## II. La battaglia del razionalismo

Far fronte ai pregiudizi e mostrare tutto nella sua vera luce.

Lessing

## 1. Wolff: la filosofia del borghese moderato

È opinione comune — o diffusa, almeno, nel quadro delle interpretazioni tradizionali dell'Autklärung — che la generalizzazione filosofica delle idee illuministiche nel Settecento tedesco faccia capo per intero a Christian Wolff, che il wolffismo sarebbe una sistemazione pedantesca della filosofia leibniziana e abbia comunque tenuto lo scettro fino a Kant, e che ciò però, data la pedanteria barbarica con cui Wolff avrebbe generalizzato e intellettualizzato le rappresentazioni dell'empirico senso comune, sarebbe anche l'indice piú appariscente della decadenza del pensiero sino al sorgere della filosofia kantiana. Certo, quest'interpretazione inaugurata da Hegel nelle Lezioni sulla storia della filosofia registra l'esistenza di reazioni contro il sistema di Wolff anche prima di Kant, e le individua nella cosiddetta «filosofia popolare» che insorgerebbe contro la metafisica wolffiana dell'intelletto in nome di un empirismo della riflessione. Ma la generale valutazione filosofica negativa che quell'interpretazione dava dell'illuminismo non poteva che esprimersi in un giudizio globalmente negativo anche sulla «filosofia popolare», definita una tediosa filosofia di eclettici «rigattieri»: con l'aggravante, in sede storiografica, che il peso di quella svalutazione iniziale era tale da confondere e cancellare (perché ovviamente irrilevanti in un contesto filosofico-storico già definito come un sottoprodotto della vera speculazione) i connotati e programmi effettivi di quanti a Wolff si richiamavano o lo criticavano.

Ma a parte ciò, c'è un fatto di fondo cui l'interpretazione tradizionale, hegeliana, non dà risposta: ossia non solo il *perché* dell'innegabile enorme diffusione del wolffismo, bensí anche il *perché* della reazione a esso che subentrò con la «filosofia popolare» degli anni settanta, ma che era già in corso un quarantennio prima.

I Pensieri razionali sulle forze dell'intelletto umano, il trattato di logica che Wolff aveva pubblicato in tedesco nel 1713, superarono già nel 1728 e dopo cinque ristampe gli ottomila esemplari (e seguirono altre nove ristampe fino alla morte di Wolff nel 1754), diventando il manuale più diffusamente usato dalle persone colte e adottato in quasi tutte le università e scuole, nelle quali poi, negli anni intorno al 1735, ben dodici cattedre erano occupate da wolffiani. Né è detto che verso il 1770 e dopo, il prestigio del grande nome fosse di colpo venuto meno. Vero è che Lessing, nella prefazione al *Laocoonte* (1766), ironizza [R.V:11] con chiaro riferimento a Wolff sul fatto che «noi tedeschi non manchiamo davvero di opere sistematiche» e «sappiamo meglio di ogni altra nazione al mondo dedurre nel piú bell'ordine, da un paio di aprioristiche definizioni terminologiche, tutto quello che ci piace dedurne». Vero è che il «filosofo popolare» Engel, prendendo di mira nel 1774 l'eclettismo filosofico nutrito per buona parte di idee wolffiane, contrappone a una metodologia puramente fenomenologica o descrittiva dello «stato delle cose» una metodologia «giusta, pragmatica» dello «sviluppo», la quale «dia conto della genesi delle cose» [1774b:182-89]. Ma di contro sta un Lambert che nel 1771 continua a riconoscere a Wolff «l'onore di avere introdotto e applicato in filosofia un metodo» [1771:§11], per non parlare dell'alta lode che ancora il Kant del 1787 tributa a quel Wolff che «diede per la prima volta l'esempio [...] del modo in cui si deve prendere il cammino sicuro di una scienza, stabilendo dei princípi con valore di leggi, determinando chiaramente i concetti, cercando il rigore delle dimostrazioni, evitando i salti arditi nelle illazioni» [1787:37].

Emerge dunque con sufficiente chiarezza che agli occhi di tutta l'Aufklärung Wolff apparve come l'indiscusso fondatore di un insieme di strumenti di metodo adatti in maggiore o minore misura a fornire al senso comune illuministico un orientamento e sostegno teorico. Da parte degli Aufklärer, allora, la discussione pro o contro Wolff, lungi dal rimanere un semplice esercizio accademico, dovette inevitabilmente spostarsi sul terreno «pragmatico» accennato da Engel, ossia investire la funzionalità che la metodologia e le generalizzazioni proposte da Wolff potevano contenere e rappresentare ai fini sia del consolidamento della nuova coscienza comune quanto dell'apertura di essa a eventuali conquiste ulteriori, teoriche o pratiche che fossero.

Wolff stesso, d'altronde, aveva dato l'indicazione che la validità del suo pensiero fosse innanzi tutto da commisurare alla funzionalità pratica di esso, quando nelle *Annotazioni* aggiunte nel 1724 ai *Pensieri razionali su Dio, il mondo e l'anima umana* del 1720 aveva dichiarato che nell'intera sua filosofia egli mirava «sempre alla prassi»,

c che perfino nella metafisica, «la quale di solito si reputa puramente speculativa», egli non insegnava nulla in cui «l'intenzione non fosse rivolta alla prassi» [1724:§72]. O quando ancor piú esplicitamente cosí riassumeva, in polemica con l'ortodossia protestante, il suo programma: «mi sono proposto di trattare la filosofia in una maniera tale che nella vita umana e nel lavoro professionale ognuno la possa utilizzare. Ho ritenuto infatti che sia una dannosa illusione il volerla imparare soltanto per avere materia di conversazione in società e di discussione nelle accademie» (citato da H.M. Wolff [1963²:117]).

Inaugurando con i Pensieri razionali sulle forze dell'intelletto umano la lunga serie delle opere tedesche, che si concluderà nel 1726 e cederà il passo nel 1728 a una piú ampia rielaborazione in latino degli argomenti già trattati, Wolff si pone per due motivi sulla linea dell'Aufklärung. Innanzi tutto egli riprende e sviluppa vigorosamente l'innovazione rivoluzionaria di Thomasius, il quale nel 1688 aveva osato rompere a livello accademico il monopolio culturale latino-scolastico col tenere lezioni in tedesco all'università di Lipsia e col pubblicare, sempre in tedesco, una rivista di informazioni letterarie. In secondo luogo le sette maggiori opere tedesche di Wolff<sup>1</sup>, portando ognuna fin dal titolo l'annuncio che si sarebbe sempre trattato di Pensieri razionali (sull'«intelletto», su «Dio, l'anima e il mondo», sulle «azioni umane», sulla «vita sociale», sugli «effetti della natura», sulle «finalità delle cose naturali» e sugli «organi degli uomini, animali e piante»), venivano a costituire un vero e proprio manifesto programmatico di quel fiducioso ottimismo circa le capacità della ragione umana in ogni campo che è l'insegna dell'illuminismo fino a Kant incluso.

La prefazione ai primi *Pensieri razionali* [1965:105] riassume ciò molto bene. Premesso che «l'appellativo di uomo lo si merita tanto maggiormente, quanto piú si sappiano usare le forze del proprio intelletto», e dopo aver subito rivolto questa convinzione contro il passivo quietismo intellettuale di chi si accontenta del bagaglio delle opinioni tradizionali, Wolff indica il campo di esplicazione e la sfera d'attività dell'intelletto da un lato nell'esperienza operativa, e dall'altro

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vernünstige Gedanken von den Krästen des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit (Halle, 1712, ora in Ch. Wolff [1965]); ...von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Halle, 1720); ...von der Menschen Thun und Lassen (ivi, 1720); ...von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen (ivi, 1721); ...von den Wirkungen der Natur (ivi, 1723); ...von den Absichten der natürlichen Dinge (ivi, 1724); ...von dem Gebrauch der Theile in Menschen, Thieren und Pflanzen (Frankfurt-Leipzig, 1725). Per ragioni di brevità e per distinguerle dalle analoghe posteriori elaborazioni in latino, si indicano di solito queste sette opere, rispettivamente, come Logica Tedesca, Metafisica Tedesca, Etica Tedesca, Politica Tedesca, Fisica Tedesca, Teleologia Tedesca e Fisiologia Tedesca.

in un rigoroso atteggiamento metodico che, partendo da «verità accuratamente dimostrate», si sforzi di «ricercare cose a noi ancora ignote o da nessuno ancora trovate», e spieghi infine anche «come sia possibile dedurre da alcune verità note altre ancora nascoste».

Esperienza ed elaborazione concettuale di essa mediante concatenazioni di dimostrazioni basate sul reperimento di salde «verità» o «ragioni sufficienti» delle cose, è dunque ciò che distingue la filosofia dal senso comune: chi infatti — dice la Logica Tedesca, Avvertenza preliminare, § 6 — «non ha comprensione filosofica può certo imparare dall'esperienza molto di ciò che appartiene al possibile, ma non sa indicare la ragione per cui il possibile può essere» [1965:115]. Ora, il mezzo piú sicuro per determinare appunto ragione e fondamento del possibile è un'utilizzazione filosofica del campo dell'esperienza in generale e di quella sensibile in particolare. Infatti, «se sono i sensi a condurci a un concetto, allora è indubbio ch'esso è possibile», nessuno dubitando della possibilità di una cosa «che noi riscontriamo nella realtà»; mentre, se determiniamo concetti «secondo il nostro arbitrio, non possiamo sapere se essi sono possibili o se invece pensiamo soltanto parole vuote» [1713:cap.I,§§31, 33; 1965:139-40]. Bisogna allora concludere che è in primo luogo l'esperienza a insegnarci «se un concetto è possibile o no, quando cioè ci guardiamo attorno nel mondo e facciamo attenzione se troviamo o no qualcosa che concorda con quel concetto» [§34;1965:140]: perché anche se stabiliamo «per dimostrazione» se un concetto è possibile o no, occorre poi sempre isolare alcune qualità di quel concetto «e guardarsi attorno per vedere se in qualche luogo sia riscontrabile qualcosa che possieda quelle qualità» [\$\\$35, 53;1965:141, 149].

Questo generale fondarsi della filosofia sull'esperienza costituisce il criterio d'orientamento anche per le parti specifiche della logica wolffiana, ad es. per la teoria del giudizio dove «un giudizio formato grazie a un'esperienza» viene definito «giudizio fondamentale», a differenza degli altri «cui si giunge per sillogismo» e che sono i «giudizi derivati» [1713:cap.V,§1;1965:181]. Il criterio della positività dell'esperienza acquista cosí importanza logico-gnoseologica rilevante nella questione di come procedere, attraverso un processo complementare di induzione e deduzione, dagli enunciati riguardanti singole cose e forniti dall'esperienza, alle proposizioni e concetti generali. Questi, certo, possiedono una grande utilità pragmatica perché «allargano a dismisura i limiti della nostra conoscenza» [cap.I,§29;1965:138]. Ma nelle generalizzazioni, appunto, occorre sempre un'estrema cautela: «quando si è imparato dall'esperienza che operando in questa o quella maniera si raggiunge un determinato scopo, ci si deve ben guardare dall'e-

stendere le conclusioni tratte da un caso a tutti gli altri senza una ragione sufficiente e immediatamente, vale a dire prima ancora di aver dimostrato che il caso in questione non contenga nessuna circostanza particolare che non sia presente anche negli altri casi», potendo accadere altrimenti che si incorra in quella contraddizione, frequente ad es. nei trattati di geometria, per cui soluzioni ben valide «sulla carta e per figure piccole, non si verificano invece affatto ad applicarle su grande scala» [1713:cap.IX,§16;1965:217-18].

Lo strumento, ora, onde evitare le contraddizioni, è la ragione in quel suo uso corretto che consiste nello stabilire «la connessione delle verità», e nella «capacità di comprendere tale connessione»: come è detto al § 368 della *Metafisica Tedesca*. Ma consistendo poi questa connessione essenzialmente in una concatenazione di sillogismi, nella quale nessuna premessa viene accettata per vera se non è confortata da altri sillogismi dimostrativi, è il metodo matematico a rappresentare per Wolff l'esempio per eccellenza di un pensiero formalmente corretto<sup>2</sup>. Eppure, malgrado l'elefantiaco sviluppo da Wolff dato alla sillogistica specialmente nelle opere latine e che gli procurò la nota fama di aridissimo razionalista dogmatico, non bisogna dimenticare ch'egli non intese affatto la pura deduzione come unico e esauriente metodo della conoscenza.

Negli *Utili tentativi per una esatta conoscenza della natura e dell'arte* del 1721, dopo aver distinto conoscenza puramente razionale e conoscenza sperimentale come due possibili vie del sapere, Wolff prospetta una terza via, quella di «unire la ragione con l'esperienza, riconoscendo alla prima il diritto di collegare fra loro le verità che l'esperienza ci garantisce». È la via «piú sicura per la conoscenza della natura», permettendo essa 1) di «costringere la natura a mostrarci ciò ch'essa di solito nasconde ai nostri occhi» e 2) di verificare poi la validità delle deduzioni, nel senso che «induciamo la natura a dare la prova di ciò che abbiamo enucleato attraverso i sillogismi della ragione». E insomma due sono le intenzioni che hanno guidato Wolff negli *Utili tentativi*: «l'una consiste nel giungere a valide ragioni che spieghino gli accadimenti naturali; l'altra nel giustificare con prove infallibili ciò che mediante la ragione abbiamo scoperto» [1721].

Senza arrivare a dire, ora, che in questi passi di Wolff appaia addirittura, in nuce, una teoria della ragione come attività sperimentale

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Sul metodo matematico in Wolff si veda l'equilibrata trattazione di H.W. Arndt [1971:125-47]; nonché H.J. Engfer [1982]. Il problema del rapporto fra logica matematico-formale e «logica della verità» con presenza dell'istanza dell'esperienza, persiste comunque anche nella *Philosophia rationalis sive logica* del 1728, cioè nella rielaborazione latina della *Logica Tedesca*: cfr. J. Ecole [1981-82].

(perché affinché la si abbia manca in Wolff un requisito fondamentale, vale a dire la concezione che la predicabilità categoriale sia una predicabilità funzionale e perciò dialettica, tale cioè che in essa le categorie emergano e si rapportino tra loro come funzioni — fluide e non statiche — di un molteplice: e semmai il merito di aver appena intuíto allora una cosa del genere lo si potrebbe, entro certi limiti, rivendicare al thomasiano Rüdiger); senza, ripeto, giungere a tanto, bisogna tuttavia riconoscere che il problema di come collegare ragione ed esperienza fu da Wolff vivamente avvertito. Gli studi recenti su questo tema, che correggono molti luoghi comuni, sono ormai parecchi: H.W. Arndt [1965], R. Ciafardone [1973; 1978: 89-114], H.-M. Schmidt [1982], e, sulla modernità della presenza in Wolff di un'istanza di ars inveniendi, di come cioè acquisire nuove verità mediante un accorto uso complementare di esperienza e ragione, piú d'uno dei contributi sulle interpretazioni di Wolff raccolti da W. Schneiders [1963b]. La scienza, certo, diventa per Wolff un tutto articolato soltanto grazie ai procedimenti dimostrativi; ma questi si fondano comunque sull'esperienza, sia quando, per via «analitica», si salga dall'esperienza al concetto, sia quando si voglia per via «sintetica» utilizzare il concetto cosí ottenuto per promuovere ulteriori possibili esperienze o conoscenze: perché anche in quest'ultimo caso il «banco di prova» della sua validità è pur sempre ancora la Erfahrung.

È innegabile che nelle opere latine di Wolff la via «sintetica» decadde volentieri a puro deduttivismo concettuale, a ragione colpito dall'ironia di Lessing. Il filosofo che anche al di fuori del mondo accademico della Schulphilosophie agí sul proprio secolo era tuttavia in primo luogo il Wolff delle opere tedesche, simbolo di una libertas philosophandi la quale, come proclamazione del diritto di dire pubblicamente la propria opinione sulle cose dell'esperienza e di generalizzarla in princípi razionali, rispondeva perfettamente all'esigenza dell'uomo borghese di dare un senso razionale alla propria esistenza individuale e sociale. Certo, rimaneva la questione della fede, dei valori religiosi tradizionali, e di come essi si potessero accordare con l'ottimistica mondanità laica e pragmatica della ragione. Ma anche qui Wolff conosceva la risposta, derivandola in parte da Leibniz, la cui concezione di una naturale armonia prestabilita dell'universo poteva pur implicare, sapendonela ricavare, la conseguenza che, tutto essendo preformato per legge di natura, tutto rientrasse in un ordine naturale e non già sovranaturale: compresi i miracoli, i quali, si sa, non sono piú tali quando son prestabiliti. Quando nella Metafisica Tedesca il mondo viene definito una macchina naturale che quindi contiene di per sé ordine e verità (§§ 557-60), ed entro la quale gli accadimenti sono necessari (§ 562) innanzi tutto perché è reale solo ciò che ha il proprio fondamento nella connessione del mondo cosí com'esso è (§ 572); o quando nell'Etica Tedesca, dopo aver spiegato che le azioni sono «di per sé» buone o cattive (senza cioè che in esse intervenga, comunque, la volontà di Dio), Wolff afferma addirittura che le leggi dell'etica sono leggi naturali che avrebbero luogo anche se Dio non esistesse (§§ 20-22): allora è evidente che quanto vien qui chiamato in causa è in prima linea il sopranaturalismo teologico e il concetto connessovi di una rivelazione divina sovranaturale attivamente operante per mezzo di interventi miracolistici.

L'università di Halle, dove Wolff insegnava queste dottrine pericolose (vi venne chiamato ventisettenne nel 1706 come professore di matematica e i primi suoi lavori espressamente di «teologia naturale» sono del 1717), era stata fondata nel 1694 da Federico Guglielmo di Prussia con l'intenzione di farne un centro di raccolta e di rifugio dei pietisti contro le velleità persecutorie dell'ortodossia luterana. Ma l'iniziale spirito di rivolta del pietismo contro i vincoli confessionali dogmatici della teologia protestante si era già trasformato e ossificato, all'epoca di Wolff, nel nuovo settarismo di una religiosità mistico-sentimentale delle «anime belle», propagandata a Halle da August Hermann Francke che si fece un nome con la fondazione di istituti pedagogici, e dal combattivo e molto più intollerante teologo Johann Joachim Lange che nel 1721 era succeduto a Wolff nel prorettorato dell'università, e durante il cui corso di dogmatica o «oeconomia salutis», tenuto puntualmente alle dieci di mattina, a ogni altro docente era vietato fare lezione.

Ai pietisti di Halle il nexus rerum wolffiano, il necessario ordine naturale delle cose del mondo, sembrava pericolosamente affine al determinismo razionalistico di Spinoza. Ma Spinoza essendo la bestia nera, contro il cui «ateismo» e «fatalismo» i pietisti tuonavano, la dichiarazione di guerra della nuova ortodossia pietistica doveva necessariamente colpire proprio Wolff che del razionalismo spinozianoleibniziano era, bene o male, il rappresentante allora più illustre. A Halle dunque il conflitto si era radicalizzato e veniva combattuto sotto le parole d'ordine di «pietismo o ateismo»: tanto che nel mondo accademico tedesco circolava il detto «Halam tendis, aut pietista aut atheista reversurus». Che Halle potesse invece rimanere saldamente pietista, con una esemplare disfatta del focolaio «ateistico», parve ai teologi una conquista vicina non appena riuscirono a convincere Federico Guglielmo che il wolffismo lo minacciava nell'unica cosa che veramente gli stava a cuore: e cioè che Wolff, insegnando il determinismo, fornisse cosí la giustificazione filosofica pure di un'eventuale diserzione (imputabile dunque solo al destino) di qualcuno dei grandi granatieri della guardia regia di Potsdam, e teorizzasse quindi anche la non punibilità del disertore. Il re reagí nel senso previsto. Con un ordine di gabinetto dell'8 novembre 1723 Wolff venne deposto e dovette abbandonare Halle e i territori prussiani entro quarantotto ore e pena l'impiccagione; e ancora nel 1727 gli scritti wolffiani di metafisica e morale stavano nell'elenco dei libri ateistici contro la cui stampa e diffusione erano comminati i lavori forzati a vita. Piú tardi, è vero, grazie ai buoni uffici di persone della corte, il re modificò completamente la sua opinione su Wolff fino a vedere in lui una gloria per le università prussiane; il trionfale ritorno del filosofo a Halle avvenne però solo nel 1740, con Federico II.

