



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato in Scienze filosofiche – indirizzo b) Estetica e teoria delle arti  
Dipartimento di Scienze Umanistiche  
Settore Scientifico-Disciplinare M-Fil/04

L'uomo vivificato. Il *ganzer Mensch* come ideale antropologico della *Wirkungsästhetik* tra primo illuminismo e filosofia popolare

IL DOTTORE  
**Dott. Alessandro Nannini**

IL COORDINATORE  
**Prof. Salvatore Tedesco**

IL TUTOR  
**Prof. Luigi Russo**

CO-TUTOR  
**Prof. Salvatore Tedesco**

CICLO XXV  
ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2015



A Stefania, che vivifica l'uomo che sono



# Indice

Introduzione .....	15
a. <i>Vita dell'estetica, estetica della vita</i> .....	15
b. <i>Questioni di metodo</i> .....	16
c. <i>Prospetto dell'opera</i> .....	33
Parte prima .....	37
1. La vita nel dibattito teologico .....	39
1.1 <i>La fede viva</i> .....	39
1.2 <i>La conoscenza viva</i> .....	47
2. La genesi filosofica della <i>vita cognitionis</i> .....	55
2.1 <i>La conoscenza viva in Thomasius e nella sua scuola</i> .....	55
2.2 <i>La conoscenza viva in Wolff</i> .....	65
2.2.1 <i>Prolegomeni</i> .....	65
2.2.2 <i>Il contesto teorico</i> .....	72
2.2.3 <i>Esempi e favole tra conoscenza viva e integralità dell'uomo</i> .....	75
2.2.4 <i>L'uomo intero in Wolff</i> .....	85
2.3 <i>La conoscenza viva negli allievi di Wolff</i> .....	90
3. La vita della conoscenza in Alexander Gottlieb Baumgarten.....	103
3.1 <i>La vita come somma perfezione della conoscenza</i> .....	103
3.2 <i>Ipotesi per una genesi</i> .....	109
3.3 <i>Le cardinales perfectiones cognitionis</i> .....	114
3.4 <i>La vita della conoscenza dalla prima alla seconda edizione della</i> <i>Metaphysica</i> .....	120
3.4.1 <i>La cognitio viva come tratto psicologico</i> .....	120
3.4.2 <i>La vita della conoscenza nella Metaphysica del 1743</i> .....	126
3.4.3 <i>La vita della conoscenza dall'estetica alla filosofia del diritto</i> <i>(e ritorno)</i> .....	135
3.4.4 <i>Dall'onnipotenza di Dio all'onnipotenza dell'oscuro</i> .....	145
4. Baumgarten e il progetto dell'estetica dinamica .....	153
4.1 <i>La conoscenza viva e la fisica di Leibniz</i> .....	153
4.1.1 <i>“La forza si misura dalla quantità dell'effetto”</i> : Leibniz e <i>l'esperimento della Brevis Demonstratio</i> .....	154
4.1.2 <i>Il conatus e l'impetus dalla fisica alla gnoseologia</i> .....	158
4.1.3 <i>I presupposti matematici e la questione della cognitio tangens</i> .....	162
4.1.4 <i>La forza viva in Wolff e in Baumgarten</i> .....	165

4.2	<i>La cognitio mortua late dicta e la nascita della categoria estetica di indifferenza</i> .....	168
4.2.1	<i>La questione dell'inerzia e la condanna fisica dell'indifferenza</i> .....	168
4.2.2	<i>La questione degli adiaphora e la condanna teologica dell'indifferenza</i> .....	174
4.2.3	<i>La questione dell'“Ignoti nulla cupido” e la condanna psicologica dell'indifferenza</i> .....	176
4.3	<i>L'equilibrio statico e l'estetica dinamica</i> .....	183
4.4	<i>Dalla metaforica della forza alla metaforica della fecondità</i> .....	188
4.4.1	<i>Il fondo dell'anima tra cosmologia monadologica e retorica della brevitatis</i> .....	188
4.4.2	<i>Il fondo dell'anima: dalla teoria della generazione alla metaforica della luce</i> .....	193
4.5	<i>La questione del fundus animae dalla teologia all'estetica</i> .....	204
4.5.1	<i>Il fondo luminoso dell'anima e la tradizione mistica</i> .....	204
4.5.2	<i>Il fundus animae come presupposto dell'armonia prestabilita</i> .....	213
4.5.3	<i>Il fondo oscuro dell'anima e l'approdo in psicologia</i> .....	218
4.5.4	<i>Fundus animae e abyssus mentis tra psicologia razionale e psicologia empirica</i> .....	232
4.5.5	<i>Natura non facit saltum? Dall'agrotecnica all'estetica</i> .....	236
4.5.6	<i>La risata come risposta estetica all'eruzione del fondo dell'anima</i> .....	243
4.5.7	<i>Il fondo dell'anima e la promessa dell'uomo integrale</i> .....	246
5	<i>La vita della conoscenza tra retorica e fisiologia</i> .....	255
5.1	<i>La cognitio viva e il suo retaggio retorico</i> .....	255
5.1.1	<i>Dalla pirolologia alla retorica: la questione della cognitio ardens</i> .....	255
5.1.2	<i>Cognitio vivida vs. cognitio viva</i> .....	261
5.1.3	<i>Vividitas e ἐνάργεια</i> .....	266
5.1.4	<i>Vita e ἐνέργεια</i> .....	284
5.1.5	<i>Ἐνάργεια e ἐνέργεια dalla retorica all'estetica</i> .....	289
5.2	<i>La cognitio viva come cognitio pragmatica</i> .....	299
5.2.1	<i>La historia pragmatica nella Frühaufklärung</i> .....	299
5.2.2	<i>La questione del pragmatico nei fratelli Baumgarten</i> .....	303
5.3	<i>Verso un'incorporazione della cognitio viva</i> .....	314
5.3.1	<i>L'omiletica pietista e il ruolo dell'applicatio</i> .....	314
5.3.2	<i>La vita nella fisiologia stahliana e nelle sue riletture pietiste</i> .....	320
5.4	<i>La vita della conoscenza tra patologia estetica e medicina razionale</i> .....	332
5.4.1	<i>La naturalizzazione dell'omiletica e le prediche filosofiche</i> .....	332
5.4.2	<i>L'omiletica come scienza estetica</i> .....	344
5.4.3	<i>La cognitio viva come cognitio adficiens</i> .....	353
5.4.4	<i>Il passaggio dalla “Seelen-Cur” alla “psychologische Cur” e l'estetizzazione della Rührung</i> .....	361

5.4.5	<i>Verso un'“estetica della salute”</i> .....	379
5.4.6	<i>Le basi neurologiche, la nuova teoria temperamentale e la vivificazione dell'uomo intero</i> .....	387
<b>Parte seconda</b> .....		<b>403</b>
6.	<i>Dalla teologia alla Wirkungsästhetik</i> .....	405
6.1	<i>La vita della conoscenza tra perfezione formale e perfezione materiale</i> .....	405
6.2	<i>L'estetizzazione della trascendenza</i> .....	417
6.2.1	<i>Sulla fortuna della gravidanza in Baumgarten</i> .....	418
6.2.2	<i>La gravidanza dallo spirito della retorica</i> .....	420
6.2.3	<i>La gravidanza nell'ermeneutica sacra luterana</i> .....	428
6.2.4	<i>Ἐμφασις e σεμνότης nella dottrina scritturale luterana</i> .....	468
6.2.5	<i>La Bibbia di Wertheim e la guerra del sublime</i> .....	476
6.2.6	<i>Dalla teologia del sublime estetico all'estetica del sublime teologico</i> .....	495
6.2.7	<i>La forza della Sacra Scrittura e la questione dell'efficacia naturale</i> .....	507
6.2.8	<i>Dalla forza naturale della Scrittura alla forza estetica</i> .....	520
6.2.9	<i>Dalla forza soprannaturale della Scrittura alla forza estetica</i> .....	528
6.3	<i>La sensibilizzazione dell'αἴσθησις spirituale</i> .....	543
6.3.1	<i>Dall'αἴσθησις alla sensatio interna nella teologia luterana</i> .....	543
6.3.2	<i>L'αἴσθησις come gusto (γεύσις) nella teologia pietista</i> .....	556
6.3.3	<i>L'estetizzazione dell'αἴσθησις teologica come gusto e come senso interno</i> .....	571
6.3.4	<i>L'αἴσθησις e il nome dell'estetica</i> .....	589
6.4	<i>La legittimazione teologica della sensibilità. Dall'ermeneutica dell'αἴσθησις all'ermeneutica del sensitivum</i> .....	596
6.4.1	<i>L'ermeneutica del sensitivum e le rappresentazioni ottiche</i> .....	596
6.4.2	<i>L'ermeneutica del sensitivum e la questione degli affetti</i> .....	606
6.4.3	<i>L'ermeneutica del sensitivum e la questione delle belle scienze</i> .....	612
6.5	<i>La dottrina dell'uomo intero dalla teologia all'estetica</i> .....	629
6.5.1	<i>L'uomo intero e la tradizione teologica luterana</i> .....	629
6.5.2	<i>La carne e lo spirito</i> .....	636
6.5.3	<i>Il peccato come scissione</i> .....	642
6.5.4	<i>Reliquiae imaginis dei</i> .....	648
6.5.5	<i>La questione del perfezionamento tra teologia paradisiaca, wolffismo ed etnologia</i> .....	652
6.5.6	<i>La questione del perfezionamento nel Pietismo</i> .....	658
6.5.7	<i>L'estetica come edificazione naturale dell'uomo</i> .....	666
6.5.8	<i>L'estetica e la verticalità del sensibile</i> .....	679

6.5.9 Strategie di umanità .....	687
6.6 Dalla poetizzazione della Bibbia alla biblizzazione della poesia: la Scrittura come modello estetico .....	693
6.7 Verso un'estetica dell'interessante in Germania .....	714
 Parte terza .....	 743
7 L'estetica dell'interessante e l'ideale dell'uomo intero .....	745
7.1 La genesi filosofica della nozione di "interesse" .....	745
7.2 L'interessante e l'umanizzazione dell'uomo: Sulzer tra psicologia ed estetica.....	760
7.2.1 L'anima come forza attiva e l'origine della coscienza .....	760
7.2.2 La questione del piacere: genesi e problemi.....	779
7.2.3 La questione del piacere: lo sviluppo sistematico .....	805
7.2.4 Sentire e conoscere.....	829
7.2.5 Origine delle arti, origine dell'uomo .....	863
7.2.6 Interesse e forza estetica .....	883
7.2.7 Il genio come paradigma dell'uomo intero.....	899
7.2.8 Il filosofo come paradigma dell'uomo intero.....	922
7.3 Filosofia popolare e belle scienze .....	931
7.4 Christian Garve e l'estetica dell'interessante.....	968
7.4.1 L'interessante e il ruolo dell'attenzione.....	969
7.4.2 Tra Antichi e Moderni .....	974
7.4.3 Interessante vs. Interessierende .....	987
7.4.4 L'interessante e le facoltà dell'anima.....	994
7.4.5 La poetica dell'interessante .....	1001
7.4.6 L'interessante e la vivificazione dell'uomo intero .....	1019
7.5 La vita dei segni: le belle arti e la questione semiotica .....	1031
7.5.1 Segni naturali e segni artificiali in Du Bos.....	1032
7.5.2 Breitinger e la riabilitazione dei segni artificiali.....	1045
7.5.3 Verso un'estetica semiotica nel wolffismo .....	1054
7.5.4 Segni naturali e conoscenza intuitiva.....	1066
7.5.5 Dalla naturalità alla naturalezza.....	1077
7.5.6 Segno essenziale e segno geroglifico .....	1091
7.5.7 Dall'estetica semiotica alla semiotica delle arti.....	1106
7.5.8 Vivificazione del segno, vivificazione dell'uomo .....	1126
7.5.9 Dipingere i suoni.....	1139
 Appendici – Interesse e vivificazione: la fine di un'alleanza? .....	 1155
A. La spirale dell'interesse nella "Lesesucht" di fine secolo.....	1155



B. <i>Kant tra vivificazione e interesse estetico</i> .....	1169
I. <i>Cenni introduttivi</i> .....	1169
II. <i>Il gioco e la vita</i> .....	1174
III. <i>Vivificazione e fondo dell'anima</i> .....	1183
IV. <i>Impeto e gioco</i> .....	1194
V. <i>Vivificazione e interesse</i> .....	1199
VI. <i>Vivificazione e desiderio</i> .....	1215
 Conclusioni .....	 1225
 Bibliografia .....	 1229
Fonti .....	1229
Letteratura secondaria .....	1287



Desidero esprimere la mia profonda riconoscenza al Prof. Luigi Russo per avermi accolto all'interno di questo Dottorato e per avermi supportato scientificamente e moralmente durante tutto il lavoro di ricerca. I suoi studi in direzione della "neoestetica" mi hanno stimolato ad approfondire i molteplici versanti dell'estetica settecentesca e i loro possibili risvolti per la riflessione contemporanea. Allo stesso modo, vorrei ringraziare il Prof. Salvatore Tedesco, per gli stimoli che ha saputo infondermi nello studio di Baumgarten e in generale dell'*Aufklärung*, così come per i costruttivi commenti con cui ha seguito la stesura dell'intera tesi.

Un grande debito di gratitudine mi lega al prof. Fernando Bollino, maestro di metodo, il cui sostegno incondizionato mi ha affettuosamente accompagnato durante tutto il mio percorso universitario. I suoi studi pionieristici sull'"uomo integrale" e sull'estetica dell'interessante nell'illuminismo francese hanno rappresentato lo spunto iniziale per questa ricerca e una feconda fonte di sollecitazioni.

Un grazie particolare va al Prof. Rainer Godel, già coordinatore scientifico del Landesforschungsschwerpunkt "Aufklärung-Religion-Wissen. Transformationen des Religiösen und des Rationalen in der Moderne", che mi ha formalmente invitato alla Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg per un soggiorno di ricerca sostenuto da una borsa di studio del DAAD; e al Prof. Christian Soboth, che ha assunto generosamente l'incarico di supervisore durante il mio soggiorno a Halle presso l'"Interdisziplinäres Zentrum für Pietismusforschung". Con entrambi ho avuto proficui colloqui.

Ho avuto occasione di discutere parti della mia tesi con la Prof. ssa Elena Agazzi, a cui va la mia gratitudine per la grande disponibilità dimostratami. Ulteriori sollecitazioni mi sono state fornite dalla Prof. ssa Elisabetta Di Stefano e dal prof. Giovanni Lombardo, che ringrazio anche per il materiale inviatomi. Grazie al Prof. Ulrich Gaier, che mi ha spedito alcuni suoi articoli ricchi di spunti per le tematiche dell'uomo intero e della vivificazione, e al Prof. Emanuele Crescimanno per tutti gli infiniti favori di cui gli sono debitore. Ringrazio poi la Biblioteca del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna nella persona della Dott. ssa Monica Spocchia, responsabile dei servizi interbibliotecari, per la proverbiale pazienza e l'impeccabile solerzia nel reperire i documenti richiesti. Grazie anche al personale della biblioteca dello "Studienzentrum Francke" presso le Franckesche Stiftungen (Halle) e dell'"Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung" (Halle); alla Dott. ssa Anke Fiebigler della Marienbibliothek Halle; alla sezione manoscritti della Biblioteca Universitaria di Halle e della Biblioteca di Stato di Berlino.

Grazie infine alla mia famiglia che mi ha supportato durante questi anni di febbrile lavoro.



## Avvertenza

Nelle citazioni corsivi, maiuscoletti, mutamenti di carattere o di corpo e riferimenti interni verranno omessi nel caso in cui non siano strettamente necessari alla comprensione del passo. Nelle citazioni non indentate, il punto è interno alle virgolette solo se esso è presente nel testo. Le citazioni nel corpo della tesi sono normalmente in italiano; in alcuni casi significativi, ad ogni modo, si è preferito riportare l'originale in nota o direttamente nel testo. Qualora sia noto il nome dell'autore di un'opera pubblicata anonima, esso verrà scritto in nota e in bibliografia tra parentesi quadre. Lo stesso vale anche per i luoghi e gli anni di edizione non esplicitamente segnalati sul frontespizio dell'edizione indicata.

Nelle parole in ebraico le vocali sono sempre espresse. Quando rilevante, le parole greche vengono riportate nel relativo alfabeto. Le lettere dei dittonghi latini vengono sempre separate; la grafia "u" o "v" in latino è sempre adattata alla grafia italiana. Nelle citazioni e nei titoli in francese e in tedesco, si seguiranno i testi originali anche qualora non coincidenti con le regole ortografiche attuali delle rispettive lingue. Per i testi suddivisi in paragrafi numerati, il rinvio al numero del paragrafo o al numero di pagina dell'edizione citata dipende dai casi. I testi citati più di frequente, in particolare di Lutero, Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, Siegmund Jacob Baumgarten, Meier e Kant, verranno indicati con abbreviazioni o sigle riportate dopo il riferimento completo in sede di bibliografia. Il riferimento bibliografico delle dissertazioni settecentesche verrà collocato tra i testi del *praeses*, segnalando quando possibile se il *respondens* è anche l'autore materiale del testo. Tutte le traduzioni, laddove non diversamente indicato, sono da considerarsi a cura del candidato.

“Die schönen Wissenschaften beleben den ganzen Menschen”  
(Georg Friedrich Meier)

## Introduzione

### a. *Vita dell'estetica, estetica della vita*

La questione della vita ha assunto oggi un'importanza cruciale all'interno della discussione estetica. Tanto i rapporti con la biologia, nella molteplicità dei loro risvolti, quanto le nuove sfide della somaestetica hanno riportato al centro del dibattito le feconde sollecitazioni che questo tema può offrire al sapere estetologico. Un simile legame, d'altra parte, non è un'invenzione contemporanea, ma affonda le proprie radici nel periodo aurorale dell'estetica disciplinare, come non mancano di notare i corifei delle due prospettive. Così, se Menninghaus vede in Kant un autore cruciale per la successiva estetica evoluzionistica alla luce della sua precoce congiunzione tra bellezza e vita,<sup>1</sup> Shusterman ritornerà alla scienza della conoscenza sensibile di Baumgarten per evidenziarne le notevoli potenzialità ai fini di un'autoperfezionamento nell'arte di vivere.<sup>2</sup>

Proprio quando il paradigma dell'estetica come filosofia dell'arte perde la sua cogenza – sembra lecito supporre – diventa necessario ricercare una serie di percorsi “altri” che possano garantire nuova vitalità al campo d'indagine. La natura di una tale alterità trova una significativa caratterizzazione in seno alla neoestetica,<sup>3</sup> che invita a tessere la trama futura della disciplina a partire dagli intrecci che ne avevano composto l'arazzo settecentesco e che erano stato sciolti, o più semplicemente rimossi a livello di ordito, nell'epoca della modernità dispiegata.

