdam [u.a.] 1997, e *Herder und die klassische deutsche Philosophie: Festschrift für Marion Heinz*, hrsg. von D. Hüning, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2016.

39 _ I. KANT, *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, in ID., *Gesammelte Schriften* [1765]; trad. it. *Sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, a cura di G. Morpurgo-Tagliabue, Rizzoli, Milano 1995.

40 _ Si veda W. PROSS, *Herder und Campanella: Philosophia perennis und moderne Naturwissenschaften*, «Herder Jahrbuch / Herder Yearbook», 11 (2012), pp. 37-79.

41 _ Cf. H.B. NISBET, op. cit., pp. 11, 141-144; L. FOLLESA, «Paradise of Childhood»: *Herder's Theory of Memory between Plato and Leibniz*, «Lo Sguardo – Rivista di Filosofia», a cura di S. Guidi e S. James, 28 (2019) 1, pp. 77-90.

42 _ Le sezioni dell'«Adrastea» contenenti le poesie di Campanella sono nel quinto fascicolo, *Prometheus aus seiner Kaukasushöle*, «Adrastea», 3 (1802) 1, pp. 144-156 che raccoglie 14 poesie, e nel sesto, *Der entfesselte Prometheus*.

Scenen, «Adrastea», 3 (1802) 2, pp. 199-211, che ne contiene altre 11. Le poesie non sono state inserite da Arnold nell'edizione francofortina dell'«Adrastea» (FHA), in cui compare soltanto il brevissimo testo herderiano sulla vita di Campanella (FHA, X, pp. 482-489). La sezione *Wissenschaften, Ereignisse und Charaktere des vergangenen Jahrhunderts* che segue il *Prometeo incatenato* e include i cinque capitoli, «Adrastea», 3 (1802) 2, pp. 227-370, riportata, anche se non integralmente, in FHA, Bd. X, pp. 490-560.

43 _ Pross ha giustamente sottolineato che la frammentazione operata da Suphan nell'ordinare i materiali della rivista, distinguendoli in cinque volumi delle *Sämtliche Werke* e separando i testi dalle poesie, compromette la comprensione del lavoro svolto da Herder. Cf. W. PROSS, op. cit., p. 42; L. FOLLESA, *La Licht-Adrastea di J.G. Herder*, cit., pp. 194-195.

44 _ Cf. *La letteratura italiana. Storia e testi. Vol. 13: Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, a cura di A. Guzzo e R. Amerio, Ricciardi, Milano-Napoli, 1956, pp. 787, 861, 862; G. DI NOLA, *Tommaso Campanella. Il nuovo Prometeo: Da poeta-vate-profeta a restauratore della politica e del diritto*, ESD, Bologna 1993. Cf. anche F. ARATO, *Herder traduttore di Campanella*, «Giornale storico della letteratura italiana», 176 (1999), pp. 87-98 e il capitolo *Nell'antro di Polifemo*, in G. ERNST, *Tommaso Campanella: Il libro e il corpo della natura*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 104-111.

45 _ Già nel 1780 nel «Deutsches Museum» Herder aveva definito Campanella «filosofo e martire», cf. SWS, Bd. XV, pp. 16-17. Nell'«Adrastea», riprendendo una citazione attribuita a Leibniz, Herder descriveva Campanella come

«uno dei più sublimi geni mai esistiti», cf. FHA, Bd. X, p. 488; cf. F. ARATO, op. cit., p. 87.

46 _ Lo pseudonimo utilizzato Campanella: Squilla, come il suo cognome, “Settimonte”, con riferimento alle sette protuberanze (“sette monti in teste prodigiosi”) che egli avrebbe avuto in testa, segno della sua intelligenza e spiccate doti d’ingegno. Tobia Adami visitò Campanella a Napoli nel 1613, ascoltò le sue lezioni e prestò al filosofo conforti e aiuti. Cf. L. AMABILE, *Frà Tommaso Campanella ne’ castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, Morano, Napoli 1887, I, p. 152 sgg.

47 _ FHA, Bd. X, p. 485.