Eppure, simbolo di una illuministica libertà di filosofare Wolff lo divenne in fondo suo malgrado. Sia prima che dopo la cacciata da Halle, la sua rimase una posizione di sostanziale compromesso, innanzi tutto nella questione del rapporto tra filosofia e religione dove gli bastava aver dimostrato la coincidenza della filosofia con una religione la quale fosse «razionale» nel senso che i dogmi religiosi, pur esulando essi nel contenuto da una comprensione razionale, non dovevano tuttavia intendersi come contraddittori rispetto alla ragione; e in secondo luogo non gli venne mai in mente di muovere critiche

esplicite all'ordine politico-religioso costituito.

In effetti il sistema wolffiano ebbe un destino storico perlomeno ambiguo: dalla scuola di Wolff uscirono illuministi come Reimarus che sottoposero a critica serrata il dogmatismo tradizionale (specialmente nel dibattuto campo della rivelazione e della storia biblica), e però anche una lunga serie di wolffiani che utilizzarono il sistema per difendere le varie dogmatiche chiesastiche, protestanti o cattoliche che fossero. Ma non è questo il punto. Ciò che contava, e che contribuí in maniera decisiva a dare al wolffismo cittadinanza riconosciuta per piú di mezzo secolo, era che i mezzi impiegati contro Wolff avevano automaticamente identificato la sua causa (almeno per un certo periodo) con quella del progresso illuministico, e ciò indipendentemente dai vari modi in cui tale progresso potesse allora venire inteso.

All'uomo medio borghese che voleva condurre la sua vita intellettuale ed etica in base a princípi razionali, ma senza rinunciare per questo alla fede religiosa tradizionale, e la cui attività si svolgeva di fatto, variamente adattandovisi, entro le griglie piú o meno larghe dell'assolutismo illuminato, l'impronta moderata del wolffismo forniva un'ideologia generale in cui egli poteva riconoscersi e in cui, soprattutto, vedeva elevate a dignità di teoria le esigenze — oggettivamente

moderate e certamente tutt'altro che rivoluzionarie — della sua prassi quotidiana. Chi non intendeva seguire il misticismo pietistico, ma nemmeno giurare sul sistema proposto dalla teologia ortodossa, poteva ben credere di aver trovato nei «pensieri razionali» di Wolff una strada da seguire senza suscitare troppo scandalo, insomma un rifugio contro l'estremismo sentimentale dei pietisti e il dottrinarismo dell'ortodossia. Per la sparuta pattuglia degli «spinoziani» poi, appellativo che costituiva di per sé un marchio di radicalismo, Wolff poteva comunque rappresentare un punto di riferimento, non fosse che per dimostrare come al di là degli aggiornamenti leibniziani (o fors'anche proprio grazie a essi per chi pensava a un Leibniz non troppo distante da Spinoza) continuasse a vivere nel wolffismo la robusta radice di Spinoza: con tutto ciò che questa conclusione (da parte degli spinoziani) comportava di eversivo, di «ateistico», nei confronti della compromissoria conciliazione tra fede e sapere, ossia fra rivelazione e ragione, tentata dagli Aufklärer moderati e in prima linea da Wolff stesso.

Ove invece tale conciliazione veniva scalzata per altra via, attraverso l'affermazione deistica dell'antinomia radicale di ragione e religione rivelata, gli strumenti metodologici di partenza continuavano a essere quelli wolffiani: a Reimarus, che compí tale passo, venne infatti riconosciuta da Lessing la completa derivazione da Wolff. Né la derivazione deve stupire, quando si pensi che Wolff, essendosi occupato ex professo e sistematicamente di questioni metafisiche, offriva quindi in generale (e al di là anche degli eventuali spunti particolari di critica biblica che in lui si potevano riscontrare) agganci e strumenti maggiori per una trattazione di problemi teologici che non Thomasius, la cui tematica, come nota Wundt [19642: 202], «soccorreva poco in campo teologico, delimitando essa la filosofia a un ambito ristretto, prevalentemente psicologico, nel quale la teologia non veniva messa in pericolo, ma nemmeno le si fornivano strumenti». Gli strumenti d'interpretazione ora, forniti invece da Wolff appunto anche per il campo teologico, Reimarus li applicò precisamente come armi contro la teologia tradizionale. Infine, a prescindere pure dalla possibilità di agganci specifici a Wolff in questo o quel campo di ricerca, rimaneva come punto di orientamento il suo metodo dell'indagine dianoetica, delle attente analisi e distinzioni. Lo stesso Lessing, al di là dell'ironia contro il deduttivismo e della resa critica dei conti con la poetica wolffiana di Gottsched, non esitava a far propri alcuni risultati settoriali delle indagini di Wolff, quando gli sembrava ch'esse cogliessero nel segno. C'è chi ha notato (J. Schröder [1972: 15,25]) che nelle «analisi terminologico-critiche» che Lessing usò con maestria, traspare «il rigore critico della trattatistica illuminista di provenienza wolffiana»; né si dimentichi che a Wolff risale l'invenzione e la prima vera costruzione di una terminologia filosofica tedesca.

Il wolffismo riuscí dunque a diventare un centro di riferimento per una larga gamma di programmi filosofici e ideologici diversi: ma vi riuscí perché al vastissimo enciclopedico sistema, dalla logica alla teologia naturale e dall'ontologia alla politica, presiedeva da un lato una generale impronta moderata e conciliante e perché, avendo d'altro lato però il sistema esplicite finalità pragmatiche, l'aggancio a esso da parte dei postwolffiani poteva a seconda degli interessi del momento indifferentemente avvenire in direzione di prosecuzioni radicali verso sinistra o di chiusure dogmatiche verso destra. Wolff aveva fornito al borghese tedesco la sua prima enciclopedia del sapere, il suo primo sistema filosofico, nonché il prontuario di un linguaggio chiaro e concettualmente rigoroso<sup>3</sup>: e da questo punto di vista l'incidenza del filosofo di Halle sul proprio secolo è incomparabilmente maggiore dell'influenza che un Thomasius o anche lo stesso Leibniz vi potevano ancora esercitare.

Îl rapporto Wolff-Leibniz costituisce d'altronde una delle classiche questioni della storiografia filosofica che, date all'incirca per risolte nel secolo scorso sull'orma di Hegel, sono poi ritornate a galla perché quelle soluzioni apparivano unilaterali. Cosí Wundt [1924:28-29], pur riconoscendo che il senso di una «nuova scienza, orientata verso la realtà» era già vivo in Leibniz, rivaluta però pienamente l'originalità pragmatica di Wolff, il quale coerentemente «si sforzò di soddisfare per intero» le istanze della nuova scienza, e insomma «mantenne ciò che Leibniz aveva solo promesso»; ma rivaluta anche [19642: 151-52] l'originalità teoretica, o comunque la posizione di indipendenza da Leibniz che Wolff assunse per più versi, individuandola soprattutto nella non accettazione del concetto di «monade come unità metafisica», concetto derivante in ultima analisi da una tradizione mistica che a Wolff era stata sempre sospetta, e nella vigorosa ripresa, invece, di un aristotelismo razionale e metodologico. Arndt [1965:63-64], in considerazione del fatto che quando Wolff elaborava il proprio organon gli era ignota la maggior parte dei lavori leibniziani di logica, mette poi in guardia dal ritenere la logica wolffiana esclusivamente una «interpretazione» o «ripetizione» o «divulgazione didattica» di Leibniz. Si riscontra insomma la tendenza — la quale si estende poi anche ad autori non di proposito interessati a Wolff — a rivalutare in Wolff una autonomia di metodo.

Per quanto concerne infine il problema metafisico-teologico generale in Leibniz e Wolff, è stato ad es. Mauthner [1963a:210] a notare la relativamente maggiore spregiudicatezza di Wolff nei confronti degli articoli di fede positivi, il suo «non diventare cosí facilmente come Leibniz un mero teologo»; e per W. Schneiders [1983a:159] egli è l'autore della «prima grande metafisica relativamente indipendente dalla teologia». È bensí vero, ora, che uno dei filoni piú interessanti dell'Aufklärung sarà proprio quello che, al contrario, interpretò Leibniz in funzione nient'affatto «teologica»; ma si trattò dell'Aufklärung lessinghiana degli anni sessanta e settanta la quale, per giungere a un Leibniz genuino o — come si diceva — «esoterico», non «teologo», dovette laboriosamente scavare al di là delle effettive incrostazioni teologiche «essoteriche» costituite in parte da convincimenti e concetti leibniziani e in parte da posteriori utilizzazioni «teologiche» di essi. Che Wolff, o almeno la sostanza del suo pensiero, fosse meno facilmente recuperabile alla teologia tradizionale è pure un'opinione — anzi, una preoccupazione — espressa dal neoscolastico Campo (e preoccupazione dal suo punto di vista certo giustificata), il quale la motiva [1939:503] con i «pericoli caratteristici» che il razionalismo di Wolff presenterebbe, per la teologia, a differenza della metafisica leibniziana: dove è poi sintomatico che le motivazioni riecheggino sostanzialmente, dopo piú di due secoli e salvo (questa volta) la non chiamata in correo di Leibniz, proprio quelle addotte dai pietisti di Halle! Rimane insomma, come acquisizione storiografica di notevole interesse, il fatto che le interpretazioni recenti, pur partendo da diversi o talora opposti punti di vista, abbiano messo in luce rimarchevoli differenze anche teoretiche fra Wolff e Leibniz, nonché alcune posizioni di autonomia delle quali Wolff stesso era consapevole quando, pur da ammiratore e corrispondente di Leibniz, rifiutava la definizione di «leibniziano-wolffiana» data alla sua filosofia.

Il rapporto fra Wolff e Thomasius e la sua scuola costituisce, in sede di valutazione, un'altra questione dibattuta. Certo, per quanto riguarda il *contenuto*, ossia le articolazioni tecniche specifiche della logica di Thomasius, la lontananza da Wolff è per alcuni aspetti innegabile, non fosse altro perché Thomasius volle dare una logica senza deduzioni sillogistiche, basata sull'esclusivo criterio che l'ars inveniendi, il metodo cioè di trovare «verità nuove», dev'essere «facile», ossia aderente ai modi di procedere del senso comune il quale parte non da dimostrazioni deduttive, bensí dal piú facile e noto risale al piú complesso e non ancora conosciuto. Al sillogismo Tho-

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> «L'apparente compattezza del suo articolato sistema, alla quale perfino gli avversari difficilmente riuscivano a sottrarsi, la trasparenza della sua terminologia, la forza suggestiva del suo metodo matematico, la tentata conciliazione di apriorismo ed empirismo, l'elaborazione di un linguaggio concettuale tedesco» sono per H. Hinske (in W. Schneiders [1983b:313 sgg.]) i fattori della fortuna di Wolff.

masius assegnò perciò il rango subordinato di un procedimento utile soltanto per organizzare meglio le verità trovate per altra via, cioè innanzi tutto mediante l'esperienza sensoriale, mediante ciò che è immediatamente dato nella sensibile esistenza, assai piú chiara e distinta, quest'ultima, di ogni possibile ma non verificabile «essenza». Eppure, nemmeno il Thomasius empirista e sensista è, oggettivamente, in opposizione radicale a tutto il Wolff, perché basterebbe ricordare il già visto vigoroso richiamarsi di Wolff stesso all'esperienza come criterio fondamentale della conoscenza; e neppure è detto che Thomasius sia tutto e soltanto empirista, che cioè il metodo logico-combinatorio della matematica, caro a Wolff, venga da lui rifiutato in blocco, perché a convincere del contrario c'è la sua esplicita affermazione - nei cosiddetti Monatsgespräche, le Conversazioni mensili [1690:801], anche se in effetti quell'elogio non è molto di più che un omaggio in generale alla tradizione razionalistica di avere egli «sempre ritenuto il metodo matematico il migliore». Se poi il discorso si sposta sulle finalità della logica, allora la continuità di indirizzo fra Thomasius e Wolff è - per quanto riguarda l'orientamento della ricerca logica verso l'umano fare pragmatico<sup>4</sup> - difficilmente contestabile.

Insomma, pur restando ferme le innegabili differenze interne fra Thomasius formulatore delle prime isolate istanze laico-pragmatiche dell'Aufklärung e Wolff che le organizza e consolida in un sistema organico, bisogna concludere che entrambi - al di là pure delle polemiche fra i rispettivi discepoli — rispecchiano nelle loro generalizzazioni teoriche un complesso di istanze, sostanzialmente univoche, che si affacciavano nella prassi umana borghese della prima metà del secolo. Al quale proposito non si dimentichi che ad es. la fioritura del wolffismo coincise abbastanza puntualmente con il ventennio 1720-1740 indicato da Lamprecht come il primo piú appariscente periodo di sviluppo economico della borghesia tedesca, al quale negli anni quaranta seguí anche a livello ideologico secondo W. Schneiders [1983a:175 sgg.] — una fase di stasi dovuta in ultima analisi alla mancanza di riforme nella società e all'accettazione dell'ordine esistente. Thomasius e Wolff si trovavano a operare precisamente in quelle regioni — la Sassonia e i territori limitrofi — in cui, piú vitali essendo le iniziative della nuova classe, con piú vivezza si presentavano all'ordine del giorno pure le nuove esperienze della quotidiana prassi umana nonché con maggiore urgenza la necessità, anche soggettiva, di chiarirsi a livello teorico le ragioni di quella prassi<sup>5</sup>.

L'impostazione ideologicamente e politicamente moderata che Wolff diede all'elaborazione concettuale della prassi, ma altresí il fatto che nel consolidamento teorico delle istanze intellettuali e pratiche del suo tempo egli si richiamasse però allo strumento scientifico allora piú moderno, alla matematica e ai princípi della nuova fisica delle forze teorizzata da Leibniz, gli assicurarono l'egemonia culturale almeno per tutta la prima metà del secolo. E vi fu anzi una componente di Wolff destinata ad agire, sia pure dopo di lui trasformata radicalmente e fecondata da fermenti teorici nuovi, ben oltre quella data: cioè il suo aristotelismo. Wolff, che ammirava senza riserve l'Organon aristotelico, rimise in circolazione un Aristotele concepito non piú come il sistematizzatore scolastico di verità acquisite (concezione contro la quale aveva inteso protestare Thomasius con la sua critica della sillogistica), bensí come il teorico di un'ars inveniendi o metodo funzionale per scoprire verità nuove. Ma proprio all'aristotelismo critico, cioè all'utilizzazione funzionale di idee aristoteliche in un rinnovato contesto di istanze e problemi moderni, l'Aufklärung degli anni sessanta dovrà poi uno dei suoi prodotti teorici migliori e più fecondi: vale a dire l'estetica di Lessing.

Vi fu, infine, ancora un'altra direzione in cui l'interesse per Aristotele (risvegliato attraverso Wolff, ma indirettamente anche attraverso le polemiche antiwolffiane e antiaristoteliche dei thomasiani) venne a coincidere con le esigenze degli illuministi piú avanzati della seconda metà del secolo. Nel paragrafo sull'«ateismo di Aristotele» della sua Storia della filosofia aristotelica nella Germania protestante, Petersen [19642:414-17] ha mostrato come gli attacchi ad Aristotele da parte della teologia ortodossa, concentrandosi essi nella vecchia accusa di ateismo, siano poi presto passati a ravvisare nell'aristotelismo gli estremi della dottrina piú eversiva e obbrobriata dell'epoca, cioè pericolosi germi di uno spinozismo e deismo avanti lettera. Nella

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Su quell'ottica pragmatica si può vedere E. Bloch [1961:315-53], W. Schneiders [1968;1973: 110-11], R. Ciafardone [1978:37-56], G.E. Grimm [1983: capp. IV e V].

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> All'ipotesi che il collegamento fra prassi di vita borghese e sviluppo dell'illuminismo aiuti a impostare anche il problema delle disuguali dislocazioni territoriali del movimento illuministico in Germania ha lavorato W. Krauss [1963b:360 sgg.]. In particolare furono un vivaio di intelligenze i centri culturali sassoni e limitrofi: Thomasius, Rüdiger, Gottsched e Lessing si formarono a Lipsia, Wolff cominciò e concluse la sua attività a Halle dove dal 1690 aveva insegnato pure Thomasius. La risposta al perché di questa concentrazione intellettuale non può prescindere, per Krauss e poi per G. Mühlpfordt (in J. Irmscher [1977:3-32]) e A. Kobuch [1979], dal fatto, appunto, del nesso fra Aufklärung e forze borghesi. E ciò di contro alle fantasiose teorie geopolitico-razziali — con J. Nadler [1913] già di età guglielmina, rispolverate dalla storiografia nazista e a questa sopravvissute ad es. in H. Schöffler [1960:186-88] — secondo le quali l'illuminismo sassone è effetto del «patrimonio di stirpe germanico-nordico» dovuto alla colonizzazione dell'«oriente tedesco».

misura, quindi, in cui gli Aufklärer più radicali dichiararono le loro simpatie per Spinoza, essi si ritrovarono in qualche modo alleati dell'Aristotele osteggiato dagli ortodossi; e gli aristotelici, a loro volta, si trovarono a rafforzare per via indiretta il fronte degli spinoziani.

## 2. Le nuove metodologie

Nel primo capitolo della Logica Tedesca, dopo aver premesso (§ 5) che sono «i sensi a occasionare in noi i concetti delle cose che son fuori di noi», Wolff avvertiva però anche (§ 6) che «non è qui necessario sapere come ciò avvenga». E spiegava: «La questione se i concetti delle cose fuori di noi vengano attraverso i sensi immessi nell'anima come in un recipiente vuoto, oppure se al contrario giacciono già di per sé come sepolti nell'essenza dell'anima ed emergano per forza propria alla luce in occasione delle modificazioni che le cose esterne producono nel nostro corpo, ciò è un discorso che occorre ancora procrastinare. Nel quinto capitolo dei miei "Pensieri su Dio e l'anima dell'uomo'' spiegherò che la seconda ipotesi è quella vera. Ma decidere ora su questa questione non serve al nostro scopo attuale. Possiamo infatti avere concetti delle cose esterne e sulla loro base giudicare di esse con sicurezza, anche se immediatamente non sappiamo donde essi provengano: cosí come possiamo utilizzare la mano per svariate operazioni pur senza sapere quale sia la sua conformazione interna e in quale modo possa produrre i movimenti richiesti per quelle operazioni [cors. mio]».

In queste precisazioni iniziali con cui si apre l'organon wolffiano è dunque evidente 1) l'atteggiamento metodologico di sganciare ogni possibile dottrina metafisica o innatistica circa la risposta metafenomenologica essenza dei concetti delle cose dalla dottrina invece della loro utilizzazione immediatamente constatabile; e 2) la convinzione pragmatica che con i «concetti» si possa intanto benissimo e validamente operare, cioè «giudicare» le cose, indipendentemente da una indagine preliminare sulle fonti piú o meno complesse dei concetti stessi, bastando ai fini della prassi concettuale la semplice descrizione e classificazione e combinazione di essi nonché, per quanto riguarda la questione del la loro origine, la constatazione empirica ch'essi, comunque e a prescindere da altro, sono «occasionati» dall'esperienza sensibile.

Ma allora, visto che Wolff stesso aveva concepito l'organon logico come uno strumento d'indagine valido indipendentemente da premesse metafisiche, vale a dire poi come una parte del sistema filosofico complessivo la quale poteva fruttuosamente applicarsi pure al di fuori del contesto del sistema stesso, era naturale che innanzi tutto i discepoli

della scuola wolffiana estendessero l'uso di quello strumento anche a campi di ricerca solo marginalmente o nient'affatto toccati dal maestro. Gottsched, Baumgarten e Meier compirono questo lavoro, fondando in particolare una poetica ed estetica elaborate secondo i criteri della deduzione e sistemazione concettuale formalmente rigorosa che Wolff aveva inaugurato e diffuso.

