VI. «Se un giorno starete piú in alto»

1. *Nuovi indirizzi di ricerca*

Quando nel 1784 l'anonimo della chiesa di S. Margherita a Gotha ammoniva: «non siate superbi nel giudicarci, se un giorno starete piú in alto e guarderete piú lontano di noi», intendeva la stessa cosa che Kant affermava nel suo coevo scritto sull'illuminismo: il rischiaramento è un processo dinamico, non concluso né concludibile in un'epoca sola. La consapevolezza di sé che l'*Aufklärung* ebbe in Germania negli anni ottanta, e che di lí a poco acquisterà ulteriori diversificate caratteristiche con le ripercussioni della Rivoluzione francese, costituisce, collegato a quello generale della *Spätaufklärung*, del «tardo illuminismo», un tema specifico che tra gli studiosi comincia a destare interesse. È il tema dell'*Aufklärung* che «problematizza se stessa» (H.-F. Wessels [1984b:24]). Ha certamente il suo luogo d'elezione nelle celebri risposte che al quesito «che cos'è l'illuminismo?» Kant e Mendelssohn diedero nella rivista *Berlinische Monatsschrift* del 1784. Ma sarebbe riduttivo (la tendenza però c'è, ad es. in W. Schneiders [1974]) vedere quel momento senza il «prima» e, soprattutto, il «dopo»: rappresentato l'uno dall'«età di Lessing», l'altro dalle valenze inedite di un illuminismo politico-popolare «dal basso» che la nozione di rischiaramento riceve dopo il 1789. L'esigenza di tener fermo invece un quadro complessivo di connessioni e sviluppi emerge da E. Bahr [1974] e N. Merker [1987].

Ma perché poi noi saremmo «piú in alto» degli *Aufklärer* e guarderemmo «piú lontano»? Per il semplice motivo — come a proposito del rapporto loro con il proprio passato dicevano già i teorici della storiografia pragmatica (ad es. J.C. Gatterer: vedi sopra, cap. V, § 1) — che noi veniamo appunto «dopo», cioè possediamo un'esperienza accumulata maggiore, piú estesa. Soprattutto godiamo di un privile-

gio di fatto: abbiamo visto come le cose sono andate a finire. Lo storico vive di questo privilegio, a patto che il suo «senno di poi» non gli faccia velo nel ricostruire quel che era il senno della gente, delle cose e delle situazioni di quel passato di cui egli si occupa.

Nel ventennio 1966-86 gli studi sull'*Aufklärung* hanno avuto un salto di qualità, una vera e propria svolta, nell'esatta misura in cui riuscivano a cogliere il «senno», per l'appunto, del loro *oggetto*: ossia a individuare, dissolvendo veli ideologici che precedenti interpretazioni avevano frapposto, che cosa agli *Aufklärer* stesse veramente a cuore. Dai testi illuministi — dagli inizi in Thomasius e Wolff fino all'autoproblematizzazione del 1784, e ancora di piú dopo il 1789 — emergevano sempre, a ben vedere, tre orientamenti: quello verso il reale (la natura esterna o la società umana che fosse), quello degli strumenti concettuali che venivano proposti, quello infine che mirava alla congruenza tra gli strumenti e il reale.

Nella misura in cui gli studi colgono queste tre prospettive, essi riescono a promuovere tre discorsi tra loro complementari, ognuno dei quali può in nuove acquisizioni di ricerca trovare via via sia sviluppi separati, approfondimenti di singoli settori, sia integrazioni tra questi settori. L'importante è che i tre versanti restino campi aperti, problematizzati, controllabili, tali da costituire, ognuno, un ambito da cui restino fuori genericità fumose e affrettati apriorismi. Definizioni dell'*Aufklärung* come quella proposta da G. Funke [1972:32], di un «unico grande movimento spirituale occidentale che nell'applicazione del suo proprio principio mette limiti alla sua possibile efficacia», appaiono doppiamente fumose: da un lato infatti, in un'impostazione che privilegia il movimento astrattamente «spirituale», cioè generico, finiscono per sparire i connotati storico-reali specifici, peculiarmente *tedeschi*, dall'altro gli *Aufklärer* (e proprio i testi della *Spätaufklärung* lo confermano) non ponevano affatto dei limiti alla loro opera, né cronologici né ideali.

Acquisizioni nuove, perché hanno almeno il merito di gettare sassi in acque stagnanti, emergono perciò — anche se agli schemi consolidati la cosa può apparire sgradevole — da ricerche che già di fronte alla questione della periodizzazione di indirizzi culturali come Rinascimento, Barocco e *Aufklärung* dicono (ad es. W. Bahner [1976]) ch'essa sottende non tanto una rarefatta storia delle idee, quanto la corposa realtà delle varie (sui diversi piani nazionali storicamente differenziate) transizioni dal feudalesimo al capitalismo. Proprio perché nazionalmente diversificati, occorre dunque vedere gli «illuminismi» al plurale e, per darne un quadro, non trascurare quel che può dirci la storia sociale. Come nell'ampia introduzione a una raccolta di saggi su illuminismo, assolutismo e borghesia nel Settecento tedesco da lui curata sottolinea F. Kopitsch [1976:11-169]: il quale è autore anche di un'interessante «storia sociale» delle idee illuministiche ad Amburgo e Altona [1982], cioè in un contesto socio-politico assai particolare, anseatico. Ne viene pure il vantaggio — lo osserva W. Schneiders [1983a:28] — che l'*Aufklärung* non si appiattisce (ma il discorso varrebbe anche per gli altri illuminismi europei) sulle *lumières* francesi, non ne diventa una semplice conseguenza e appendice, bensí rivela e conserva i suoi propri connotati autonomi. Ne è emblema il fatto che alla fine degli anni settanta, grazie al retroterra di ricerche di nuovo corso nel frattempo consolidatesi, proprio la «specificità dei "lumi" tedeschi» sia potuta diventare il titolo di due numeri monografici di una rivista filosofica francese [APH: 1979] che recano contributi, oltre che di autori tedeschi, anche di studiosi francesi e italiani.

Il fenomeno piú rimarchevole è che nel ventennio 1966-86 il ventaglio delle ricerche, per chi studia l'*Aufklärung*, appare molto allargato rispetto al vecchio modo di vedere l'illuminismo in una prospettiva prevalentemente soltanto «filosofica», o comunque di storia delle idee sedimentatesi nei «grandi» autori che da sempre hanno cittadinanza nei manuali di storia della filosofia, della letteratura, della cultura. Storia delle idee filosofiche, storia non solo della cultura accademica ma anche della cultura delle classi subalterne, storia non solo della letteratura e cultura «letteraria» ma anche dei veicoli (giornali, riviste, mercato librario, associazioni di lettura, biblioteche circolanti e pubbliche) che diffondono idee, storia «materiale», socio-economica, storia delle istituzioni giuridiche e politiche sono settori che oggi cominciano a darsi mano a vicenda.