È in questo senso che il riavvicinamento dell'estetica al tema della vita può essere un prezioso invito all'indagine storiografica. L'analisi delle fonti, infatti, non solo può dare profondità storica a linee di ricerca già varate, ma può anche fornire degli stimoli innovativi per il dibattito futuro, tanto sotto il profilo teorico quanto sotto il profilo storiografico.<sup>4</sup> Il presente lavoro

---

<sup>1</sup> Cfr. *infra*, in particolare la seconda appendice.

<sup>2</sup> R. Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, “Journal of Aesthetics and Art Criticism”, 57, 1999, pp. 299-313; sul legame con Baumgarten si sofferma S. Tedesco, *Somaesthetics as a Discipline Between Pragmatist Philosophy and Philosophical Anthropology*, “Pragmatism Today”, 3, 2012, pp. 6-12.

<sup>3</sup> Cfr. L. Russo, *Notte di luce. Il Settecento e la nascita dell'estetica*, in P. Giordanetti-G. Gori-M. Mazzocut-Mis (a cura di), *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, Milano, 2008, pp. 257-278; L. Russo, *Neoestetica: un archetipo disciplinare*, “Rivista di estetica”, n.s., 47, 2011, n. 2, pp. 197-209; cfr. ora L. Russo, *Verso la neoestetica. Un pellegrinaggio disciplinare*, Palermo, 2013.

<sup>4</sup> Su quest'ultimo fronte, si potrebbero citare ad esempio i possibili legami con le riflessioni sulla dimensione vitale in estetica da parte di autori successivi, cfr. in particolare M. Portera, *Poesia vivente. Una lettura di Hölderlin*, Palermo, 2010, soprattutto pp. 12 e ss. per la “costellazione” di pensiero cui dà origine la questione della vita negli anni successivi alla Rivoluzione francese. Il legame tra la vivificazione e la ricerca di un nuovo senso di

intende offrire un contributo in questa direzione. E lo intende offrire dal particolare punto di vista dell'estetica antropologica settecentesca, dove la dimensione della vita sarà tematizzata a partire dall'immagine dell'uomo che essa veicola.

Tale nesso non è affatto ignoto agli studi germanistici degli ultimi decenni, che anzi hanno visto nell'illuminismo il luogo privilegiato in cui ricercare i fondamenti teorici della riflessione sull'uomo come riflessione sulla sua vita naturale. Prima di entrare nel merito della questione, sarà dunque opportuno ricostruire brevemente lo stato dell'arte per mezzo di una ricognizione volta a stabilire al contempo alcuni punti di carattere metodologico.

#### b. *Questioni di metodo*

Il 1719 è un anno cruciale per la storia dell'estetica. Escono, infatti, a Parigi le *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* dell'abate Jean-Baptiste Du Bos, un'opera che continuerà a sollecitare la riflessione estetologica per tutto il Settecento<sup>5</sup> e che proprio oggi sembra poter trovare una rinnovata attualità.<sup>6</sup> Il 1719, però, è anche l'anno di un'altra opera, decisamente meno importante, certamente meno nota, ma altrettanto sintomatica per la declinazione che assumono numerose discipline in ambito illuminista, estetica compresa. Si tratta delle *Institutiones philosophiae primae novae et eclecticae*, redatte da un oscuro filosofo di Wechmar, Johann Jakob Syrbius, di formazione thomasiana.<sup>7</sup>

Il titolo non sembra destare dubbi sull'argomento. La filosofia prima, nella tradizione scolastica a cui il testo appartiene, coincide con la metafisica e la metafisica – come aveva stabilito il protestantesimo a partire da Abraham Calov<sup>8</sup> – è la scienza regina che fornisce i fondamenti a tutte le altre. Ma proprio qui interviene una prima cesura. Il volume di Syrbius, infatti, è suddiviso in tre parti: architettonica, metafisica e ontologia. La metafisica si occupa esclusivamente delle *res occulta*, in particolare degli spiriti, e in generale di ciò che non cade sotto i sensi; ad essa è affiancata

---

unità nell'uomo, certo reinterpretato alla luce dei nuovi modelli teorici, è un tema cruciale che il Settecento lascerà in eredità a quest'epoca.

<sup>5</sup> Cfr. in particolare gli articoli di F. Bollino; G. Sertoli; L. Lattanzi; P. D'Angelo, in L. Russo (a cura di), *Jean-Baptiste Du Bos e l'estetica dello spettatore*, Palermo, 2005, pp. 127 e ss., rispettivamente sull'influenza di Du Bos nell'estetica francese, inglese, tedesca e italiana.

<sup>6</sup> Cfr. L. Russo, *Notte di luce*, cit.

<sup>7</sup> J.J. Syrbius, *Institutiones philosophiae primae novae et eclecticae*, Ienae, 1719.

<sup>8</sup> Cfr. U.G. Leinsle, *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, 1985, pp. 411-33. Il tempo in cui la metafisica veniva definita "regina" di tutte le scienze sarà evocato – come noto – anche da Kant nella prefazione alla prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*.



l'ontologia, con compiti di mera chiarificazione concettuale (*philosophia verbalis*).

La prima e più importante sezione è dedicata a quella che Syrbius chiama "architettonica"; è qui che affondano le radici tutte le discipline non occulte. L'architettonica prende dunque il posto tradizionale della metafisica, insediando un nuovo oggetto al centro della sua indagine. Ma la sua determinazione non è immediata:

L'oggetto vero e adeguato dell'architettonica non è l'ente in quanto ente poiché da questa idea nulla può mai essere provato, e l'ente è universale, mentre i fondamenti degli universali, almeno per quanto attiene alla nostra conoscenza, sono singolari; non Dio, considerato di per sé e in senso assoluto, poiché Dio si conosce a partire dalle creature e non le creature a partire da Dio; non tutte le cose prese assieme, poiché queste costituiscono l'intero edificio piuttosto che il fondamento dell'edificio; non gli assiomi e i principi, i quali in parte pertengono alla logica, in parte alla trattazione di ciò su cui vertono; non gli spiriti, poiché la dottrina degli spiriti è occulta, e dunque appartiene alla metafisica, ovvero alla seconda parte della filosofia prima, e non può dare né luce né fondamento alla altre parti della filosofia.<sup>9</sup>

Qual è dunque l'oggetto appropriato dell'architettonica? Su cosa si devono fondare, insomma, tutte le scienze filosofiche? La risposta di Syrbius è davvero rivoluzionaria:

Stabiliamo che l'oggetto più corretto della filosofia architettonica sia l'uomo. In primo luogo, infatti, se eliminiamo la dottrina dell'uomo, nessuna parte della filosofia può sussistere, dunque quella dottrina è il fondamento. In secondo luogo, poiché nulla all'uomo può essere più noto di sé stesso (almeno secondo numerose proprietà), questo fondamento sarà anche il primo.<sup>10</sup>

La ricerca del fondamento primo trova dunque una risposta nell'uomo. Con ciò, l'uomo sostituisce l'ente in quanto ente come base di ogni distinzione disciplinare, perché le discipline, prima che alle differenze dell'ente, si rapportano operativamente all'uomo e alla sua ricerca del vero e del buono. Benché l'opera di Syrbius sia oggi quasi del tutto dimenticata, si tratta di un momento estremamente significativo per la filosofia del Settecento.

---

<sup>9</sup> J.J. Syrbius, *Institutiones philosophiae primae novae et eclecticae*, cit., pp. 2-3.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 3.

A parte il riferimento al precoce volume di Syrbius, tuttavia, la sanzione della centralità dell'uomo nell'*Aufklärung* avrebbe ben poco di sorprendente. La storiografia ha riconosciuto l'importanza dell'antropologia settecentesca già con i lavori di Cassirer<sup>11</sup> e Wundt<sup>12</sup> nella prima metà del Novecento. Solo in anni recenti, però, l'antropologia dell'illuminismo è assurta a nuovo paradigma storiografico.<sup>13</sup>

L'esigenza di un orizzonte antropologico nella ricerca sull'*Aufklärung*, in particolare in relazione alla retorica,<sup>14</sup> era stata esposta con chiarezza nei

---

<sup>11</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo* (1932), Firenze, 1989, pp. 479 e ss.

<sup>12</sup> M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim, 1964, pp. 265 e ss.

<sup>13</sup> Sull'antropologia settecentesca (e pre-settecentesca), cfr. in particolare W. Dilthey, *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts* (1904), in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di G. Misch, 20 voll., Stuttgart-Göttingen, vol. II, 1977, pp. 417-92; F. Hartmann-K. Haedke, *Der Bedeutungswandel des Begriffs Anthropologie im ärztlichen Schrifttum der Neuzeit*, "Marburger Sitzungsberichte", 85, 1963, pp. 39-99; M.T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, 1964; S. Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, 1970; M. Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern-Frankfurt am Main, 1976; W. Krauss, *Zur Anthropologie des achtzehnten Jahrhunderts*, München-Wien, 1979; W. Proß, *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*, postfazione a J.G. Herder, *Werke*, 2 voll., München, 1987, vol. II, pp. 1128-216; J. Heinz, *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung*, Berlin, 1996, in particolare la seconda sezione; G. Dürbeck, *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*, Tübingen, 1998; G. Eckardt-M. John-T. van Zantwijk-P. Ziche, *Anthropologie und empirische Psychologie um 1800: Ansätze einer Entwicklung zur Wissenschaft*, Köln et al., 2001; J.H. Zammito, *Kant, Herder and the birth of anthropology*, Chicago-London, 2002; G. Stiening, *Verweltlichung der Anthropologie im 17. Jahrhundert? Von Casmann Magirus zu Descartes und Hobbes*, in L. Danneberg et al. (a cura di), *Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus: Wissenschaftsprozesse im Zeitraum von 1500 bis 1800*, vol. II, *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*, Berlin-New York, 2002, pp. 174-218; H.-P. Nowitzki, *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Berlin-New York, 2003; J. Garber-H. Thoma (a cura di), *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung. Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 2004; T. Van Hoorn, *Dem Leibe abgelesen. Georg Foster im Kontext der physischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts*, Tübingen, 2004, in particolare pp. 1-7; Ead., *Affektenlehre rhetorisch und medizinisch. Zur Entstehung der Anthropologie um 1750 in Halle*, "Rhetorik", 23, 2004, pp. 81-94; Ead., *Das anthropologische Feld der Aufklärung. Ein heuristisches Modell und ein exemplarischer Situierungsversuch*, in J. Garber-T. van Hoorn (a cura di), *Natur – Mensch – Kultur. Georg Forster im Wissenschaftsfeld seiner Zeit*, Hannover-Laatzten, 2006, pp. 125-41; L. Wolff-M. Cipolloni (a cura di), *The anthropology of the Enlightenment*, Stanford, 2007; M. Beetz et al. (a cura di), *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 2007; A. Pollok, *Facetten des Menschen: Zur Anthropologie Moses Mendelssohns*, Hamburg, 2010, pp. 31 e ss. Degli studi più votati alla prospettiva dell'antropologia letteraria daremo conto più avanti.

<sup>14</sup> Cfr. L. Bornscheuer, *Zum Bedarf an einem anthropologiegeschichtlichen Interpretationshorizont*, in G. Stötzel (a cura di), *Germanistik – Forschungsstand und*

saggi di Lothar Bornscheuer degli anni Ottanta, ma l'orientamento che ha lavorato programmaticamente in questa direzione è la cosiddetta "antropologia letteraria".<sup>15</sup> Senza entrare troppo nel merito, l'antropologia letteraria nasce come branca di studi all'interno della semiotica,<sup>16</sup> per poi insediarsi stabilmente nel dominio filosofico grazie a Wolfgang Iser.<sup>17</sup> Se nel primo caso, essa si propone di studiare nei testi di narrativa determinati repertori di segni non verbali che offrono uno spaccato spesso involontario di una certa cultura, in quest'ultimo caso il suo scopo sarà quello di analizzare la letteratura dal punto di vista dell'universalità dei potenziali umani che essa sollecita.

Non mancheranno i consensi per una valorizzazione dell'antropologia letteraria neppure in seno all'etnologia, soprattutto a seguito della rivoluzione testualista inaugurata dalla pubblicazione dei diari di Malinowski<sup>18</sup> e dalle tesi di Geertz.<sup>19</sup> Il successo più ragguardevole è però quello sperimentato nell'ambito della germanistica, che ne ha sancito l'applicazione alla storiografia del Settecento. Gli studi fondatori sono i saggi di Hans-Jürgen Schings sulla melanconia (1977)<sup>20</sup> e sul romanzo antropologico (1980),<sup>21</sup> il saggio di Wolfgang Riedel sul giovane Schiller (1985) e quello di Helmut Pfotenhauer sulle autobiografie (1987);<sup>22</sup> in ogni caso, una tale corrente ha da subito coinvolto un numero crescente di specialisti,<sup>23</sup> in particolare grazie a due convegni storici: il primo dal titolo

---

*Perspektiven*, Berlin-New York, 1984, 2. Teil, pp. 420-38; L. Bornscheuer, *Rhetorische Paradoxien im anthropologischen Paradigmenwechsel*, "Rhetorik", 8, 1989, pp. 13-42.

<sup>15</sup> Mi permetto di rinviare a una mia sintesi anche per ulteriore bibliografia, cfr. A. Nannini, *L'antropologia letteraria tra storiografia ed estetica*, "Studi di estetica", 44, 2012, pp. 75-100.

<sup>16</sup> F. Poyatos, *Literary Anthropology: Toward a New Interdisciplinary Area*, in Id. (a cura di), *Literary Anthropology*, Amsterdam-Philadelphia, 1988, pp. 3-49.

<sup>17</sup> Cfr. ad es. W. Iser, *Towards a Literary Anthropology*, in R. Cohen (a cura di), *The Future of Literary Theory*, New York-London, 1989, pp. 208-28.

<sup>18</sup> B. Malinowski, *Giornale di un antropologo* (1967), Roma, 1992.

<sup>19</sup> C. Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore* (1988), Bologna, 1990; tra i tanti altri contributi importanti sull'argomento, cfr. almeno il precoce G. Marcus-D. Cushman, *Ethnographies as Texts*, "Annual Review of Anthropology", 11, 1982, pp. 25-69.

<sup>20</sup> H.-J. Schings, *Melancholie und Aufklärung*, Stuttgart, 1977.

<sup>21</sup> Id., *Der anthropologische Roman. Seine Entstehung und Krise im Zeitalter der Spätaufklärung*, in B. Fabian et al. (a cura di), *Die Neubestimmung des Menschen*, München, 1980, pp. 247-75. Cfr. su questo anche lo splendido studio di J. Heinz, *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall*, cit., in particolare la terza sezione.

<sup>22</sup> W. Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*, Würzburg, 1985.

<sup>23</sup> A. Košenina, *Auswahlbibliographie zur Erforschung der (literarischen) Anthropologie im 18. Jahrhundert (1975-1993)*, in J.-H. Schings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994, pp. 755-68. Dello stesso autore cfr. anche *Anthropologie und Schauspielkunst: Studien zur "eloquentia corporis" im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 1995; e *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Berlin, 2008, soprattutto pp. 17-20.

*Anthropologie und Literatur um 1800* (Dublino, 1991)<sup>24</sup> e il secondo dal titolo *Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert* (Wolfenbüttel, 1992).<sup>25</sup>

È lo stesso Riedel a premurarsi di dotare la nuova corrente storiografica di una chiara consapevolezza metodologica, dapprima con un lungo rapporto sulla ricerca nel settore,<sup>26</sup> e poi con una stimolante sintesi teorica.<sup>27</sup> In quest'ultima, Riedel rintraccia negli sviluppi delle recenti indagini germanistiche, in particolare sull'illuminismo, una duplice "svolta antropologica", a seconda della lingua con cui si pronuncia l'espressione "antropologia letteraria": avremo così una *literary anthropology* e una *literarische Anthropologie*, laddove la prima tematizza l'analisi antropologica a livello di teoria letteraria, mentre la seconda intende problematizzare la dimensione antropologica a livello della letteratura in quanto tale.<sup>28</sup>

Se la *literary anthropology* è un'opzione speculativa che adotta i metodi dell'etnologia come strumenti filologici per studiare i testi del passato, riducendoli tutti a meri documenti dei processi sociali da cui sono scaturiti,<sup>29</sup> la *literarische Anthropologie*, a cui aderisce Riedel, presenta le opere letterarie come un semplice commento alla propria cultura, in modo da preservarne la distanza estetica instauratasi con la modernità, senza concedere al teorico un punto di vista privilegiato sui problemi affrontati rispetto all'osservatore intradiegetico, dal momento che tra le loro

---

<sup>24</sup> J. Barkhoff-E. Sagarra (a cura di), *Anthropologie und Literatur um 1800*, München, 1992.

<sup>25</sup> J.-H. Schings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, cit. Cfr. anche le recensioni di A. Käuser, *Aus der Forschung. Anthropologie und Physiognomik im 18. Jahrhundert. Besprechung einiger Neuerscheinungen*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 20, 1996, pp. 73-80 e G. Braungart-L.-H. Pietsch, Recensione a Hans-Jürgen Schings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, "Arbitrium", 17, 1999, pp. 70-78.

<sup>26</sup> W. Riedel, *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft*, "IASL", Sonderheft 6, 1994, pp. 93-157.

<sup>27</sup> W. Riedel, *Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung*, in W. Braungart et al. (a cura di), *Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer literarischen Anthropologie*, Bielefeld, 2004, pp. 337-66.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 337-8. È chiaro che la pronuncia inglese e la pronuncia tedesca non denotino un'esclusiva appartenenza dell'una al mondo anglosassone e dell'altra al mondo germanico, ma solo il significato prevalente di "antropologia" nelle due lingue, per cui in inglese "antropologia" ha un'inflessione più culturale e in tedesco una più filosofica.