La quarantennale attività di Gottsched all'università di Lipsia, dove tenne lezioni di filosofia dal 1725, e dal 1734 fino alla sua morte (1766) la cattedra di metafisica, fu sostanzialmente spesa tutta al servizio del wolffismo: ma di un wolffismo, è bene ricordarlo, che, come mostrano i *Primi fondamenti della filosofia universale* del 1733, mirava a mettere in risalto gli aspetti «moderni» di Wolff, quelli, per intenderci, che erano contenuti soprattutto nelle opere tedesche. E cosí Gottsched sottolineava ad esempio le finalità pratiche della filosofia e, in logica, quei fondamenti psicologici dell'attività concettuale i quali nella *Logica Latina* di Wolff avevano perduto l'incidenza ch'essi invece conservavano nella *Logica Tedesca*: e insomma, tenendo fede alla forte e positiva impressione che fin dai primi anni di permanenza a Lipsia aveva suscitato in lui la combattiva e demistificatrice opera di Thomasius, metteva in luce i comuni punti di contatto fra questi e Wolff piuttosto che le loro differenze interne.

Si tenga poi presente che il wolffismo di Gottsched non si rinchiuse, come quello di un Thümmig o di un Bilfinger, in prolisse pagine di trattati latini abbastanza scopertamente intesi ad accentuare la componente scolastica di Wolff, ma serví soprattutto da base ideologica per una notevole attività giornalistica, cioè ancora una volta in vista di una attività la quale (come già voleva Thomasius) propagandasse e traducesse in pratica un ideale illuministico di cultura largodiffusa. A suo tempo pure lui era stato coinvolto nella globale e pericolosa accusa di spinozismo mossa dai pietisti contro Leibniz, Wolff e i wolffiani piú avanzati. Si potrebbe perfino definire Gottsched oggettivamente — cioè per la funzione positiva da lui esercitata almeno fino al 1750 — un wolffiano di sinistra. Si trattava ovviamente di una posizione di «sinistra» molto moderata, nemmeno lontanamente paragonabile allo scavalcamento da sinistra del wolffismo che in altro campo verrà compiuto da un Reimarus. Gli aspetti di modernità di quella posizione poterono conservare un certo mordente soltanto nella misura e durante il periodo (un ventennio circa a partire dal 1723) in cui le stesse componenti oggettivamente moderate del sistema di Wolff esercitarono storicamente una funzione di opposizione nei confronti del vecchio immobilismo politico-culturale della tradizione. Si trovarono automaticamente svigoriti non appena l'assolutismo scoprí che, malgrado tutto, il wolffismo era relativamente innocuo e grazie al suo carattere moderato e conciliatorio poteva anzi benissimo (assieme alla sua fonte leibniziana) venire utilizzato nel senso conservatore di un sanzionamento dell'ordine esistente come il «migliore dei

mondi possibili».

Risultati autonomi Gottsched li conseguí invece applicando il metodo wolffiano alla poetica. La Poetica critica del 1729-30 ebbe a criterio direttivo la convinzione che il problema del «gusto» estetico fosse risolvibile soltanto a patto di intendere il gusto come sussumibile, in senso rigorosamente razionale, sotto la forma di un giudizio artistico che costituisse la premessa per ogni attività sia dell'artista quanto del critico [17372:119]: Î'essenza del «buon gusto» consistendo precisamente in ciò, «ch'esso corrisponde alle regole dell'arte che sono state de-

dotte dalla ragione e dalla natura» [ivi:92].

Gottsched sviluppò l'aristotelismo di Wolff fin dai paragrafi iniziali della Poetica critica (dove il concetto dell'arte come imitazione viene svolto in esplicita adesione ad Aristotele); insegnò che la poesia ha finalità eminentemente pratico-educative, e assegnò dunque alla «bellezza» poetica un fino ad allora misconosciuto compito e valore intellettuale positivo nella costruzione di quell'ideale culturale borghese che era già stato delineato da Wolff e che è sostanzialmente pedagogico-culturale. Wolff e i wolffiani spiegano cioè intenzionalmente in maniera didattica e precettistica al loro pubblico la bontà e utilità di un approccio razionale a tutti i campi del sapere e fare umano: onde H. Hammerstein (in W. Schneiders [1983b:276]) può definire Wolff il «rimarchevole didatta della Germania incamminata verso l'illuminismo», W. Schneiders [1983a:161 sgg.] rilevare quanta teoria dell'educazione in senso lato sia stata impostata dal wolffismo, e G.E. Grimm [1983:cap. VIII] valutare la Poetica critica di Gottsched come in linea con tale programma proprio perché è della «razionalità» dell'opera d'arte letteraria che essa tratta.

Facendo ciò, Gottsched mantenne certo fede alla illuminazione che gli venne — come lui stesso racconta nella prefazione ai Primi fondamenti — dal suo contatto con Wolff il quale (assieme a Leibniz) gli era parso, finalmente, un «sicuro porto» dopo la traversata di un «tempestoso mare di opinioni contrastanti»: ma al di là di questo discepolato era pure legittimo l'orgoglio di aver fatto qualcosa di piú, cioè di avere altresi integrato Wolff col dare alla poetica un solido posto

nel nuovo sistema.

Si può discutere sulla validità degli strumenti concettuali (leibniziano-wolffiani) con cui Gottsched compí quell'operazione: Baumgarten e Meier, utilizzando gli stessi strumenti, giungeranno ad esempio a risultati che addirittura, a vederne le implicazioni logiche, invalideranno per buona parte quei criteri leibniziano-wolffiani di partenza. Intanto però altri strumenti concettuali non esistevano: storicamente. nella prima metà del secolo almeno, quelli del nuovo sistema erano anzi i piú moderni. Lo sviluppo, in Germania, dell'estetica come scienza autonoma che diede infine, di riflesso, il colpo di grazia allo stesso gottschedismo, si mosse, almeno inizialmente e soprattutto con Baumgarten, proprio nell'ambito del sistema e del metodo wolffiano, salvo poi a scardinare dall'interno le premesse leibniziane consistenti, si sa, in una preclusione di principio e di valore nei confronti dell'«estetico» visto da Leibniz (e in una certa misura anche da Wolff) come. in senso lato, soltanto una «conoscenza confusa», quindi imperfetta e tale, in fondo, da non possedere nemmeno vera dignità di conoscenza.

Baumgarten, noto fino ad allora come divulgatore del sistema wolffiano, cominciò dal 1742 a tenere lezioni di estetica all'università di Francoforte sull'Oder: un ateneo che fu anch'esso un eccezionale centro di idee illuministiche (cfr. ora G. Mühlpfordt [1981]). Le vivacissime lezioni, frequentate anche dal giovane Winckelmann, si concretarono nel 1750 in un testo di arida forma scolastica, il quale apparve ai contemporanei zeppo di proposizioni di enigmatica brevità incasellate in un sistema capillare di paragrafi e minuziose suddivisioni: l'Aesthetica appunto, «un mucchio di grilli estetici concatenati fra loro, sottilmente oscuri eppure alla moda» come la giudicò Lessing in Das Neueste aus dem Reiche des Witzes, aprile 1751 [R.III:331], dove accomunò nel giudizio anche gli Elementi di belle arti e scienze di Meier, il discepolo di Baumgarten. E tuttavia l'opera conteneva, rispetto soprattutto alla matrice leibniziano-wolffiana, una sconcertante novità: vale a dire la scoperta che l'estetica costituiva un campo d'indagine specifico le cui leggi dovevano dedursi, con rigore formale e razionale, dalla natura particolare di quel campo.

Certo, l'estetica in quanto «scienza della conoscenza sensibile» è anche per Baumgarten [1750:§§1,13,14] una «gnoseologia inferiore» perché si occupa di una «facoltà conoscitiva inferiore», ma intanto (e a prescindere da ogni considerazione di valore) la «facoltà inferiore» esiste, essa comprende il campo della «perfezione della conoscenza sensibile», quindi bisogna scrupolosamente indagarne e stabilirne le leggi, e dunque la scienza che se ne occupa diventa addirittura una «sorella minore della logica» e dalla logica mutua il proprio carattere sistematico. Il parallelismo cosí comunque istituito fra estetica e logica, nonché il conseguente interesse teoretico-sistematico per l'«estetico», segnano nei confronti di Wolff un progresso che va ben al di là di un semplice completamento esteriore dell'edificio wolffiano.

Wolff aveva lasciato sostanzialmente impregiudicato il «valore» teoretico della sensibilità in quanto tale, concentrando invece la sua attenzione sui gradi di oscurità, chiarezza e distinzione dei soli concetti. Eppure, grazie al suo organon logico, era entrata in circolo nella cultura illuministica tedesca l'idea che la «logica» potesse e dovesse servire da strumento per indagare metodicamente e sistematicamente, con chiare definizioni concettuali concatenate, ogni campo dell'attività umana, non esclusa dunque quella costituita dalla conoscenza sensibile (si veda ultimamente, su questo tema, H.-M. Schmidt [1982]). A suo modo, cioè con il porre in primo piano rigorose istanze metodologiche, Wolff giunse come uno stimolo (e indipendentemente dal modo in cui il suo sistema complessivo vi venisse poi accolto) perfino in ambienti di per sé meno sottoposti a una influenza diretta della scuola wolffiana: come testimonia il fatto che ad es. gli svizzeri Bodmer e Breitinger elaborarono per conto loro l'uno un codice del «gusto poetico» (rimasto allo stato di progetto) e l'altro una vera e propria «logica della fantasia», sottolineando dunque entrambi l'esigenza di un metodo o strumento logico che valesse come criterio formale per l'indagine del poco esplorato campo del sensibile (o del «gusto» e dell'«immaginazione», se questi erano, come parve loro, gli aspetti con cui il sensibile si presentava nel campo specifico della poetica o dell'estetica).

È vero che la prefazione scritta da Bodmer per la Poetica critica di Breitinger, contrapposta da questi nel 1740 alla seconda edizione (1737) dell'omonima opera di Gottsched, non solo non contiene nessun riferimento a Wolff, ma anzi si muove nell'ambito di una riscoperta di Leibniz che gli svizzeri, scavalcando e ripudiando Wolff, intendevano promuovere perché ritenevano che non Wolff ma Leibniz (la monade come regno dell'individuale, la teoria delle «petites perceptions» come chiave d'indagine della sfera del pre-cosciente, ecc.) corroborasse la loro dottrina estetica dei diritti dell'«immaginazione». Ciò tuttavia rappresentava, intanto, già una notevole trascrizione «moderna» dei princípi leibniziani, non fosse che per l'accento posto sulla positività di valore di una facoltà come l'immaginazione la quale per Leibniz era pur sempre rimasta — nella scala dei valori — il luogo del confuso e indistinto e quindi del «negativo». E se si può supporre che Bodmer e Breitinger, i quali d'altronde non diedero spiegazioni esplicite circa il loro ritorno da Wolff a Leibniz, si siano sentiti urtati soprattutto dal razionalismo scolasticheggiante del tardo Wolff delle opere latine, rimane pur sempre il dato di fatto che il loro trattato Sull'influenza e l'uso della fantasia per il miglioramento del gusto, del 1727, si era aperto invece con una entusiastica dedica a Wolff: documento, questa dedica, dell'indubbia funzione di stimolo che l'indirizzo di indagine metodica cosí fortemente rappresentato da Wolff aveva comunque esercitato anche su di loro.

In sede di teoria estetica — e di storia delle teorie estetiche — il parallelismo fra «estetica» e logica o meglio, come sviluppo di questo parallelismo, la contrapposizione fra una inferiore «logica» delle immagini e una superiore logica delle idee, ha finito certo per diventare anche la matrice di dicotomie assai rischiose, quali quelle teorizzate dalla Romantik (e dagli epigoni di essa) nei termini di una lingua delle immagini che sarebbe propria del poeta e di una lingua delle idee o della logica appannaggio esclusivo del filosofo: onde poi, venendo l'intera responsabilità dell'opus artistico addossata al sentimento o intuizione e all'immaginazione o fantasia, facile era il passo verso la idolatria del sentimento, dell'intuizione, ecc. Ma questo è un altro discorso. Quando Baumgarten sottolineava l'affinità che, in campi pur fra loro distinti, esiste tra la funzione dell'«estetica» (scoprire le leggi della conoscenza sensibile) e quella della logica (analizzare le regole del pensare), ciò costituiva oggettivamente — ossia a tener conto dell'importanza storico-teoretica che un'affermazione del genere aveva allora — una restituzione di dignità filosofica al campo del sensibile.

Si può naturalmente discutere sul fatto se Baumgarten sia stato o meno consapevole della portata della sua innovazione, e delle implicazioni teoretiche notevolmente avanzate ch'essa presentava nei confronti sia del misticismo pietistico quanto delle degenerazioni scolastiche del wolffismo, due indirizzi che, per opposti motivi, poco gradivano che si rivalutasse in termini positivi la sfera del «sensibile». Le esitazioni e cautele di Baumgarten nell'uso delle sue nuove definizioni sono molte. Intanto vuole rivendicare dignità filosofica all'estetica come scienza non già della «conoscenza sensibile della perfezione», bensí della «perfezione della conoscenza sensibile in quanto tale». Gli preme dunque recuperare il vecchio concetto razionalistico di «perfectio» come unificante armonico «consensus» di un molteplice, per applicarlo tuttavia al nuovo campo dell'estetico. La «perfectio» della conoscenza sensibile è data dall'armonia fra quei «plura» o molteplici che secondo i §§ 18-20 dell'Aesthetica sono in primo luogo le «cogitationes» (nell'accezione di «repraesentationes sensitivae»), poi il loro «ordo», e infine la loro «significatio», oggetti rispettivamente dell'euristica, della metodologia e della semiotica. Epperò si tratta di «molteplici» la cui «perfezione» è rigorosamente fondata ed esaurita nella e dalla autonoma sfera estetica. La travagliata trattazione sembra indicare lo sforzo — che è in generale una caratteristica dell'intera Aufklärung - di piegare in parte una vecchia terminologia a usi e contenuti nuovi e di integrarla però anche, faticosamente, con strumenti concettuali più adeguati e funzionali; e lascerebbe supporre che Baumgarten avesse bene avvertito sia la refrattarietà che la tradizione mostrava nei confronti delle innovazioni in campo «estetico», sia le difficoltà che gli innovatori necessariamente incontravano.

Ma il fatto veramente decisivo è che il gruppo che gravitava intorno a Baumgarten prima a Halle e poi a Francoforte sull'Oder lo considerasse effettivamente un innovatore e poco meno di un oracolo, e che insomma il problema centrale dell'Aesthetica di Baumgarten, cioè come si potesse inserire la «pulchritudo» nel sistema complessivo dei valori umani, rimase da allora in poi e senza soluzioni di continuità, attraverso Lessing e Kant, uno dei problemi centrali dell'Aufklärung. I contemporanei, fra cui il lessinghiano Thomas Abbt [1765], si erano accorti assai presto che Baumgarten aveva innovato davvero. Non potevano naturalmente indovinare che fosse un «precursore di Kant», come tendono a rappresentarlo A. Bäumler [1923] e in parte A. Nivelle [1955]. Quindi, soprattutto se si vuol capire ciò che effettivamente successe intorno a Baumgarten e i motivi della risonanza ch'egli incontrò subito, è da convenire con H.R. Schweizer [1973:97] che non il criterio dei «precursori» bisogna applicare a Baumgarten, bensí la piú sobria e storicamente funzionale constatazione ch'egli semplicemente, in quella particolare fase del pensiero in Germania, propose «un inizio nuovo del filosofare che va tenuto fermo». Alla ricollocazione, ormai, dell'opera di Baumgarten nel contesto dell'epoca sua arride del resto un certo interesse anche in D. Naumann [1979:25-28] e in M. Jäger [1980].

Il grande diffusore delle nuove idee fu Meier, discepolo di Baumgarten a Halle e suo successore alla cattedra di filosofia quando il maestro si trasferí nell'ateneo sull'Oder. I tre volumi della sua opera maggiore, gli *Elementi di belle arti e scienze*, uscirono anzi ancor prima dell'*Aesthetica* del maestro, nel 1748-50; ma ne rispecchiarono grosso modo l'andamento perché Meier utilizzò nella stesura non solo gli appunti presi alle lezioni di Baumgarten, ma anche, nel 1745, il manoscritto tedesco di cui questi si serviva per i corsi di estetica. La cosa ebbe vantaggi immediati dal punto di vista pratico della diffusione delle idee di Baumgarten; ma comportava svantaggi notevoli

sul piano teoretico.

Meier infatti, dovendo necessariamente prendere come punto principale di riferimento la *Methaphysica* molto wolffiana di Baumgarten del 1739, dunque un'opera che precede di un decennio l'*Aesthetica*, e non conoscendo d'altronde la forma definitiva di quest'ultima, non poté materialmente misurare la vera e propria svolta che proprio in

quel decennio Baumgarten aveva compiuto riguardo a un punto essenziale della teoria. «La bellezza, — scrive Meier [1748a:§23], — è una perfezione che viene conosciuta in maniera indistinta ossia sensibile»: formula, questa, che corrisponde alla «pulchritudo» come «perfectio phaenomenon», come (perché a questo la cosa si riduce!) sensibile apparire di una perfezione morale o metafisica e comunque extra-estetica, al modo in cui Baumgarten l'aveva appunto definita nel § 662 della Metaphysica. Ma nell'Aesthetica, e col riconoscere una «perfezione» alla «conoscenza sensibile in quanto tale», Baumgarten aveva poi risolutamente sciolto il problema estetico, almeno in linea di principio, da ogni riferimento di valore a «perfezioni» extra-estetiche, metafisiche o moralistico-precettistiche che fossero, ritenendo che prendere a criterio del valore estetico quel tipo di «perfezioni» sarebbe stata una indebita «metabasi in altro genere». Meier invece, pur avendo potuto utilizzare il manoscritto di cui sopra, rimase su questo punto capitale della fondazione di un'estetica autonoma indietro rispetto al maestro, e quindi ancora impigliato nella tradizione leibniziana ortodossa quando definiva la rappresentazione della bellezza come una conoscenza indistinta o sensibile dell'accordo armonico fra molteplici: una definizione, questa, che è già di per sé un vicolo cieco poiché, se da un lato essa ribadisce la subordinazione dell'estetico o indistinto alla sfera logico-metafisica del chiaro e distinto, dall'altro non si vede neppure bene che cosa in realtà si debba o possa intendere per conoscenza «indistinta» di un «accordo armonico» (trattandosi di una formula che è *monstrum* logico, ossia una contraddizione in termini!).

Piú duttile e piú aperto alle istanze di una positività della conoscenza sensibile si mostrò invece Meier nei paragrafi dedicati alle tecniche del sapere d'esperienza [1748b:§§329-70], dove viene ad es. proposta una metodologia dell'esperimento per piú versi ispirata a Bacone e all'empirismo inglese: un preludio, in fondo, a quel Meier delle opere di logica e metafisica che esercitò nel ventennio dal 1750 al 1770 una non trascurabile funzione di intermediario fra il wolffismo che come sistema scolastico dominante andava dissolvendosi e le nuove influenze culturali soprattutto lockiane. Queste, di cui Meier stesso si fece promotore (tenendo per primo, nel 1754, un corso di lezioni in tedesco sull'Essay concerning human understanding), nella seconda metà del secolo favorirono non solo uno sviluppo enorme di interessi e ricerche nel campo della psicologia, ma anche una vera e propria rottura della parentesi sistematica wolffiana, un recupero delle impostazioni empiristiche e antropologiche (e comunque refrattarie a un sistema chiuso) già presenti con Thomasius agli albori dell'Aufklärung, e però altresí una forte rivalutazione di quelle componenti

pragmatiche che, al di là dell'edificio sistematico, avevano pure ani-

mato il Wolff delle opere tedesche.

Da questo punto di vista, intanto, Meier è in linea non solo con l'originario programma «utilitaristico» di Wolff, ma altresí con Thomasius, quando nella prefazione alla prima e terza parte degli Elementi ribadisce che l'estetica si giustifica solo con la sua utilità pratica di «migliorare il gusto dei tedeschi», o quando nella prefazione alla seconda parte dichiara esplicitamente che «uno scrittore è tenuto a scrivere soprattutto di cose pratiche e a non condurre, almeno, prolisse polemiche intorno a delle speculazioni»<sup>6</sup>. Tale orientamento verso la prassi, a volerlo attuare metodicamente, richiedeva tuttavia, a ben vedere, che nel «conubium rationis et experientiae» quest'ultima fungesse, anche e soprattutto nel suo significato specifico di esperienza sensibile, come un vero e proprio coelemento, come cioè una componente essenziale il cui valore teoretico fosse positivo e indubitabilmente certo non meno di quello dell'attività razionale-concettuale.