Valga qualche esempio. L'ipotesi che grandi correnti culturali della fine del XVIII secolo come la *Klassik* e la *Romantik* siano da vedere in connessione con le condizioni socio-economiche e politiche che improntano in Germania l'intero secolo, è ormai accettata in studi specifici sulla letteratura: ad es. in P. Weber-A. Klingenberg [1982]. Ma pure le produzioni letterarie del *rococò* tedesco, un fenomeno minore del Settecento, vengono lette in chiave di «arte dell'aristocrazia e dell'alta borghesia» (A. Maler [1973:59]), con l'accento sul fatto sociologico che la nobiltà rurale e il patriziato urbano vogliono differenziarsi dalle corti assolutistiche. Che fin dagli inizi del Settecento tedesco, nelle loro ripercussioni su letteratura ed erudizione, due linee di tendenza della storia moderna, ovvero la «scientizzazione» della visione del mondo e l'emancipazione degli strati sociali subalterni, ossia da un lato un settore della storia delle idee, e dall'altro un campo dove ha molta incidenza la storia «materiale», vadano seguite in

parallelo e con pari attenzione, è un'istanza, ancora, anche dei letterati (vedi G.E. Grimm [1983:3]). Cosí come in una recente storia della letteratura tedesca con contributi di vari autori, la quale reca l'ormai significativo sottotitolo «una storia sociale», l'introduzione del curatore, dopo la premessa che i testi arrivatici dalla tradizione sono da «rielaborare ex novo nell'ottica delle loro relazioni con la storia politica e la storia sociale», perché interessa sapere «come la produzione letteraria di questa o quell'epoca si correli alla realtà delle condizioni sociali, e su queste eserciti un'azione di ritorno come ideologia» (H.A. Glaser [1980:7]), avverte però anche che il «complesso rapporto di letteratura e società va sezionato in piú sfaccettature», poiché «ognuna [...] riflette la società in una maniera diversificata, a seconda della struttura immanente dell'opera» [ivi:11-12], ovvero di questa o quell'opera letteraria specifica. È un'avvertenza di metodo che vale per ogni altro prodotto della storia della cultura e della storia delle idee, inclusa quella delle idee filosofiche.

Su questa linea generale di nuovo corso tende a muoversi pure la storia delle idee vista in prospettiva complessiva. Ne sono un esempio i contributi sullo *Sturm und Drang* coordinati da W. Hinck [1978], il versante di «storia sociale» presente in R. Grimminger [1980], la raccolta di saggi sull'*Aufklärung* diretta da P. Pütz [1980] e quella sul rapporto *Aufklärung*-Umanesimo curata da R. Töllner [1980], nonché l'indirizzo seguito dalla recentissima rivista *Aufklärung*, organo della Società tedesca di studi del XVIII secolo, che nelle sue due prime annate [AFKL, 1986-87] dedica numeri monografici ai temi dell'autoproblematizzazione dell'illuminismo nel 1784, del rapporto tra Rivoluzione francese e letteratura tedesca, del dispotismo «illuminato» e dell'illuminismo come processo ideale. È una prospettiva di ricerca alla quale negli anni settanta sembra in qualche modo adeguarsi perfino chi, un decennio prima, stava su sponde del tutto opposte, di interpretazione dell'*Aufklärung* addirittura da «destra» (vedi sopra, cap. I, §1). Infatti in una ponderosa raccolta di monografie su poeti tedeschi del Settecento, il curatore B.von Wiese [1977:16] accede adesso all'idea che per valutare l'*Aufklärung* debbano entrare in gioco ottiche di critica sociale a lui precedentemente del tutto estranee.

Anche per quanto riguarda gli studi italiani sul Settecento tedesco vi sono delle novità. Fin dallo spirare degli anni sessanta v'è stato un apporto notevole di ricerche che germanisti del nuovo corso hanno dedicato alla storia della letteratura: a cominciare dal libro di G. Baioni [1969] che «propone una convincente articolazione della *Aufklärung* in fasi successive, corrispondenti ai diversi stadi di sviluppo della borghesia tedesca a partire dall'ultimo ventennio del XVII se-

colo» (P. Chiarini-R. Venuti [1980:157-58]). Appare di ottica datata chi — come M. Paolinelli [1976:491] — proponeva ancora la tesi generale, propria in passato dell'interpretazione di «destra», di un'*Aufklärung* linearmente né antimetafisica né antireligiosa, quando di lí a poco la traduzione della *Logica tedesca* di Wolff [1978] darà modo anche al lettore italiano di farsi forse un'idea meno antiquata del razionalismo wolffiano, e una raccolta antologica di testi (C. Ciafardone [1983: soprattutto 171-226]) gli consentirà l'accesso a documenti assai sfaccettati e problematici.

Tuttavia interessi per l'*Aufklärung* veri e propri, cioè a ventaglio piú largo nella repubblica delle lettere, sono entrati in Italia con relativa lentezza. Certo, nel corso degli anni settanta esisteva già un numero abbastanza cospicuo di voci sull'*Aufklärung*. Erano — con E. Bussi [1966], P. Schiera [1968, 1975, 1975a], N. Merker [1968, 1973, 1973a, 1974, 1974a, 1977], G. Baioni [1969], G. Marini [1969], A. Verrecchia [1969], V. Verra [1969, 1971], M. Freschi [1970, 1972a, 1972b, 1972c], M.L. Pesante [1971], C. Consolini [1972], G. Cantarutti [1972], A. Muscetta [1974], L. Marino [1975], G. Liebman Parrinello [1976], I. Cervelli [1977] — approcci tra loro diversificati, di filosofi, germanisti, storici, giuristi. Eppure, alla fine del decennio, nel bel volume sulle «interpretazioni dell'illuminismo» curato da A. Santucci [1979], l'*Aufklärung* tedesca sembra ancora, tutto sommato, un fenomeno che vive a margine. Non è un demerito del libro, fonte di ottime informazioni ed emblematico del forte interesse rinato all'epoca in Italia per l'illuminismo nel suo complesso. È, semplicemente, indizio del fatto che segnali stradali verso nuovi ambiti di ricerca (e l'*Aufklärung* ne è uno) richiedono tempo per acquistare piú larga cittadinanza nella repubblica degli studiosi.

2. *Lessing rivisitato*

Non è detto che le ricerche su Lessing avutesi dopo gli anni sessanta abbiano sempre segnato un avanzamento. C'è stato nella misura in cui non sono regredite rispetto a taluni orientamenti che già da tempo si erano mostrati validi. Sono essenzialmente due: l'esigenza che i criteri ermeneutici vengano ancorati alla definizione degli ambiti ideologici; e quindi l'istanza che, non lo si ripete mai abbastanza, le categorie interpretative siano adeguate ai concetti molto concreti, insieme teoretici e pratici, che gli *Aufklärer* stessi, ognuno a seconda della propria situazione e del proprio luogo storico, avevano in mente.