<sup>29</sup> Da questo punto di vista resta centrale per la Germania il contributo di D. Bachmann-Medick, *Literaturwissenschaft in kulturwissenschaftlicher Absicht*, in Id. (a cura di), *Kultur als Text: Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main, 1996, pp. 7-64, soprattutto pp. 7-47. Cfr. una critica, cfr. W. Proß, *Ideologie und Utopie einer neuen Disziplin*, "Mitteilungen des deutschen Germanistenverbandes", 46, 1999, pp. 508-18.

prospettive è presente solo una “différance”, per dirla con un Luhmann memore di Derrida.<sup>30</sup>

In quanto la letteratura può essere intesa come forma di sapere, l’aspetto antropologico della *literarische Anthropologie* dovrà essere ricercato non tanto nel lato teorico quanto piuttosto nei temi delle stesse opere letterarie. E il tema fondamentale per la *literarische Anthropologie* è l’uomo.<sup>31</sup> La tradizione della vecchia Europa – argomenta Riedel – ha designato con l’espressione “condition humaine” i presupposti naturali della nostra esistenza. Tale dimensione è stata propugnata in particolare dall’antropologia nel senso tedesco di *Anthropologie*, e dunque dall’antropologia filosofica, che ha continuato a rimodulare la domanda kantiana su ciò che la natura fa dell’uomo,<sup>32</sup> mettendola in relazione con le moderne scienze naturali, in particolare con la medicina, la biologia e la psicologia.<sup>33</sup>

Ora, un simile approccio ha avuto i natali proprio nella *Spätufklärung*, e in particolare nella famosa definizione dell’antropologia fornita da Ernst Platner nel 1772,<sup>34</sup> o nel motto di Jacob Friedrich Abel, maestro di Schiller

---

<sup>30</sup> W. Riedel, *Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung*, cit., p. 353, nota 40. Cfr. N. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1995, p. 103.

<sup>31</sup> W. Riedel, *Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung*, cit., pp. 349 e ss.

<sup>32</sup> AA 7, 119.

<sup>33</sup> W. Riedel, *Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung*, cit., pp. 356 e ss. Un’antropologia orientata alla *physis* potrà declinare il problema dell’uomo tanto nel senso di una teoria della letteratura quanto nel senso della letteratura stessa: nel primo caso avremo la concezione di Iser, in cui, come accennato, il tentativo è quello di individuare le costanti generali che portano l’uomo a scrivere letteratura; nel secondo, avremo la *literarische Anthropologie*, in cui l’oggetto di studio è il modo in cui la letteratura conduce un discorso naturale sull’uomo. Diversa è la classificazione di Jutta Heinz, che individua da un lato un’accezione filosofica di antropologia come sapere generale sull’uomo da cui discendono sia il meta-racconto di Iser sia la teoria letterario-etnografica promossa da Bachmann-Medick. Dall’altro, un’antropologia come discorso specialistico su un certo periodo storico, per il quale, tuttavia, Heinz preferisce il nome di “antropologia storica”, cfr. J. Heinz, *Literarische oder historische Anthropologie?*, in W. Schmitz-C. Zelle (a cura di), *Innovation und Transfer. Naturwissenschaften, Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Dresden, 2004, pp. 195-207. Sulla differenza tra antropologia storica e antropologia letteraria in senso germanistico, cfr. anche H. Neumeyer, *Historische und literarische Anthropologie*, in A. Nünning-V. Nünning (a cura di), *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Stuttgart, Metzler, 2003, pp. 108-31. Ulteriori suggestioni sulla fecondità dei metodi dell’antropologia letteraria nello studio della *Goethezeit* sono presenti in C.-M. Ort-W. Lukas, *Literarische Anthropologie der “Goethezeit” als Problem- und Wissensgeschichte*, in M. Titzmann, *Anthropologie der Goethezeit: Studien zur Literatur und Wissensgeschichte*, Berlin-Boston, 2012, pp. 1-28.

<sup>34</sup> Come noto, Platner assegna a tre scienze il compito di elaborare la conoscenza sull’uomo. La prima si occupa solo delle faccende del corpo, senza considerare l’aspetto psicologico (anatomia e fisiologia); la seconda studia le forze dell’anima senza considerarne l’effetto corporeo (psicologia, comprensiva di logica, estetica e gran parte della filosofia morale); la terza studia il corpo e l’anima nel loro reciproco rapporto

a Stoccarda, il quale affermava che “psychologia nisi cum physiologia iungatur semper insufficiens manet”.<sup>35</sup> Non sorprende, dunque, che l’antropologia letteraria consideri la letteratura del tardo illuminismo tedesco come una palestra privilegiata di indagine. A utilizzare esplicitamente l’espressione *literarische Anthropologie* per indicare questa direzione di ricerca è stato Pfotenhauer, il quale le assegna come tema d’elezione l’uomo intero (il *ganzer Mensch*):

L’antropologia è la nuova e popolare scienza del diciottesimo secolo; si occupa dell’“uomo intero” come un ensemble psico-corporeo; essa vuole, in opposizione alle tradizioni dominanti di pensiero, reinterpretare l’antica scissione tra sensibile e ragione in un “commercium mentis et corporis”, in una connessione di corpo e anima.<sup>36</sup>

Dopo aver citato la quarta edizione (1775) del dizionario filosofico di Walch in cui compare la questione dell’antropologia come dottrina della doppia natura dell’uomo, Pfotenhauer commenta:

Anche se l’influenza reciproca [di entrambe queste nature] è tenuta in considerazione in maniera alquanto titubante, essa deve però evidentemente essere presentata come un legittimo oggetto di ricerca. È così che si instaura l’antropologia come scienza dell’uomo intero, della natura dell’uomo nel rapporto reciproco con il suo essere spirituale.<sup>37</sup>

Non c’è dubbio che una simile impostazione, nella sua insistenza sul legame costitutivo tra vita e integralità dell’uomo, possa costituire un punto di partenza importante per una dissertazione che intende mettere a tema qualcosa come la vivificazione dell’uomo intero nell’*Aufklärung*. Resta il fatto che il focus della presente ricerca non sarà rappresentato dalle opere di letteratura della *Spätaufklärung*, bensì da un corpus di testi teorici – filosofici e non – compresi tra primo illuminismo tedesco e *Popularphilosophie*.<sup>38</sup> Senza per questo abdicare alle innumerevoli

---

(l’antropologia). Cfr. E. Platner, *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Erster Theil [la seconda parte non è mai stata pubblicata], Leipzig, 1772, pp. XV-XVII.

<sup>35</sup> J.F. Abel, *Jacob Friedrich Abel. Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Sttgarter Karlsschule (1773-1782)*, ed. a cura di W. Riedel, Würzburg, 1995, p. 31.

<sup>36</sup> H. Pfotenhauer, *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes*, Stuttgart, 1987, p. 1.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>38</sup> Per questo aspetto, cfr. E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik. Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung*, Tübingen, 2009, p. 28. Sul testo di Stöckmann avremo modo di ritornare più avanti.

acquisizioni dell'antropologia letteraria, un tale spostamento sotto il profilo storiografico porta però con sé alcune modifiche a livello metodologico di cui è necessario tener conto.

Per semplicità, potremmo distinguere in una ricerca storiografica tre possibili piani operativi, che andranno opportunamente interrelati tra loro: un piano "micrologico", relativo allo spoglio delle fonti; un piano "narrativo", teso a organizzare i dati raccolti secondo una certa linea di sviluppo diegetico; e infine un piano teorico, che racchiude i presupposti metodologici con cui lo storico affronta la propria indagine.

Alla luce dell'impianto della *literarische Anthropologie*, di cui abbiamo riassunto i motivi fondamentali,<sup>39</sup> essa sembra rifiutare ogni "sustruzione teorica"<sup>40</sup> (Riedel) a favore di un approccio più diretto alla nuova concezione antropologica di cui si fanno portatori i testi letterari. Il che avrà precise conseguenze tanto sul piano narrativo quanto su quello micrologico. Nel primo caso, il racconto storiografico si incentrerà sul sapere psico-corporeo del *ganzer Mensch* che traluce dai generi letterari di fine Settecento, in costante dialogo con le opere mediche e filosofiche coeve piuttosto che con le scienze contemporanee allo storiografo; nel secondo caso, il rapporto con la letteratura primaria si affrancherà da ogni inquadramento teoretico troppo ingombrante, per incoraggiare piuttosto un lavoro diretto sulle fonti che Riedel condensa nel motto: "Zu den Quellen!"<sup>41</sup>

E tuttavia, più che l'assonanza con lo "Zurück zu den Sachen selbst" della fenomenologia, a colpire in tale invito è il rischio di una tensione neopositivistica alla virginalità del dato che assicurerebbe una maggiore immediatezza nell'incontro con l'oggetto di studio.<sup>42</sup> In effetti, esiste un'evidente simmetria tra il ritorno alle fonti originarie sul piano micrologico e il ritorno all'umanità biologico-naturale sul piano narrativo. Il problema è che dietro il presunto isomorfismo tra la scelta di una storiografia deflazionista e la naturalità della *condition humaine* emerge in controluce la rivendicazione dello studioso, che prende partito contro la sbornia sociologica della storiografia precedente,<sup>43</sup> colpevole di rinunciare all'uomo a vantaggio del "borghese", perdendo al contempo le fonti a vantaggio della speculazione.

---

<sup>39</sup> Non ci è possibile entrare nella raffinata topica offerta da Riedel in Id., *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung*, cit., né verificare le differenze con altri germanisti al di fuori di alcune tensioni che citeremo nel prosieguo.

<sup>40</sup> W. Riedel, *Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung*, cit., p. 338.

<sup>41</sup> Id., *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung*, cit., p. 102.

<sup>42</sup> W. Erhart, *Nach der Aufklärungsforschung?*, in H. Dainat-W. Vosskamp (a cura di), *Aufklärungsforschung in Deutschland*, Heidelberg, 1999, pp. 99-128, qui p. 125.

<sup>43</sup> Non possiamo ovviamente entrare su questo, cfr. in generale L. Danneberg-M. Schlott-J. Schönert-F. Vollhardt, *Germanistische Aufklärungsforschung seit den siebziger Jahren*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 19, 1995, pp. 172-92.

In tal modo, però, sembra ritornare lo spettro della teoria che si voleva ad ogni costo esorcizzare; ma ritorna da un piano ulteriore, perché essa non è più relativa al modo di riferirsi all'oggetto di studio, ma al dibattito interno alla storia della storiografia. Potremmo definire questo ulteriore livello come "metateorico", nel senso che non riguarda direttamente la prospettiva con cui una certa concezione storiografica si rivolge al passato, bensì la prospettiva con cui essa si rivolge al presente – al proprio retroterra filosofico e ai propri punti di forza rispetto alle altre concezioni correnti – una prospettiva che nondimeno eserciterà una decisa influenza sulla maniera in cui il passato viene restituito su tutti gli altri piani.

Difendere il valore di un riferimento diretto alle fonti per riscoprire la base naturale dell'uomo, infatti, non appare da questo punto di vista qualcosa di meno arbitrario rispetto alle tesi della storia sociale o all'analisi discorsiva di Foucault,<sup>44</sup> dal momento che una qualche dimensione teorica è consustanziale alla stessa operazione storiografica. Se la narrazione del passato è di per sé anche una presa di posizione nel presente, dunque, da tale presa di posizione non potranno che derivare, in positivo o per contrasto, i criteri con cui si vagliano le fonti; le direttrici su cui si inseriscono le informazioni in un racconto dotato di senso; e i fini più o meno espliciti che la ricerca intende perseguire alla luce del contesto attuale.<sup>45</sup>

L'oblio di queste dimensioni può portare facilmente a indebiti slittamenti, nella misura in cui gli obiettivi teorici dello studioso, proprio perché irreflessi o ritenuti neutrali rispetto al lavoro storiografico, rischiano di introdursi nell'oggetto di studio in maniera surrettizia o non sorvegliata, e dunque potenzialmente ideologica. Ne è un esempio la questione della cosiddetta "svolta antropologica".<sup>46</sup> Riedel, come ricordato, riconosce

---

<sup>44</sup> Riedel ammette effettivamente che ciò che offre la prospettiva della *literarische Anthropologie* per ciascun testo letterario è solo un punto di vista tra i tanti possibili (cfr. W. Riedel, *Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung*, cit., p. 353, nota 40), ma non nel senso di un riconoscimento della parzialità della teoria avanzata quanto piuttosto come esito dell'assenza di teoria, per cui il teorico-lettore sarebbe soltanto un osservatore parziale al pari di ogni altro personaggio intradiegetico. Sull'analisi discorsiva di Foucault, cfr. ad es. H. Kallweit, *Zur "anthropologischen" Wende in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – aus der Sicht des "Archäologen" Michel Foucault*, in W. Küttler-J. Rüsen-E. Schulin (a cura di), *Geschichtsdiskurs*, 5 voll, Frankfurt am Main, vol. II, 1994, pp. 17-47. Un importante contributo al rapporto tra antropologia, storia del corpo e medialità nel Settecento è offerto da A. Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des achtzehnten Jahrhunderts*, München, 1999.

<sup>45</sup> Respingere l'utilizzo della teoria propria della storia sociale non significa infatti respingere l'utilizzo della teoria *tout court*, anche se la polemica di Riedel sembra rendere le due rivendicazioni strettamente connesse.

<sup>46</sup> Sulle ambiguità dell'"anthropologische Wende" insistono G. Stiening, *Ein "System" für den "ganzen Menschen"*, in D. Hüning et al. (a cura di), *Aufklärung durch Kritik*, Berlin, 2004, pp. 113-39; e R. Godel, *Vorurteil-Anthropologie-Literatur. Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 2007, pp. 63-4.



all'*anthropologische Wende* una costitutiva duplicità, nella misura in cui l'espressione si può riferire tanto alla teoria della letteratura quanto alla letteratura stessa. Ma di fatto, in molte ricostruzioni storiografiche la svolta antropologica è venuta ad assumere i tratti di una cesura interna al Settecento, di cui lo studioso si limiterebbe a prendere atto.<sup>47</sup> Tracciando un bilancio sulla recente *Aufklärungsforschung*, Schmidt-Biggemann e Häfner affermano a questo proposito che “la ‘svolta antropologica’ nel quinto e nel sesto decennio del diciottesimo secolo deve essere considerata come la scoperta storica più rimarchevole.”<sup>48</sup>

Fare della svolta antropologica settecentesca qualche cosa come una “scoperta”, tuttavia, è una decisione carica di conseguenze. Se, infatti, il riconoscimento di una svolta antropologica a livello epistemico nel corso del Settecento sembrerebbe introdurre un'ulteriore duplicità nel concetto di “*anthropologische Wende*”, la svolta novecentesca a livello storiografico, che dovrebbe costituire il secondo termine della coppia, tende invece a scomparire o a passare in secondo piano, facendo tutt'uno con l'oggetto di studio, il quale esigerà poi l'interpretazione di quella stessa corrente storiografica per essere correttamente inteso.

E tuttavia la svolta antropologica del secondo Novecento non sembra essere estranea ai modi con cui la svolta antropologica dell'illuminismo è stata “scoperta” come oggetto storiografico. Lo stesso Riedel dichiara l'importanza per il suo approccio dell'antropologia e della biologia filosofica primo-novecentesca, a cui si accompagna una rivalutazione del ruolo del corpo,<sup>49</sup> che non verrà declinata tuttavia in senso storico-sociale come negli studi di Foucault e di Elias, ma come radicale non storia della natura umana.<sup>50</sup> A ciò contribuisce certamente il lavoro di Odo Marquard,<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Un'interessante eccezione è rappresentata dallo studio di Heinz Thoma (H. Thoma, *Zur Prekarität der Aufklärung. Vernunftkritik und das Paradigma der Anthropologie (Taine, Horkheimer/Adorno, Foucault, Lyotard)*, in H. Adler-R. Godel (a cura di), *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*, München, 2010, pp. 45-67, in cui vengono vagliati diversi modi con cui si sono istituiti i rapporti tra il presente storiografico e l'illuminismo, da Taine fino a Lyotard, sottolineando l'influenza del poststrutturalismo sul nuovo paradigma antropologico della storiografia sull'*Aufklärung* (p. 59) e mostrando in maniera criticamente avvertita diversi modi con cui un tema apparentemente monolitico come quello del *ganzer Mensch* potrebbe essere declinato a seconda che l'accento venga posto (ad es.) sull'educazione della devianza oppure sui processi di empirizzazione, naturalizzazione e storicizzazione (p. 60). È a quest'ultima ipotesi che va la preferenza dell'Autore. Cfr. anche *infra*, nota 56.

<sup>48</sup> W. Schmidt-Biggemann-R. Häfner, *Richtungen und Tendenzen in der deutschen Aufklärungsforschung*, “Das achtzehnte Jahrhundert”, 19, 1995, pp. 163-71, qui p. 168.

<sup>49</sup> Per un quadro dei vari orientamenti, cfr. J. Funk, *Focus Anthropology / Anthropologie. Forschungsrichtungen in der Anthropologie: Philosophische Anthropologie, Historische Anthropologie, Interkulturalität und Kulturanthropologie*, “Historical Social Research”, 25, 2000, n. 2, pp. 54-188.

<sup>50</sup> Si assiste in questo modo a un ribaltamento in positivo della dialettica dell'illuminismo, nella misura in cui l'illuminismo conosce già da sempre l'Altro della

il cui “congedo dai principi”, tra l’altro, può essere causa dello scetticismo di fondo che – come notato da Erhart<sup>52</sup> – porta a una frammentazione degli studi sull’uomo intero del tutto antitetica all’immagine di integralità che essi dovrebbero veicolare.

Sarebbe fuorviante pensare che questi elementi non costituiscano uno sfondo altrettanto imbevuto di teoria quanto quello contro cui reagisce la *literarische Anthropologie*. Il che non significa che il Settecento non offra materiale per assumere come cruciale l’accezione “naturalista” del *ganzer Mensch*; significa piuttosto che l’analisi illuminista della *physis* dell’uomo – la sua vita biologica – è un prodotto storico di cui va indagata la genesi,<sup>53</sup> così come il modo tutt’altro che imparziale in cui oggi è ripresa e messa in luce. Se questo è vero, allora la speculare duplicità tra le due svolte antropologiche, quella settecentesca e quella novecentesca, si trasforma in un circolo, che non può essere spezzato negando validità a una delle due dimensioni, ma di cui si dovranno riscoprire le relazioni che ne intrecciano i destini.