Piú che per l'estetica, dove rimase indietro rispetto a Baumgarten, Meier ora è importante proprio per quegli scritti di dopo il 1750 in cui egli tentò appunto di fondare o almeno delineare, sulla scorta di Locke, una teoria della certezza e positività della conoscenza sensibile. Il tentativo si sviluppa nella duplice direzione di sciogliere da un lato la conoscenza sensibile dalla ipoteca della sua subordinazione di valore nei confronti dell'intelletto, affermando invece Meier (ad es. nella *Disamina* ecc. [1768:Untersuchung n. 7, § 3]) che la concezione razionalistica tradizionale di attribuire all'attività dell'intelletto ogni «chiarificazione» della conoscenza sensibile è tutta da rivedere in quanto già di per sé le sensazioni possiedono chiarezza, e respingendo insomma il vecchio addebito mosso alla sensibilità di essere essa la fonte della confusione e dell'errore<sup>7</sup>; e, dall'altro lato, di dare però allora una diversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuova definizione dell'intelletto e della ragione, la cui fundiversa nuo

<sup>6</sup> La stessa preoccupazione di scrivere innanzi tutto per la pratica, cioè poi non tanto per gli specialisti interessati alle «speculazioni» del loro campo ristretto quanto per il più vasto pubblico delle persone generalmente colte, costituisce il filo conduttore della logica o *Dottrina della ragione* che Meier pubblicò poco dopo [1752a], e in cui la prolissa trattazione scolastica tradizionale delle parti della logica — dottrina del concetto, del giudizio e del sillogismo — venne accantonata e ridotta a favore di un'ampia discussione introduttiva, mantenuta su un tono generale, intorno alle finalità della conoscenza erudita e alla funzionalità di essa nella scoperta della verità, chiarezza e certezza dei concetti. Ritorna dunque alla ribalta la logica come «ars inveniendi», ch'era stata una formulazione già di Thomasius; e ciò è però un ul terroreale si in termini pricologistici e apri

7 Collateralmente ne venne una trascrizione della gnoseologia in termini psicologistici e anzi il tentativo di fondare in generale le scienze sulla psicologia perché questa, e in particolare la «psicologia empirica», ha l'alto privilegio di certezza che le deriva dall'autosservazione, privilegio che invece non ha la «psicologia razionale» il cui unico ufficio è la generalizzazione dei

ritrovati sperimentali specifici (Meier [1755:9-16]).

zione essenziale viene vista non piú nel mero portare chiarezza e distinzione, bensí nell'attività di comprendere ossia di determinare la possibilità di una cosa in base a princípi generali.

Per quanto riguarda il rapporto fra esperienza sensibile e pensiero astratto, ne consegue per Meier — sempre nella Disamina [1768: Untersuchung n. 6, § 31], e anche in un trattato sui pregiudizi [1766:§14], un'opera in cui le premesse e i limiti della conoscenza vengono discussi in aderenza alla teoria baconiana degli «idoli» — che l'astrazione, ove non si riferisca puntualmente alla certezza sensibile almeno nella fase iniziale del processo astrattivo, è destinata a diventare una sterile speculazione: quella contro cui, del resto, egli aveva già protestato nella introduzione generale agli *Elementi*, quando gli era parso che dall'uso indiscriminato (cioè sciolto dall'esperienza) del mero «metodo matematico» non ci si poteva attendere altro che «un indubbio ritorno ai tempi della Scolastica». Mettere in guardia contro un ritorno della Scolastica significava, ovviamente, una messa in guardia contro le degenerazioni del razionalismo e in primo luogo contro la mania dimostrativa degli eruditi «scolastici» del wolffismo ortodosso. Due anni dopo gli *Elementi*, Meier ribadirà questa critica nei suoi scritti di logica, dichiarando [1752b:§§157,200,218] che «nessuna conoscenza umana certa può essere meramente razionale ed erudita», polemizzando contro il vuoto pruritus demonstrandi del razionalismo astratto nutrito di pure speculazioni avulse dalla pratica, e infine affermando la superiorità (ossia poi la maggiore funzionalità) della conoscenza «pratica» rispetto a quella «speculativa», perché piú articolato e gnoseologicamente fecondo è nella conoscenza «pratica» il processo di unificazione del molteplice: ragion per cui la «vera conoscenza» non è mai speculativa.

L'orientamento operativo della conoscenza (il suo nesso con il comportamento pratico umano) che Meier cosí delinea, presuppone naturalmente la convinzione che l'esperienza non sia di per sé ingannatrice, ma fonte, in quanto tale, di verità e certezza. «Tutti i concetti d'esperienza», cosí suona il § 258 dell'*Auszug*, «sono veri e certi e ci rappresentano gli oggetti esattamente come questi sono, ché altrimenti noi saremmo degli abitanti di un altro mondo. Ma se scambiamo per concetto d'esperienza un concetto che non lo è, oppure riteniamo che sia un oggetto del concetto d'esperienza qualcosa che invece non lo è, allora sembra si che il concetto d'esperienza sia falso, ma in realtà l'errore sta in un altro concetto [cors. mio]»: vale a dire l'errore dipende da un nostro indebito scambio o confusione fra concetti che hanno campi di applicazione e di validità diversi. In questo discorso di metodo tendente a definire l'uso dei concetti e, in definitiva, a

evitare le metabasi in altro genere, ovvero le estensioni dei concetti d'esperienza alla sfera della metafisica e viceversa, sembra quasi di sentir parlare Kant: è d'altronde sintomatico che già il Kant precritico degli anni cinquanta abbia adottato il sommario di Meier come testo per le sue lezioni di logica, corredandolo (vedi Kant [1924]) di

fitti commenti e glosse marginali.

Epperò nel discorso di metodo qui proposto da Meier sono confluite intanto, non è da dimenticare, chiare influenze del Wolff migliore, di quel Wolff, per intenderci, che aveva già messo in guardia nella Logica Tedesca contro l'atteggiamento semplicistico di incolpare l'esperienza di «contraddizioni», cioè di falsità, prima ancora di analizzare le effettive funzioni che l'esperienza ha nel processo delle generalizzazioni concettuali. Che in Meier, data la sua provenienza, questi echi wolffiani positivi perdurino e vengano anzi elaborati e messi a frutto, non è cosa che deve stupire; può semmai stupire che da parte dei neokantiani — di solito cosí scrupolosi nel ricostruire la preistoria del criticismo — si sia prestato cosí poca attenzione (ad es. in E. Cassirer [1906:597]; e M. Wundt [1924:404]) alla oggettiva funzione assolta da Meier nel trasmettere questa migliore eredità wolffiana al Kant degli anni precritici.

Neppure però è da dimenticare che questi accenni a una teoria critica dell'esperienza e delle generalizzazioni concettuali non era il solo wolffiano «moderno» Meier a metterli sul tappeto, negli anni cinquanta. Vi aveva già provveduto, per proprio conto e con una elaborazione durata alcuni decenni, la pattuglia dei thomasiani, in particolare Rüdiger e i suoi discepoli: un filone, nell'*Aufklärung* della prima metà del secolo, sul quale hanno richiamato l'attenzione H. Sche-

pers [1959] e ultimamente R. Ciafardone [1978:57-87].

Questa tendenziale convergenza in questioni metodologiche fra i wolffiani piú aperti da un lato e i thomasiani dall'altro potrebbe essere un'ulteriore conferma di quanto sia artificiosa l'operazione di rappresentare le elaborazioni logico-gnoseologiche di Thomasius e di Wolff come necessariamente divergenti tout court e in ogni caso, mentre in realtà — appunto anche nei risultati a cui giunsero i discepoli migliori dell'uno e dell'altro — si vede sempre meglio che Thomasius e Wolff, tentando di dare una risposta a problemi e istanze comuni al loro tempo ossia poi a esigenze che erano comuni a quelle forze sociali di cui, bene o male, entrambi si resero interpreti, la diedero (almeno nelle parti migliori delle loro elaborazioni e al di là delle divergenze settoriali) in sostanziale congruenza: cioè fornendo — al limite, epperò stimolando un processo di chiarificazione e approfondimento che si accentuerà poi soprattutto nei piú avanzati fra i loro disce-

poli — una teoria critica dell'intelletto o della ragione analitica la quale in alcuni suoi aspetti rimane valida pur dopo il criticismo kantiano.

Il sassone Rüdiger, che attraverso i suoi discepoli August Friedrich Müller e Adolf Friedrich Hoffmann pervenne a esercitare una non trascurabile influenza sui trattati di logica del tempo, e la cui problematica metodologica venne, attraverso il rüdigeriano Crusius, avvertita perfino ancora da Kant, approfondí ed estese l'impostazione che già Thomasius aveva dato alle ricerche logiche. La logica, come Rüdiger non si stanca di ripetere attraverso le tre edizioni della sua opera sistematica maggiore<sup>8</sup>, o è «ars inveniendi», cioè un insieme di strumenti di metodo atti a trovare verità nuove, oppure è anch'essa, nel suo complesso, piú o meno quel «ponte degli asini» che Thomasius aveva creduto di dover ravvisare in particolare nell'artificiosa struttura dei sillogismi che impedí agli Scolastici di giungere all'«inventio» di nuove conoscenze. Il fatto è, aveva già spiegato Rüdiger altrove [1704a:§§19-20;1709b:§1], che la struttura astrattamente analitica del sillogismo tradizionale doveva necessariamente condurre in un vicolo cieco.

La concezione scolastica vedeva nella conclusione del sillogismo tipico (categorico) puramente una già prefigurata «quaestio» o «propositio probanda» che doveva venir decisa o, meglio, solo formalmente sancita mediante il ritrovamento di un acconcio «termine medio» che la collegasse alla premessa maggiore: nel senso ossia che la ricerca del termine medio (la «inventio medii») doveva considerarsi soddisfatta non appena si fosse trovato — da un lato enucleandolo analiticamente dalla premessa o termine maggiore e dall'altro tacitamente adattandolo all'unica conclusione verso la quale si vuol parare — un medio in cui, affinché si possa giungere alla conclusione formalmente corretta, il predicato sia sussumibile sotto il termine che nella premessa maggiore fa da soggetto. Ma allora, evidentemente, la conclusione non poteva essere che un mero commento di verità già note, e il termine medio un del tutto formale «ponte» su cui troppo comodamente si passava dalla premessa alla conclusione: appunto cioè il pons asinorum colpito dall'ironia di Thomasius quando questi [1691: cap. XII, § 30] osservava che se le premesse sono corrette si arriva benissimo a formulare le conclusioni facendo a meno del termine me-

<sup>8</sup> È la Philosophia synthetica tribus libris de sapientia, justitia et prudentia, methodo mathematicae aemula breviter et succincte in usum auditorum ita comprehensa, ut quomodo quilibet veritatem, proprio marte, et invenire possit et dijudicare, appareat, Leipzig, 1707. La seconda e la terza edizione, arricchite di aggiunte e appendici, portano il titolo Institutiones eruditionis seu philosophia synthetica tribus libris, ecc., Halle, 1711 e Frankfurt, 1717; inoltre Rüdiger rifuse poi parzialmente le Institutiones nelle due edizioni della Philosophia pragmatica methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conscripta (Leipzig, 1723 e 1729).

dio, mentre se quelle sono scorrette è vana fatica affannarsi nella ri-

cerca di termini medi che vi si adattino.

Ma mentre, in base alla denuncia dei vizi del sillogismo, Thomasius aveva concluso per una logica «senza sillogistica», Rüdiger propose, in contrasto almeno terminologico con il maestro, di ovviare ai denunciati inconvenienti mediante una sillogistica di nuovo tipo ch'egli chiamò «sintetica»: invece che alla inventio medii, la quale necessariamente limita il sillogismo a una sola direzione obbligata ossia a quella tacitamente richiesta dalla conclusione a cui si vuol giungere, si ricorra piuttosto — per trovare veramente determinazioni nuove della premessa maggiore o proposizione di partenza — ad altri concetti qualsiasi che rispetto al soggetto della premessa siano sovraordinati o subordinati o anche opposti e divergenti, e quei concetti li si colleghi con il termine che nella premessa fa da predicato; oppure si assuma un concetto che sia sovraordinato, subordinato o opposto rispetto al predicato della premessa e lo si colleghi con quel concetto che in questa fa da soggetto. La sillogistica cosí trasformata in «sintetica» avrebbe ancora potuto — Rüdiger ne era convinto — offrire un valido aiuto alla logica come «ars inveniendi».

Ciò che v'è di interessante in questa riforma prospettata da Rüdiger non è ora tanto il fatto ch'egli scavalchi l'aristotelismo scolasticosillogistico riprendendo piú o meno esplicitamente la dottrina di una logica degli enunciati o proposizioni (ossia tendenzialmente asillogistica) la quale era già stata proposta secoli addietro dalla media e nuova Accademia dell'età ellenistica, quanto appunto l'apertura teoretica complessiva a cui egli perviene mettendo l'accento sulla funzione gnoseologica dei princípi logici come strumenti della cui funzionalità bisogna assicurarsi innanzi tutto in vista di un allargamento e arricchimento del campo conoscitivo. In particolare, attraverso la mobilità funzionale assegnata nella sua sillogistica «sintetica» sia al soggetto che al predicato della premessa, i quali in eguale misura — mediante l'immissione di nuovi concetti variamente correlati sia all'uno che all'altro — concorrono a sviluppare la premessa in direzione di una molteplicità di nuovi enunciati, Rüdiger sembra confermare la sua positiva intuizione sulla natura dianoetica funzionale del rapporto soggettopredicato. L'aveva espressa tanto nella Disputatio philosophica de novis ratiocinandi adminiculis del 1704 a proposito della teoria del giudizio, quanto nelle due edizioni (1709 e 1722) del De sensu veri et falsi dove il rapporto soggetto-predicato viene interpretato — in parte anche accogliendo la definizione aristotelica del soggetto come sostanza prima o base esistenziale del giudizio — come un rapporto fra sostanza e accidenti nel quale la sostanza (o soggetto) sia quella «causa» il cui effetto consiste nella produzione di molteplici accidenti o predicati.

Per la teoria dei giudizi ne conseguí, in via generale, che Rüdiger vedeva in essi non degli enunciati compiuti e conclusi di cui bastasse prendere atto e redigere il protocollo, bensí degli enunciati sulla cui veridicità si può concludere soltanto dopo che si è appurata la natura dei termini che in essi compaiono: epperò non dimenticandosi nell'appurarla, pena altrimenti l'indeterminatezza o genericità di ogni ragionamento, che «il predicato di ogni proposizione» sottintende sempre a sua condizione — come Rüdiger avverte [cfr.1704a:§18] — il soggetto che lo determina. Quest'ultimo avvertimento cautelativo, e altri analoghi dati nel corso della discussione del problema del soggettosostrato, farebbero supporre che Rüdiger non sia stato in effetti troppo lontano dal risolvere la questione della predicabilità categoriale in un senso assai moderno: nel senso ossia di vedere nel giudizio una giuntura di soggetto e predicato in cui soggetto e predicato abbiano una reciproca rilevanza dialettico-funzionale, l'uno in quanto molteplice singolo e discretivo epperò funzionale riguardo a molti possibili predicati ossia partecipe con la propria discretività alla loro formulazione, e l'altro, il predicato, in quanto categoria che riceve dal molteplice la funzione della predicatività o relazionalità, epperò allora «categoria». veramente, solo nella misura in cui sa mediare ossia spiegare il molteplice con un enunciato univoco che non ne tradisca la plurivocità.

Si può supporre che l'avversione al «metodo matematico» come era stato praticato dai cartesiani e spinoziani prima e dai wolffiani poi, la conseguente polemica di Rüdiger contro un metodo che contemplando solo la forma delle cose è inutile alla filosofia la quale si occupa invece dell'esistenza reale di esse, gli sia stata dettata anche dall'aver egli intravisto la possibilità di una nuova teoria della predicabilità categoriale, epperò di una teoria la quale — se doveva essere attenta ai diritti del molteplice o soggetto — vedeva minacciati a ogni passo questi diritti proprio dal pregiudizio di un «intellectus purus» o regno delle platoniche idee innate o dei puri predicati, cosí valida-

mente alimentato dal «metodo matematico» appunto.

Certo è che per tutto il trentennio (dal 1700 alla morte nel 1731) della sua attività a Halle e Lipsia (dove tenne pure lezioni all'università, ma senza conseguire l'ordinariato), Rüdiger contrappose al pericolo dell'innatismo la polemica tesi empiristica formulata sin dal titolo di una sua «disputatio» del 1704, la Disputatio philosophica de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione. La tematica della «sensio» si sviluppa [1704b:§7-8; 1709a:§8; 1717:27] attraverso il duplice richiamo sia alla «sensio interna» o fonte immediata della verità nell'autocoscienza quale percezione interna del nostro pensare o volere, sia alla «sensio externa» o percezione dei contenuti qualitativi («fisici») della realtà istantaneamente elaborati dall'anima in una rappresentazione individuale o «idea conceptiva» o «memorialis»: ossia mediante un'operazione attiva la quale semplicemente fissa in maniera durevole (con il «ricordo») i contenuti empirici ricevuti passivamente, cioè tramite la «passio», propria dei sensi. E ferma restando la convinzione piú volte ribadita [cfr.1711:14] che la sensazione è «primo principio e ultimo criterio della verità in genere», si sviluppa però in Rüdiger, altresí, una teoria del reciproco rapporto fra «sensio» interna ed esterna che lo avvicina ormai in effetti piú a Hume che a Locke.

Il Treatise di Hume è però del 1739. La problematica della «sensio» è dunque in Rüdiger un'elaborazione autonoma, e tanto piú significativa in quanto il postulato enunciatovi, ossia da un lato la verità come concordanza della rappresentazione riflessiva con la sensazione e dall'altro la piena assegnazione all'elemento sensibile di un imprescindibile valore positivo nella genesi della «conceptio idearum», non si limitava a un sensismo generico o soltanto psicologico, ossia non riponeva nel senso il criterio soltanto di una verità gnoseologica che lasciasse poi impregiudicata la questione ontologica dell'esistenza delle cose. Rüdiger, al contrario, assunse la sensazione anche come criterio ontologico della verità, distinse perciò senza equivoci lo scientificamente piú fecondo «ens reale» (o cosa «che può essere pensata e sentita») dallo «ens rationis» che «può essere soltanto pensato e non però sentito», di cui cioè non è determinabile un'esistenza «extra intellectum» [17292:279, \$322, nota a]; e si pronunciò, di conseguenza, per una fisica che non si occupasse di pure astrazioni metafisiche (quali i concetti scolastici di «materia», «forma» e «privatio»), ma delle sostanze fisiche reali: le cui caratteristiche poi erano abbastanza vicine a quella indivisibilità numerica e materiale che Aristotele aveva richiesto per la «sostanza prima» o ontologico «sostrato» degli «accidenti».

Nel contesto dell' Aufklärung questa posizione di Rüdiger è di non poco interesse. Essa è, se non altro, una conferma della presenza, comunque, fin dall'illuminismo tedesco iniziale, di una corrente tendenzialmente materialistica la quale, muovendo da basi sensiste e parzialmente immettendo nelle quiete acque della Schulphilosophie alcuni spunti presi dal patrimonio concettuale dell'empirismo inglese, già riuscí a elaborare un abbozzo assai moderno di teoria del giudizio. Naturalmente sarebbe fuori luogo dimenticare che nel realismo ontologico di Rüdiger, come piú tardi in quello di Crusius, giocava altresí una componente teologica. Parlare della fisicità reale dei corpi significava per Rüdiger [1727:235 sgg.] parlare anche degli strumenti che

consentono all'anima di assolvere i suoi compiti verso Dio. Ma intanto agiva pure Locke, e sarà questa, alla lunga, l'influenza nuova piú rimarchevole in chi si interessava di gnoseologia.