Va dunque benissimo che la tragedia *Miss Sara Sampson* (1755) del

giovane Lessing, con le azioni drammatiche trasferite per la prima volta dall'ambiente delle corti a quello di personaggi non togati, venga letta (vedi P. Weber [1970, 1976²]) nel quadro della nozione di tragedia «borghese». Il carattere «borghese» del dramma non è un referente storico-ideologico astratto; fu esso, in concreto, a tener avvinto il pubblico in teatro, durante le ben tre ore della rappresentazione. È dunque senz'altro pertinente che anche M. Durzak [1984] sottotitoli «poesia nell'epoca borghese» le sue ricerche su Lessing.

Senonché, affinché l'accostamento a quel referente non resti meccanico (e tale sembra essere anche in un recentissimo lavoro di G. Ter-Nedden [1986] sul Lessing drammaturgo), occorre allora che la congruenza tra istanze dell'epoca e intendimenti specifici di Lessing venga individuata pure a livello della struttura interna, teoretica, della poetica lessinghiana. Non basta rilevare, con M. Schenkel [1984:208,212], che la *Sara* è un «dramma di agitazione socio-politica» e che Lessing rivendica «il dissolvimento di ogni struttura sociale e politica di dominio». Se, come è effettivamente, in quel dramma gioca un ruolo la poetica della «simpatia» o «partecipazione» con i caratteri rappresentati, ciò che occorrerebbe mostrare è proprio il modo d'agire e di funzionare per cosí dire «tecnico» di queste nozioni filosofico-teoretiche della «simpatia» e «partecipazione»: nella cui azione, forse ci si accorgerebbe, non è affatto assente (come, approvando, crede Schenkel), bensí fortemente presente la *razionalità*, l'aspetto *dianoetico* di quella poetica teatrale, ovvero la convinzione, propria del Lessing teorico di una drammaturgia neo-aristotelica, che il poetare media sí sentimenti, ma anche, non meno, *conoscenze* intellettuali.

Tale convinzione emerge d'altronde da tutta la dottrina lessinghiana sull'arte, i cui intenti, proprio perciò, prima ancora di trovare formulazioni celebri nel *Laocoonte* e nella *Drammaturgia d'Amburgo*, consentirono a Lessing di essere un eccezionale operatore culturale borghese già a cominciare dal suo soggiorno berlinese del 1748-51 (vedi G. Chiarini [1983]), e piú ancora negli anni berlinesi 1758-60 (vedi W. Albrecht [1986]). Glielo consentirono, però, perché gli strumenti per costruire, in campo poetico come in altri campi, interventi attivi sulla realtà erano ideologicamente funzionali alle rivendicazioni della nuova classe. È quanto risulta, sostanzialmente, dagli studi su Lessing dagli anni settanta in poi: in A. Liepert [1971], che prende anche posizione contro l'interpretazione di destra la quale vorrebbe veder confermato dall'*Aufklärung* il cristianesimo tradizionale; nelle rassegne di K.S. Guthke [1975a, 1982] e D. Zucchello [1982] sugli esiti della ricerca intorno a Lessing e sui problemi tuttora aperti; nella «biografia di un'emancipazione», come D. Hildebrandt [1979] chiama la vita di

Lessing, una vita nella quale gioca però altrettanto fortemente, come del resto in tutta l'*Aufklärung* borghese, un'irrisolta tensione tra sfera «pubblica» e «privata» (H.G. Werner [1982]).

Sarebbe certamente sbagliato prestare alla figura di Lessing *troppi* accenti «borghesi» moderni. Ma toglierli sottobanco tutti, sbiadirli (come appare ad es. in A. Orsucci [1984:150, 166-67]) in una generica categoria filosofica della «mentalità intellettuale», della «spregiudicatezza intellettuale», magari «disincantata e duttile» e fornita pure di «padronanza politica», ma poi senza menzionare né di questa né della «mentalità» i contenuti storico-ideologici specifici, significa un arretramento sullo stato delle ricerche: tanto piú che a non correlare quei contenuti con istanze teoretiche di fondo presenti nella drammaturgia dichiaratamente *borghese* di Lessing, proprio di queste istanze resta poi fuori la maggiore e principale, ovvero l'operazione di Lessing di utilizzare un suo originale neo-aristotelismo in funzione della teoria «borghese» di un teatro dei «caratteri».

È passato quasi un secolo dalla *Lessing-Legende* di Mehring, quando di fronte a leggende ideologiche fumose e reazionarie nacque l'esigenza di rimettere Lessing con i piedi per terra. È passato anche il tempo dei canoni di un materialismo storico di lettura rigida, applicati da Lukács al Settecento tedesco con tutte le forzature allora inevitabili; sono passati pure i tempi di Rilla, la cui edizione, negli anni cinquanta, degli scritti di Lessing in dieci volumi si collocava sostanzialmente sulla medesima linea e voleva rispondere ad analoghe esigenze.

Unilaterali esigenze nei loro esiti ultimi? Certamente: perché oggi stiamo «piú in alto» e guardiamo «piú lontano», come gli stessi *Aufklärer* prevedevano. Cioè rispetto a Mehring, Lukács e Rilla ne sappiamo di piú perché altre ricerche sono sopraggiunte nel frattempo. Sebbene, d'altronde, la fatica editoriale di Rilla continui a rappresentare un utilissimo strumento di lavoro, tanto che dal 1981 è cominciata a uscire una nuova edizione aggiornata, in dodici volumi e fornita di commenti. Il punto vero è un altro: cioè che qualsiasi lavoro rispecchia, oltre alla situazione storico-ideale in cui è stato fatto, anche lo stato delle ricerche esistenti all'epoca. Se la linea interpretativa Mehring-Lukács-Rilla fu, nei tempi dei rispettivi autori, motivata da conflitti ideologici che imposero necessariamente contrapposizioni frontali, se ripeterla pedissequamente, oggi, bloccherebbe la ricerca (come ammoniscono Th. Höhle [1980] e H.-G. Werner [1981:6-18]), permane nondimeno il dato innegabile — rimesso in piedi da quella linea — che il clima dell'*Aufklärung* era di fatto una situazione di battaglia ideologica borghese, vissuta come tale dai protagonisti.

Ciò che gli studi dell'ultimo ventennio hanno fornito, attraverso quell'interscambio tra storia delle idee e storia «materiale» e delle istituzioni di cui si diceva sopra, è invece un'immagine del borghese tedesco piú composita, frastagliata e ricca, molto meno schematica di quanto la si poteva vedere in precedenza. Soprattutto ne emerge che della produzione di idee borghesi erano in un modo o nell'altro protagonisti, pur ovviamente a vario titolo e con differenziata risonanza e incidenza, *tutti* gli strati della borghesia e *tutti* gli intellettuali della nuova classe, i cosiddetti «maggiori» non meno dei cosiddetti «minori».