Allo scopo sarà necessario un occhio allenato al fecondo strabismo che ne rintraccia i fili nel contesto della *Frühaufklärung* e insieme, benché su un piano diverso, nel contesto da cui sorge la stessa domanda storiografica. E tale occhio allenato, per quanto ci riguarda, ce lo può offrire una prospettiva metateorica inclinata alla neofenomenologia, in cui il nocciolo duro dell’*homo natura* lascia il posto a una dinamica relazionale che ci consentirà di evidenziare più facilmente la consistenza anfibia dell’oggetto storiografico.<sup>54</sup> Se a tale consistenza contribuiscono alla pari l’elemento teorico e la ricerca sulle fonti, sarà perché il passato a cui si rivolge la

---

ragione, perché la sua antropologia tematizza la doppia natura razionale e corporea dell’uomo, cfr. I. Stöckmann, *Traumleiber. Zur Evolution des Menschenwissens im 17. und 18. Jahrhundert. Mit einer Vorbemerkung zur literarischen Anthropologie*, “IASL”, 26, 2001, pp. 1-55, qui p. 8. Significativa per una naturalizzazione dell’antropologia è anche la cosiddetta *Neue Anthropologie* patrocinata da Gadamer e Vogel, cfr. H.-G. Gadamer-P. Vogler (a cura di), *Neue Anthropologie*, Stuttgart-München, 1972-1975.

<sup>51</sup> O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1973, soprattutto pp. 122-44 e 213-48; Id., *Anthropologie*, in J. Ritter (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart, 1971, vol. I, pp. 362-74.

<sup>52</sup> W. Erhart, *Nach der Aufklärungsforschung?*, cit., p. 109.

<sup>53</sup> Ciò non significa ovviamente che esista un unico modo di studiare quella genesi, come dimostra già di per sé la molteplicità di approcci che hanno lavorato sulla questione.

<sup>54</sup> Si tratta dunque di un piano metateorico che non ricerca un retroterra filosofico convergente con l’oggetto di ricerca, ma che tende a fornire solo alcune coordinate metodologiche. L’approccio neofenomenologico di Luciano Anceschi ha posto a più riprese a tema il problema della storiografia, cfr. in particolare L. Anceschi, *Da Bacone a Kant*, Bologna, 1972, in particolare pp. 30-1. Per un’approfondita disamina di questo orientamento, cfr. F. Bollino, *Anceschi: teoria e storiografia delle idee estetiche*, in Id., *Modi dell’estetica, mondi dell’arte*, Firenze, 2005, pp. 193-222, a cui si deve anche la più riuscita applicazione di tale metodo a un ambito specificamente settecentesco, di cui evidentemente si è tenuto conto, cfr. *infra*.

storiografia non abbandona mai il carattere di abbozzo, donde la sua costitutiva indeterminatezza, che non implica un'assenza di vincoli, ma la continua possibilità di una loro riconfigurazione. Evidenziare, per quanto possibile, gli scopi e i presupposti del proprio approccio teorico, non sarà allora un'operazione illegittima che intende ammutolire il passato con il nostro ventriloquio, bensì piuttosto un atteggiamento potenzialmente capace di assecondarne la progettualità proprio a partire dalla necessità di coordinate avvertita nel presente.<sup>55</sup>

Ciò permette di appropriarsi criticamente dello spazio storiografico come luogo di interferenza tra livelli diversi, e dunque come luogo di negoziazione dell'oggetto di ricerca piuttosto che come luogo della sua "scoperta" o di una sua osservazione ateorica. All'interno di tale spazio, il passato non sarà un diorama da ricostruire nel modo più fedele possibile, ma un campo di tensioni sempre di nuovo rimodulabili, che potrà ricevere una determinata quanto provvisoria cristallizzazione solo a partire dalla storicità dei nostri racconti.

La portata di un simile approccio relazionale si rifletterà su tutti gli altri piani nominati. Se la maggiore flessibilità del piano metateorico consente di vedere gli intimi nessi tra l'"uomo intero" come concetto teorizzato nel Settecento e l'"uomo intero" come una scommessa della germanistica contemporanea, dunque, la maggiore flessibilità sul piano teorico porterà a rintracciare la pluralità all'interno della stessa concezione settecentesca del *ganzer Mensch*.<sup>56</sup> La *literarische Anthropologie*, come abbiamo visto, elegge a suo oggetto l'uomo intero in quanto unione di corpo e anima; e tuttavia questo è solo un caso specifico, particolarmente congeniale ai presupposti dell'*homo natura*, che tende però a dimenticare tutti quei contesti che restano irriducibili alla retorica della svolta antropologica. Liberare l'uomo intero dalla trasparenza teorica in cui era stato collocato,

---

<sup>55</sup> Non è privo di significato il fatto che i promotori di una declinazione costruttivista della svolta antropologica vedano un ampliamento delle tematiche che costituiscono la base di una tale svolta (in direzione dell'antropologia culturale, della dimensione storica, ecc.) proprio in relazione a una diversa presa di posizione nel presente, per la quale l'illuminismo viene a costituire un "paradigma perduto" dove l'unità dell'uomo può riflettere e catalizzare la necessità di una riunificazione tra scienze naturali e scienze dello spirito avvertita nel presente come un *desideratum*, in particolare in riferimento all'antropologia. Cfr. J. Garber-H. Thoma, *Vorwort*, in Eid. (a cura di), *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung*, cit., Tübingen, 2004, pp. VII-X. Per un'analisi critica di un simile approccio, cfr. J. Heinz, *Doppelrolle: Die "anthropologische Wende" der Aufklärung, konstruktivistisch gewendet*, "IASL online", [http://www.iaslonline.lmu.de/index.php?vorgang\\_id=1013](http://www.iaslonline.lmu.de/index.php?vorgang_id=1013).

<sup>56</sup> In tal senso, Elena Agazzi ha sottolineato la varietà di funzioni che il *ganzer Mensch* ha assunto nel Settecento tedesco. A questo proposito, la studiosa italiana individua tre diversi orientamenti storiografici (estetico, medico-teologico e antropologico-letterario), intrecciati, ma indipendenti, a testimonianza della pluralità di temi che il problema è capace di intercettare, cfr. E. Agazzi, *Alcune riflessioni sul concetto di "ganzer Mensch" nel tardo Illuminismo tedesco*, "Cultura tedesca", 2015, in corso di stampa.

allora, significherà anche liberarlo dall'univocità del significato implicitamente propugnata dalla *literarische Anthropologie*.

È interessante a questo proposito ritornare sulla polemica sollevata già nel 1999 da Carsten Zelle, il quale ha difeso a più riprese la necessità di una retrodatazione della svolta antropologica nel primo illuminismo, adducendo a sostegno della tesi i lavori dei cosiddetti “medici razionali” di Halle (ad es. Unzer, Nicolai, Bolten e Krüger), attivi a partire dagli anni Quaranta del Settecento.<sup>57</sup> Zelle non contesta la logica generale della *literarische Anthropologie*, di cui anzi condivide l'insistenza sulla dimensione del corpo come ultimo bastione di fronte alla disillusione della storia,<sup>58</sup> così come la sostanziale coincidenza tra il problema del *ganzer Mensch* e la questione del *commercium*,<sup>59</sup> ma si limita a rettificarne l'epoca e il contesto. Proprio tale decisione, però, rischia di rivoltare contro la sua proposta quei presupposti teorici a cui intende restare fedele.

Così Yvonne Wübben potrà controbattere che l'antropologia di un Unzer, autore decisivo per l'analisi di Zelle, in realtà non è affatto assimilabile alla concezione di un Platner, non ultimo per l'assenza di un medesimo afflato olistico che identifica la *psychè* con cui la *physis* avrebbe un qualche scambio con le sole facoltà inferiori.<sup>60</sup> La raffinata analisi di Wübben può

---

<sup>57</sup> C. Zelle, “Zwischen Weltweisheit und Arzneiwissenschaft”. *Zur Vordatierung der anthropologischen Wende in die Frühaufklärung nach Halle*, in R. Bach et al. (a cura di), *Formen der Aufklärung und ihrer Rezeption*, Tübingen, 1999, pp. 35-44; la proposta è stata reiterata in una serie di altri articoli, cfr. in particolare C. Zelle, *Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750*, in Id., (a cura di), “Vernünftige Ärzte”. *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Tübingen, 2001, pp. 5-24; Id., “Vernünftige Ärzte”. *Hallesche Psychomediziner und Ästhetiker in der anthropologischen Wende der Frühaufklärung*, in W. Schmitz-C. Zelle (a cura di), *Innovation und Transfer*, cit., pp. 47-62. In ogni caso, è qui condivisibile la tesi di Riedel, il quale fa notare, tra le altre cose, che anche se fosse vero che la svolta antropologica settecentesca debba essere fatta risalire attorno al 1750, ciò non implica la sua ascrizione alla *Frühaufklärung*, come sostenuto invece da Zelle, non ultimo per il fatto che il 1750 non è affatto *Frühaufklärung*, cfr. W. Riedel, *Erster Psychologismus. Umbau des Seelenbegriffs in der deutschen Spätaufklärung*, in J. Garber-H. Thoma (a cura di), *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung*, pp. 1-17, qui pp. 2-3, nota 6.

<sup>58</sup> C. Zelle, *Fragen nach der Aufklärung und ihrem Ich in Anthropologie, Literatur und Ästhetik zwischen 1750 und 1800 (Sammelrezension)*, “Das achtzehnte Jahrhundert”, 17, 1993, pp. 98-104, qui p. 99.

<sup>59</sup> Id., *Sinnlichkeit und Therapie*, cit., p. 5, nota 1: “[D]ie Forschungen der letzten Jahre zur ‘literarischen Anthropologie’ im 18. Jahrhundert, wie sie im folgenden interessieren sollen, [beziehen sich] in erster Linie auf den ‘ganzen Menschen’, d. h. vor allem auf das Leib-Seele Problem.”

<sup>60</sup> Cfr. Y. Wübben, *Limitierte Anthropologie. Grenzen des medizinisch-philosophischen Wissenstransfers am Beispiel von Johann August Unzers Affektlehre (1746)*, in M. Beetz et al. (a cura di), *Physis und Norm*, cit., pp. 49-68, che ravvisa nel testo di Unzer la presenza di due concetti distinti di “anima”, uno cognitivo e uno votato al vitalismo. Secondo Wübben, inoltre, la posizione di Unzer resterebbe legata a un ordine di sapere pre-moderno, di cui inizia soltanto a eroderne le basi, senza giungere a un tipo di discorso specificamente

vantare certamente molti meriti. E tuttavia, sarebbe ingiusto rimproverare a Zelle la connessione tra i medici razionali (o la filosofia di Meier)<sup>61</sup> e la questione del *ganzer Mensch*. Il punto è che l'ipotesi di un uomo intero *ante litteram* potrà essere legittimata in tutta la sua pregnanza solo alla luce di una differente impostazione teorica, che lo sganci dalla cosiddetta svolta antropologica per indagarne i diversi significati nella pluralità dei contesti in cui emerge.<sup>62</sup> Rinunciare alla fissità semantica del *ganzer Mensch*, però, significa anche acconsentire alla possibilità che esso si presenti in forme concettuali distinte rispetto a quella in cui lo si era abituati a inquadrare.

L'uomo intero, infatti, potrebbe non essere soltanto una condizione presente (un sostrato ontologico),<sup>63</sup> ma anche e soprattutto qualcosa che l'uomo è stato (un archetipo), e che forse potrà tornare a essere nel futuro (un modello normativo).<sup>64</sup> È proprio questo possibile ampliamento a segnare il passaggio da una concezione antropocentrica, come quella perorata dalla

---

antropologico, che Wübben tematizza in *Popularisierung präpariert. Funktionsgeschichtliche Überlegungen zur Seelenorgan-Diskussion*, in J. Garber-T. van Hoorn (a cura di), *Natur – Mensch – Kultur*, cit., pp. 103-124; e in *Außeruniversitäre Wissensvermittlung am Beispiel der Halleschen Lehrprosa (um 1750)*, in J.-M. Valentin (a cura di), *Germanistik im Konflikt der Kulturen. Akten des XI. Germanistenkongresses Paris 2005*, vol. V, Bern et al., 2008, pp. 239-47. La risposta di Zelle è presente nel suo saggio "Commercium mentis et corporis". *La contribution de Johann Gottlob Krüger à l'anthropologie littéraire autour de 1750*, "Revue germanique internationale", 10, 2009, pp. 11-29, dove Zelle, dopo aver fatto notare la differenza con l'accezione fisica che l'antropologia assume in Francia nel Settecento, rileva l'importanza di non contrapporre così nettamente due ordini di saperi discontinui, cercando piuttosto gli elementi di connessione, cfr. in particolare pp. 20-1.

<sup>61</sup> Cfr. su questo C. Zelle, *Zur Idee des "ganzen Menschen" im 18. Jahrhundert*, in U. Sträter et al. (a cura di), *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie; Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, 2 voll., Tübingen 2009, vol. I, pp. 45-61, qui p. 51.

<sup>62</sup> Un caso particolarmente interessante è quello presentato da S. Borchers, *Die Erzeugung des "ganzen Menschen". Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*, Berlin-New York, 2011, il quale, accogliendo la retrodatazione della svolta antropologica avanzata da Zelle, si propone di studiare l'uomo intero nell'unione di corpo e anima dall'innovativo punto di vista della teoria della generazione, alla luce tanto degli influssi medici della dottrina stahliana quanto delle dottrine filosofiche e teologiche, per mostrarne gli aspetti rivoluzionari rispetto al modello pre-cartesiano ancora in vigore prima di tale svolta. Di Borchers, cfr. anche il suo *Totus homo oder ganzer Mensch? Zum Auftakt der Anthropologie an der Universität Halle*, in F. Berndt-D. Fulda (a cura di), *Die Sachen der Aufklärung. Matters of Enlightenment. La cause et les choses des Lumières*, Hamburg, 2012, pp. 552-9.

<sup>63</sup> Ingo Stöckmann, non a caso, ravvisa nell'ontologizzazione del proprio contenuto uno dei rischi maggiori della *literarische Anthropologie*, cfr. I. Stöckmann, *Traumleiber*, cit., p. 14. Possiamo qui estendere il monito anche al campo filosofico.

<sup>64</sup> Con ciò – è bene precisare subito – non intendiamo esaurire la questione del *ganzer Mensch* nel Settecento tedesco, la quale si declina in molteplici percorsi (si pensi solo a Winckelmann, Schiller, Herder, ecc.) che devono necessariamente restare fuori dal presente percorso.

*literarische Anthropologie*,<sup>65</sup> a una concezione antropopoietica, dove l'“interezza” dovrà essere considerata innanzitutto come una condizione ideale, sempre di nuovo da realizzare e mai del tutto garantita, a partire da uno stato di dimidiatezza a cui è possibile almeno in parte porre rimedio per mezzo di una serie di “strategie di umanità” che dovremo esaminare in corso d'opera.<sup>66</sup> Strategie la cui unità non è più assicurata dell'equiparazione del *ganzer Mensch* con il problema del *commercium corporis et animae*, ma dovrà essere pazientemente ricostruita in base a lasche direttrici metaforiche che consentono di rintracciare una genealogia

---

<sup>65</sup> Schlaeger rivendica l'antropocentrismo come un merito dell'antropologia letteraria da un punto di vista più vicino a Iser, per quanto non lontano dalle polemiche di Riedel contro le teorie culturali della letteratura, cfr. J. Schlaeger, *Cultural Poetics or Literary Anthropology?*, “REAL”, 10, 1994, pp. 65-80. Di un positivo “antropocentrismo” parlava anche Seifert, uno dei primi a tematizzare esplicitamente qualcosa come una “anthropologische Wende”, in una polemica implicita con Scheler e Heidegger motivata dal fatto che essi avrebbero dedicato scarsa attenzione all'uomo nella sua dimensione empirica, nel suo *bios*, cfr. F. Seifert, *Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie*, “Blätter für deutsche Philosophie”, 8, 1934-1935, pp. 393-410.

<sup>66</sup> Un contributo essenziale a questa dimensione lo ha fornito Fernando Bollino nei suoi studi sugli *esthéticiens* francesi del Settecento, ponendo l'accento sulla possibilità di una riconciliazione propriamente estetica delle diverse dicotomie che attraversavano l'anima dell'uomo settecentesco (quiete-movimento, *esprit-coeur*; ragione-sentimento, ecc.) verso quello che ha denominato un progetto “neo-umanistico”, cfr. almeno F. Bollino, *Teoria e sistema delle belle arti. Charles Batteux e gli esthéticiens del sec. XVIII*, “Studi di estetica”, 3, 1976 [ma 1979]; Id., *Ragione e sentimento: idee estetiche nel Settecento francese*, Bologna, 1991, anche per ulteriori riferimenti bibliografici sull'area francese. Per quanto riguarda il contesto tedesco, cruciale è il contributo di Ernst Stöckmann, che vede nell'orientamento del discorso estetico in direzione del *ganzer Mensch* qualcosa che va al di là della semplice tematizzazione del rapporto tra corpo e anima e che coincide piuttosto con il tentativo di stemperare almeno parzialmente le gerarchie tra facoltà superiori e facoltà inferiori, tra cognizione e emozione, tra oggettività e soggettività, cfr. E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik*, cit., pp. 8-9. Una formulazione particolarmente incisiva di questa tesi, che ha i suoi antecedenti nei classici studi di Cassirer e di Kondylis, è presente in Duncan: “The Enlightenment [...] was as much an Age of Feeling as an Age of Reason, and for the most part it saw its purpose in the reconciliation of the two.” Cfr. B. Duncan, *Sturm und Drang Passions and Eighteenth-Century Psychology*, in D. Hill (a cura di), *Literature of the Sturm und Drang*, Rochester, 2003, pp. 47-68, qui p. 48. Cfr. anche R. Vierhaus, *Die Erforschung des 18. Jahrhunderts. Aktivitäten – Desiderate – Defizite*, “Das achtzehnte Jahrhundert”, 19, 1995, pp. 158-62. Negli studi baumgarteniani, il legame tra antropologia ed estetica si trova esposto ad esempio in S.W. Groß, *Felix aestheticus. Die Ästhetik als Lehre vom Menschen*, Würzburg, 2001, e, più di recente, Id., *Cognitio sensitiva. Ein Versuch über die Ästhetik als Lehre von der Erkenntnis des Menschen*, Würzburg, 2011. Cfr. anche N. Menzel, *Der anthropologische Charakter des Schönen bei Baumgarten*, diss., Universitas Gregoriana, Roma, 1969; E. De Caro, “*Ex noto fictum carmen sequar*”. *Estetica e antropologia in A.G. Baumgarten*, in *Un nuovo corso per l'estetica nel dibattito internazionale. Annuario AISE 1998*, Torino, 1998, pp. 185-208; U. Franke, *Sinnliche Erkenntnis – was sie ist und was sie soll. A.G. Baumgartens Ästhetik-Projekt zwischen Kunstphilosophie und Anthropologie*, “Aufklärung”, 20, 2008, pp. 73-99.

pur nella discontinuità dei contesti in cui si manifestano.<sup>67</sup> Tali direttrici – come vedremo – trovano una significativa convergenza nella semantica della vita, ancorché in questo caso la questione biologica rappresenti solo una delle diverse declinazioni possibili.