A dire il vero l'influenza di Locke (variamente trascritta e usata nell'accezione di un sensismo materialistico) continuò a servire lungo tutto il corso dell'Aufklärung da correttivo contro il razionalismo idealistico d'impronta leibniziana portato avanti dal tardo wolffismo. ossia poi, in particolare, da arsenale cui attingere gli argomenti contro il redivivo platonismo delle idee innate. Un posto a sé in questa revisione empiristico-materialistica del sistema dominante, cioè nello svuotamento dall'interno della nuova scolastica rappresentata dalle degenerazioni del wolffismo, verrà occupato in seguito, negli anni settanta, da Hissmann, Weikard e Lossius che condussero l'operazione (spesso allora rivolta ormai, in primis, contro le componenti idealistico-leibniziane di Mendelssohn) appoggiandosi esplicitamente a un Locke utilizzato in termini materialistici. Abbiamo visto sopra — delineando le correnti dell' Aufklärung attraverso la storia delle loro interpretazioni — che l'ultimo ventennio del secolo illuministico tedesco è appunto caratterizzato anche da alcuni materialisti i quali molto piú che a Locke si richiamavano a Spinoza e giunsero su questa via a conseguenze dichiaratamente ateistiche. Tuttavia, vedremo, vi pervennero in un campo assai diverso, e animato sostanzialmente da altri interessi che non quelli dei lockiani in senso lato: i loro interessi principali cioè non si muovevano nell'ordine di una metodologia della conoscenza, essi non furono dei teorici del metodo come lo è invece Rüdiger e lo saranno ancora per larga parte Hissmann, Weikard e Lossius, bensí arrivarono al materialismo piú o meno ateistico prendendo le mosse dal campo della critica teologica (come Knoblauch) o in particolare (come Johann Heinrich Schulz) da quello dell'interpretazione cristologica e della critica contro gli istituti chiesastici.

L'importanza dell'altra linea, quella del metodo gnoseologico aperta da Rüdiger, sta invece, dal punto di vista di una storia delle componenti interne dell'Aufklärung, nel fatto ch'essa — cosa di solito soltanto sfiorata dagli interpreti tradizionali dell'Aufklärung — mostra in generale 1) che già nel primo quarto del secolo un discorso gnoseologico tendenzialmente materialistico era in effetti possibile su basi teoretiche mutuate dall'empirismo inglese e corroborate da una rielaborazione in senso empiristico dell'esistente patrimonio aristotelico; che però, 2) la battaglia illuministica complessiva ricevette un forte incentivo da quest'impostazione materialistica, la quale aveva il vantaggio di potersi muovere con meno remore e compromessi nella polemica contro gli ostacoli anche pratici all'emancipazione umana rap-

presentati dalla fede in metafisiche «verità eterne» e dalla sottomissione in genere al principio di autorità; e che infine, 3) fu sulla base di un'impostazione empiristico-materialistica (quella di Rüdiger appunto) che avvenne nell'ambito della Schulphilosophie il primo serio e anche teoreticamente rilevante attacco contro le carenze e degenerazioni dogmatiche del wolffismo.

In uno scritto contro Wolff del 1727, infatti, Rüdiger mosse proprio (soprattutto nella prefazione) dalle acquisizioni materialistiche sulla natura dell'anima, ossia dal principio che l'anima, al pari del corpo, è estesa, avendo essa nel corpo il proprio sostrato materiale esistenziale e ogni esistente avendo l'attributo dell'estensione. Ma fissato questo principio, dell'anima come entità in qualche modo fisica, ne venne anche qui — contro il Wolff della Metafisica Tedesca — il ripudio delle innate «verità eterne» e la persuasione (ben significativa, questa, come antecedente di Kant!) che il criterio gnoseologico umano della verità dipende ed è condizionato esclusivamente dalla struttura dell'intelletto che compie l'atto conoscitivo: per cui in altri termini, se anche si voglia concedere (come Rüdiger concede) che «ratione Divinae cognitionis», vale a dire dal punto di vista dell'intelletto divino, è possibile una conoscenza di verità eterne, tale conoscenza non è però possibile «ratione cognitionis nostrae» e non può quindi costituire criterio orientativo per il processo conoscitivo umano. Ma allora, venendo l'atto conoscitivo compiuto concretamente dall'intelletto appunto solo tramite l'esperienza, Rüdiger può coerentemente concludere, contro Wolff (o, meglio, contro il wolffismo scolastico), che tutte le proposizioni generali non solo della filosofia ma anche della matematica (i cui princípi costitutivi erano per Wolff essenzialmente analitico-formali) sorgono — in maniera immediata o mediata — dall'esperienza la quale [1727:198] è «l'unico principio fondamentale e il rimedio più valido contro i grilli della speculazione».

Viene spontanea l'osservazione, a questo punto, che però anche in Wolff il richiamo all'esperienza — l'abbiamo visto sopra — era non solo frequente, ma anzi di rilevante incidenza proprio sulle finalità da lui indicate al metodo logico. Mancava tuttavia in Wolff, nonostante il suo noto avvertimento che si dovesse «unire la ragione con l'esperienza» e «indurre la natura a dare la prova di ciò che abbiamo enucleato attraverso i sillogismi della ragione», un tentativo di elaborare poi un metodo che nelle sue forme tecniche determinate di attuazione corrispondesse a quell'istanza di rivalutazione dell'esperienza che pur aveva presieduto — in linea generale — alla definizione dei compiti del metodo stesso: e anzi, avendo egli riproposto come strumento logico la sillogistica nella sua veste piú tradizionale, si

apriva una insanabile contraddizione tra le forme di attuazione del metodo (mutuate dalla logica scolastica) e le pur nuove finalità (l'accrescimento del sapere mediante un rinnovato contatto con l'esperienza) a cui secondo lo stesso Wolff lo strumento logico doveva servire.

In Rüdiger invece appare una assai maggiore consequenzialità tra le finalità del metodo logico e le forme tecniche di attuazione di esso: non solo infatti v'è in lui l'interessante tentativo di aprire - mediante l'utilizzazione «sintetica» del sillogismo — gli schemi rigidi della sillogistica tradizionale alle nuove esigenze dell'«ars inveniendi», ma al di là di quest'apertura, circoscritta propriamente al solo campo della «meditatio demonstrativa», Rüdiger costruí in un'apposita sezione delle Institutiones del 1711 e 1717 – e ben in accordo con i postulati dell'«ars inveniendi» — una teoria della verità probabile la cui presenza è tanto piú significativa in quanto la logica razionalistica tradizionale, con l'eccezione di Joachim Jungius [1638] la cui problematica del «probabile» venne in parte ripresa da Leibniz, si era in complesso disinteressata della «meditatio probabilis». La teoria che Rüdiger sviluppa, muovendosi sostanzialmente sulle orme di Bacone e di Locke, ha dunque il merito, intanto, di colmare un vuoto della logica tradizionale: epperò di colmarlo sulla base ormai di una sempre piú rigorosa distinzione - ben significativa se si pensa ch'essa verrà a costituire poi un punto fermo del criticismo kantiano — fra procedimen-

to analitico e procedimento sintetico.

Premesso infatti che il metodo di pensiero può essere «o analitico o sintetico» e, in secondo luogo, «o dimostrativo o probabile», Rüdiger [1711:85-89] assegna al criterio della verità probabile un'incidenza metodologica su entrambi i procedimenti, su quello analitico al pari che su quello sintetico. Nel procedimento analitico, infatti, la componente della probabilità agisce ogni qualvolta la premessa del ragionamento è un'ipotesi e di questa si voglia - per saggiarne il grado di probabilità ossia di funzionalità gnoseologica — controllare il processo genetico vale a dire (con un cammino a ritroso) ricondurne la portata e funzionalità di elemento razionale unitario o unificante a quel terreno del molteplice sensibile che ha stimolato la produzione dell'ipotesi stessa. Il procedimento sintetico, che è «dimostrativo» quando procediamo dalle sensazioni ai concetti e da questi a proposizioni e conclusioni più generali, fornisce invece una verità soltanto «probabile» quando dalla pluralità del molteplice sensibile inferiamo generalizzando fatti singoli — un'unica conclusione complessiva la quale, poiché allora in essa non è piú presente in maniera immediata l'impressione sensibile originaria, acquista nella fattispecie il carattere di una generalizzazione che è «ipotesi» cioè appunto verità solo probabile. Che poi il procedimento gnoseologico per eccellenza sia proprio quello «sintetico», di estensione e arricchimento della conoscenza, è per Rüdiger, sappiamo da quel che precede, fuori discussione.

Nell'organon di Wolff la problematica di una verità «probabile» (e di un metodo, quindi, strutturato di idee-ipotesi) non aveva, in quanto tale, trovato una sua collocazione; eppure Wolff era stato a un passo dallo scoprire quella problematica, quando aveva sottolineato il valore soltanto condizionato delle generalizzazioni concettuali tratte da «circostanze particolari» o quando — sempre nella Logica Tedesca aveva tentato di definire i criteri generali che permettono di assentire con un grado maggiore o minore di probabilità alla «spiegazione di una cosa». La verità probabile della spiegazione di una cosa si ha [1713:cap.VIII,§4] «quando non soltanto conosciamo la spiegazione terminologica dell'oggetto e possediamo concetti distinti delle cose reali contenutevi, ma quando altresí ci sono note molte altre cose specificamente affini all'oggetto medesimo». Rüdiger, provenendo dalla cerchia di Thomasius e giovandosi dell'impostazione che ivi (si veda ad es. Thomasius [1691:cap.V.\$20]) era stata data alla questione della verità probabile e del ragionamento sperimentale in genere, si trovò indubbiamente in condizione di poter esplorare quel problema meglio di Wolff.

Le premesse veramente fondamentali però, ossia poi l'ottimistica fiducia nelle capacità del sapere umano la quale aveva reso possibile tanto il discorso wolffiano sui rapporti fra ragione ed esperienza quanto le ricerche di Rüdiger sulla logica come «ars inveniendi», sono identiche in entrambi gli Aufklärer: la «sana ragione» o «recta ratio» cui Rüdiger si appella e alla quale in ognuna delle edizioni della Philosophia synthetica dedica un capitolo introduttivo chiaramente rivolto contro la svalutazione pietistica delle capacità e dei diritti della ragione umana, fa qui da esatto pendant alla difesa delle «forze dell'intelletto» promossa da Wolff nella prefazione alla Logica Tedesca, cosí come la convinzione rüdigeriana — pure espressa nelle varie prefazioni alla Philosophia synthetica che la rigorosa definizione di un metodo per «trovare la verità» sia il rimedio per eccellenza contro il «praejudicium auctoritatis» e la fideistica accettazione delle tradizionali (scolastiche) «essentiae aeternae», combacia in modo singolare con la tirata che nella prefazione alla Logica Tedesca Wolff fa contro i «dormienti» che acriticamente si accontentano delle verità tramandate. È questa concordanza nelle premesse fondamentali che deve, un'altra volta, render cauti e dubbiosi nei confronti di chi voglia ridurre gli orientamenti basilari (e non già questa o quella formulazione) del razionalismo metodologico dell'*Aufklärung* a un'inconciliabilità radicale, a uno scontro frontale, in tutto e su tutto, fra Thomasius e Wolff e le rispettive scuole.

La conclusione, forse sorprendente, che si ricava dal razionalismo metodologico dei Thomasius, Wolff e Rüdiger (e per certi aspetti anche dalle impostazioni di Baumgarten e Meier), è che la posizione di partenza delle loro ricerche si struttura su premesse gnoseologiche o gnoseologico-ontologiche che presentano componenti empiristiche nient'affatto trascurabili. Queste componenti, ora, potevano venir sviluppate in chiave meramente razionalistica, epperò allora con il rischio che il peso degli strumenti razionali astratti mutuati dalla tradizione soffocasse la feconda intuizione che l'esperienza sensibile empirica dovesse pur intendersi come un insopprimibile coelemento autonomo nel processo conoscitivo. Oppure potevano venir portate avanti con criteri anch'essi empiristici, ma con il pericolo, in questo caso, che la mediazione concettuale, nella misura in cui essa veniva elaborata escludendone a priori (per pregiudiziale sospetto verso il razionalismo dogmatico) quei parametri dianoetici che la soluzione razionalistica aveva pur avuto il merito di proporre, ripiegasse parzialmente o interamente su una concezione mitica o mistica dell'empirico quale regno di una molteplicità di forze e cause occulte che, non potendole cogliere l'intelletto misuratore e numeratore, si auspicava venissero attinte invece da una sorta di divinazione fantastica, parapsichica o. al limite, addirittura spiritistica.

Da simili tendenze non erano immuni né Thomasius, invischiato in esperienze mistico-pietistiche fra il 1694 e il 1705, né Rüdiger, sensibile a certi aspetti misticheggianti della filosofia della natura di Paracelso e di van Helmont. In effetti gli opposti rischi e pericoli cui abbiamo accennato costituirono per tutto il secolo i due capi delle tempeste fra cui gli Autklärer si trovarono a navigare ogni qualvolta si imponeva la necessità di orientare le soluzioni pragmatiche settoriali alla luce di concezioni ontologiche e gnoseologiche più generali. La metodologia razionalistica poteva condurre, e condusse davvero non appena le generalizzazioni concettuali venivano sciolte dal contesto concreto dell'esperienza attuale e controllabile, al pruritus demonstrandi condannato da Meier: ossia a una metafisica della ragione astratta, soddisfatta della pura non-contraddittorietà formale delle proprie deduzioni. D'altra parte il richiamo all'esperienza, se non era sorretto da parametri dianoetici atti a mediarla con rigorose distinzioni intellettuali, si trovava esposto a un rischio altrettanto grave, quello di una metafisica dell'empirico e del sentire immediati, non afferrabili con gli strumenti della mediazione intellettuale e attingibili semmai, come i metafisici dell'immediato proponevano, solo da una misticheggiante filosofia del sentimento.

Ogni qualvolta l'Aufklärung ebbe una coscienza critica di se stessa - e pensiamo in primo luogo a Lessing e al Kant degli anni illuministici — essa protestò vivacemente contro le due opposte metafisiche. In Lessing la polemica contro i metafisici della ragione astratta, «i quali vogliono ordinare la natura secondo le loro idee e non già le loro idee secondo la natura», andò sempre di pari passo con la messa in guardia contro gli entusiasti del sentire immediato, contro gli Schwärmer che alla maniera di Böhme e dei böhmiani «si abbandonano alle proprie sensazioni, scambiando l'intensità di queste per chiarezza concettuale» 10. Costoro si muovono sotto l'insegna del «non dovete distinguere, non dovete analizzare, ma quel che io vi dico lo dovete lasciare cosí com'io lo sento, e non già cosí come voi riuscite a pensarlo»: polemica puntualizzazione [R.VII:559] nella polemica risposta Su un compito attuale [1776b] a un quesito sul rapporto fra filosofia e fanatismo (o «entusiasmo») posto a dibattito dalla rivista di Wieland Der Teutsche Merkur nel gennaio 1776. Kant poi, alle soglie del criticismo, denunciò con uguale vigore, nei Sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica del 1766, che «sogni della metafisica» dovevano considerarsi, a pari titolo, e le fantasticherie prodotte dal misticismo del sentire immediato (Swedenborg e le sue divinazioni spiritistiche), e le chimeriche visioni della ragione astratta (wolffiana) la quale, guardando il reale attraverso «lenti metafisiche», ne distorce fatalmente la prospettiva.

Ma questi sono, propriamente, problemi dell' Aufklärung della seconda metà del secolo. Ritorniamo ancora per un momento, e per concludere, alle questioni di metodo dei primi decenni. Che fra i due indirizzi dominanti esistessero piú punti di contatto in direzione empiristica di quanti i diretti protagonisti thomasiani o wolffiani fossero disposti a riconoscere, di ciò si accorsero abbastanza presto, dopo Rüdiger, la generazione poco piú giovane di lui, quella del discepolo diretto August Friedrich Müller, di Hollmann e di Reimarus, e soprattutto le nuove leve, Adolf Friedrich Hoffmann, Crusius, Martin Knut-

<sup>10</sup> Briefe die neueste Literatur betreffend, lettera XLIX del 2 agosto 1759 [R.IV:253] a proposito della teosofia mistica di Klopstock. E vedi pure la feroce stroncatura dello Schwärmer Lavater nella lettera a Nicolai da Amburgo del 5 gennaio 1770 [R. IX:345].

zen, Darjes, i quali, dando il grosso della loro produzione dalla metà degli anni trenta in poi, poterono in essa valutare ormai con piú distacco anche l'annosa controversia fra thomasiani e wolffiani. La loro caratteristica comune (a parte i rüdigeriani Müller, Hollmann e Hoffmann per i quali il discorso è diverso) è che l'iniziale rilevante influenza da essi subíta a opera del wolffismo dominante, si stemperò progressivamente. Diede luogo a istanze antimetafisiche che erano, certo, di varia accentuazione e coerenza, ma le quali, nella misura in cui volevano essere una revisione del razionalismo dogmatico. si richiamavano non solo a postulati empiristici di derivazione thomasiana (e dunque anche lockiana e baconiana), ma utilizzavano pure, contro le degenerazioni del wolffismo, una reinterpretazione dello stesso Wolff in chiave piú aperta e duttile, cioè in sostanza rivalutando, al di là delle incrostazioni scolastiche, la positiva impostazione del rapporto ragione-esperienza che Wolff — a tratti — era pur riuscito a dare 11. I rüdigeriani in senso stretto, provenendo da una posizione già di per sé antiwolffiana, mediarono invece Thomasius e Wolff in un'altra maniera, innestando sull'empirismo psicologico del primo le istanze della connessione razionale bene fondata avanzate dal secondo.

La storiografia filosofica ha in generale riservato a questi uomini (e alla generazione successiva dei Sulzer, Lambert, Mendelssohn, En-

<sup>9</sup> Come con inequivocabile sapore galileiano Lessing osservò recensendo (favorevolmente) sulla Berlinische privilegierte Staats-und gelehrte Zeitung (n. 154 del 25 dicembre 1752) gli Elemens de la philosophie moderne, qui contiennent la pneumatique, la metaphysique, la physique expérimentale, le système du monde, suivant les nouvelles découvertes, del medico Pierre Massuet [cfr. R. III:77-78]. Potrebbe forse prendere avvio da qui una ricerca su Lessing e le scienze naturali, della quale K.S. Guthke [1982] lamenta l'assenza nel campo degli studi su Lessing.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> In Ch.A. Crusius è interessante lo sforzo, chiaramente rivolto contro il razionalismo dogmatico, di distinguere le condizioni di esistenza degli oggetti, legate all'intuizione sensibile di essi nello spazio e nel tempo, dalle condizioni della loro essenza, cioè dalla loro determinabilità mediante concetti [cfr. 1745:§\$16,17,46]. Questa rivalutazione dell'esistenza come fondamentale determinazione extralogica, reale, dell'oggetto, il rifiuto quindi di risolvere e vanificare l'oggetto in pure determinazioni concettuali, e la funzione riconosciuta all'intuizione sensibile in quest'ancoraggio realistico, costituiscono fra l'altro un non trascurabile antecedente della difesa che già il Kant degli anni sessanta inizierà a condurre in favore dell'«esistenza» come «ultimo fondamento reale di ogni pensabile» (cfr. ad es. L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio del 1763 (in Kant [1953: 112-13,118,123]); e, sul rapporto Crusius-Kant, anche R. Ciafardone [1978:137-58]). Crusius si accorse altresí che proprio per impostare su basi realistiche il rapporto ragione-esperienza, non erano sufficienti i semplici procedimenti analitico-dimostrativi proposti da Wolff: ai quali anch'egli contrappose i procedimenti «sintetici», di «ars inveniendi», contemplati dalla teoria (rüdigeriana) della verità probabile. Una correzione empiristica (senso esterno e interno come «principium» specifico della conoscenza, e validità condizionata — cioè sottoposta al vaglio sperimentale — del principio leibnizianowolffiano di ragion sufficiente) è riscontrabile pure in M. Knutzen [1747:§§27,289], e in J.G. Darjes [1755:1,\$\$65,294]. Il risultato è, soprattutto nel wolffiano Knutzen, non tanto un rifiuto globale del wolffismo, quanto piuttosto una integrazione di esso con istanze tratte da Bacone e Locke. In Crusius — è l'altra faccia della medaglia — i correttivi della sillogistica wolffiana si trovano però inseriti in una concezione ontologica generale assai affine al vecchio realismo teologico della Scolastica: gli oggetti derivano la loro realtà esistenziale dall'atto con cui Dio li ha creati, e l'ontologia ha le sue premesse nella teologia. In definitiva la filosofia di Crusius come presto si accorsero gli avversari di destra dell'illuminismo che cercarono perciò (ad es. Johann Anton Trinius [1759:184]) di presentarlo come uno dei loro — è piú vicina alla teologia e alla rivelazione (cfr. Crusius [1747:§§31-33]) di quanto non lo era il sistema di Wolff.

gel, Tetens, Feder, Platner) una sorte ingrata. La definizione corrente di «filosofi popolari» e di «eclettici», con cui vennero etichettati non solo dall'interpretazione tradizionale hegeliana, ma anche da quella degli Zeller, Vorländer, Windelband, ecc., ha inevitabilmente un sapore dispregiativo e di malcelato compatimento quando — come accadde in effetti — chi la pronuncia prendeva a criterio di valutazione o, meglio, di svalutazione filosofica dell'Aufklärung posizioni concettuali ritenute, come il criticismo di Kant da parte dei neokantiani dell'Ottocento o il proprio sistema speculativo nel caso personale di Hegel, altrettanti superamenti globali di tutta la problematica illuministica. Eppure, se vi sono state nel corso della storia del pensiero tedesco due generazioni filosofiche che, con energia ostinata e in condizioni storiche oggettive quanto mai difficili e sfavorevoli, hanno sottoposto a critica roditrice un pesantissimo bagaglio concettuale tradizionale, spesso esponendosi a scacchi e fallimenti teoretici per la carenza dei loro strumenti e l'insufficiente agilità delle loro metodologie, ma impegnate comunque nello schiudere nuove vie di soluzione e mediazione (almeno concettuale) alle sia pur contraddittorie e confuse istanze ed esigenze che emergevano dalla nuova classe sociale borghese, bisogna identificare queste due generazioni con quelle che operarono nel cinquantennio che abbiamo chiamato l'«età di Lessing».