Per il campo della letteratura tedesca del Settecento l'aveva intuíto Brecht, quando nel 1940 scriveva che «non è affatto vero che l'opera delle personalità geniali minori debba necessariamente esser carente di qualcosa», perché anzi «possono in se stesse e per ogni aspetto essere perfette»: nel senso, ad esempio, che «può ben darsi che non troviamo in Lenz quel che troviamo in Goethe, ma d'altra parte non troviamo in Ghoethe quel che troviamo in Lenz» (B. Brecht [1966:253]). Vi si esprimeva la convinzione che la storia della cultura non procede su un itinerario da cresta a cresta, da un letterato (o filosofo) «maggiore» all'altro, ma coinvolge l'intera struttura del tessuto ideologico, l'ordito di base: o insomma la cultura come coscienza e ideologia di piú o meno vasti strati sociali, la quale, oltre alle espressioni del senso comune e alle idee dei «grandi» autori, comprende anche l'elaborazione di concezioni del mondo non intenzionalmente sistematiche, non programmaticamente filosofiche. Suscita quindi perplessità che C. Träger [1980:94], un germanista il quale sa da altre sue ricerche che la cultura ed emancipazione borghese nel Settecento tedesco non si riduce affatto ai «grandi» intellettuali, sembri riproporre una linea di sviluppo della cultura tedesca da cresta a cresta, una linea «Leibniz-Lessing-Herder-Goethe-Schiller-Hegel», nella quale, oltretutto, Lessing sarebbe «solo», ovvero una personalità in qualche modo isolata rispetto al contesto complessivo della cultura settecentesca. Il che è vero soltanto nel senso che la «coscienza dell'*Aufklärung*» (vedi sopra, cap.I, § 5) Lessing seppe esprimerla meglio di altri: non invece nel senso ch'essa già non circolasse, cioè non avesse un suo proprio retroterra ben specifico in molteplici apporti che a Lessing preesistevano o che, indipendentemente da lui, altri contemporanei costruivano.

Se quest'ultimo complesso di ricerche sembra in definitiva il piú valido, nella misura in cui appunto inscrive Lessing in un contesto storico di ideologia borghese molto articolata, le linee dell'indagine vanno in tre direzioni obbligate.

La prima è una rivisitazione di singoli scritti o complessi di scritti

di Lessing fatta innanzi tutto con intendimenti non soltanto filologici di ricostruzione dei testi, ma anche di interpretazione dei «contesti». Ne sono un esempio i commenti agli scritti lessinghiani sia poetico-letterari che filosofici fatti da O. Mann e R. Straube-Mann [1971]; l'edizione delle lettere di Lessing, Mendelssohn e Nicolai del 1756-57 sulla tragedia a cura di J. Schulte-Sasse [1972]; quella, a cura di F. Parente [1977], dei *Frammenti dell'Anonimo*, cioè di Reimarus sulla religione, pubblicati da Lessing; l'interesse, che si sta affacciando, verso gli strumenti linguistici adoperati da Lessing per comunicare le proprie idee, verso la sua «democrazia linguistica» (K. Briegleb [1971]) e la tematica del linguaggio come strumento di «rinvenimento della verità» (B. Wehrli [1983]), cioè inteso da Lessing come un uso consapevole di categorie storico-culturali che fossero di rottura nei confronti della tradizione. C'è infine il lavoro sui manoscritti di Lessing cominciato da W. Milde [1982], che è indizio del fatto che su Lessing c'è ancora da scavare.

La seconda direzione riguarda la rinnovata attenzione alla necessità di guardare a Lessing nell'ottica dell'intellettuale borghese riferito al suo tempo storico (M. Freschi [1972]); e di vederlo comunque nell'ambito di vivaci dispute ideologiche, delle grandi discussioni dell'epoca (G. Schulz [1985]), dunque come una figura nient'affatto «isolata».

La terza, che sta diventando significativa, dà voce all'esser noi i posteri dell'*Aufklärung* che stanno «piú in alto», perché dell'età di Lessing abbiamo potuto *post festum* constatare e valutare effetti, sviluppi e recezioni. La *Wirkungsgeschichte*, la storia di come quei patrimoni culturali e teorici abbiano continuato ad agire fino a noi, è un filone d'indagine che non si limita a singoli scritti lessinghiani particolarmente emblematici dal punto di vista ideologico, come ad es. il *Nathan* (H.-F. Wessels [1979]), e neanche solamente all'opera complessiva di Lessing (H.G. Göpfert [1981]; H.-G. Werner [1984]). Riguarda ormai anche l'intera grande stagione della letteratura tedesca tra Sette e Ottocento, il «classicismo» insomma, la *Klassik*. Va ricordato, tra altri, il pregevole e informatissimo lavoro di B. Lecke [1981], una storia della recezione dei classici che dall'epoca dello *Sturm und Drang* arriva fino al 1970, e fornisce un utile panorama organico delle recezioni che hanno avuto Lessing, Goethe e Schiller. Un regresso rispetto a risultati di concretezza storiografica già acquisiti rischia invece di prodursi ogni qualvolta l'operazione di sondare la collocazione di Lessing nella storia delle idee scivola verso troppo generali collegamenti di filosofia della storia. Quando W. Pelters [1972] inserisce Lessing in una linea di filosofia della storia che comprenderebbe Agostino, Lutero, Herder, Kant, Schiller, Novalis, Fichte, Hegel e

Marx, i referenti non sono forse troppi e, soprattutto, troppo disomogenei tra loro per contesto storico e intenzioni soggettive di ognuno di essi?

3. *«Società civile», veicoli della cultura, istituzioni*

Un buon correttivo alle tentazioni di interpretare l'*Aufklärung* in chiave di generalizzanti filosofie della storia sono le ricerche, ormai davvero tante, che negli ultimi vent'anni hanno scandagliato le componenti della «società civile» socio-economica, poi il *gouvernement* (come è entrato in uso di dire nella storiografia quando essa si riferisce alle istituzioni amministrative e alle iniziative legislative), infine i differenziatissimi veicoli — dai libri accademici alla pubblicistica dei giornali e ai circoli di lettura — con cui anche nel Settecento tedesco, come analogamente in quello europeo, le idee circolavano.