Com'è facile immaginare, una simile modifica eserciterà un immediato impatto sul piano narrativo. L'affrancamento dell'“uomo intero” dal vincolo tematico a cui era legato, infatti, lo rende disponibile ad accogliere una storia più ampia e in parte inattesa, da cui è possibile riconsiderare la stessa riconduzione del *ganzer Mensch* alla dimensione del *commercium* come l'esito di un processo storico di lungo corso. Di “uomo intero” in senso tecnico, d'altra parte, si era parlato ben prima di Platner, di Baumgarten o dello stesso Thomasius, indicato a più riprese come *terminus a quo* della nozione.<sup>68</sup> L'espressione risaliva almeno a Lutero, il quale trovava il proprio modello nelle lettere paoline, lasciandolo poi in eredità al protestantesimo successivo.<sup>69</sup> Se l'accezione di Lutero non sarà evidentemente identica a quella della svolta antropologica, ciò non appare come una constatazione paralizzante, da scotomizzare con imbarazzo, ma come il nucleo generativo della ricerca stessa, che individuerà un importante motore diegetico nel

---

<sup>67</sup> È d'obbligo qui il riferimento alla metaforologia di Hans Blumenberg, il quale aveva visto nelle metafore il terreno di coltura del pensiero concettuale non ancora addomesticato alle rigidità di un sistema o di una disciplina, e per questo tanto più fecondo. Cfr. in particolare *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, “Studium generale”, 1957, 7, pp. 432-47; Id., *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), Frankfurt am Main, 1998. Ovviamente non possiamo entrare nel merito della questione. È però interessante notare che anche Borchers insiste sull'importanza di uno studio metaforologico per affrontare l'indagine dei mutamenti in atto nell'epoca della nascita dell'estetica disciplinare, cfr. S. Borchers, *Die Erzeugung des “ganzen Menschen”*, cit., pp. 7-8. Sulla questione in generale, cfr. anche E. Agazzi (a cura di), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*, Hamburg, 2011.

<sup>68</sup> Cfr. C. Thomasius, *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*, Halle, 1691, § 1. Per la ripresa del passo come *terminus a quo*, una ripresa oggi assurda a vero e proprio *topos* della ricerca sull'antropologia settecentesca, cfr. in primis P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, 1981, pp. 549-50; cfr. inoltre U. Gaier, “...ein Empfindungssystem, der ganze Mensch”. *Grundlagen von Hölderlins poetologischer Anthropologie im 18. Jahrhundert*, in J.-H. Schings (a cura di), *Der ganze Mensch*, cit., pp. 724-46, qui pp. 728 e ss., il quale però segnala anche un retaggio che rimonta a Marsilio Ficino; C. Zelle, *Zur Idee des “ganzen Menschen” im 18. Jahrhundert*, cit., p. 51; S. Buchenau, *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment: The Art of Invention and the Invention of Art*, New York, 2013, p. 167. Più scettico Volker Drehsen, *Vorwort*, in J.-H. Schings (a cura di), *Der ganze Mensch*, cit., pp. V-VIII, qui p. V, il quale propende per l'idea che nessuno possa fregiarsi del titolo di inventore dell'idea di “uomo intero”. Cfr. anche le osservazioni critiche di R. Godel, *Vorurteil-Anthropologie-Literatur*, cit., pp. 95-6.

<sup>69</sup> Si vedano ad esempio gli studi di S. Borchers, il quale sottolinea l'importanza di un'antropologia unitaria del luteranesimo, mettendone in luce i riflessi sulla teoria della generazione (cfr. in particolare il suo *Totus homo oder ganzer Mensch?*, cit.), nonché sulla dimensione estetico-antropologica (cfr. in particolare S. Borchers, *Die Erzeugung des “ganzen Menschen”*, cit., pp. 136 e ss.). È proprio su quest'ultima influenza che ci concentreremo nel presente lavoro.

tentativo di ripercorrere le tappe che intercorrono tra le differenti accezioni. È evidente, infatti, che questi antecedenti non possano davvero essere ritenuti irrilevanti rispetto alla tradizione antropologica settecentesca del *ganzer Mensch*, tanto più che tale tradizione troverà un imprescindibile catalizzatore nell'estetica di Baumgarten, in cui l'afflato teologico – come cercheremo di mostrare nelle prime due parti del lavoro – sarà costitutivo e niente affatto occasionale.

Ma, ancora una volta, l'apertura sul piano narrativo porterà con sé un'ulteriore apertura sul piano micrologico, dove l'analisi dovrà essere estesa a una molteplicità di fonti non solo in senso cronologico, ma anche sotto il profilo disciplinare e “qualitativo”. Se la coerenza del percorso non è più definita a priori, ma si sviluppa attorno agli intrecci di una rete di riferimenti metaforici, sarà cruciale scandagliare i valori veicolati da tali metafore alla luce dei rispettivi contesti di provenienza – dalla matematica pura all'ermeneutica biblica; dalla medicina alla metafisica – in modo da intercettare poi i mutamenti e le persistenze nell'immagine dell'uomo che esse obliquamente trasmettono.<sup>70</sup>

Poiché però i mutamenti in questo contesto non procedono con cesure nette o consapevoli, ma con piccoli smottamenti o semplici riassetamenti concettuali che solo a posteriori si riveleranno decisivi, la gamma di fonti non potrà essere limitata ai “capolavori” o alle opere dove il tema del *ganzer Mensch* è affrontato esplicitamente, ma dovrà ampliarsi tanto in direzione dei manuali di filosofia scolastica (*in primis* del wolffismo), capaci di fornire spesso preziose sismografie delle tensioni che attraversano un'idea in un certo periodo, quanto in direzione di testi ancora più “minuti” come le tesi di laurea, in cui i professori (e gli allievi) possono suggerire talvolta soluzioni più audaci o più circostanziate rispetto alla versione ufficiale. Aveva forse ragione Baumgarten quando, nella prefazione alla seconda edizione dell'*Ethica philosophica* (1740<sup>1</sup>; 1751<sup>2</sup>), consigliava al lettore di ricercare nelle dissertazioni degli studenti gli sviluppi delle questioni che la laconicità dei manuali non consentiva di trattare adeguatamente.<sup>71</sup> E certo il monito di Baumgarten può essere esteso a molti altri autori del periodo.

Il punto d'onore dell'antropologia letteraria – la ricerca sulle fonti – sembra in questo modo preservato.<sup>72</sup> Così come sul versante metodologico

---

<sup>70</sup> Il contributo del lavoro storiografico consente dunque di oggettivare qualcosa come un piano preteorico che oggetto non era, ed è in questo senso senz'altro arbitrario, ma non ingiustificato, nella misura in cui intercetta una serie di vettori metaforici comuni a più discipline, e dunque tanto più attendibili nel fornire indicazioni su un possibile piano preteorico soggiacente.

<sup>71</sup> A.G. Baumgarten, *Ethica philosophica*, Halae Magdeburgicae, 1751<sup>2</sup>, *Praefatio nova*, s. p.

<sup>72</sup> Una difesa di questo principio è presente nel citato studio di J. Heinz, *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall*, cit., p. 6. Su tale volume, cfr. W. Erhart, *Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. Eine Fallstudie*, “IASL”, 25, 2000, pp. 159-68.



non si trattava di rinnegare la centralità dell'uomo per dissolverlo in qualche universo rarefatto di teoria,<sup>73</sup> insomma, anche in questo caso non si intende prendere posizione contro l'acribia filologica caldeggiata dalla *literarische Anthropologie*, ma si intende piuttosto ampliarne il respiro lungo le vie più tortuose della storia delle idee o, se vogliamo, della "semantica filosofica",<sup>74</sup> dove a importare non è l'individuazione di un canone di autori che giustifichi la proposta teorica avanzata, bensì il tenace inseguimento di una certa questione anche al di là dei rassicuranti tatuaggi della propria disciplina.<sup>75</sup> È forse su questa strada che l'indagine sull'uomo intero, rifuggendo dal diluvio alessandrino di studi micrologici, potrà riacquisire quel carattere di "visione" che ad oggi resta ancora un *desideratum*.<sup>76</sup>

### c. Prospetto del lavoro

Nelle pagine iniziali del primo volume degli *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (3 voll., 1748-1750), Georg Friedrich Meier stabilisce in tutta chiarezza un principio fondamentale della sua estetica, che abbiamo riportato in esergo: "Le belle scienze vivificano l'uomo intero".<sup>77</sup> Il presente lavoro può essere inteso come un tentativo di rendere conto di una simile affermazione nella molteplicità delle sue sfumature.

La stretta connessione tra estetica e antropologia non è affatto passata inosservata in seno alla *literarische Anthropologie*, come attestano tanto i lavori di Pfothauer, il quale parla di un'"unione sororale" (*Verschwisterung*) tra le due discipline,<sup>78</sup> quanto quelli di Zelle, che ne sottolinea la "cooriginarietà" (*Gleichursprünglichkeit*).<sup>79</sup> Ma in che modo si

---

<sup>73</sup> Cosa che peraltro non implica una qualche delegittimazione dell'analisi discorsiva o dell'analisi sociologica, le quali anzi contribuiscono a lumeggiare da nuovi punti di vista il campo d'indagine. Per questo lavoro, ad ogni modo, resteremo in un solco più strettamente storiografico-antropologico, pur con le rettifiche che abbiamo messo in luce.

<sup>74</sup> Cfr. almeno A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge (Mass.), 1936, pp. 7 e ss.

<sup>75</sup> Anche la necessità di andare oltre i tatuaggi (Lovejoy scrive: "war-paint", trucco di guerra, che indica ad un tempo il segno di appartenenza a un gruppo e l'atteggiamento bellicoso verso gli altri) della filosofia è un'idea che deriva – come noto – da Lovejoy, cfr. *ibid.*, p. 17.

<sup>76</sup> Cfr. W. Erhart, *Nach der Aufklärungsforschung?*, cit., pp. 101 e ss.

<sup>77</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 15: "Die schönen Wissenschaften beleben den ganzen Menschen."

<sup>78</sup> H. Pfothauer, *Literarische Anthropologie*, cit., p. 1.

<sup>79</sup> C. Zelle, *Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750*, cit. Cfr. anche il citato studio di S. Borchers, *Die Erzeugung des "ganzen Menschen"*, cit. Una tesi convergente è sostenuta anche dallo stimolante lavoro di E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik*, cit., in particolare l'introduzione programmatica pp. 1-28, che mette in luce le connessioni biunivoche tra estetica e antropologia del Settecento. Da un lato, le questioni estetiche acquisiscono rilevanza antropologica nella misura in cui l'ambito dell'estetico non può prescindere dalla natura sensibile dell'uomo; e

declina tale legame?<sup>80</sup> Meier ci dà un suggerimento importante in questo senso, che costituisce il filo rosso della nostra trattazione. Le belle scienze, infatti, non si limitano a studiare l'uomo intero, come fa l'antropologia, o a fornirne un'immagine peculiare, alla stregua della letteratura. Le belle scienze, piuttosto, "vivificano" l'uomo intero. La vivificazione sarà quindi una dimensione privilegiata, ancorché non esclusiva, per comprendere il ruolo del *ganzer Mensch* nella *Wirkungsästhetik* del medio Settecento tedesco, ma anche per rileggere la nascita dell'estetica disciplinare alla luce di un retroterra più vasto di quello comunemente considerato.<sup>81</sup>

La prima parte della tesi si interroga sulla genesi della nozione cruciale di *cognitio viva* nel suo legame con l'idea di *ganzer Mensch* a partire dalle sue origini teologiche nei commenti biblici di Lutero, per seguirne gli sviluppi dapprima nel suo passaggio all'ambito filosofico tramite la ricezione di Thomasiaus e Wolff, e poi nel suo approdo all'estetica con Baumgarten, il quale ne arricchisce notevolmente la matrice semantica grazie a una serie di metafore che analizzeremo nel dettaglio.

Particolare attenzione verrà dedicata all'influenza della fisica di Leibniz con la distinzione tra *vis viva* e *vis mortua* che potrebbe aver sollecitato, tra l'altro, l'ampio ricorso a immagini dinamiche nel corso dell'*Aesthetica* (2 voll., 1750-1758), donde quell'impeto del fondo dell'anima che è in grado

---

dall'altro, la tematizzazione antropologica della natura sensibile dell'uomo trova nella prospettiva estetica un importante terreno di cultura, come mostra ad esempio la questione del sentimento e degli affetti. In tal senso, l'estetica dell'epoca prekantiana, che trova un cardine centrale nel pensiero di Baumgarten, non trova il proprio fondamento in una metafisica del bello, bensì piuttosto in un sapere antropologico, fungendo da catalizzatore per quel mutamento del paradigma antropologico a cui essa stessa partecipa in quanto riflessione filosofica sulla sensibilità e sul suo potenziale estetico. Se di svolta antropologica si vorrà parlare, in questo senso, essa non potrà essere collocata all'interno dello sviluppo storico dell'estetica, ma sarà piuttosto una caratteristica del discorso estetico stesso, dove la dimensione dell'estetica ritrova il proprio radicamento nell'αἴσθησις.

<sup>80</sup> Per diverse articolazioni di questa questione, cfr. A. Martino, *Storia delle teorie drammatiche nella Germania del Settecento (1730-1780)*, vol. I, *La drammaturgia dell'illuminismo*, Pisa, 1967; G. Sauder, *Empfindsamkeit*, vol. I, *Voraussetzungen und Elemente*, Stuttgart, 1974; R. Gleissner, *Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee in Deutschland*, Stuttgart, 1988.

<sup>81</sup> Di fatto, "la fase storica di incubazione" del concetto di estetica in Germania – cfr. K. Barck, "Ästhetik": *Wandel ihres Begriffs im Kontext verschiedener Disziplinen und unterschiedlicher Wissenschaftskulturen*, in G. Scholz (a cura di), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, "Archiv für Begriffsgeschichte", Sonderheft, 2000, pp. 55-62, qui p. 58 – si pone alla confluenza di quelle che erano fino a pochi anni fa considerate come due "terre incognite": da un lato, la filosofia tra Leibniz e Kant (cfr. W. Riedel, *Anthropologie und Literatur*, cit., p. 120) e dall'altro la teologia tra il Pietismo primo-settecentesco e Schleiermacher (cfr. K. Nowak, *Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945*, Leipzig, 1999, p. 11). È proprio dalla concomitante ricerca in entrambi gli ambiti che – si cercherà di mostrare – l'esame della nascita dell'estetica disciplinare potrà ricevere nuove importanti sollecitazioni, proprio a partire dalla radice etimologica dell'αἴσθησις.

di attivare tutte le facoltà dell'uomo. Nella descrizione di tale attivazione sarà cruciale evidenziare tanto le permanenze della tradizione retorica, nella fattispecie la questione del rapporto tra ἐνάργεια e ἐνέργεια, che funge da canovaccio per la distinzione tra *vividitas* e *vita*, quanto le ripercussioni sul piano fisiologico, a cui contribuisce il dibattito vitalista della medicina stahliana.

La seconda sezione sarà dedicata a determinare la natura dell'oggetto che suscita una tale vivificazione. In base alla dichiarazione di Meier sono le belle scienze (ma potremmo generalizzare alle belle arti, come sarà per la filosofia successiva) a vivificare l'uomo intero. La vivificazione, però, giunge all'estetica a partire dall'ambito teologico; anche la dimensione effettuale delle belle scienze potrebbe perciò essere stata influenzata da una matrice teologica. L'ipotesi che intendiamo sostenere, dunque, è che l'opera d'arte venga ad assumere una serie di tratti che erano specifico appannaggio della Sacra Scrittura. Il punto sarà quello di seguire le fasi di una tale transizione a partire da tre categorie cruciali dell'ermeneutica biblica protestante – la fecondità, la maestosità e l'efficacia della Parola di Dio – per poi considerarne i riflessi sull'esperienza soggettiva, con particolare riguardo alla questione dell'αἴσθησις.

Nella terza e ultima sezione, l'obiettivo sarà quello di verificare le sopravvivenze di questi legami nell'estetica dell'effetto successiva in riferimento al concetto di “interessante” che – argomenteremo – raccoglierà l'eredità della conoscenza viva nel dibattito del secondo Settecento tedesco. Dopo un inquadramento generale della nozione di interesse nella filosofia moderna, si cercherà di comprendere in che senso l'opera d'arte interessante promuoverebbe la vivificazione dell'uomo intero.

Se nell'ultimo capitolo declineremo la questione sotto il profilo semiotico, esaminando la confluenza delle suggestioni dubosiane nelle riflessioni di matrice wolffiana profondamente riformate da Baumgarten prima e da Lessing poi, nel corso delle prime due sezioni si analizzerà il pensiero di due pilastri della *Spätaufklärung* come Johann Georg Sulzer e Christian Garve, oltre ad alcuni altri esponenti della *Popularphilosophie*. È proprio in relazione a questi autori che sarà possibile osservare con maggiore coerenza la trasformazione dei valori della conoscenza viva in una più generale “filosofia della vita”, dove la conquista dell'integralità dell'uomo non potrà più essere disgiunta da una sua integrazione a livello sociale.