Sulla coerenza e adeguatezza delle soluzioni proposte si può discutere, ed è anzi indispensabile farlo perché spesso (come in parte abbiamo già potuto vedere) lo scarto fra le istanze e le mediazioni fornisce preziose indicazioni sulla misura in cui i protagonisti dell'Aufklärung rimasero tuttavia legati alle ideologie tradizionali e alle strutture politico-sociali autoritarie a esse sottese. Fuori discussione è invece il merito storico dei cosiddetti eclettici della seconda metà del secolo nel tradurre a livello di massa, e però anche nel trasformare in chiave pragmatica le acquisizioni sistematiche dell'era wolffiana. Fuori discussione è altresí il merito che fin dalla prima metà del secolo i cosiddetti eclettici ebbero nel diffondere le nuove idee innanzi tutto nel mondo accademico. Hollmann, che muore novantenne nel 1787, ebbe, svolgendola a Wittenberg dal 1724 e a Gottinga dal 1735, una attività d'insegnamento di parecchi decenni. A Königsberg rappresentò i nuovi indirizzi (dal 1734) il wolffiano indipendente Knutzen, il maestro di Kant; e a Lipsia la linea thomasiano-rüdigeriana venne difesa per un decennio (1731-41) da Adolf Friedrich Hoffmann e continuata da Crusius fino al 1750, cioè fino al passaggio di questi alla facoltà teologica. A Jena, che con Lipsia e Halle era una delle università piú aperte alle nuove idee, teneva corsi di logica dal 1753 August Friedrich Müller, la cui *Introduzione alle scienze filosofiche*, proprio perché (diversamente dalle opere sistematiche di Rüdiger) era scritta in tedesco, circolava largamente anche fuori dagli ambienti universitari. A Jena insegnò pure Darjes per quasi un trentennio e con un successo di pubblico straordinario, tanto ch'egli poté vantarsi che le sue lezioni vennero frequentate, durante la sua attività accademica, da piú di diecimila studenti.

Lo stesso Kant era in effetti, per piú versi della sua attività, soprattutto per lo sforzo (illuministico) di tradurre in prassi i risultati del pensiero teoretico e promuovere cosí «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità», un *Popularphilosoph* nel senso migliore del termine: e consapevole, d'altronde, che anche a livello teoretico le elaborazioni dei filosofi popolari non erano da disprezzare in blocco.

Ancora nell'86, parlando di Mendelssohn e cioè di un rappresentante tipico dell'indirizzo eclettico, Kant gli riconoscerà il merito [1786a:305-6] di avere, se non coerentemente elaborato in maniera critica (ché questo glielo impedivano le tentazioni dogmatiche), almeno «affermato con fermezza e con giusto zelo» il principio che è «la peculiare pura ragione umana», e non già «un qualche preteso misterioso senso della verità o una esaltata intuizione sotto il nome della fede», a fornire l'unico accettabile criterio per orientarsi nel pensiero: sottolineando poi Kant in sostanza che anche dietro l'eclettica terminologia mendelssohniana, secondo la quale la bussola del pensare doveva esser data «vuoi dal senso comune, vuoi dalla sana ragione, vuoi dallo schietto intelletto umano», bisognava saper cogliere la positiva difesa dei diritti della ragione. Malgrado ricorrenti tentativi (A. Altmann [1969;1973;1982a:14-21], N. Hinske [1981b]) di far crescere Mendelssohn a filosofo di tempra speculativa, non sembra il caso di sbilanciarsi oltre il certificato di buona volontà rilasciatogli da Kant. È d'altronde, probabilmente dettato a Kant anche dall'impegno illuministico mostrato da Mendelssohn nel saggio Sul quesito: che cosa significa rischiarare? [1784], un attestato già generoso: di contro al quale Kant ben sapeva [1786a:313-20] che nessuna definizione teoretica rigorosa della ragione Mendelssohn aveva dato, che le sue presunte prove razionali dell'esistenza di Dio «nulla valgono ai fini di una dimostrazione» [1786a:313], e che in metafisica, con le sue argomentazioni in parte dogmatiche e in parte sofistiche, egli era [1786b:XLIX] un «filosofo velleitario». Sulla pavidità teoretica e pratica dell'illuminismo mendelssohniano ha ultimamente richiamato l'attenzione U. Goldenbaum [1986a;1986b].

## 3. Diffusione e revisione dei criteri di metodo

Sulla scorta delle indicazioni che scaturiscono dalle linee rispettivamente di Thomasius-Rüdiger-Crusius e dei wolffiani indipendenti (Baumgarten e Knutzen), non sarebbe difficile ricostruire il contesto culturale-filosofico in cui maturarono gli scritti precritici di Kant. Questa, d'altronde, è la via classica per l'indagine sul Kant degli anni cinquanta e sessanta: e sono ancora utili le informazioni in M. Campo [1953:IX-XL]. Sennonché una ricerca sull'«età di Lessing» deve mettere da parte una simile indagine per due motivi. Innanzi tutto, perch'essa avrebbe il suo senso vero solo operando un costante raffronto con il Kant della maturità, il quale invece esula propriamente dal cinquantennio lessinghiano; in secondo luogo, ed è il motivo piú stringente, perché ricostruire le problematiche di quel cinquantennio implica la necessità di vedere in primo piano le influenze filosofiche e culturali di fondo. quelle che servirono da indirizzo e stimolo effettivo alle soluzioni e mediazioni proposte dagli Aufklärer. Ora, l'influenza esercitata dal Kant di prima del 1781 è, nel contesto dell'illuminismo tedesco, inevitabilmente limitata.

Ai contemporanei, in effetti, il Kant dei Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive (la dissertazione pro venia legendi pubblicata nel 1749), della Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755) e della Monadologia physica (1756), ma anche dell'Unico argomento possibile e del Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto delle grandezze negative (entrambi del 1763), cioè insomma il Kant degli anni della Privatdozentur a Königsberg, appariva solo come uno dei molti della sua generazione che, provenendo da un wolffismo inteso in chiave piú o meno leibniziana, se ne distaccarono poi sotto l'influenza di Crusius e dell'empirismo inglese. E sebbene con gli scritti del '63 Kant si spingesse spesso, nella definizione del rapporto fra essenza ed esistenza e fra contraddizione formale e «opposizione reale», oltre i limiti di Crusius, fu quest'ultimo — con le sue quattro grosse opere sistematiche di etica [1744], di metafisica [1745], di logica [1747] e di fisica [1749] — a rimanere anche dopo il '50 l'antiwolffiano dominante.

Lo scritto maggiore degli anni precritici di Kant poi, la Storia universale della natura e teoria del cielo del 1755, innovatrice quant'altra mai nel proporre (per la prima volta nella storia del pensiero scientifico moderno!) un'ipotesi genetica la quale, attraverso la storia della genesi naturale di un fenomeno cosmologico (il sistema solare), servisse a spiegare il fenomeno stesso senza il ricorso al mito religioso o alle fantasticherie teleologiche care al wolffismo e alla cosmologia tradizionale: questa Storia, per il banale incidente del fallimento dell'editore che l'aveva stampata, ebbe una diffusione limitatissima e il pubblico ne ignorò pressoché l'esistenza. Ossia ignorò non solo la portata filosofico-metodologica, antimetafisica e antidogmatica nella sostanza, ma anche quella strettamente scientifica dell'ipotesi kantiana: tanto che nel 1796 Laplace, presentando la sua teoria cosmo-

gonica, non sapeva di esser stato preceduto da Kant.

A saperne di piú sul Kant di quegli anni era soltanto la giovanissima generazione dei suoi uditori a Königsberg. Fra questi si trovava, dal 1762, il diciottenne Herder; e che egli fin dagli anni sessanta conoscesse e apprezzasse anche la Storia universale della natura è testimoniato da interessanti documenti. Un commosso omaggio all'insegnamento kantiano Herder lo tributerà del resto ancora nelle Lettere per il promuovimento dell'umanità (1793-97), allorché il suo dissidio con Kant era già clamoroso. Eppure, quando Herder parla di Kant durante il ventennio che precede la Critica della ragione pura, Kant non è per lui ancora affatto quel filosofo per antonomasia che verrà ricordato negli Humanitätsbriefe. Anzi, nel quarto dei Boschetti critici (1769), i rappresentanti della «vera filosofia» gli sembrano piuttosto Wolff e Baumgarten. Reimarus, Sulzer e Mendelssohn; e in un articolo del 1774 per la Gazzetta di Königsberg, egli, come riferisce Haym [1958a:49], «soltanto con un timido "forse" esprime l'opinione che Kant valga più che non Sulzer e Mendelssohn». Se ciò lo dice Herder, che aveva seguito per due anni i corsi del Privatdozent Kant, a maggior ragione non deve meravigliare che chi non ebbe allora un contatto diretto con Kant, non facesse molta differenza fra lui e gli altri Popularphilosophen.

Nell'«età di Lessing», dunque, l'influenza che Kant poté esercitare rimase, da un lato, limitata alla cerchia degli uditori diretti: e nemmeno qui essa fu di grandissimo rilievo perché fino alla svolta verso il criticismo, cioè fino agli anni settanta, lo stesso Kant, impegnato in una lunga e silenziosa revisione delle impostazioni filosofiche tradizionali, non era in grado di proporre agli studenti un indirizzo sistematico preciso. Ancora meno, sappiamo, poté operare, in profon-

dità e a molti livelli. l'attività pubblicistica di Kant.

Ciò che invece Kant diede agli studenti negli anni sessanta fu la rinnovata convinzione, dopo quasi un quarantennio di wolffismo scolastico dominante, che si dovessero finalmente sostituire le sterili esercitazioni logicistiche e le vuote costruzioni metafisiche con una filosofia utile all'uomo comune: adoperando cioè, in una sorta di rovesciamento generale di posizioni, la stessa filosofia come rimedio e contravveleno alle proprie degenerazioni. Il giovane Herder [1763] elaborò queste idee rivoluzionarie in una ricerca, appunto, «sul compito e sul modo di rendere la filosofia utile al popolo». La logica, quest'è il succo dell'articolo herderiano, deve venir sciolta dalla metafisica, dov'essa si trasforma in un «campo pieno di cadaveri», e trattata invece in interdipendenza con la psicologia: solo cosí la filosofia potrà venir restituita alla sua vera veste, di scienza antropologica che abbia al suo centro l'uomo o, come dice Herder con chiara influenza ormai anche rousseauiana, il popolo. Ma il rinnovato interesse per un'impostazione antropologica (e psicologica) era vivo proprio nel Kant dell'inizio degli anni sessanta, come fa fede l'annunzio delle sue lezioni del '65.

Che il quarantenne Kant proponesse in quegli anni un programma di ricerca cosí entusiasticamente accolto dallo studente Herder, è l'indice di una situazione nuova. Significa che dopo l'esperienza del wolffismo scolastico — e malgrado tutto arricchita da quest'esperienza che aveva pur fornito, se non altro, una piú rigorosa coscienza di metodo e affinato gli strumenti dell'elaborazione concettuale — l'Aufklärung ritorna sotto l'insegna battagliera dei suoi inizi (di Thomasius e però anche del primo Wolff) e riprende, almeno nei propositi, il programma — interrotto dalla scolastica wolffiana epperò difeso dai thomasiani e dai wolffiani piú avanzati — di una filosofia emancipatrice dell'uomo. La «dottrina dell'uomo», come chiama Wundt l'istanza della «terza generazione» illuministica, quella del trentennio 1750-80, fa negli anni sessanta il suo rientro nel mondo accademico.

Sennonché, quando Herder chiedeva una «filosofia utile al popolo» e un orientamento verso l'uomo e un'utilizzazione in senso umanistico dei criteri di metodo proposti dall'*Aufklärung* iniziale, tutto ciò era già avvenuto per altra via, al di fuori degli schemi della filosofia di scuola, anzi in anticipo di piú di un decennio su di essa.

Era avvenuto nel campo della letteratura, e il risultato anche teoreticamente rilevante ne era stato che proprio attraverso un'applicazione alla prassi umana da parte di intellettuali che non erano filosofi di professione i criteri proposti dal razionalismo illuministico della prima metà del secolo avevano subito una profonda revisione. Era stata l'Aufklärung non accademica, non legata agli ambienti ufficiali delle scuole, cioè poi l'illuminismo militante dei settimanali morali, dei giornali di cultura, del mondo del teatro e della saggistica polemica, a diffondere le elaborazioni concettuali dei sistematici, ad appoggiarvisi epperò anche a operarne la revisione pratica, a tradurle in un linguaggio di massa, ad adattarle di volta in volta alle esigenze più diverse della nuova classe borghese: ossia in breve, se vi fu nella Germania del Settecento un illuminismo di massa che penetrò nel tessuto culturale a molti livelli, i suoi portatori sono da cercare, per larga parte, fuori delle università e delle accademie. Se ora, dopo esserci occupati delle metodologie elaborate nell'ambito delle scuole o in aderenza a esse,

vogliamo vedere quest'altro aspetto dell'*Aufklärung*, non v'è a nostro avviso chiave migliore per la ricerca che l'opera di Lessing, nel quale i fermenti dell'illuminismo non accademico raggiunsero non solo un'intensità pragmatica ben superiore a quella dei suoi contemporanei, ma anche una portata e incidenza teoretica tali che la generazione postlessinghiana identificherà largamente Lessing appunto con l'illuminismo migliore, quello del trentennio decisivo 1750-80.

La «logica del sano intelletto», la filosofia che, facendo «perno sull'uomo», si serva di verità filosofiche generalizzate come di strumenti «per scardinare pregiudizi pratici», queste istanze fatte proprie dallo Herder del frammento del '63 sulla scorta dell'insegnamento kantiano, sostanziavano invero fin dal 1747, e al di fuori di ogni ipoteca di scuola, gli orientamenti del diciottenne Lessing, studente (di teo-

logia, com'era nell'uso) all'università di Lipsia.

Quali fossero le riserve di Lessing nei confronti dell'erudizione accademica chiusa in schemi di scuola lo possono indicare le parole messe in bocca all'illuminista Damis, protagonista della sua prima commedia, Il giovane erudito, ch'egli finí di scrivere a Lipsia nel 1747 e fece rappresentare l'anno seguente con molto successo. «Mi fa davvero ridere, — cosí Damis (II, 6), — quando presso questo o quel grande filosofo, presso uomini insomma che hanno già dato il loro nome a tutta una setta filosofica, trovo molto spesso mere descrizioni invece di spiegazioni. Il fatto è che questi signori hanno più fantasia che capacità di giudizio, perché nelle spiegazioni l'intelletto deve penetrare nell'intimo delle cose, mentre nelle descrizioni basta limitarsi alle caratteristiche esterne.» Epperò in Damis anche le contraddizioni di fondo del brillante e superficiale illuminismo alla moda sono quanto mai evidenti (e sottolineate da Lessing): l'erudito che protesta contro l'erudizione libresca è quello stesso che rifiuta poi la convinzione, dettata dal pratico senso comune, che i tempi mutano e con essi le esperienze e l'intelletto degli uomini («Tempora mutantur?»: ma questi sono «pregiudizi cari alla plebe»: I, 2), e dal padre e dal domestico deve lasciarsi consigliare a sostituire il «libro della vita» (I, 2) ai «libri morti» e agli «esempi libreschi» che fanno girare le sue idee come «banderuole» (I, 6). Che in questa commedia siano presenti degli spunti di esperienze personali, Lessing è il primo a riconoscerlo: «un "giovane erudito" era l'unica sorta di imbecilli che fin da allora mi era impossibile ignorare. Cresciuto com'ero fra questa gentaglia, non v'è da meravigliarsi che volgessi contro di loro le mie prime armi satiriche»: cosí Lessing nella prefazione (1754) all'edizione del terzo e quarto volume dei suoi scritti [R.III:676]. Ma è notevole la precisione con cui fin da allora il giovanissimo commediografo è riuscito a

dare almeno a grandi linee le antinomie fondamentali dell'illuminismo intellettualistico, cioè da un lato la giusta istanza critica rivolta dagli *Aufklärer* contro il vuoto sapere accademico tradizionale, e d'altro lato l'intrinseca debolezza di quest'istanza ogni qualvolta essa utilizzava poi, contro la tradizione, strumenti altrettanto astratti e soprattutto, per *pruritus demonstrandi* e chiusura nelle generalizzazioni dogmatiche, timorosi e diffidenti verso le complesse trasformazioni (il «mutare dei tempi») che stavano avvenendo nella realtà storica del paese non meno che nelle costruzioni ideologiche.

Le sparse osservazioni metodologiche di Lessing nelle sue prime commedie, il rifiuto di adoperare astrazioni generiche come criteri di indagine storica e antropologica («a dire la verità, sono contrario ai giudizi generali su interi popoli»: Gli ebrei, del 1749, VI) e la riluttanza a guardare la realtà «attraverso la lente colorata delle opinioni preconcette» (Il libero pensatore, ancora del 1749, V, 3), si irrobustirono e si integrarono in linee metodologiche più generali durante gli anni del primo soggiorno a Berlino (1748-55) e della parentesi di studio (con conseguimento del baccellierato) a Wittenberg (1752). Da Lessing, critico proprio degli edifici sistematici del wolffismo e del gottschedismo, non dobbiamo certo attenderci una metodologia esposta sistematicamente ed ex professo; ma, essendo sufficientemente netti i contorni dei criteri di metodo ch'egli stesso seguí nelle numerosissime recensioni scritte per le Notizie critiche dal regno dell'erudizione (1751) e per la Gazzetta berlinese privilegiata (1751-52 e 1753-55) e nelle ricerche storico-filologiche del 1752-54, si possono tuttavia enuclearne alcune coordinate costanti.

L'istanza di fondo è che il rapporto fra l'esperienza e le generalizzazioni razionali di essa rimanga un rapporto aperto, nel senso che ai convincimenti dogmatici sul valore definitivo di determinate generalizzazioni subentri la cautela critica di «sospendere l'assenso finché nuove esperienze non gettino una maggiore luce sulle questioni controverse» [1752b:R.III,78;cors.mio]. Il presupposto di un simile modo di procedere è però innanzi tutto la probità intellettuale che consiste nell'ascoltare, davanti al tribunale della ragione, tutte le testimonianze avanzate dai fatti e dall'esperienza, senza eccezione alcuna e senza piegare i fatti a una teoria o a un sistema prefissati. «Da un giudice — cosí Lessing nella Riabilitazione di Girolamo Cardano [1752a;R.VII:216] — non si può pretendere altro se non che con la sua sentenza egli si schieri con quella parte che sembra avere il maggior diritto. Ma ciò non si verifica nelle controversie che hanno per contenzioso la verità. Essa, certo, è l'oggetto del contendere; ma la parte vincente non la riceve aggiudicata per proprio uso esclusivo. La parte perdente non perde se non gli errori, e può in ogni momento diventare partecipe della vittoria dell'altra. La probità è quindi il primo requisito ch'io chiedo a un filosofo. Nessun dato egli deve passare sotto silenzio per il tacito motivo che quel dato forse si accorda meno con il proprio sistema che con il sistema altrui; e nessuna obiezione per il motivo ch'egli forse non riesce a controbatterla con forza adeguata. Se si comporta diversamente, allora è chiaro ch'egli stravolge la verità a proprio tornaconto e la vuole rinchiudere negli angusti limiti della propria pretesa infallibilità.»