Tentare una congiunzione tra produzione di idee e letteratura del Settecento tedesco da un lato, e la «società civile», la vita socio-economica (anche nei suoi aspetti di immediatezza quotidiana) e la sfera della politica dall'altro, era, per scarsezza di fonti, impresa difficilissima per chi ci si provò negli anni settanta. Per contare gli strumenti a cui ricorrere bastavano quasi soltanto le dita delle mani. Erano K. Biedermann [1854], J. Scherr [1876²]], W. Wenck [1887], F. Mehring [1893], K. Lamprecht [1911³]], J. Schultze [1925], P. Klassen [1929], H. Rachel [1931], W.H. Bruford [1935], R. Stadelmann-W. Fischer [1955: soprattutto il capitolo sulla «situazione giuridica»], R. Glatzer [1956], H. Friederici [1957] e H. Hubrig [1957], W.O. Henderson [1958], E. Stahleder [1964] e H. Motteck [1964: soprattutto 245-359]. Oggi succede l'inverso. Di fronte a una marea di titoli che trattano quegli aspetti specifici dell'*Aufklärung*, è piuttosto il panorama d'insieme che resta indietro.

Ormai la «storia della vita quotidiana del popolo tedesco» di J. Kuczynski [1980-81] ha fornito una preziosa documentazione dell'epoca, sebbene essa accentui un'arretratezza feudale che la stessa storiografia della Repubblica democratica tedesca tende già da qualche tempo a vedere in modo piú differenziato, striata cioè da altri fattori, da fermenti borghesi già molto significativi. Piú è articolato il modello teorico di cui lo storico si serve, quanti piú sono i fattori ch'egli fa interagire, tanto meglio riesce anche un'analisi dei fenomeni della «vita quotidiana» di un'epoca. I quali, altrimenti, si rivelano un terreno insidiosissimo. Possono anche consentire — quando vi si inoltra ad es. F.M. Phayer [1970] a proposito delle idee religiose della «gente comune» in Baviera dal 1750 in poi — di idealizzare, perciò approvandole, certe condizioni feudal-patriarcali del XVIII secolo: un'operazione retrograda del resto non nuova, visto che in quella direzione si erano mosse già nella seconda metà del Settecento le *Fantasie patriottiche* di Justus Möser.

I movimenti sociali nei centri urbani e le transizioni che dal feudalesimo al capitalismo avvennero nel contado emergono da studi di A. Griessinger [1981] e H. Schultz [1983]. Su quel che succedeva nelle campagne prussiane si è interessato, da noi, G. Corni [1979, 1982], mentre continuano ricerche — ad es. di P. Preu [1983] e E. Hellmuth [1985] — su come lo sviluppo delle scienze amministrative, quelle che allora si chiamavano «di polizia», abbia inciso, soprattutto in Prussia, sulla formazione di una concezione non «politica» bensí soltanto burocratica dello Stato.

Sullo sfondo resta però sempre un quesito: quale modello storiografico generale può rendere, per cosí dire, meglio «parlanti» queste ricerche settoriali, da quale ipotesi complessiva i dati e i fatti possono ricevere la miglior trasparenza diagnostica?

Il modello proposto a suo tempo da Lukács [1947], di leggere il Settecento tedesco come una contrapposizione radicale tra progresso borghese e reazione feudale, aveva incontrato parecchio seguito da parte marxista negli anni cinquanta. Una serie di problemi, ma lo si vide dopo, ne riceveva però risposte insoddisfacenti. Alcune di queste insoddisfazioni le elenca H.-D. Dahnke [1981: 32-33]. La contrapposizione rigida tra il classicismo dell'età di Goethe e Schiller, giudicato l'unico vero esempio di progresso ideale, e il romanticismo connotato invece globalmente come una fase negativa di pensiero reazionario, portò da un lato a trascurare le articolazioni interne della *Romantik*, talune, almeno inizialmente, nient'affatto reazionarie, e dall'altro a dare pochissimo spazio e rilievo a indirizzi democratico-liberali, a tratti filorivoluzionari e filogiacobini, che, su posizioni ideologicamente opposte a Goethe e Schiller, connotarono la *Spätaufklärung*. Goethe, che dell'ambiente culturale aristocratico di Weimar fu l'esponente principale, rimase (è la tesi di D. Borchmeyer [1977]) sempre in bilico, senza riuscire a mediarli, tra gli ideali di vita della corte nobiliare e il sistema di valori borghesi.

Di segno molto diverso fu il modello interpretativo dell'*Aufklärung* proposto alla fine degli anni cinquanta dallo storico Reinhart Koselleck. Da noi ebbe qualche risonanza quando il suo libro circolò in traduzione italiana (R. Koselleck [1972]). Il sottotitolo dell'edizione tedesca diceva che la nascita del mondo borghese è una «patogenesi»: nel senso che l'illuminismo avrebbe, in fondo, soltanto una connotazione in negativo, di pura e semplice reazione all'assolutismo, fatta

per giunta con l'«ipocrisia» di spacciare la battaglia per il potere politico come una «lotta per la morale», ma una morale del tutto «privata», individuale, nient'affatto «politica» nell'accezione larga del termine. Ne veniva da un lato una riduzione della tensione ideale del secolo illuministico a piccole navigazioni di cabotaggio ideologico motivate, in sostanza, da mascherati opportunismi di elitarie sètte intellettuali; vi si aggiungeva dall'altro, su quella premessa, la conclusione che gli esiti socio-politici del secolo, cioè la rivoluzione borghese in Francia e le sue ripercussioni europee, per questo peccato originario di disordine morale egotistico e individualistico che soltanto li connoterebbe, sono, se non proprio da respingere in blocco, certamente da guardare con mille sospetti. Non assomiglia questo modulo di lettura a una riedizione, in chiave raffinata, sofisticata, modernizzata, delle tante condanne dell'illuminismo «da destra» che già conosciamo?

Un modello d'interpretazione cosí pronunciatamente nihilistico induce anche a livello storiografico a piú di una considerazione. Come si concilia esso con ricerche che Koselleck [1967] ha fatto, invece molto in positivo, su un esempio di «politica» a senso ampio, di legislazione a largo progetto, come il celebre *Landrecht*, il codice del *Diritto generale prussiano* del 1794? Vale il *Landrecht* soltanto perché sarebbe puramente un esempio di «rivoluzione dall'alto», fatto cioè *motu proprio* dall'assolutismo «illuminato», senza aborrite contaminazioni con stimoli che provenivano «dal basso»? Ma non c'era anche, dietro quei progetti di legislazione, un'opinione in qualche modo «pubblica» e «politica» in senso proprio, che spingeva in quella direzione «dal basso», tanto piú trattandosi di anni immediatamente dopo il 1789?

A proposito di agganci tra opinione pubblica e idee degli intellettuali stanno venendo in luce, scavati da ricerche recenti, anche altri temi a lungo ignorati o pochissimo studiati. Uno di essi — ci è già capitato di richiamarlo (cap. V, § 2) — è la questione degli ebrei e della loro emancipazione: un tema importante, perché fra l'altro tocca e coinvolge la figura di Mendelssohn su cui le valutazioni divergono tuttora parecchio. Qui pure lo spartiacque negli studi appare abbastanza netto: di datata impostazione filosofico-morale, se non moralistica, il saggio di Hannah Arendt del 1932, rimesso in circolazione di recente (Arendt [1985,1986]), di buona oggettività storiografica e ampia documentazione il volume su *Aufklärung* ed emancipazione ebraica curato da Walter Grab [1980].