A conclusione della tesi ho posto due appendici, la prima dedicata al problema della possibile dissoluzione del legame tra interesse e vivificazione nell'ultimo decennio del Settecento. Proprio nel momento in cui l'interessante assurge a somma categoria estetica, infatti, esso sembra perdere il potere di vivificare le varie componenti dell'uomo che ne aveva sancito la sua precedente dignità, limitandosi a sollecitare la sola dimensione passionale. L'impossibilità per l'opera d'arte di interessare

l'uomo nel senso di vivificarne la sua intera compagine esistenziale sembra essere definitivamente sancita da Kant, che bandisce l'interesse e la facoltà di desiderare dal puro giudizio di gusto. Obiettivo della seconda appendice, che tratta proprio di tale questione, sarà quello di rivedere almeno in parte questa conclusione, mostrando l'originale rielaborazione operata da Kant su alcuni temi della *Wirkungsästhetik* – una rielaborazione che consente di rileggere in una nuova luce le stesse suggestioni teologiche e spirituali da cui si sono prese le mosse.

Parte prima



## 1. La vita nel dibattito teologico

### 1.1 *La fede viva*

Apprendo il grandioso dizionario (1731-1754) di Johann Heinrich Zedler – così come il dizionario filosofico di Johann Georg Walch,<sup>82</sup> di poco precedente (1726) – si definisce “Leben” tutto ciò che ci fa avvertire un effetto (*Würrkung*) o produce da sé un movimento (*Bewegung*).<sup>83</sup> Che una tale valorizzazione dell’aspetto efficiente e dinamico non alluda alle sole componenti fisiche o fisiologiche della nozione, ma anche e soprattutto alla sua dimensione teologica, diventa manifesto non appena si considerino gli articoli di Zedler “Lebendig ist CHristus gemacht nach dem Geiste”; “Leben werden wir mit CHristo” o “Geist macht lebendig”, in cui – a partire da molteplici riferimenti biblici<sup>84</sup> – la vera vita viene attribuita al Cristo resuscitato dopo essere morto secondo la carne, “poiché nulla ha potuto essere reso vivo se non ciò che prima era morto, cioè Cristo secondo la sua natura umana.”<sup>85</sup> Se anche noi possiamo unirci al suo innalzamento, alla sua *Lebendigmachung*, dunque, è solo in virtù dell’intervento dello Spirito Santo mediato dal Vangelo, che si esprime a partire dai moti santi (*heilige Bewegungen*) del cuore in opposizione alla legge di Mosè, definita – come in Rom 8, 2 – “la legge del peccato e della morte.”<sup>86</sup>

Già in Lutero,<sup>87</sup> in realtà, l’effetto supremo dello Spirito coincideva con la fede in Cristo, la quale – come noto – rappresentava l’unico principio riconosciuto dall’ex monaco agostiniano ai fini della salvezza. Che cosa questo significhi lo si ricava con particolare evidenza già dalla prefazione (1522) alla *Lettera ai Romani* di Paolo, a detta di Lutero la vetta stessa del

---

<sup>82</sup> J.G. Walch, *Philosophisches Lexicon*, art. *Leben*, vol. I, Leipzig, 1726, colonna 1603.

<sup>83</sup> “Leben, Vita, Vie, wird alles, was eine Würckung und Bewegung spühren lässet, genennet, obgleich dasselbe nach dem Unterscheide derer Dinge, an denen es sich befindet, mercklich unterschieden ist.” J.H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 64 voll., 1731-1754, art. *Leben*, vol. XVI (L-Leir), Halle-Leipzig, 1737, pp. 642-4; colonne 1261-5, qui p. 642, colonna 1261.

<sup>84</sup> Ad es. Rom 6, 8; Rom 8, 2; 2. Cor 3, 6.

<sup>85</sup> J.H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*, cit., art. *Lebendig ist CHristus gemacht nach dem Geiste*, vol. XVI (L-Leir), p. 645, colonne 1267-8.

<sup>86</sup> *Ibid.*, art. *Geist machet lebendig*, vol. X (G-Gl), p. 346, colonna 666: “Und also machet der Geist oder das Evangelium lebendig; denn erstlich giebet und verleihet es demjenigen, der an Christum gläubt, das Leben, Heyl und Seligkeit; darnach erwecket es in derer Menschen Hertzen Freude und Leben, [...] endlich so verändert es das Herz des Menschen, erfüllet es mit heiligen Bewegungen etc. und wegen solcher unterschiedlicher Würckungen wird das *Evangelium das Gesetz des Geistes, das Gesetz Mosis* aber *das Gesetz der Sünden und des Todes* genennet.”

<sup>87</sup> Sull’etica in Lutero, cfr. tra gli altri C.E. Luthardt, *Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen*, Leipzig, 1866; K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. I, Tübingen, 1921, pp. 155-287; P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh, 1965.

Nuovo Testamento.<sup>88</sup> Il passo più significativo per i nostri scopi è certamente quello relativo all'inesausta attività di cui è pervasa la fede:

La fede non è l'umana illusione e il sogno che alcuni prendono per fede. [...] La fede è invece un'opera divina in noi che ci trasforma e ci fa rinascere in Dio, Giov. 1 <, 13> e uccide il vecchio Adamo, ci rende uomini del tutto diversi nel cuore, nell'animo, nella mentalità e in tutte le forze, e porta con sé lo Spirito Santo. Oh, la fede è una cosa viva, operante, attiva, potente, (*lebendig, schefftig, thettig, mechtig*) ed è impossibile che non produca incessantemente il bene. Essa non si chiede neppure se si debbano compiere le opere buone, ma prima che lo si chieda, le ha già compiute, ed è sempre in azione (*ym thun*).<sup>89</sup>

Come manifesto dalla citazione riportata, il nucleo semantico orbitante attorno al *Leben*, a cui si collegano i temi della *Kraft*, della *Tätigkeit*, della *Macht*, della *Wirksamkeit*, della *certitudo* e dell'*efficacia*, si innesta sulla valorizzazione dell'affettività, del "Christus ghet [sic] ins hertz,"<sup>90</sup> la quale ritornerà sotto ben altri auspici nell'*aestheticus felix* di Baumgarten,<sup>91</sup> ma che già qui non è aliena da un recupero della retorica,<sup>92</sup> in particolare di un *movere* fondato ormai sull'archetipo della parola creatrice:<sup>93</sup> "Solus autem Christus si docet, delectat, movet eum qui attendit ipsum, quid loquatur per sanctissimam vitam suam."<sup>94</sup>

---

<sup>88</sup> DB 7, p. 26.

<sup>89</sup> DB 7, pp. 8-10.

<sup>90</sup> WA 37, p. 468.

<sup>91</sup> WA 31/1, p. 83.

<sup>92</sup> Fondamentali per la riscoperta delle sorgenti retoriche nella teologia di Lutero sono K. Dockhorn, *Luthers Glaubensbegriff und die Rhetorik: Zu Gerhard Ebelings Buch "Einführung in die theologische Sprachlehre"*, "Linguistica biblica", 3, 1973, pp. 19-39; Id., *Rhetorica movet: Protestantischer Humanismus und karolingische Renaissance*, in H. Schanze (a cura di), *Rhetorik: Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16.-20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 1974, pp. 17-42; B. Stolt, *Docere, delectare und movere bei Luther: Analysiert anhand der "Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle"*, "Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 44, 1970, pp. 433-73; A. Grün-Oesterreich-P.L. Oesterreich, *Dialectica docet, Rhetorica movet. Luthers Reformation der Rhetorik*, in P.L. Oesterreich-T.O. Sloane (a cura di), *Rhetorica movet: Studies in Historical and Modern Rhetoric in Honour of Heinrich F. Plett*, Leiden, 1999, pp. 25-41.

<sup>93</sup> Dockhorn, in particolare, si è spinto fino a sostenere che il concetto di fede in Lutero è "identico" al *Fidesbegriff* della retorica, cfr. K. Dockhorn, *Luthers Glaubensbegriff*, cit., p. 20. Per una diversa opinione sul tema, cfr. A. Grün-Oesterreich-P.L. Oesterreich, *Dialectica docet, Rhetorica movet. Luthers Reformation der Rhetorik*, cit., pp. 34 e ss.

<sup>94</sup> WA 4, p. 646.



Per quanto, dunque, epiteti quali “*dialecticus, rhetor, philosophus*”<sup>95</sup> vengano visti in una luce alquanto negativa, tanto da riservarli al diavolo ingannatore, ciò non rappresenterà tuttavia il preludio di una messa al bando della retorica – lo stesso Spirito Santo è definito niente meno che “*optimus rhetor*”<sup>96</sup> – bensì un indizio del suo profondo rinnovamento a partire proprio dai discorsi e dalla vita di Gesù, dove si ritrova la capacità di avvincere la volontà – di contro alla dialettica, che si rivolge all’intelletto<sup>97</sup> – con la tecnica autoptica dell’*illustratio*,<sup>98</sup> in grado di coinvolgere emotivamente il destinatario, in una sovrapposizione di temi provenienti tanto dall’*evidentia* ciceroniana quanto dall’*ἐνέργεια* aristotelica.<sup>99</sup>

Una simile declinazione retorica, a sua volta connessa con la centralità del futuro<sup>100</sup> e della speranza<sup>101</sup> – che in questo contesto sono ancora quelli della “*fiducia promissionis*” e della “*possessio et facultas rerum non mundanarum (quae est visio vel sensus), sed futurarum*”<sup>102</sup> – verrà ampliata e approfondita da Melantone,<sup>103</sup> il quale, tra l’altro, tenderà di addurre ragioni a favore del servo arbitrio, proprio a partire dalla dinamica psicologica degli affetti, che impedirebbero alla volontà una qualche forma di spontaneità: “[I]nterni adfectus non sunt in potestate nostra [...], sed adfectus adfectu vincitur.”<sup>104</sup> Ecco allora la proposta alternativa di sostituire

---

<sup>95</sup> WA 39/1, p. 546.

<sup>96</sup> TR 2, p. 360.

<sup>97</sup> TR 2, p. 359: “*Dialectica docet, rhetorica movet. Illa ad intellectum pertinet, haec ad voluntatem. Quas utrasque Paulus complexus est Rom. 12, [7-8], quando dixit: Qui docet in doctrina, qui exhortatur in exhortando.*” Si può qui comprendere facilmente tanto la riduzione in Lutero dei tre compiti classici dell’oratore al solo *movere*, dall’altro la centralità della volontà tanto nella fede viva quanto nella retorica, legata alla speranza, a testimonianza della loro indissolubilità.

<sup>98</sup> WA 40/3, p. 59; TR 2, p. 360.

<sup>99</sup> Cfr. *infra*.

<sup>100</sup> Il Vangelo viene dunque considerato più come promessa (*fiducia promissionis*) che come dottrina, cfr. R. Schwarz, *Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*, Berlin, 1962, pp. 154 e ss; W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, vol. II, Göttingen, 1980, pp. 241-2.

<sup>101</sup> Per il rapporto tra fede e speranza in Lutero, corrispondente a quello tra logica e retorica, cfr. A. Grün-Oesterreich-P.L. Oesterreich, *Dialectica docet, Rhetorica movet. Luthers Reformation der Rhetorik*, cit., pp. 34 e ss. Per quanto, dunque, “*fides igitur est Dialectica, quae concipit ideam omnium credendorum, Spes Rhetorica, quae amplificat, urget, persuadet et exhortatur ad constantiam*”, WA 40/2, p. 28, il concetto di fede viva in quanto fede immediatamente votata all’azione non potrà limitarsi ad un mero *docere*, ma vivrà in reciproca osmosi con la speranza, in quanto impulso affettivo alla verità dottrinale.

<sup>102</sup> WA 3, p. 420.

<sup>103</sup> Cfr. in generale O. Berwald, *Philipp Melancthons Sicht der Rhetorik*, Wiesbaden, 1994 e C.J. Classen, *Antike Rhetorik im Zeitalter des Humanismus*, München-Leipzig, 2003, pp. 254-309.

<sup>104</sup> P. Melancthon, *De hominis viribus adeoque de libero arbitrio*, in Id., *Die Loci communes Philipps Melancthons in ihrer Urgestalt herausgegeben und erläutert von G.L. Plitt*, Erlangen, 1864, pp. 106-16, qui p. 112.

alla “volontà” il termine già biblico di cuore (לֵב), che riscuoterà in questo senso un ampio successo anche in territorio filosofico: “Quid enim est voluntas, si non adfectuum fons est? Et cur non pro voluntatis vocabulo cordis nomen usurpamus?”<sup>105</sup>

Ritorniamo su questo più avanti. Qui ci basta mettere in luce l'importanza della vitalità nel senso sopra precisato della capacità di produrre effetti, che inizia ad arricchirsi di sfumature emozionali inattese, sebbene il soggetto di una tale forza efficiente continui a non essere l'uomo – visto al massimo come una valvola passiva attraverso cui si attua la volontà di Dio<sup>106</sup> – bensì lo Spirito Santo, che opera in lui la fede e i frutti di cui è portatrice. Ma cosa si intende più precisamente con “fede”? Lutero afferma:

:

La fede è una fiducia viva (*lebendige zuuersicht*) e incrollabile nella grazia di Dio, tanto certa che morirebbe mille volte per questo. E una tale fiducia e conoscenza della grazia di Dio rende lieti, ostinati, pieni di desiderio verso Dio e tutte le creature: è questo che fa lo Spirito Santo nella fede.<sup>107</sup>

Due sono gli elementi che qui si impongono: l'*erkenntnis* della grazia – definita altrove come “vivax quaedam et indubitata opinio”<sup>108</sup> – e la fiducia nella stessa, a cui si aggiungerà ben presto l'assenso.<sup>109</sup>

La fede non è un'oziosa qualità o un guscio vuoto nel cuore, che potrebbe esistere in uno stato di peccato mortale finché non giunge l'amore a vivificarla. Se è vera fede, è una sorta di fiducia del cuore e una fermezza dell'assenso.<sup>110</sup>

Sarà solo con Melantone, però, che si sistematizzeranno in maniera definitiva quelle tre componenti della fede divenute classiche all'interno

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>106</sup> WA 17, p. 265.

<sup>107</sup> DB 7, p. 10: “Glawb ist eyn lebendige, erwegene zuuersicht auff Gottis Gnade, so gewis, das er tausent mal druber sturbe. Vnd solch zuuersicht vnd erkenntnis Gotlicher gnade macht frohlich, trotzig vnd lustig gegen Gott, vnd alle Creaturn wilchs der heylyg geyst thut ym glawben.”

<sup>108</sup> WA 5, p. 395: “Fides autem est nullo modo potest, nisi sit vivax quaedam et indubitata opinio, qua homo certus est, super omnem certitudinem sese placere Deo, se habere propitium in bonis, ignoscentem in malis. Quid enim est fides, quae non est talis opinio?”

<sup>109</sup> Più precisamente, la fede pencola tra la capacità dialettica di distinguere il vero dall'eresia (WA 40/2, p. 28) e “un'oscurità che non può vedere nulla [...], una nuvola nei cuori, fiducia in qualcosa che non vediamo, in Cristo, che è presente soprattutto quando non si può vedere” (WA, 40/1, p. 228).

<sup>110</sup> WA 40/1, p. 228.

dell'ortodossia luterana, dove la conoscenza (*notitia*) rappresenterà il presupposto di quell'atto di fiducia che resta il fattore decisivo, coinvolgendo ancora una volta la radice affettiva del cuore. Alla prima formulazione del 1521, in cui la fede è vista come “fiducia misericordiae divinae”,<sup>111</sup> “constanter assentiri omni verbo Dei”,<sup>112</sup> fa seguito quella più matura del 1559, in cui si aggiunge la puntualizzazione sull’“omnium articulorum notitia”:<sup>113</sup> è la conoscenza di Dio e del Vangelo, infatti, che ci consente di aderire intimamente ai contenuti della Rivelazione, per fidarci infine della promessa divina con quello che è definito esplicitamente un “motus in voluntate”.<sup>114</sup>

A tale tripartizione resteranno fedeli – pur con diverse sottolineature – i più importanti teologi luterani delle generazioni successive, da Gerhard<sup>115</sup> a Quenstedt,<sup>116</sup> da Calov<sup>117</sup> a Hollaz,<sup>118</sup> laddove i primi due elementi della triade (*notitia* e *assensus*) chiameranno in causa di norma l'intelletto, mentre l'ultimo (*fiducia*) continuerà ad essere associato alla volontà.

Proprio quest'ultimo elemento sarà il punto focale dell'analisi di Spener,<sup>119</sup> per il quale – lo ricorda nel titolo di un capitolo dei *Pia Desideria* (1675) – “il cristianesimo non consiste nel sapere, ma nell'azione”. Lo stesso Lutero – lo abbiamo visto – aveva messo in luce un tale aspetto nella *Vorrede* della *Lettera ai Romani* di Paolo, laddove le buone opere dovevano necessariamente zampillare dalla stessa sorgente della fede viva; occorrerà tuttavia attendere il Pietismo – i cui diversi rappresentanti attingeranno abbondantemente a tale testo<sup>120</sup> – perché il tema venga approfondito nel modo più radicale.

Se infatti in Lutero l'elemento antropologico fondamentale è rappresentato dalla lotta tra la carne e lo spirito che in un certo senso non può mai essere superata, dal momento che la giustificazione dell'uomo nuovo non è una realtà visibile, ma resta racchiusa nelle mani insondabili di

---

<sup>111</sup> P. Melancthon, *Die Loci communes*, cit., p. 201.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> Id., *Loci praecipui theologici per Philippum Melancthonem*, Berolini, 1856, p. 63.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>115</sup> J. Gerhard, *Loci Theologici* (1610-1625), ristampa Berlin, 1863-1885, vol. III, pp. 350 e ss.

<sup>116</sup> J.A. Quenstedt, *Theologia didactico-polemica*, Wittenberg, 1685, parte IV, cap. 8, sez. 1, tesi 9, p. 284.

<sup>117</sup> A. Calov, *Systema locorum theologicorum*, 12 voll., Wittenberg, 1655-1667, vol. X, p. 303.

<sup>118</sup> D. Hollaz, *Examen Theologicum acroamaticum* (1707), ed. altera, Lipsiae, 1763, pp. 1163 e ss.

<sup>119</sup> Anche Spener si atterrà alla tripartizione ortodossa della fede, cfr. G. Gremels, *Die Ethik Philipp [sic!] Jakob Speners nach seinen Evangelischen Lebenspflichten*, Hamburg, 2002, p. 109.

<sup>120</sup> Cruciale è il saggio di Martin Schmidt *Luthers Vorrede zum Römerbrief im Pietismus*, in Id., *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*, Witten, 1969, pp. 299-329, di cui teniamo qui conto.