48 _ M.N. FORSTER, *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 396; M. MAURER, *Herder als Theoretiker der interkulturellen Beziehungen* e H. ADLER, *Übersetzen als Kulturtransfer*, in C. Couturier-Heinrich (hrsg.), *Übersetzen bei Johann Gottfried Herder*, cit., rispettivamente alle pp. 29-44 e 45-52.

49 _ M.N. FORSTER, op. cit., p. 150.

50 _ Cf. SWS, Bd. VIII, pp. 455-445.

51 _ J.G. HERDER, *Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker*, in *Von Deutscher Art und Kunst: Einige fliegende Blätter*, Bode, Hamburg 1773, pp. 1-70. Cf. SWS, Bd. V, pp. 16-21. Sui rapporti tra Herder e Ossian, si rimanda ai due studi di H. GASKILL, *Ossian und die Volkslieder* e di W.G. SCHMIDT, „Abdruck der innern Empfindung“ im „Abdruck des Äußern“: *Herders Ossianübersetzungen als Versuche kongenialer „Originalarbeit“*, in C. Couturier-Heinrich (hrsg.), *Übersetzen bei Johann Gottfried Herder*, cit., rispettivamente alle pp. 125-142 e 143-158.

52 _ M. CESAROTTI, *Poesia di Ossian Figlio di Fingal antico Poeta Celtico ultimamente scoperte e tradotte in prosa Inglese da Jacopo Macpherson*, Giuseppe Comino, Padova 1763. Convinto, come Cesarotti, dell’autenticità dei *Canti*, Herder ne ammira la forza e la vitalità che gli appaiono propri del bagaglio mitologico degli antichi popoli gaelici; è soltanto del 1952 la scoperta, da parte di D. Thomson che Macpherson aveva modificato le ballate ossianiche originarie per adattare alla sensibilità del suo tempo. D. THOMSON, *The Gaelic Sources of Macpherson’s ‘Ossian’*, Oliver & Boyd, Edinburgh 1952.

53 _ M. DENIS, *Die Gedichte Ossians, eines alten celtischen Dichters, aus dem Englischen übersetzt*, Trattner, Wien 1769. Herder possedeva nella sua biblioteca anche un esemplare di Denis (BH 6875), che aveva recensito per l’«Allgemeine deutsche Bibliothek», Bd. 10 (1769) 1, pp. 63-69, in SWS, Bd. IV, pp. 322-230.

54 _ V. VERRA, *Mito, rivelazione e filosofia in J.G. Herder e nel suo tempo*, Marzorati, Milano 1966; F. CHABOD, *Idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari 1967; E.A. MENZE, *Johann Gottfried Herder: Nationsbegriff und Weltgefühl*, «Aus Politik und Zeitgeschichte», 10 (1986) 1, pp. 31-46. Cf. anche J.K. NOYES, *Herder: Aesthetics against Imperialism*, University of Toronto Press, Toronto 2015.

55 _ Secondo la ricostruzione di Clark, uno dei principali elementi di contatto del giovane Herder con il pensiero di Vico sarebbero state proprio le *Anmerkungen* di Cesarotti. Herder cita queste annotazioni più volte, dalla quarta *Kritisches Wäldchen*, SWS, Bd. IV, p. 18 alla corrispondenza con Hamann di quegli stessi anni

(DA, Bd. I, n. 55 e 68), sino allo scritto *Iduna* (1795). R.T. CLARK, op. cit. , pp. 645-671.

56 _ Sull'*Iduna*, M. COMETA, *Iduna: Mitologie della ragione; il progetto di una "neue Mythologie" nella poetologia preromantica; Friedrich Schlegel e F.W.J. Schelling*, Novecento, Palermo 1984 e l'*Introduzione* di M. LATINI a J.G. Herder, *Iduna, o il pomo del ringiovanimento*, ETS, Pisa 2018.

57 _ Ritroviamo questo concetto non soltanto nelle *Ideen*, in FHA, Bd. VI, parte II, libro 9, capitolo I; ma anche in *Über die Seelenwanderung*, 1782, in FHA, Bd. IV, p. 427; nel *Gott: Einige Gespräche*, 1787, in FHA, Bd. IV, pp. 679-794 e in *Palingenesie: Vom Wiederkommen menschlicher Seelen*, 1797, in FHA, Bd. VIII, pp. 257-258.