C'è poi un campo d'indagine dove gli studi stanno ormai producendo via via documenti, ma che stenta a entrare nelle interpretazioni complessive. L'incidenza che ebbero in Germania sulla crisi dell'antico regime le vicende francesi è stato, da sempre, oggetto di in-

formazioni copiose. Assai meno conosciuta è invece l'influenza del modello inglese che penetrò nel pensiero politico tedesco attraverso lo Hannover e gli intellettuali dell'università di Gottinga (sui quali vedi cap. V, § 1). Solidali sí con i detentori del potere politico ed economico, i gottinghesi nutrivano però anche «l'illusione un po' patetica di essere i moderatori spirituali, quasi, si direbbe, i controllori ideologici del mondo — altrimenti brutale — della politica». Osserva ciò L. Marino [1975:11], che ha volto particolare attenzione alla struttura socio-politica dello Hannover come terreno storico specifico attraverso cui precisare il ruolo di questi intellettuali che per mezzo secolo, dal 1770 in poi, verranno celebrati dai contemporanei come i «maestri della Germania». Sui gottinghesi è nato un interesse che non si limita soltanto al maggiore dei loro esponenti, al poliedrico Ludwig Schlözer (W. Hennies [1985]), ma investe anche, su un altro fronte d'indagine, quel che a Gottinga si recepiva di illuminismo francese attraverso le riviste locali, in particolare la piú dotta di esse, gli *Annali eruditi gottinghesi* (P.-E. Knabe [1978]).

Ciò ci introduce a un terreno di ricerca praticamente nuovissimo, che però ha già dato stimolanti risultati. È quello delle riviste, della stampa periodica, dei circoli di lettura e delle biblioteche circolanti, insomma dei veicoli di uso quotidiano attraverso cui le idee si diffondevano. Qualche tesi ne viene certo ridimensionata. Di contro all'esaltazione (in R. Engelsing [1974a, 1974b]) della «rivoluzione dei lettori» nel tardo Settecento, si scopre con M. Welke [1981:42] che i circoli di lettura non sono affatto, alla fine del secolo, un fenomeno di massa. Con i loro 50.000 soci coprono uno scarso 2% dei circa tre milioni di persone che, su una popolazione di 24 milioni, sono in qualche modo dei lettori. È però — ce ne informano M. Prüsener [1972] e R. Wittmann [1982:1-51] — un pubblico che ha abitudini di lettura costanti, che si procura le edizioni dei libri per prenotazione, che è concentrato sí nelle città e nei grossi borghi (dove circa duecento sono, nel periodo 1760-1800, sedi di una o piú «società di lettura»), ma che dalla fine del secolo, in coincidenza con le ripercussioni della Rivoluzione francese, si estende pure al contado. Altri studi — di K. Gerteis [1971], M. Stützel-Prüsener [1981] e U. Im Hof [1982] sulle «società di lettura», e di P. Raabe sui giornali come veicoli di illuminismo [1974] e sul mercato librario di fine Settecento [1984] — hanno ampliato il panorama; e sulla portata che gli storici della *Sozialgeschichte*, il recente indirizzo tedesco di «storia sociale», riconoscono oggi alla stampa periodica settecentesca si può vedere la rassegna di E. Tortarolo [1984].

Il settore è importante. All'editoria gli *Aufklärer* stessi assegnava-

no un ruolo di primaria importanza. Sappiamo quanto il tema fosse presente in Lessing. Il suo amico Nicolai — del quale si sta rivalutando proprio questo versante (H. Möller [1974], e B. Fabian [1983]) — esplicò la sua attività di illuminista essenzialmente come dinamicissimo operatore culturale; ed editore, fra l'altro, della rivista *Allgemeine Deutsche Bibliothek* da lui pubblicata dal 1765 e che durò fino al 1806. Al letterato Nicolai proprio il lavoro editoriale aveva fatto scoprire — e introdurre nei suoi scritti di storiografia (vedi H. Möller [1974: 226-322]) — l'importanza delle cosiddette scienze statistiche. Scienze statistiche significava economia, demografia, amministrazione, interessi sociali e di storia sociale, campi che la scuola storica di Gottinga coltivava a livello accademico e che adesso, tramite intellettuali per cosí dire «intermedi», non accademici, trovarono un pubblico piú largo. Era il pubblico a cui — anch'egli già prima del 1789, prima cioè che le ripercussioni della Rivoluzione francese innescassero una marea di nuova pubblicistica — si rivolgeva pure il Wieland giornalista e critico illuminista dei costumi (vedi K. Stoll [1978]) nella fortunata rivista *Der Teutsche Merkur* da lui fondata e diretta dal 1773 al 1810. La circolazione di idee che esisteva tra la produzione intellettuale e il *gouvernement*, cioè in senso lato le istituzioni, trova dunque conferma anche per questa via: come la trova nei documenti a non finire — di realtà sociale, di progetti organizzativi e di incidenza sulla società civile — raccolti da chi si sta interessando (G. Petrat [1979] in un'ottica di «storia sociale» e W. Neugebauer [1985] per l'ambito prussiano) di come era fatto il sistema scolastico e di ciò che vi si insegnava.

Ormai dunque la gamma delle ricerche settoriali sta coprendo davvero l'intero orizzonte del Settecento tedesco. Nessun modello storiografico complessivo può piú prescindere da esse. Può essere insomma convincente soltanto nella misura in cui resti aperto, cioè rivedibile, aggiornabile e integrabile con nuovi dati. Nel senso, direi quasi di proporzionalità aritmetica, che se dalle ricerche settoriali emergono troppi fattori, e di troppo peso, che il modello non sa spiegare, lo si deve accantonare a favore di altre ipotesi. Certamente nessuna ipotesi di lavoro riesce a coprire tutto il numero delle variabili, per definizione sempre aperto, ma è consigliabile che sia almeno un'ipotesi tale, per cosí dire di «macrostrutture», che a lavorare con essa i materiali acquisiti nelle indagini analitiche specifiche non la falsifichino in blocco fin dall'inizio. Sotto quest'aspetto il modello marxista, purché si faccia la tara sulle carenze della linea Mehring-Lukács-Rilla, appare tuttora, per duttilità e ampliabilità a nuovi dati e cioè se lo si legge bene, in vantaggio sul «modello Koselleck».