Dio, autori come Spener<sup>121</sup> e Francke tenderanno di rendere “palpabile” la fede per mezzo dei frutti di cui si rende latrice: “Poiché la fede è nascosta e invisibile agli occhi umani – sosteneva il mistico Johann Arndt (1555-1621) – questa deve essere dimostrata attraverso i frutti.”<sup>122</sup>

In effetti, la lettura di Lutero da parte dei Pietisti tesa a valorizzare la positiva dialettica instaurata tra la fede e le opere buone,<sup>123</sup> accentuerà in misura ancora maggiore la dimensione del futuro di cui è gravida la fede viva, rafforzandone inoltre il carattere pratico in continuità con lo Spiritualismo precedente. Saranno per l'appunto termini come *Leben, Kraft, Früchte, Herz* o *Rührung* – mirabilmente connessi nella *Theologia experimentalis* (1714) di Gottfried Arnold<sup>124</sup> – a costituire poi quell'anello di congiunzione tra mistica e retorica di cui si alimenterà tra l'altro l'estetica di Baumgarten.<sup>125</sup>

Tutto ciò porta non solo a una diversa accentuazione, ma anche ad alcune cesure rispetto alla dottrina luterana ortodossa. Da un lato, si assiste allo spostamento del perno fondamentale dell'*ordo salutis*<sup>126</sup> dalla nozione di *Rechtfertigung*, di giustificazione, a quella di *Wiedergeburt*, di rinascita o rigenerazione<sup>127</sup> – spostamento che comporterà una marcata insistenza sul concetto di forza, di *Kraft*, che tocca efficacemente il cuore dei rinati,<sup>128</sup> rispetto a quello di *Gnade*, di grazia, intesa alla stregua di un diritto concesso in virtù dei meriti di Cristo.

---

<sup>121</sup> Cfr. ad es. P.J. Spener, *Pia Desideria*, Franckfurt am Main, 1676, p. 50.

<sup>122</sup> J. Arnd[t], *Sechs Bücher vom wahren Christenthum*, Frankfurt am Main, Brönnner, 1832, pp. 2-3.

<sup>123</sup> Sull'insistenza dei Pietisti sui frutti della fede, cfr. M. Schmidt, *Pietismus*, 1972, pp. 17 e ss.

<sup>124</sup> G. Arnold, *Theologia experimentalis*, Frankfurt am Main, 1714, p. 414: “Also muß GOtt erst einen Menschen inwendig mit der Kraft seines lebendigen Worts so rühren und durch den Glantz seiner Warheit dermassen überzeugen / daß er mit aller seiner eigenen Gerechtigkeit und Witze zu Boden und im Staub vor Gott liegen / auch seinen Eiffer / Grimm / Spott und Neid wieder die Warheit fahren lassen muß.”

<sup>125</sup> Cfr. infra.

<sup>126</sup> La suddivisione, a partire dalla fine del Seicento, dell'azione di grazia in una sequenza ordinata di momenti (l'*ordo salutis* appunto, suddiviso in vocazione, illuminazione, conversione, rigenerazione, giustificazione, unione mistica, santificazione e rinnovamento) manifesta un'inedita attenzione per il piano propriamente antropologico che ritroveremo in altri elementi della teologia pietista. Cfr. in particolare Cfr. J. Fecht, *De Ordine MODOQUE Gratiae Divinae, In Conversione Hominis Occupatae*, Rostock, 1697. L'ordine e la natura delle tappe non è sempre costante. Per un inquadramento generale, cfr. M. Matthias, *Ordo salutis – Zur Geschichte eines dogmatischen Begriffs*, “Zeitung für Kirchengeschichte”, 115, 2004, pp. 318-46, soprattutto pp. 326 e ss.

<sup>127</sup> La rigenerazione comprende in Spener tre tappe: l'accensione della fede, la giustificazione vera e propria e la creazione dell'uomo nuovo. Cfr. su questo il contributo fondamentale di J. Wallmann, *Pietismus und Orthodoxie*, in H. Liebing-K. Scholder (a cura di), *Geist und Geschichte der Reformation*, Berlin, 1966, pp. 418-42.

<sup>128</sup> Cfr. M. Schmidt, *A.H. Franckes Stellung in der pietistischen Bewegung*, in Id., *Wiedergeburt und neuer Mensch*, cit., pp. 195-211, qui p. 197.

Dall'altro, è la stessa giustificazione a mutare d'accento, e con essa la concezione della fede. Come abbiamo visto, a partire da Melantone la fede viene designata nel luteranesimo ortodosso secondo un modello gnoseologico latamente aristotelico che prevede la suddivisione in *notitia*, *assensus* e *fiducia*.<sup>129</sup> La separazione dei tre momenti porta a fare della *notitia* un'apprensione del dato meramente storico – il messaggio di Cristo – da parte dell'intelletto, a cui fa seguito nel fedele il riconoscimento della sua cogenza (*assensus*), fino alla comprensione spirituale del testo (*illuminatio*), capace di mediare il mutamento della volontà culminante nella fiducia.

Rispetto a questo quadro, la centralità dell'azione nel Pietismo porta a rileggere la fede in chiave psicologica,<sup>130</sup> con particolare riguardo al suo potere propulsivo, che rende il cristiano un attore, ancor prima che un ascoltatore, della Parola di Dio.<sup>131</sup> Nell'*Antibarbarus* (2 voll., 1709-1711) di Joachim Lange, ad esempio, l'assenso verrà ricordato alla conoscenza, in quanto semplice convinzione nella percezione di qualcosa, mentre tra *notitia-assensus* e *fiducia* si inserirà l'elemento del desiderio spirituale come impeto della volontà che tende verso Dio quale sommo bene.

Non si tratta di difendere semplicemente l'imprescindibilità della conversione del cuore, ma anche di reinterpretare la *notitia* della fede, che assume sin da subito una connotazione volitiva, poiché è impossibile per Lange avere una conoscenza genuina delle cose pratiche al di fuori della prassi stessa.<sup>132</sup> Il che non implica soltanto, come lo stesso Lutero aveva

---

<sup>129</sup> M. Matthias, *Zum Verständnis der Rechtfertigungslehre im Pietismus*, in C. Soboth-T. Müller-Bahlke (a cura di), *Reformation und Generalreformation – Luther und der Pietismus*, Halle, 2012, pp. 1-19, qui p. 10, che seguiamo.

<sup>130</sup> Cfr. da ultimo M. Matthias, *Pietism and Protestant Orthodoxy*, in D. Shantz (a cura di), *Companion of German Pietism, 1660-1800*, Leiden, 2015, pp. 17-49, qui p. 18. Matthias segnala l'importanza per Francke, e dunque per il Pietismo hallense, del *De conversione* di Johannes Musäus, il quale intendeva impostare il problema della conversione non più semplicemente come una questione meramente teologica, ma anche come una questione antropologica e psicologica, cfr. *ibid.*, pp. 28-9. Su tale trattato diremo qualcosa in una nota successiva.

<sup>131</sup> M. Matthias, *Zum Verständnis der Rechtfertigungslehre im Pietismus*, cit., p. 10.

<sup>132</sup> J. Lange, *Antibarbarus Orthodoxiae Dogmatico-Hermeneuticus*, 2 voll., Berlin, 1709-1711, vol. I, p. 130. Ciò significa che non ci può essere un'illuminazione dell'intelletto senza un risanamento della volontà. Se per l'ortodossia luterana l'illuminazione – manifestazione costitutiva della *gratia applicatrix* volta alla comprensione spirituale della Parola di Dio – coinvolgeva immediatamente l'intelletto e solo mediatamente la volontà (cfr. F. Wagner, Art. *Erleuchtung*, in G. Müller et al. (a cura di), *Theologische Realenzyklopedie*, vol. X, Berlin-New York, 1982, pp. 164-74, qui pp. 168-9), per il Pietismo una simile concezione avrebbe condotto all'assurdo dell'illuminazione dell'*impius*. Per tale motivo, l'illuminazione dovrà essere più strettamente raccordata alla rigenerazione (e cioè al riorientamento a Dio della volontà), cosicché la *fides justificans* possa avere una determinazione pratica sin dalla *notitia* e non solo nella fiducia. Sulla dottrina della rigenerazione in Spener e sul suo rapporto con la dottrina della conversione in Francke, cfr. E. Peschke, *Spener's Wiedergeburtstheorie und ihr*

riconosciuto nella *Vorrede* della *Lettera ai Romani*,<sup>133</sup> l'operatività della fede, ma anche e soprattutto l'inserimento di una tale operatività nel momento stesso della giustificazione, di contro alle tesi sostenute dall'ortodossia luterana, che ne facevano una dimensione meramente passiva.<sup>134</sup> “Fides justificans – scrive Lange – in ipso etiam justificationis actu [...] est viva & maxime activa”.<sup>135</sup>

Come già evidente in Melantone, che rappresenta qui il punto di partenza della concezione pietista,<sup>136</sup> la giustificazione non potrà dunque più essere relegata a un'imputazione *in foro coeli*, ma dovrà essere, per così dire, completata da un “rinnovamento esperibile” anche esternamente.<sup>137</sup> Un simile slittamento porterà a una conseguenza centrale per il nostro percorso. Se la *notitia* è già orientata alla volontà, infatti, il valore della conoscenza non dipenderà qui dalla verità del suo contenuto oggettivo, che non sollecita necessariamente la volontà, ma dal rapporto tra quel contenuto e la condizione spirituale del soggetto.<sup>138</sup>

Proprio perché il rigenerato sperimenta l'efficacia della fede già nella *notitia*, questa non sarà più vista come *notitia historica*, ma verrà intesa al contrario come una *notitia viva et activa*.<sup>139</sup> Eypo Hoppe, un allievo di

---

*Verhältnis zu Franckes Lehre von der Bekehrung*, in B. Jaspert-R. Mohr (a cura di), *Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht*, Marburg, 1976, pp. 206-24.

<sup>133</sup> Matthias mette in luce come la ripresa compulsiva da parte dei Pietisti di questo passo di Lutero rappresenti in realtà un fraintendimento della dottrina del grande Riformatore, contro cui lo stesso Lutero aveva esplicitamente preso posizione, cfr. M. Matthias, *Zum Verständnis der Rechtfertigungslehre im Pietismus*, cit., p. 16.

<sup>134</sup> Cfr. M. Matthias, *Pietism and Protestant Orthodoxy*, cit., p. 37.

<sup>135</sup> J. Lange, *Antibarbarus Orthodoxiae Dogmatico-Hermeneuticus*, cit., vol. II, p. 445. Cfr. anche J.J. Breithaupt, *Grund-Sätze Christlicher Glaubens- u. Lebens-Pflichten*, Halle 1702, p. 305.

<sup>136</sup> Cfr. M. Matthias, *Zum Verständnis der Rechtfertigungslehre im Pietismus*, cit., 8.

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> Sull'importanza della dimensione soggettiva nel Pietismo di Halle rispetto all'ortodossia, cfr. anche J. Baur, *Die “subjektivitätstheoretische” Bestimmung von “Orthodoxie” bei Joachim Justus Breithaupt (1658-1732)*, in Id., *Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien. Historisch-systematische Studien*, Tübingen, 2010, pp. 270-82. La centralità dell'elemento soggettivo nella *notitia* rispetto alla verità dell'oggetto rappresenta un'ulteriore testimonianza della tendenza verso una psicologizzazione della fede, ovvero della crescente attenzione per gli effetti provocati nel fedele dai vari momenti dell'azione della *gratia applicatrix*.

<sup>139</sup> A sollecitare il mutamento può essere stata la ricezione da parte di Francke e del Pietismo hallense in generale del *De conversione hominis peccatoris* di Johannes Musäus, il teologo che Francke stava leggendo durante la crisi di Lüneberg che lo porterà alla conversione (cfr. M. Matthias, *Pietism and Protestant Orthodoxy*, cit., pp. 27 e ss. che qui seguiamo). Secondo Musäus (cfr. in particolare J. Musäus, *De conversione hominis peccatoris*, Jenae, 1661, pp. 337-440) la *nuda notitia* degli articoli di fede non è di per sé ovvia, e deve dunque rinviare ai contenuti della Scrittura, alla *fides quae creditur* di agostiniana memoria; ma la lettera della Scrittura non garantisce l'ispirazione divina dei suoi contenuti, e dunque non è di per sé una *fides qua creditur*. Per credere all'origine trascendente degli articoli di fede è necessaria dunque una speciale rivelazione dello Spirito

Joachim Just Breithaupt, collega di Lange all'università di Halle, sarà dunque giustificato ad affermare nella sua *Dissertatio theologica de vera Dei rerum sacrarum notitia* (1707): “La vera conoscenza di Dio e delle cose sacre non è altro che la conoscenza viva ed efficace, e cioè la conoscenza congiunta nel soggetto con l'affetto spirituale.”<sup>140</sup> La questione della conoscenza viva trova così una chiara collocazione dottrinale.

## 1.2 La conoscenza viva

La *cognitio viva*, tuttavia, non era affatto ignota neppure a Lutero. Particolarmente importanti in questo senso sono alcune annotazioni che il grande Riformatore scrive nel commento al capitolo 53 di Isaia.<sup>141</sup> Il passo riguarda la figura del servo del Signore, agnello immacolato che si fa carico dei peccati dell'intero gregge, andando incontro a una morte comminata da un'ingiusta sentenza, per mezzo della quale, tuttavia, molti saranno riscattati dalla servitù del peccato. Ma come possiamo anche noi pervenire a tale riscatto? Lutero risponde con 2. Pt 3, 18: “Nulla via et ratione nisi in anima sua vel ‘noticia’; sic et Petrus exponit et recte: ‘crescite in cognitione Domini nostri Iesu Christi’”.<sup>142</sup>

Ora, tale conoscenza altro non è che la fede stessa, ma non la fede storica in base alla quale credono anche i demòni (Gm 2, 19), bensì quella “agnitio experimentalis” che Adamo ha avuto della moglie Eva (Gn 4, 1): “[S]ensu cognovit expertus eam suam uxorem, non speculative aut historice, sed experimentaliter”. È dunque solo a seguito di un'esperienza diretta e sensibile che Adamo può conoscere la moglie, e può conoscerla non in maniera storica o speculativa, ma in maniera sperimentale.<sup>143</sup>

La conoscenza sperimentale secondo Lutero si oppone dunque con pari forza al sapere storico e al sapere speculativo. Che la conoscenza della fede

---

nel cuore del fedele, il cosiddetto *testimonium Dei* (o *Spiritus Sancti*) interni, che, agendo sulla volontà anziché sull'intelletto, costringe quest'ultimo ad accettare gli articoli di fede presenti nella Scrittura. Il passo non sarà a questo punto troppo lungo per affermare – come poi nel Pietismo hallense – che la *fides justificans*, in tutti i suoi momenti, presuppone già la riconversione della volontà. Ma allora – è facile concludere – la *notitia* della *fides genuina*, propria unicamente del *renatus*, non potrà essere reputata una *notitia historica*, coincidendo piuttosto con una conoscenza viva di Dio e dei suoi insegnamenti – una conoscenza che è già votata alla loro traduzione in pratica grazie all'azione dello Spirito Santo.

<sup>140</sup> J.J. Breithaupt (*praeses*)-E. Hoppe (*autor [sic] et respondens*), *Dissertatio theologica de vera Dei rerum sacrarum notitia*, Halae Magdeburgicae, 1707, § 3: “Vera notitia Dei et rerum sacrarum non est, nisi viva et efficax seu cum affectu spirituali in subiecto conjuncta.”

<sup>141</sup> WA 40/3, p. 737-8.

<sup>142</sup> WA 40/3, p. 738.

<sup>143</sup> Sul rapporto tra certezza ed esperienza in Lutero e sulla problematicità di quest'ultimo concetto, cfr. G. Linde, *Zeichen und Gewißheit: Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs*, Tübingen, 2013, pp. 457 e ss. e *passim*.

abbia una natura sperimentale e non storica è già evidente nel verbo ebraico usato per designare il rapporto tra Adamo ed Eva, יָדָא (yada`), che non rimanda a un qualche racconto, ma che rinvia piuttosto alla prova diretta di ciò che viene conosciuto:

[D]unque anche lo stesso termine “Iada” spesso è tradotto con “dottrina”, cioè con una conoscenza vera e viva (*vera, viva cognitione*), non solo in quanto sento e narro, ma in quanto afferro questa conoscenza, mi ci affido e la ricerco, poiché essa penetra nel cuore, affinché spero e non dubiti, trovi pace e confidi che Cristo ha sofferto per me. La fede storica non fa questo, non dà questa esperienza, [e cioè] la conoscenza sensibile e sperimentale; dice infatti: credo che Cristo abbia sofferto, e anche [che abbia sofferto] per me, ma non aggiunge questa [conoscenza] sensibile, sperimentale.<sup>144</sup>

Non molto diversa era la posizione di Melantone, che contrapponeva la fede storica (“frigida opinio”), di cui sono persuasi gli stessi infedeli, alla “vivissima conoscenza sia della bontà sia della potenza di Dio” che richiede l’intima partecipazione del cuore.<sup>145</sup> Ma la vera fede – dicevamo – si distingue anche dall’astrazione dell’intelletto. L’esempio addotto da Lutero è in questo caso quello di Simeone, il quale – sotto la spinta dello Spirito Santo – si reca al tempio nel momento della presentazione di Gesù bambino. Dopo averlo preso in braccio riconoscendone “sperimentalmente” la dignità

---

<sup>144</sup> WA 40/3, p. 738: “[I]nde etiam ipsum verbum ‘Iada’ saepe vertitur pro ‘doctrina’, id est, vera, viva cognitione, non tantum, qua audio et narro, sed qua apprehendo, innitor et sector hanc cognitionem, quod intrat in cor, ut sperem et non dubitem, acquiescam et confidam, quod Christus pro me sit passus. Hoc non facit historica fides, non addit hanc experientiam, sensitivam et experimentalem cognitionem; dicit quidem: credo, quod Christus passus sit, atque etiam pro me, sed non addit hanc sensitivam, experimentalem.” Cfr. S. Pfürtnner, *Luthers Glaubenstheologie – das Ende der christlichen Mystik?*, “US”, 43, 1988, pp. 24-37, qui pp. 35-6. Cfr. anche T. Hering, *Gottesdienst und Gotteserkenntnis: dogmatische Entscheidungen im Hinblick auf das “Evangelische Gottesdienstbuch”*, Tübingen, 2001, p. 31, anche per ulteriore bibliografia. Sulla possibile influenza di Jean Gersons su Lutero in relazione alla conoscenza viva, cfr. H. Gerdes, *Luthers und Gersons Auslegung des Magnificat. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes*, in H. Junghans et al. (a cura di), *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation: 1517-1967*, Göttingen, 1967, pp. 99-115, qui p. 103. Per l’espressione “conoscenza viva”, cfr. già il passo dantesco (*Paradiso*, XXVI, v. 61), dove la “conoscenza viva” del Sommo Bene, acquisita mediante gli argomenti filosofici e l’autorità delle Scritture, è vista come impulso dell’amore.