Abbiamo citato questi passi lessinghiani per due motivi. In essi, intanto, si viene delineando la teoria generale della verità come ricerca e, in concreto, come escussione critica di tutti i fatti d'esperienza, di qualunque ordine (storico o estetico o morale o religioso o psicologico o filosofico) essi siano, visti come altrettante istanze di cui la mediazione razionale è possibile solo a patto di rigorose analisi e distinzioni. Quest'impostazione generale è presente tanto nelle discussioni critiche dei Literaturbriefe (1759-60) del secondo periodo berlinese quanto, evidentissima, nel Laocoonte e nella Drammaturgia d'Amburgo; nonché, s'intende, nella polemica teologica contro Goeze e compagni negli anni oscuri di Wolfenbüttel, dove anzi la teoria della verità come ricerca verrà sintetizzata in una formulazione celebre 12. Vedremo in seguito che la teoria lessinghiana della verità ha implicazioni gnoseologiche (il circolo di induzione e deduzione) e logiche (il rapporto dialettico di universale e particolare) di notevole interesse e portata, le quali però si colgono soltanto a condizione che non si trasformi quella teoria in una facile aletofilia generica, sciolta dai contenuti e contesti specifici in riferimento a cui la teoria di volta in volta emerge.

Il secondo motivo d'interesse di quei passi del 1752 è ch'essi stanno per l'appunto in un contesto determinato che indica già di per sé la direzione in cui la teoria lessinghiana si sviluppa. Si trovano infatti nel bel mezzo della Rettung, della «Riabilitazione» cioè, dell'umanista Cardano variamente accusato di eresia dagli ortodossi cattolici del suo tempo. A questa prima «riabilitazione» seguiranno nel '53 la difesa dell'umanista Simone Lemnio perseguitato da Lutero, nel '54 le «riabilitazioni» (in campo etico) di Orazio; nel 1770 e 1774 quelle di Berengario di Tours contro le accuse che a questi erano state mosse dall'ortodossia cattolica medioevale, e dell'eretico «unitario» Adamo Neuser appassionatamente difeso da Lessing contro gli accusatori luterani del Cinquecento.

Presiede a tutte il filo conduttore delle affermazioni programmatiche

<sup>12</sup> Nel citatissimo passo della *Duplik* o *Controreplica* del 1778, dov'è detto che il valore dell'uomo consiste non nel possesso della verità, bensí nel «sincero sforzo» fatto per raggiungerla, per cui se Dio lasciasse agli uomini l'alternativa tra il possesso della verità totale e la «sempre viva tensione verso la verità», è su quella tensione che doveva cadere la scelta [R.VIII:27].

di Lessing nelle Riabilitazioni di Orazio. «La posterità, — egli scrive, - produce talvolta persone che hanno l'animo di far fronte ai pregiudizi e di mostrare tutto nella sua vera luce, anche se in quest'operazione [di revisione storica] un preteso santo dovesse rivelarsi un farabutto e un preteso farabutto invece un santo»: «e io stesso, — prosegue il Lessing che alla posterità appunto appartiene, — non riesco a immaginarmi operazione più gradita del passare in rassegna i nomi di uomini illustri, per vagliarne il diritto all'eternità, purificarli da macchie immeritate, dissolvere le false opinioni sulle loro debolezze» [1754; R.III:5481. La verità da appurare è quindi non già una verità generica, ma una concreta verità innanzi tutto storica. La ricerca della verità. in altri termini, involve e concerne in Lessing il rapporto passato-presente, la collocazione dell'uomo del presente rispetto ai valori del passato: e vagliare il «diritto all'eternità» del patrimonio ideale del passato, quindi l'utilizzabilità e ricuperabilità di esso a opera, in concreto, dell'Aufklärer, cioè dell'uomo nuovo del presente, significa allora in primo luogo ricostruire il passato andando alle fonti storico-filologiche e filosofiche dirette e bandendo però dalla ricostruzione quei pregiudizi dogmatici e travisamenti ideologici che tra il passato e la sua concreta intellezione presente si sono frapposti come uno schermo deformante.

In via di principio è poi irrilevante se le verità che hanno subíto la distorsione siano «importanti» o no. «L'importanza, — scrive Lessing altrove [1769; R.V:671], — è un concetto relativo [...]. In quanto la verità è costitutiva del nostro conoscere, ogni verità ha pari importanza dell'altra: e chi è indifferente alla verità e non-verità nelle questioni minime, non riuscirà mai a persuadermi di amare la verità soltanto per se stessa.» Ne viene, chiaramente espresso nel Berengario, un polemico invito, all'illuminista, di essere illuminista fino in fondo, di non abbellire o sottacere la verità e, soprattutto, di non cedere alla facile e compromissoria soluzione di razionalizzare la scorza esterna dei pregiudizi tradizionali più grossolani (fideistico-dogmatici o irrazionalisti che siano), cioè di dare loro una veste espositiva che si concili con le esigenze superficiali di un illuminismo à la page, lasciando però immutata la sostanza di quei pregiudizi. Questa consequenzialità illuministica radicale permette a Lessing, nello stesso Berengario, di abbinare in un'unica appassionata formulazione la difesa dell'«eretico» medioevale e della illuministica libertà di pensiero, e di dare cosí una riaffermazione dei diritti dell'intelletto la quale merita, per vigore, di stare accanto a quella celebre di Kant dell'84. «La cosa chiamata eretico, — scatta Lessing [1770; R.VII:315], — ha un lato molto buono. È un uomo che, se non altro, ha voluto guardare con i suoi propri occhi: e la questione è soltanto di stabilire se gli occhi con cui ha voluto guardare erano occhi buoni. In certi secoli, poi, l'appellativo di eretico è la migliore raccomandazione che di un intellettuale abbia potuto passare alla posterità.» L'affinità fra l'«eretico» e l'illuminista consiste qui, ovviamente, nel coraggio comune a entrambi di servirsi fino in fondo del proprio autonomo intelletto umano.

In effetti, con queste «riabilitazioni», Lessing conferma in pieno di essere quell'intellettuale «non autorizzato» ch'egli era parso a Marx: lo conferma però nel duplice senso di essere indipendente non solo dalla cultura cortigiana, ma altresí da quella accademica ufficiale che aveva trovato espressione nelle varie filosofie di scuola. I propri predecessori e compagni di lotta ideali Lessing li riconobbe infatti d'istinto negli avversari piú accaniti della cultura «autorizzata».

Bayle, al cui Dictionnaire historique et critique egli dedicò una recensione nel 1751, gli apparí un congeniale precursore dell'illuminismo. In Rousseau, di cui recensí nel '51 e nel '55 i due Discorsi, egli esaltò [1755b; R.III:154] «l'audace filosofo che non si piega ai pregiudizi, siano questi anche i più comunemente accettati, ma va diritto alla verità senza curarsi delle pseudoverità che a ogni passo deve sacrificare». Della complessa figura di Voltaire, del quale tradusse già nel 1751 una raccolta di scritti storici minori, egli riusci a dare, nell'epitaffio del 1778 [R.I:172] un giudizio sorprendentemente acuto che distingue (si sarebbe tentati di dire con il Lessing delle Riabilitazioni di Orazio) il diritto di Voltaire «all'eternità», cioè il grande Voltaire della battaglia razionalistica borghese, dal piccolo Voltaire dei compromessi cortigiani, e ristabilisce nettamente le proporzioni fra l'araldo del terzo stato e i caduchi fenomeni marginali che accompagnarono la sua funzione storica positiva. L'ammirazione per Diderot, infine, fu in Lessing una costante: a parte i riferimenti a lui nella problematica estetica, che vedremo, e il riconoscimento tributatogli ancora nel 1781 (nella prefazione alla seconda edizione della traduzione lessinghiana del Teatro del signor Diderot), basterà ricordare qui la recensione giovanile della Lettre sur les sourds et muets, con l'elogio della battaglia diderotiana contro i dogmatici miopi i quali inorridiscono all'idea di dover «dubitare degli assiomi imparati a memoria che costituiscono i loro sistemi», e l'esaltazione della insostituibile funzione di Diderot nel «far vacillare i pilastri delle più comuni verità tradizionali» 13.

Queste notazioni (e la connessa agnizione discriminativa dei precur-

<sup>13</sup> Vedi Das Neueste aus dem Reiche des Witzes, giugno 1751 [R.III:379-80]; e anche Briefe aus dem zweiten Teile der Schriften [1753;R.III:456-57], cioè le cosiddette «Lettere critiche», come le definisce Rilla, dov'è ripresa questa valutazione metodologica di Diderot.

sori ideali) significano, a ben vedere, che il criterio della verità ha subíto in Lessing una revisione radicale rispetto all'impostazione che ne aveva dato la filosofia delle scuole. Stabilire a priori se la verità sia, wolffianamente o scolasticamente, una razionalmente ben fondata convenientia rei cum intellectu, o invece, seguendo la linea thomasiana, una convenientia cogitationum cum sensione, e porre poi l'uno o l'altro assioma a base di un complesso sistema di ontologia, metafisica e logica, perde importanza agli occhi di Lessing. Semmai, se c'è per Lessing un presupposto da assumere (ma come criterio rigorosamente operativo, non metafisico), è che in qualche modo i due assiomi della connessione razionale-intellettuale e della sperimentazione empirica si integrano a vicenda; epperò anche questa ipotesi rimane un presupposto provvisorio, della cui validità può decidere, caso per caso, soltanto la prassi in atto della conoscenza.

L'insegnamento, ora, che emerge dalla prassi della conoscenza è che, di volta in volta, il «genere» degli strumenti dell'operare, ossia la loro fungibilità e attitudine a mediare e risolvere il molteplice, siano adeguate alle caratteristiche specifiche dell'oggetto: «per sollevare un fascio di paglia non occorre mettere in moto delle macchine; ciò che posso rovesciare con un piede non richiede ch'io lo faccia esplodere con una mina; e per bruciare una zanzara non mi serve accendere un rogo» [HD, LXXIX; R.VI:404]. Questo richiamo di Lessing alla condizionatezza degli strumenti operativi, degli «universali», da parte del mondo dell'esperienza, ossia dei «particolari» campi di indagine, riceve ora luce da qualcuna delle poche pagine in cui egli esplicitamente propose, circa il rapporto fra universale e particolari e la loro complementarità dialettica, una teoria che è sorprendentemente moder-

na anche nella terminologia.

Il primo testo da vedere sta nelle *Trattazioni sulla favola* del 1757. Dopo aver premesso in maniera nient'affatto leibniziana e anzi in antitesi a uno dei dogmi fondamentali del leibnizianismo, che «la conoscenza intuitiva è di per se stessa chiara», e che la conoscenza «simbolica», cioè quella procedente per concetti e argomentazioni generali, «mutua la propria chiarezza dalla conoscenza intuitiva», Lessing dà del rapporto universale-particolare una formulazione che a prima vista sembrerebbe consonare addirittura con quella hegeliana. «L'universale, — egli scrive, — esiste soltanto nel particolare e soltanto nel particolare può venir conosciuto intuitivamente.» Ma se è cosí, ne viene che «per dare a un'argomentazione simbolica generale tutta la chiarezza di cui essa è capace, vale a dire per spiegarla nel modo piú completo possibile, la dobbiamo ridurre al particolare», all'«esempio» concreto, «per conoscerla in esso intuitivamente». Il rovescia-

mento di prospettiva rispetto al razionalismo classico è notevole: l'«esempio», cioè il molteplice empirico, sensibile, non è piú la mera illustrazione analitico-esplicativa di un universale che nei confronti di esso goda di una posizione di valore privilegiata, ma al contrario la presenza degli «esempi» in «tutte le scienze» viene valutata come la ineliminabile funzione che il «particolare», a patto di «vieppiú determinarlo operando in esso sempre maggiori distinzioni», assolve proprio nel fornire alla conoscenza maggiore «chiarezza» e «vivezza». Altrettanto indispensabile è però non attribuire al particolare determinazioni che non appartengono alla sua natura specifica: ché a far dipendere il suo valore e la sua funzione un'altra volta dall'universale, a determinarlo, nella fattispecie, come un particolare meramente pensato, «meramente possibile» (la «possibilità» essendo, appunto, «un modo dell'universale, perché tutto ciò che è possibile è possibile in vari modi»!), la sua funzione peculiare si estingue perché l'astrattezza dell'universale viene a impedire «la vivezza della conoscenza intuitiva». «Dunque, — conclude Lessing, — se si vuole che la conoscenza intuitiva raggiunga il massimo grado della sua vivezza, il particolare dev'essere considerato come reale, e ottenere quell'individualità sotto la quale soltanto gli è possibile essere reale»: ché infatti «la realtà è propria soltanto del singolo, dell'individuo, e nessuna realtà è pensabile senza l'individualità» [1757; R.IV:40-42].

Al di là dello scopo specifico (la fondazione intellettuale-gnoseologica di una teoria della favola) che Lessing si propose, queste pagine metodologiche contengono una chiara messa in guardia, significativa quant'altra mai se si pensa ch'esse precedono di un ventennio una analoga preoccupazione di Kant, contro il mescolare e confondere due fonti di conoscenza, l'intellettuale e la sensibile, distinte per natura perché diversi ne sono, a tacer d'altro, i campi d'esplicazione (per l'una l'universale o l'«essenza», come si diceva con il linguaggio dell'epoca, per l'altra l'«esistenza» o il particolare-individuale), epperò per altro verso collegate e interdipendenti perch'esse rappresentano due momenti che, sul medesimo piano logico ossia con pari dignità di funzione, si integrano reciprocamente e concorrono a formare il continuum logico della conoscenza. L'istanza lessinghiana, commenta in proposito M. Kramer (in W. Barner e altri [19844:221]), è di «correlare reciprocamente la conoscenza puramente concettuale e la conoscenza intuitiva».

Sul circolo di universale e particolare, sulla loro complementarità nel processo gnoseologico, Lessing dice ora qualcosa di piú preciso nei *Literaturbriefe* del 1759. Si tratta di stabilire, cosí Lessing nell'undicesima «Lettera», quali siano le «due specie della conoscenza», vale a dire la particolare e l'universale, e se è possibile scindere l'una dal-

l'altra. «Per natura», certo, cioè per nostro atteggiamento immediato, «siamo portati a interessarci molto piú del come» di una cosa, ovvero del particolare fornito dal rilevamento sperimentale diretto, «che non del perché», ossia dell'universale mediato ad es. dai nessi causali. Ma ciò non è un motivo per scindere astrattamente le due specie di conoscenza: anzi, «se per nostra sfortuna siamo stati abituati a separare queste due specie della conoscenza, se nessuno ci ha appreso a risalire da ogni accadimento alla causa, a vagliare ogni causa negli effetti e a inferire la verità in base al giusto rapporto fra entrambi, allora solo molto tardi ci sveglieremo dal sonno dell'indifferenza che ci cullava» [BL, XI del 25 gennaio 1759; R.IV:115]. La conoscenza, intende qui Lessing chiaramente, nasce da una dialettica interdipendenza (il «giusto rapporto») fra il rilevamento del molteplice nell'esperienza («ogni accadimento») e la funzione categoriale che — attraverso il duplice processo dell'emergere della categoria dall'«accadimento» (il «risalire» da esso alla «causa») e del convalidarsi poi essa nelle articolazioni specifiche che dell'accadimento si son individuate (gli «effetti») — fa del rilevamento d'esperienza una conoscenza.

Che Lessing intendesse questo, cioè avesse in mente una sorta di integrazione delle «due specie di conoscenza» tale che la soddisfazione dell'istanza dell'unità o necessità categoriale vi emergesse contemporaneamente alla soddisfazione dell'istanza della discretezza o contingenza dell'«accadimento», è confermato dalla decima «Lettera» in cui egli propone nella fattispecie, e nell'ambito di ogni singola scienza, un circolo metodico di induzione e deduzione per cui si impari «ad astrarre verità generali feconde» dai campi particolari e «ad applicare utilmente verità generali a casi particolari». D'altronde anche lo stesso rapporto delle scienze fra di loro, è visto da Lessing come un circolo metodico di unità e molteplicità, nel senso che «tutte le scienze sono, nei loro princípi, interdipendenti e quindi devono venir portate avanti contemporaneamente o almeno trattate, ognuna di esse, piú di una volta»: vale a dire a seconda dei profili distinti e specifici che in una sorta di scarto dialettico ognuna acquista quando la si tratta e valuta dall'angolo del suo determinato rapporto funzionale con le altre. E cosí ad esempio la logica, della quale, «come arte del pensare, si direbbe che debba precedere tutte le altre scienze, presuppone invece la psicologia, e questa a sua volta la fisica e la matematica, e tutte l'ontologia» [BL, X del 25 gennaio 1759; R.IV:113].

Si impongono qui subito, a proposito di questa teoria dell'interdipendenza di universale e particolare, unità e molteplicità, due considerazioni. La prima riguarda il modo nuovo in cui, nel clima della dissoluzione del wolffismo, Lessing valuta la logica nel contesto delle altre scienze. L'averla collegata senza esitazioni alla psicologia, significa ch'egli si trova vicino alla linea thomasiana corretta e sviluppata da Rüdiger, ma con ciò anche sensibile alle influenze della filosofia inglese dell'esperienza. Lo conferma il fatto che, collegando poi la logica e la psicologia, assieme alle altre scienze, all'ontologia, Lessing non pensa più affatto all'ontologia o *philosophia prima* di wolffiana memoria, cioè a una scienza da sviluppare come *opus metaphysicum*, bensí a Bacone, esplicitamente citato subito dopo come il filosofo che ha «rivalutato» l'ontologia semplicemente come «una scienza che insegna i fondamenti generali della conoscenza umana», senza ipoteche metafisiche. D'altronde le influenze piú o meno nette della filosofia inglese dell'esperienza si potrebbero documentare in parecchi altri passi lessinghiani.

La seconda considerazione, invece, vuol precisare quanto sopra si è detto della formulazione lessinghiana del rapporto universale-particolare, dell'«universale» che «esiste soltanto nel particolare»: e cioè ch'essa a prima vista potrebbe sembrare addirittura hegeliana. Perché, in realtà, ci si accorge che la somiglianza fra Lessing e Hegel si ferma appunto molto in superficie. Certo, pure lo Hegel della Scienza della logica [1925b:48,50] dirà che «il vero universale [...] è immediatamente in se stesso tanto particolarità quanto individualità», ma soggiungerà poco dopo che l'universale è esso stesso «la totalità e il principio della sua diversità»; cosí come già nella Prefazione alla Fenomenologia [1807a:52,47] aveva dichiarato che la relazione categoriale, nella sua forma di predicato di un giudizio, è «l'essenza che esaurisce la natura del soggetto», è forma che «è essa stessa il connaturato divenire del contenuto concreto». Ossia in Hegel — in ragione della sua metafisicizzazione della logica, cioè del suo convincimento generale che il metodo logico abbia altresí portata metafisica — la dialettica di universale e particolare diventa una subordinazione del particolare (il «contenuto concreto») all'universale-«essenza» che lo «esaurisce»: nel senso che particolare e universale si pongono entrambi come determinazioni subordinate di un'onnirisolutiva aprioristica essenza o Totalità o Intero, metafisicamente sovraordinata rispetto alla diversificazione dei suoi «momenti». Ora ciò che nella dialettica lessinghiana di universaleparticolare non c'è, è proprio questo ricorso a una forma di verità metafisica che condizioni il processo logico: il quale, al contrario, ha per Lessing la sua misura di validità strettamente in se stesso, nell'essere un «giusto rapporto» operativo fra «accadimento» e nessi categoriali esclusivamente in vista di un conoscere concreto che è il fine specifico a cui di volta in volta gli strumenti gnoseologici devono adeguarsi.