4 *Un campo da esplorare: la «Spätaufklärung»*

Si è detto (§ 1) dei vantaggi che ha lo storico perch'egli sa come le cose sono andate a finire, ma anche delle cautele che deve adoperare. Come sia andato a finire il XVIII secolo lo appresero però, con drammatica rapidità, già gli stessi contemporanei. Il 1789 francese creò un displuvio: niente, dopo, fu piú come prima. La stessa nozione di illuminismo sembrò acquistare di colpo connotati diversi. Non era il luglio parigino dell'89 l'esempio di un altro genere di illuminismo, «dal basso» questa volta, dopo il fallimento del modello «dall'alto» dei re filosofi? In realtà, salvo le valenze rivoluzionarie che gli si aggiunsero dopo quella data, l'illuminismo «dal basso» non era però affatto privo di preesistenti radici. Un programma di rischiaramento popolare, pedagogico nel senso di un'istruzione di vita per l'uomo comune, lo avevano propagandato con linguaggio piano e accessibile già i *Popularphilosophen* dopo il 1770. E qualcosa di simile non c'era forse stato addirittura sin dagli albori del secolo, in qualche scritto di Thomasius, e poi perfino, sotto certi aspetti, nella bibbia del razionalismo illuminista costituita dalle opere in tedesco di Wolff?

Quando negli anni 1789-93 balzò all'ordine del giorno anche in Germania il rovesciamento della decrepita tradizione *politica*, coloro che per esso si batterono e che nella diffusione di un illuminismo popolare vedevano lo strumento affinché i sudditi da oggetti passivi diventassero, usando il proprio cervello, soggetti attivi ovvero cittadini, poterono perciò collegarsi a una tradizione *concettuale* nient'affatto decrepita, ma vitale e di tutto rispetto, e adoperarla con vigore: come infatti fecero, in mezzo alle mille disperanti difficoltà di un paese non preparato invece a nessuna rottura politica. L'applicazione, che avvenne allora, di un preesistente ampio arsenale di concetti a una realtà storico-oggettiva del tutto mutata e per di piú in rapida accelerazione, fu un'avventura intellettuale inedita, di spesso drammatico impatto esistenziale per chi (non erano molti) se la sentí di impegnarvisi, di fascino eccezionale per chi oggi, da storico, la ricostruisce.

Storici, giuristi, storici della filosofia e germanisti hanno cominciato in anni recenti a studiare le idee del tardo Settecento tedesco con significativa attenzione. Si va dal panorama generale della *Spätaufklärung* fornito da J. Schober [1975] alle rivalutazioni di U. Becher [1978] del tardo-illuminismo «radicale» e alla riscoperta di un versante a lungo trascurato come quello delle «utopie» (M. Freschi [1974] e D. Naumann [1977], e poi N. Merker [1977: 81-136, 299-388] per il loro prolungamento in clima giacobino), nel quale morale e politica vivevano in simbiosi. Ma a quel campo di rinnovati interessi appartengono an-

che la ricognizione di parecchie istanze originali che circa la «giustizia materiale» e il primato del «diritto alla vita» sul «diritto di proprietà» la *Spätaufklärung* forní in tema di diritti umani (J. Gärber [1982]); o, ancora, il rilevamento che proprio allora, dagli anni 1770 in poi, nacque in Germania un'economia politica d'ispirazione moderna, borghese, che si appoggiava ad Adam Smith (Hermann Lehman [1977: capp. V e VI]). Poiché esprime il connotato di un periodo storico abbastanza omogeneo, la nozione di *Spätaufklärung* è diventata, giustamente, un parametro per valutare persino metamorfosi che nella seconda metà del XVIII secolo si sono avute nei generi letterari, ad es. nella satira (R. Seibert [1981]).

In generale anche quegli studi sembrano raggiungere i loro esiti migliori quando assumono la nozione di «tardo-illuminismo» come un'ipotesi ermeneutica a spettro largo, la quale cioè non registri la produzione di idee come un processo soltanto interno alle soggettività di questo o quell'autore dell'epoca, ma la colleghi ai cambiamenti che si potrebbero chiamare di «struttura storico-sociale», ovvero ai fenomeni *oggettivi* dell'uscita, o tentata uscita, dall'assetto feudale che nell'ultimo trentennio del secolo agirono sulle soggettività. Quest'ottica composita consente nuovi approcci ad es. al tema della «storiografia pragmatica» di per sé vicina, nelle sue correlazioni e applicazioni, al campo del *gouvernement* di cui si è detto sopra. Se ne sono occupati ultimamente G. Kühne-Bertram [1983: soprattutto 160-75], con una storia del significato del termine «pragmatico»; e L. Kolmer [1983] con uno studio che coinvolge l'attività storiografica dello scienziato illuminista Lichtenberg. È ovviamente meritorio che in lavori di scavo venga riportata alla luce gran copia di materiali su spesso dimenticati storici dei decenni tardo-illuministici (come in H.W. Blanke-J. Rüsen [1984]); ma se, come appunto in quel libro, la tendenza è poi di connettere soltanto «idee» a «idee» in una sorta di storia interna di sole «idee», restano fuori tante istanze, di collegamento con la società del tempo, che agli *Spätaufklärer* importavano invece realmente.

In un periodo di illuminismo diffuso e operativamente applicato, come è quello degli ultimi decenni del Settecento, il rapporto tra morale e società è ovviamente l'ambito su cui gli *Spätaufklärer* insistono di piú; ma è anche il piú frastagliato, nel senso ch'esso si dirama in programmi ideologici dominati da contesti molto diversificati. Dipendono tanto dalle molteplici realtà oggettive di una Germania territorialmente frammentata, quanto dalle risposte particolari date a tali realtà da questo o quell'intellettuale. Trovano qui giustificazione gli studi sui cosiddetti «minori», nella prospettiva suggerita a suo tempo da Brecht (§ 1).

Sono i «minori» — dall'assolutista von Justi ai patriarcali Möser e Iselin, dal riformista Friedrich Karl von Moser al giacobino Rebmann — a testimoniare nell'ampio volume sulle teorie socio-politiche nella Germania della seconda metà del secolo, curato da Z. Batscha e J. Gärber [1981], l'esistenza di linee che nella tradizione storiografica avevano finito per appannarsi. Ma senza il loro recupero la gamma di posizioni espressa dal tardo Settecento tedesco resta monca. Come essa rimarrebbe, ad es., senza il tema del rapporto di morale e società nello *Stürmer* Lenz (esaminato da G. Liebman Parrinello [1976]); o senza l'itinerario che portò il tardo-illuminista Knigge dall'occultismo alla politica (M. Freschi [1979]).

Riscoprire l'importanza dei «minori» non è un vezzo di oggi. Il loro peso nella cultura del tardo Settecento tedesco l'aveva già avvertito un loro contemporaneo, l'ex *Stürmer* Maximilian Klinger. Il quale, in polemica con l'ideologia etico-politica moderata del classicismo weimarese, dedicò la sua attenzione (ne parla G. Cantarutti [1972]) proprio agli autori minori, cioè in definitiva agli intellettuali «intermedi», che avrebbero contribuito piú dei geni di Weimar, di Goethe e Schiller, a formare la coscienza del popolo tedesco. Che poi Klinger — nient'affatto un giacobino ma anzi assai scettico verso la sovranità popolare — propendesse in senso politico verso una riforma dall'alto che evitasse la rivoluzione perché, a suo dire, in uno Stato «illuminato» il bene del sovrano e quello dei sudditi coinciderebbero, è un altro discorso, il quale appartiene alle polemiche, sorte già all'epoca e anche riguardo alle posizioni personali assuntevi da Klinger (si può vedere F. Osterwalder [1979]), sul «poetare repubblicano» durante il periodo delle ripercussioni della Rivoluzione francese in Germania.

Fu comunque proprio nel settore degli intellettuali «intermedi» che si svolgerà il versante di piú diffusa risonanza pubblicistica della Rivoluzione francese. Nelle ripercussioni del 1789 giocò sí un ruolo, in parte, una preesistente ideologia della congiura, della setta segreta, di massoni e «Illuminati», depositaria di ricette risolutive per il futuro (J. Rogalla von Bieberstein [1976]), un'ideologia che proprio per la presenza di queste ricette ha agganci con il filone dei programmi dell'utopia. Sommergerle però in accuse di «totalitarismo», dire con M. Agethen [1984:216] che sono «meccanismi del "disciplinamento sociale"», dello «Stato di potenza assoluto», significa destoricizzare quel versante della *Spätaufklärung*, proiettare su quei programmi, con una sorta di attualizzazione a posteriori, un peso che, all'epoca, essi non avevano affatto. Ebbero inoltre un'incidenza assolutamente marginale, di fronte ai due indirizzi ideologici prevalenti che dopo il 1789

si spartirono il campo: maggioritario da un lato quello dei portavoce di un riformismo dall'alto e dei paladini di una «via di mezzo» che in pratica, come osserva B. Weyergraf [1972:XIII] a proposito del riformista Wieland, equivaleva a una «chiusura davanti agli interessi del "quarto stato"», nonché perfino a quelli di una borghesia risoluta; molto minoritario, dall'altro, il gruppo dei filodemocratici e giacobini tra cui spicca, nella primissima presenza di costoro durante gli anni 1789-93, la figura di Forster al quale hanno cominciato a interessarsi anche germanisti italiani (C. Consolini [1972,1976], N. Merker [1974], A. Muscetta [1974], M. Bignami [1982]) oltreché francesi (M. Gilli [1975]).

La buona regola storiografica del «vedere come le cose sono andate a finire» ha per il Settecento tedesco la sua pietra di paragone negli studi sullo spartiacque del 1789. A dire quanto esso si sia imposto in positivo agli storici delle idee basta l'esempio dei lavori dell'italiano V. Verra [1969] sulla risonanza della Rivoluzione francese nella filosofia tedesca, dei tedeschi C. Träger-F. Schaefer [1975] che forniscono un'eccellente documentazione di come la questione della rivoluzione fosse il centro teoretico palese o nascosto in tutta la letteratura del periodo, della francese M. Gilli [1983] per la quale il referente della teoria e prassi rivoluzionaria alla fine del Settecento tedesco è programmaticamente il «prima» e il «dopo» del 1789. Il «prima» e il «dopo» si stanno prospettando come una sorta di binomio diagnostico: nel senso che già il germanista tedesco-americano J. Hermand [1968] commentava la sua raccolta di testi e testimonianze sul tema «repubblica tedesca 1775-1795» con la considerazione che il segnale della Rivoluzione francese fu colto in Germania solo da quell'esigua ala di pensiero che già precedentemente si era cimentata con temi civili e politici. Dal modo in cui questi erano stati affrontati, elaborati e immessi in circolazione prima dell'89, dipesero in larga misura le risposte al «dopo 1789». È quanto emerge dallo stimolante volume di vari autori, curato da J.H. Schoeps-I.Geiss-L.Heid [1979], su come i temi «rivoluzione e democrazia nella storia e letteratura» siano da vedere verso la fine del XVIII secolo tedesco. Vi torna alla ribalta, confermato, anche il nesso tra cultura tardo-settecentesca e *gouvernement* nel cruciale ultimo decennio del secolo.

Che fosse cruciale davvero, soprattutto come *terminus a quo* perché proprio lí nacquero segnali stradali destinati a orientare la cultura tedesca per un lungo tratto del secolo successivo, è una convinzione che si va affermando. In quel decennio — lo rilevano ad es. gli studi di Z. Batscha [1981] sulle teorie politiche del protoliberalismo tedesco — la maggior parte degli intellettuali di grido cominciò a pensare alla «teoria» tedesca come a un surrogato della prassi francese, al «sapere» come a un surrogato dell'azione, alla «ragione pratica» che prende il posto della prassi razionale concreta, al «rischiaramento delle menti» (o poi magari alla «creatività» dello «Spirito») che basterebbe a produrre una società migliore. Il contrasto d'opinioni dei filosofi diventò un surrogato delle lotte socio-politiche reali. L'«ideologia tedesca» denunciata mezzo secolo dopo da Marx ha parecchi atti di nascita: qualcuno di essi venne firmato in quel decennio.

Gli esiti del secolo sono dunque veramente, per molti aspetti, una specie di cartina di tornasole. Del Settecento tedesco fanno risaltare in modo emblematico, diagnostico, le potenzialità e le impotenze, le une e le altre motivate da peculiarità storiche molto precise. Forse è proprio questo il punto maggiormente da sottolineare: pur muovendo da settori differenziati e ottiche diverse, gli studi piú validi hanno mostrato, in sostanza tutti, la forte specificità del «*Modell Deutschland*», non assimilabile ad altri modelli. Se in anni piú lontani questa era stata un'acquisizione di cui va dato merito soprattutto a ricerche svolte da studiosi marxisti, oggi essa appare consolidata, un vero e proprio e imprescindibile criterio storiografico. Gli studi sulla Germania del XVIII secolo hanno di riflesso confermato, se ancora ve n'era bisogno, che in luogo di un unico Settecento, o peggio ancora, di un'unica categoria generica di illuminismo, esistono tante realtà settecentesche e corrispettive ideologie. È cosa che va a profitto di *tutte* le ricerche sul Settecento. Quegli studi hanno anche indicato che proprio nella misura in cui si prende a base quest'ottica delle specificità, le ricerche condotte dalle varie discipline riescono poi a integrarsi tra loro con buoni frutti. Purché le ipotesi di lavoro abbiano, anche in storiografia, il carattere di duttilità suggerito dal metodo sperimentale. Il cartografo che, venendo dopo gli avvenimenti, «sta piú in alto» e «guarda piú lontano», ha dunque ancora carte affascinanti da tracciare, su grande e su piccola scala.