Se poi un'affinità con Hegel (con la «dialettica») la si volesse vedere nell'affermazione lessinghiana che «nella natura tutto è collegato con tutto, tutto si incrocia, tutto si scambia e si trasforma l'uno nell'altro» (HD. LXX: R.VI:358), la cautela interpretativa ha da essere non minore: poiché ciò che nell'interdipendenza di «quest'infinita molteplicità» della natura interessa a Lessing, non è affatto una speculativa teoria metafisica sul rapporto di finito e infinito, e nemmeno propriamente una concezione dialettico-metafisica della finità e infinità o del divenire della natura in quanto tale, ma subito invece il peculiare metodo concettuale-operativo che consente all'uomo di orientarsi nell'infinito molteplice naturale. Di fronte a esso, cioè, gli uomini sarebbero inermi se non avessero la «facoltà di conferirgli dei limiti finiti ch'esso di per sé non ha, la facoltà di operare distinzioni e di indirizzare la loro attenzione secondo scopi appropriati» [HD, LXX; R.VI:359]: vale a dire una possibile considerazione metafisica del rapporto finito-infinito o del divenire naturale, prima ancora che abbia il tempo di affacciarsi, Lessing la scarta subito a favore di una prospettiva gnoseologica-operativa in cui l'accento è messo sulla funzionalità che a livello gnoseologico il finito umano (con le sue «distinzioni» pragmaticamente orientate verso scopi conoscitivi «appropriati») ha nei confronti dell'infinito naturale.

Né è meno sintomatica la costante messa in guardia di Lessing di non distaccare gli strumenti dell'operazione concettuale dall'effettiva loro funzione che è la mediazione del molteplice naturale. Ossia di non ipostatizzarli a universali-essenze che, decadendovi le determinazioni concettuali a mere determinazioni di pensiero senza corrispettivo reale, avrebbero nel processo conoscitivo una funzione del tutto illusoria.

A differenza dalla dialettica hegeliana il nerbo della dialettica di Lessing è «la particolarità e quindi la distinzione delle posizioni» (W. Ritzel [1966:166; e cfr. ivi anche 159,161-62]). Le sue strutture logiche sono date di preferenza da quegli strumenti distintivi o divisori per eccellenza che sono le forme dei giudizi disgiuntivi. Anche quando l'oggetto in analisi richiede che se ne colgano simultaneamente più aspetti distinti o determinazioni complementari integrantisi a vicenda, vale a dire che se ne enuclei il continuum logico espresso dalla contemporanea predicazione del «tanto»-«quanto», il risultato non è per Lessing (come invece per Hegel) una sorta di universale o pre-figurato superamento o esaurimento delle determinazioni complementari in un terzo termine a loro sovraordinato per sovraordinazione logicometafisica, ma semplicemente una definizione in cui la predicazione contemporanea delle parti dell'oggetto, oltre a esser richiesta dalla natura specifica dell'oggetto, lo è altresí e non meno dalla funzione specifica che in un ben determinato momento e in uno specifico contesto una determinata operazione gnoseologica ha da assolvere. La condizione di fondo rimane tuttavia che l'oggetto consenta (ed è cosa da stabilire caso per caso) quell'operazione concettuale.

Cosí ad esempio, quando nelle distinzioni e analisi ci serviamo dei giudizi disgiuntivi e «mediante essi neghiamo due o piú cose di un oggetto», importa vedere «se queste cose si lasciano separare in natura altrettanto bene di quanto le possiamo separare nell'astrazione e mediante l'espressione simbolica», ovvero concettuale [HD, LXXVI; R,VI;386, cors. mio]. In ciò però, sebbene Lessing qui non lo aggiunga, è implicito che vale pure l'inverso: ossia che anche nell'operazione con cui si uniscono «due o piú cose di un oggetto», importa vedere se l'oggetto reale sopporti quest'unione o se putacaso non sia essa pure, qualora le manchi il corrispettivo nella natura specifica dei fatti reali (di qualunque natura, ontologica, filosofica, storica, estetica, religiosa, ecc. essi siano), una finzione «nell'astrazione», una «universalità in un certo senso estranea all'oggetto» per sua «digressione» da esso [HD, IV; R.VI:28]; e non conduca infine all'illusione che a una mera «concordanza nella forma» corrisponda un'identità nella sostanza [1755c; R.VII:254], o che alle unificazioni o generalizzazioni concettuali siano i fatti a doversi conformare e non viceversa.

Possiamo, a questo punto, tentare una conclusione sulla metodologia critica di Lessing. Il punto di partenza di essa è la positiva e ineliminabile presenza dell'oggetto da indagare, le cui peculiarità specifiche impongono operazioni concettuali «secondo il genere» (vermöge der Gattung) dell'oggetto stesso, come Lessing sintetizza in un celebre passo alla fine del n. LXXIX della Drammaturgia; epperò l'oggetto ha da essere esperito non come oggetto possibile, non come oggetto di un'esperienza soltanto possibile (e salta qui agli occhi anche la diversità rispetto all'impostazione kantiana), bensí come oggetto di un'esperienza reale, vale a dire come oggetto reale, cioè singolo e individuale. La seconda condizione di una conoscenza verace è che si liberi l'oggetto dai travisamenti dogmatici (o opinioni preconcette) che ne deformano l'intellezione, ossia che lo si rilevi intanto cosí com'esso è nella sua natura specifica di fatto naturale o di avvenimento storico o di opera d'arte o di testo letterario e filosofico, ecc. La terza condizione è che nella definizione dell'oggetto la predicazione categoriale emerga non come un'aprioristica categoria-«essenza», bensí come una categoria-«funzione» la quale, senza tradire la «vivezza della conoscenza intuitiva» ma anzi mutuando da essa «la propria chiarezza», instauri fra sé e l'icasticità dell'oggetto (dovuta alla singolarità e individualità reale di quest'ultimo) un diadico rapporto dialettico di complementarità, il cui banco di prova è però un'altra volta il rilevamento sperimentale dell'oggetto (nel senso che occorre caso per caso controllare se l'operazione astrattiva non sia incorsa in una indebita «digressione» dall'oggetto reale, in «illusioni» astrattive, e cosí via).

Viene spontaneo, a proposito di quest'impostazione lessinghiana del rapporto fra la predicazione concettuale e il reale molteplice esperito, pensare al migliore Kant, a quel Kant, per intenderci, che nella Critica della ragione pura, al § 22 del Libro I dell'«Analitica trascendentale» [1781:176], esprime la convinzione che «la categoria non ammette altro uso per la conoscenza delle cose, se non di essere applicata a oggetti dell'esperienza». È il Kant che, riprendendo in esame la questione della categoria come funzione e sciogliendosi in parte dall'impasse dell'esperienza meramente «possibile» (e superando altresí le concessioni pur fatte nella Critica, nell'avvertenza al Libro I dell'«Analitica» e nei successivi §§ 24 e 26, alla concezione tradizionale di una diversificazione ed esplicazione aprioristica delle categorie, non legata alla reale diversità discretiva delle intuizioni a esse sottese), accentua nello scritto contro Eberhard del 1790 e nei postumi *Progressi della metafisica* la sua vera scoperta, ossia la rigorosa complementarità fra diversità realeempirica delle intuizioni e diversità delle funzioni categoriali<sup>14</sup>.

Ma non meno s'impone l'osservazione che, se si vuole definire la teoria della verità in Lessing come un'integrazione dialettica di universale categoriale e di molteplice concretamente esperito, lo si può a patto soltanto di tener fermo che il «dialettizzare» è in Lessing un dialettizzare o collegare in concreto: nel senso che il punto di partenza del processo è la definizione dei generi empirici nel loro aspetto di molteplici e differenziati oggetti d'indagine, rispetto ai quali la predicazione ha un significato non illusorio solo nella misura in cui gli universali siano categorie unificanti il molteplice funzionalmente, cioè senza scarti metafisici o «digressioni» nella pura speculazione. È dunque una dialettica innanzi tutto non speculativa. Di fronte ai tentativi, che sono stati fatti, di accostare variamente Lessing a Hegel sul piano della dialettica <sup>15</sup>, bisogna ritenere che, se l'accostamento vuole avere un senso e cioè riferirsi non a un concetto generico e vago di dialettica,

<sup>15</sup> Vedi ad es., da parte degli interpreti marxisti, quello di Rilla [1958:164,354-55]; e l'accostamento generale di Lessing a Hegel in Lukács [1954:XII]. Ma una linea di sviluppo da Lessing a Hegel era stata prospettata già da Mehring [1893:308, 329-30, 334].

bensí a precise strutture logiche della mediazione concettuale (formulate in maniera sistematica da Hegel, epperò emergenti con sufficiente chiarezza pure nell'asistematico Lessing), quei tentativi hanno fallito lo scopo. Dall'angolo visuale infatti sia delle strutture che dei punti di partenza, contano le differenze fra l'universale-funzione in Lessing e l'universale-essenza in Hegel, e fra il lessinghiano oggetto d'indagine che è un sostrato positivo per propria ineliminabile positività naturale e l'obbietto hegeliano che è *in primis* autocoscienza oggettivata, o autocoscienza come pensiero estraneatosi nella cosa (onde l'oggetto reale è di per sé negativo e la sua, relativa, positività consiste nell'essere ente *ideale*, cioè posto dall'autocoscienza). Queste differenze, le sole decisive al fine di valutare il rapporto fra la dialettica di Lessing e quella di Hegel, si configurano in effetti — al livello logico e ontologico — come l'antitesi che divide una dialettica gnoseologica del concreto da una dialettica speculativa dell'astratto.

Ma ritorniamo — dopo questa digressione resa necessaria dalla valutazione che pur si doveva tentare della metodologia lessinghiana in sede di teoria — un'altra volta all'Autklärung del trentennio 1750-80. per concludere anche sul significato che le elaborazioni metodologiche di Lessing assumono nel contesto illuministico specifico. Esse in primo luogo testimoniano l'ampiezza e vivacità dei fermenti nati in senso stretto dal dissolvimento dell'edificio razionalistico-dogmatico del wolffismo ortodosso, e in senso lato dal fatto che le acquisizioni teoretico-sistematiche dell'iniziale Aufklärung delle scuole si sono ormai tradotte e diffuse e profondamente modificate in patrimonio comune del borghese colto. L'unità di teoria e prassi, la saldatura fra i famosi «pensieri razionali» (Wolff) e la loro applicazione alla vita. saldatura che agli occhi della giovane generazione era stata da parte dell'Aufklärung dei grandi sistemi (e di Wolff che con questa si identificava) una promessa non mantenuta, una cambiale non onorata che costituiva quindi una «prova a carico» nel processo contro Wolff: quest'unità e saldatura cominciò ora a realizzarsi in concreto nella misura in cui — come nell'esempio di Lessing appunto — la validità della teoria e delle tecniche di metodo venne caso per caso saggiata nell'articolata applicazione di esse a molteplici campi d'indagine.

La parola d'ordine era che il filosofo diventasse davvero, come suonava il titolo di un fortunato almanacco pubblicato da Engel nel 1775, un «filosofo per il mondo» <sup>16</sup>. Il wolffismo non aveva retto, si era di-

<sup>14</sup> Cfr. Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Königsberg 1790, contro il leibniziano Johann August Eberhard (Kant [1921²-49]). La funzione logica è da intendere come un'unità della coscienza la quale, «a seconda della diversità delle rappresentazioni intuitive degli oggetti nello spazio e nel tempo, richiede diverse funzioni per collegarli, le quali si chiamano categorie» (Ueber die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?, pubblicato postumo da F. Th. Rink, Königsberg, 1804 (Kant [1921²-102; cors. mio]).

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Engel, Der Philosoph für die Welt, 3 vv., Leipzig, 1775 (I), 1777 (II), 1800 (III), una raccolta di saggi in parte di Engel stesso (fra cui le Lettere sull'«Emilia Galotti», 1775), in parte di altri filosofi popolari come Garve, Mendelssohn, Eberhard, la quale intendeva promuovere fra gli ambienti della buona società borghese una filosofia del buon senso.

mostrato una promessa non mantenuta, perché alla pur giusta istanza di partenza, il rinnovato contatto fra ragione ed esperienza, avevano fatto difetto gli strumenti d'attuazione. La loro rigidità formale, mutuata dal «metodo matematico», aveva consentito un contatto soltanto fra una ragione statica e un mondo d'esperienza altrettanto statico. La diffusione del wolffismo negli ambienti accademici (e anche fuori di essi) era in buona parte dovuta sí, da un lato, alla relativa modernità di una filosofia che parlava dell'esperienza e della necessità di applicare la ragione alla vita, ma dall'altro alla troppa facilità (e sostanziale innocuità sul piano anche dell'azione pratica, politicocivile) di una filosofia che indicava come sezionare in definizioni astratte oggetti d'esperienza colti per cosí dire sotto una campana di vetro, in una loro presunta immobilità e immutabilità che non creava complicati problemi teoretici di un adeguamento delle strutture razionali a una realtà in movimento, né faceva nascere pericolose idee sulla trasformazione pratica del mondo.

Sintomatici nel quadro di questa visuale sono gli orientamenti metodologici proposti da Engel, l'amico e ammiratore di Lessing, nel trattato *Su azione, dialogo e racconto* del 1774, scritto in risposta alla *Teoria generale delle belle arti* di Sulzer e quindi propriamente incentrato su questioni del discorso estetico, ma nondimeno estremamente indicativo dal punto di vista generale del metodo. Premesso che di «ogni oggetto» è possibile una duplice indagine, a seconda che ci si chieda «come è lo stato [attuale] della cosa» o «come questo stato è divenuto tale», ma che a rigore anche la prima domanda implica già l'altra su «com'era quello stato prima di diventare lo stato attuale», Engel estende infatti questa «duplice impostazione» dell'indagine a criterio valido «per ogni fenomeno naturale, per ogni connessione d'idee e per ogni modificazione di una situazione esterna» [1964:182-83].

Epperò, avverte egli subito, anche una ricerca sul divenire della cosa indagata che si limitasse a enumerare diacronicamente le fasi di sviluppo dell'oggetto e prendesse dunque ognuna di esse a sua volta come una entità di per sé statica, fallirebbe lo scopo. Un esperto di scienze naturali può ben descriverci tutte le qualità di una pianta o di un insetto, o anche raccontarci i mutamenti della pianta dal seme al fiore e le alternantisi forme dell'insetto dal baco alla farfalla, ma ha fornito in entrambi i casi soltanto una mera descrizione fenomenologica: «ci ha mostrato lo stato o i vari stati della cosa cosí come sono, ma non come essi sono divenuti» [1964:183], ossia si è limitato a delineare la cosa come un insieme di parti o campi o, nella migliore ipotesi, di avvenimenti staccati l'uno dall'altro, invece di darcela co-

me un divenire. Se uno storico della filosofia — seguendo «il cosí comodo epperò per il lettore cosí poco istruttivo» metodo di Johann Jakob Brucker (il quale con la grossa sua Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta del 1742-44 era stato il primo compilatore tedesco di una storia universale della filosofia) — seziona un sistema filosofico in singoli assiomi e proposizioni, oppure anche ripercorre, staccandole l'una dall'altra, le variazioni che quel sistema ha avuto nella mente dell'autore e dei discepoli: ebbene, pure costui ha dato una semplice esposizione descrittiva, ha trasformato un'organica connessione d'idee, un'azione, «in meri accadimenti» [1964:184-85]. E analogamente uno storico che enumerasse le varie tappe della vita ad es. di Cromwell, le cariche e gli uffici da questi ricoperti, fornisse poi un gran numero di notizie sul modo di governo dell'uomo di Stato, e desse però il tutto come «una magra e discontinua successione di meri accadimenti», ci avrebbe mostrato un fenomeno politico soltanto «cosí com'è avvenuto, non secondo la sua genesi» [1964:186].

Se al contrario il naturalista, dopo averci spiegato lo stato primitivo dell'oggetto d'indagine secondo la sua collocazione in un determinato ambiente e in relazione alle cause che su di esso agiscono, ci conduce poi «attraverso un'organica successione di trasformazioni» di quell'oggetto, «ognuna delle quali già esperibile tramite la precedente», allora quel fenomeno naturale lo abbiamo visto «nel suo divenire» e possiamo «dare conto della sua genesi». Cosí come possiamo renderci «completamente ragione» di un sistema filosofico o di un avvenimento politico soltanto a due condizioni: cioè se lo storico esamina una determinata filosofia nell'interrelazione fra l'idea originaria di essa e gli sviluppi organici che ne sono pragmaticamente nati attraverso l'applicazione di quell'idea a concreti problemi e difficoltà da risolvere. e attraverso le successive correzioni e gli aggiustamenti che l'idea ha subíto nel contatto con il molteplice da mediare; o se ad es. un Cromwell viene collocato «nella complessiva situazione dell'Inghilterra di allora» e «l'intera storia della sua vita» ci viene «sviluppata» attraverso l'interdipendenza fra «l'influenza delle circostanze esterne» e la «successione dei progetti» elaborati dall'uomo politico [1964:186-88].

Cosí impostata la ricerca, conclude Engel, le fasi dell'oggetto d'indagine, i suoi momenti, diventano, da meramente «coesistenti» o giustapposti, organicamente uniti: ossia i singoli momenti «coesistenti» vengono, al di là della loro puntualizzazione temporale che li delimita e che è appunto «momentanea», mostrati nel loro «concorrere verso un'univoca trasformazione successiva». O, in altre parole, il coesistere diacronico dei momenti si integra in un sincronica coesistenza

la quale, a seconda della peculiarità dell'oggetto, sarà coesistenza di una «pluralità di cause naturali cooperanti» o di una «pluralità di idee concomitanti» o di una «pluralità di unificate rappresentazioni, intenzioni e tendenze [...] che si esplicano sotto l'influenza comune di molteplici circostanze esterne, del tempo, del luogo e cosí via». Saldandosi la diacronicità dei momenti coesistenti nel tempo con la sincronicità del concetto di «successivo», quest'ultimo non è piú «una serie discontinua di fenomeni lontanissimi l'uno dall'altro e non sviluppati», bensí «un seguito intimamente connesso di trasformazioni», «una catena di anelli interdipendenti e sviluppantisi l'uno dall'altro» [1964:188-89].

L'impegno teoretico che Engel mostra in queste impostazioni è un'indicazione estremamente interessante del livello cui negli anni settanta era giunta — fuori dall'ambito della Schulphilosophie — la revisione dei metodi proposti da quest'ultima e i quali avevano sostanzialmente dominato per un cinquantennio. Nella concezione engeliana degli oggetti d'indagine come oggetti che si sviluppano e trasformano, si avverte fra l'altro, a ben vedere, e portata a formulazioni metodiche generali, la linea della lessinghiana teoria della verità come verità storica, un'acquisizione di Lessing fin dai tempi delle prime «Riabilitazioni». Ma anche la teoria di Lessing sul rapporto fra universale e particolare doveva esser presente a Engel, visto che nel suo scritto utilizzava spunti metodologici espressamente desunti, fra l'altro, proprio dalle lessinghiane Trattazioni sulla favola. È poi di notevole interesse che fra gli esempi concreti di «oggetti in movimento» egli annoveri i fenomeni della natura. Poiché gli oggetti di essa non sono fissi, ma in continua trasformazione, pure la «verità» di un fenomeno naturale, essendo esso coinvolto nel divenire generale della natura, è una verità in un certo senso storica. Tenendo conto che la conclusione proviene da un lessinghiano, potrebbe essere, questo, un altro punto d'aggancio per una ricerca su Lessing e le scienze naturali (vedi sopra, nota 9).

Per quanto riguarda gli spunti di una metodologia specifica della storia, essi sono in Engel contemporanei ai primi tentativi herderiani di un'interpretazione dinamica della storia (il saggio di Herder, Ancora una filosofia della storia per la formazione dell'umanità, è del 1774). È dunque fra gli Aufklärer non ufficiali, non programmaticamente legati alle scuole filosofiche, che bisognerà cercare pure i germi di una rinnovata attenzione per la storia. Ma vedremo ciò meglio piú avanti. Perché, dopo l'esame della teoria del metodo, cosí com'essa è andata modificandosi da Wolff ai Popularphilosophen, dobbiamo ormai spostare l'indagine sulle applicazioni che gli strumenti di metodo

hanno avuto non solo nel campo della concezione della storia (dove l'applicazione avvenne relativamente tardi e cioè dopo la parentesi di Wolff e dei wolffiani ortodossi che non avevano manifestato interesse per le ricerche storiche), ma innanzi tutto nell'estetica e nella vexata quaestio del rapporto tra filosofia e religione.