<sup>145</sup> P. Melanchthon, *Die Loci communes Philipps Melanchthons in ihrer Urgestalt*, p. 208. Cfr. K.H. zur Mühlen, *Melanchthons Auffassung vom Affekt in den Loci Communes von 1521*, in M. Beyer (a cura di), *Humanismus und Wittenberger Reformation*, Leipzig, 1996, pp. 327-36.



messianica, Simeone si dichiara ormai pronto a morire in pace (Lc 2, 25-32). Lutero commenta:

La vera fede invece stabilisce questo: il mio amato è mio e io lo ricevo con gioia, come canta Simeone: “Ora congeda il tuo servo, Signore”. Non era solo una visione speculativa, ma sperimentale, per mezzo della quale Simeone viene mosso: tanto l’anima quanto il corpo sentono rinnovamento e moto vitale.<sup>146</sup>

Dal duplice contrasto con il sapere storico e con quello speculativo, emergono con chiarezza i tratti della conoscenza che caratterizza la vera fede: da un lato la dimensione sensibile e sperimentale (*cognitio sensitiva, expertimentalis*); dall’altro la dimensione vitale (*cognitio viva*), capace di “entrare nel cuore” e muovere all’azione,<sup>147</sup> rinnovando l’uomo nella sua interezza. Se su quest’ultimo aspetto e sull’antropologia di Lutero in generale, dovremo soffermarci più avanti, sin da ora non è difficile comprendere che la sensibilità e la vitalità della conoscenza della fede rappresentano le due facce della stessa medaglia – due facce contenute in nuce nell’ebraico  $\text{נִרְאָה}$  ed ereditate – come vedremo meglio nella seconda parte – dal greco neotestamentario “ $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ”, un termine di primaria importanza per l’ermeneutica biblica del Pietismo di Halle.

È ancora presto per trarre conclusioni, ma già a questo livello le convergenze tra la tradizione luterana e qualcosa come un’“estetica”, definita nei termini di una *scientia cognitionis sensitivae* da Baumgarten – un autore cresciuto notoriamente nel milieu pietista di Halle – non sono affatto insignificanti. Se poi si aggiunge che la somma perfezione a cui tale scienza dovrebbe condurre la conoscenza sensibile è la vita, le analogie non possono far pensare a una semplice coincidenza.

Certo, in Lutero la conoscenza sensibile e viva della fede non deriva dall’*analogon rationis*, bensì dalla forza trascendente dello Spirito Santo che opera in noi la fede; la distanza, tuttavia, non sarà incolumabile come potrebbe apparire a prima vista. Quello che è indubbio, ad ogni modo, è che l’argomentazione di Lutero su questo punto rappresenta un’importante presa di posizione contro quell’intellettualismo incline all’astrazione che

---

<sup>146</sup> WA 40/3, p. 738: “Vera autem fides hoc statuit: dilectus meus mihi et ego apprehendam eum cum laetitia, ut Simeon canit: ‘Nunc dimittis servum tuum, Domine’. Erat visio non tantum speculativa, sed experimentalis, qua movetur, cum anima tum corpus sentit innovationem quandam et motum vitalem.”

<sup>147</sup> Come afferma giustamente zur Mühlen: “La conoscenza è il necessario presupposto per ogni forma di affetto; viceversa solo l’affetto rende vivo ciò che viene conosciuto”. Cfr. K.-H. zur Mühlen, *Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, “Archiv für Begriffsgeschichte”, 35, 1992, pp. 93-114, qui pp. 101 ss. Cfr. anche Id., *Der Begriff des sensus in der Exegese der Reformationszeit*, in M. Bianchi (a cura di), *Sensus – Sensatio. VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*. Roma, 6-8 gennaio 1995, Firenze, 1996, pp. 141-56.

costituirà un bersaglio polemico costante dei movimenti spiritualisti successivi così come dalla linea filosofica thomasiana, che influenzerà in questo caso anche il “wolffiano” Baumgarten.

Se per l’analisi della declinazione filosofica di tale rivendicazione dobbiamo rinviare ai prossimi capitoli, è interessante sottolineare, sotto il profilo teologico, che il tema della *cognitio viva* – benché non eccentrico rispetto all’ortodossia – si sviluppi proprio in seno a quelle correnti radicali che nel legame diretto della *notitia* con la volontà vedranno un tentativo efficace per irrorare a partire dalle sorgenti stesse della fede luterana un corpo ormai inaridito e scolasticizzato, presentandosi a tutti gli effetti come una nuova Riforma.<sup>148</sup>

Tra le attestazioni più significative dell’inizio del Seicento, c’è senz’altro quella del celebre mistico Jakob Böhme (1575-1624), che insiste sull’importanza dell’effetto della Parola di Dio nell’anima dell’uomo: “Perciò dico: se vogliamo parlare rettamente di Dio e comprendere la sua volontà, le sue parole devono rimanere in noi nel loro vivo effetto (*in lebendiger Wirkung*). [...] Questo non lo può fare né l’illusione né l’oscurità, ma la conoscenza verace, viva ed essenziale nello Spirito Santo.”<sup>149</sup>

Solo lo Spirito Santo, infatti, può insufflare i precetti evangelici nel fondo del cuore, liberando l’uomo dalla tentazione di affidarsi alla vuota astrattezza del proprio intelletto corrotto dal peccato. È in questo senso che il seguace Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), sotto lo pseudonimo di Halatophilus Irenäus, interpreterà l’insegnamento del maestro in un saggio avente per tema proprio la conoscenza viva.<sup>150</sup> Lo scritto si svilupperà attorno alla contrapposizione che viene stabilita tra la “scuola” delle scienze storiche e naturali da un lato, in sé non deprecabili, ma bisognose di un corretto inquadramento, e la “conoscenza profonda” dall’altro, legata all’esperienza (*Erfahrung*) di qualcosa che accade nell’intimo dell’uomo, quando la ragione si trasfigura in intelletto intuitivo, a seguito dell’illuminazione e della vivificazione concessa da Dio, nonché della disponibilità alla riflessione e alla preghiera da parte dell’uomo. Con le

---

<sup>148</sup> M. Schmidt, *Luthers Vorrede zum Römerbrief im Pietismus*, in Id., *Wiedergeburt und neuer Mensch*, cit., p. 306.

<sup>149</sup> J. Böhme, *Der fünfunddreißigste Sendbrief. An Herrn Johann Butowiski, vom 13. Dezember 1622*, in Id., *Jakob Böme’s sämtliche Werke: Libri apologetici [...]*, vol. VII, Leipzig, 1847, pp. 464-6, qui pp. 465-6.

<sup>150</sup> *Halatophili Irenäi Vorstellung, wie viel Jakob Böhme’s Schriften zur lebendigen Erkenntnis beitragen*, Frankfurt und Leipzig, 1731, ora in F. Oetinger, *Sämtliche Schriften*, vol. I, Stuttgart, 1858, pp. 249-328. Cfr. anche S. Großmann, *Friedrich Oetingers Gottesvorstellung*, Göttingen, 1979, pp. 63-6. In italiano, cfr. in particolare il testo curato da Tonino Griffero, *Pensieri sul sentire e sul conoscere*, Palermo, 1999.

parole di un altro grande mistico moderno come Arndt<sup>151</sup> nella prefazione a quel testo anonimo tardo-medievale che è la *Teutsche Theologia*:

Qui [2 Pt 1, 5-8] l'apostolo ci insegna che la conoscenza di Cristo consiste più nell'esercizio, nel fatto, cioè, che Cristo vive in noi, e noi in lui, che nella scienza e nella teoria. // Nella fede viva o efficace e attiva, e nella sequela della vita santa di Cristo, consiste anche la conoscenza viva e vera di Cristo.<sup>152</sup>

Una simile dottrina sarà ripresa anche nel suo capolavoro, i *Vier Bücher vom wahren Christentum* (che poi diventeranno sei), scritti tra il 1605 e il 1610, dove la sterilità umana è contrapposta alla forza della fede che muove ad agire in maniera massimamente feconda: “Dio non partorirà un frutto morto, un'opera senza vita e senza forza; dal Dio vivo [può] essere partorito solo un uomo nuovo e vivo.”<sup>153</sup>

L'opposizione tra morte e vita, tra conoscenza morta e conoscenza viva, sembra venire a coincidere qui con l'opposizione già biblica tra l'antico Adamo, nel quale il cristiano deve morire ogni giorno, e Cristo, per mezzo del quale si ottiene la giustificazione.<sup>154</sup> Solo chi ha stabilito la propria dimora in Cristo potrà godere di una conoscenza davvero vitale, perché “[...] noi non solo crediamo in Cristo, ma dobbiamo anche vivere in Cristo.”<sup>155</sup> In quanto “actionum spiritualium causa efficiens”, la fede in Cristo sarà dunque una forza viva, capace di vivificare l'uomo che era morto a causa della caduta: “Se la fede vuole ottenere la vittoria sul mondo – dirà Arndt – questa deve essere una forza viva, vincente, attiva, effettiva e divina.”<sup>156</sup>

Una simile “mistica della forza”,<sup>157</sup> sempre più diffusa in ambito spiritualistico e poi pietista,<sup>158</sup> risulta non da ultimo l'elemento

---

<sup>151</sup> La teologia di Arndt sarà alla base di una svolta devozionale nella Riforma che ne farà uno dei padri riconosciuti del Pietismo. Per un inquadramento generale, cfr. J. Wallmann, *Johann Arndt (1555-1621)*, in Id., *Gesammelte Aufsätze*, vol. II, *Pietismus-Studien*, Tübingen, 2008, pp. 67-87. Cfr. J. Wallmann, *Die Anfänge des Pietismus*, in Id., *Gesammelte Aufsätze*, vol. II, cit., pp. 22- 66, in particolare, pp. 58-60.

<sup>152</sup> “Da lehrt uns der Apostel, daß die Erkenntnis Christi mehr bestehe in der Uebeung, daß nämlich Christus in uns lebe, und wir in ihm, denn in der Wissenschaft und Theorie. In dem lebendigen oder wircksamen und thätigen Glauben, und in der Nachfolge des heiligen Lebens Christi, besteht auch die wahre, lebendige Erkenntniß Christi.” Cfr. J. Arnd[t], *Anderes Bedenken über die Teutsche Theologia*, in Id., *Sechs Bücher vom wahren Christentum*, cit., pp. 578-82, qui 579-80.

<sup>153</sup> J. Arnd[t], *Sechs Bücher vom wahren Christentum*, cit., p. 18.

<sup>154</sup> Cfr. Gv 6, 63.

<sup>155</sup> J. Arnd[t], *Sechs Bücher vom wahren Christentum*, cit., p. 1.

<sup>156</sup> J. Arnd[t], *Sechs Bücher vom wahren Christentum*, cit., p. 18.

<sup>157</sup> Secondo Schmidt, “forza” è la parola più usata dallo spiritualismo mistico, cfr. M. Schmidt, *Luthers Vorrede zum Römerbrief im Pietismus*, in Id., *Wiedergeburt und neuer Mensch*, cit., p. 328, nota 100.

discriminante del rinnovamento teologico che questi autori intendono proporre per distinguersi dal nozionismo scolastico ormai imperante anche in ambito luterano. Si pensi a Christian Hoburg<sup>159</sup> (1607-1675), allievo di Arndt, nonché autore del trattato che eleva agli onori del (sotto)titolo l'espressione *lebendige Erkenntnis* nella sua *Theologia mystica* (1656).<sup>160</sup> Nella *Vorrede an den GOtt-suchenden Leser*, Hoburg contrappone una via scolastica per giungere a Dio – connessa metaforicamente con il dominio della testa (*Kopf*), della cecità e della morte in quanto impotenza a cogliere la vera sapienza – a una “via della forza” o via mistica, unita al dominio del cuore (*Herz*), che nega la sapienza del mondo in nome dell'efficacia vivificante dello Spirito Santo.<sup>161</sup>

Una distinzione simile la ritroviamo nell'autobiografia di August Hermann Francke, dove il fondatore del Waisenhaus non si limita a distinguere la teologia meramente teorica dalla teologia come “*habitus practicus*”,<sup>162</sup> ma intende fare del passaggio dall'una all'altra il segno tangibile della nuova vita in Cristo. Prima della conversione – confessa Francke – “[a]fferravo la mia teologia nella testa e non nel cuore, ed essa era molto più una scienza morta che una conoscenza viva.”<sup>163</sup> Viva, infatti, secondo la dizione di Johann Franz Buddeus nelle *Institutiones theologiae dogmaticae* (1723<sup>1</sup>; 1724<sup>2</sup>), è solo quella

conoscenza che eccita, spinge, stimola l'uomo a fare ciò che ha saputo di dover fare. Poiché, infatti, la vita naturale degli uomini si comprende da diversi moti e operazioni che si chiamano vitali, così anche dai moti spirituali si conosce se è viva la conoscenza delle cose divine.<sup>164</sup>

Proprio in virtù della sua dimensione propulsiva, tuttavia, la *cognitio viva* non avrà un ruolo cruciale solo all'interno della dottrina dogmatica, ma anche nel contesto della teologia morale. La conoscenza, infatti, non è solo alla base dell'apprensione degli articoli di fede, ma anche e soprattutto della

---

<sup>158</sup> Cfr. A. Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen, 1968<sup>2</sup>, pp. 20-2.

<sup>159</sup> Cfr. M. Schmidt, *Christian Hoburgs Begriff der “mystischen Theologie”*, in Id., *Wiedergeburt und neuer Mensch*, cit., pp. 51-90.

<sup>160</sup> C. Hoburg, *Theologia mystica, das ist: Verborgene Krafft-Theologie der Alten, anweisend den Weg, wie auch der einfeltigste Mensch zum lebendigen Erkänntniß, ja zur Gemeinschaft seines Gottes [...] kommen kan* (1656), Frankfurt am Main, 1717.

<sup>161</sup> *Ibid.*, *Vorrede an den GOtt-suchenden Leser*, s. p.

<sup>162</sup> A.H. Francke, *Beiträge zur Geschichte August Hermann Francke's*, Halle, 1861, p. 35: “Ich wuste wohl, daß *Theologia* ein *habitus practicus* definiret würde, aber ich war in meinen *collegiis*, welche ich hielte, nur um die *theoriam* bekümmert.”

<sup>163</sup> *Ibid.*: “Meine *theologiam* faste ich in den kopff, und nicht ins hertz, und war vielmehr eine todte wissenschaft als eine lebendige Erkentniß.”

<sup>164</sup> Cfr. ad es. J.F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae* (1723), Halle, 1724<sup>2</sup>, pp. 54-5.

loro messa in opera. Così era, d'altra parte, per Spener, il quale aveva fatto della conoscenza viva il primo e fondamentale dovere verso Dio, dal momento che senza la conoscenza accesa dalla luce della Parola<sup>165</sup> sarebbe impossibile adempiere persino al comandamento dell'amore.<sup>166</sup> Con le parole di Buddeus, questa volta nelle *Institutiones theologiae moralis* (1711), “[l]a conoscenza viva e vera di Dio precede o è presupposta dall'amore; e tuttavia, essa non è da attingere dalla luce della ragione, ma dalla luce della rivelazione, ossia dalla Scrittura”.<sup>167</sup> Una simile giustificazione resterà anche nelle morali successive, *in primis* nella *Theologische Moral* (1738) di Siegmund J. Baumgarten,<sup>168</sup> dove però la dimensione prettamente teologica sarà sempre più intrecciata con gli esiti che la conoscenza viva aveva maturato nel corso della sua ricezione filosofica,<sup>169</sup> a cui è necessario ora rivolgerci.

---

<sup>165</sup> P.J. Spener, *Die Evangelische Lebens-Pflichten*, Franckfurt am Mayn, 1692, pp. 428-451, qui p. 437.

<sup>166</sup> *Ibid.* il II registro in fondo all'opera; cfr. G. Gremels, *Die Ethik Philipp [sic!] Jakob Speners*, cit., in particolare pp. 107-112.

<sup>167</sup> J.F. Buddeus, *Institutiones theologiae moralis*, Lipsiae, Fritsch, 1711, p. 581.

<sup>168</sup> *Theologische Moral*, § 104: “Weil niemand GOtt dienen kan ohne ihn zu erkennen: so ist jederman verbunden nach der möglichsten Erkenntnis GOTTes zu streben, und alle dazu nötige Mittel zu gebrauchen; folglich so wol die rechten und eigentlichen Erkenntnisquellen dabey zu erwälen, als auch in derselben Gebrauch su zu verfahren, daß dadurch wirkklich eine zum Dienst GOTTes erforderte, überzeugende und lebendige Erkenntnis desslben erhalten werden.”

<sup>169</sup> In Siegmund J. Baumgarten, come vedremo, prevale l'influenza della filosofia di Wolff, ad esempio nella rilettura dell'assenso luterano con gli strumenti dell'*Überzeugung* wolffiana, cfr. *infra*.



## 2. La genesi filosofica della *vita cognitionis*

### 2.1 *La conoscenza viva in Thomasius e nella sua scuola*

Non stupisce che la *cognitio viva* abbia rappresentato una nozione particolarmente stimolante anche per la riflessione filosofica, ponendo in questione il problema – al centro del dibattito sin dai tempi di Aristotele – circa il modo in cui la conoscenza poteva influenzare la volontà. Ciò è tanto più vero se si considera il percorso che la nozione aveva compiuto già in ambito teologico, dove l'elemento spirituale veniva pronunciato con una sempre maggiore accentuazione sul versante antropologico. Una tale accentuazione verrà portata alle estreme conseguenze con il passaggio in filosofia, dove la dicotomia fondamentale tra *cognitio viva* e *cognitio mortua* non verrà più rappresentata come un'opposizione verticale tra l'azione dello Spirito Santo e le inerti facoltà umane prese nel loro insieme, ma come un livello orizzontale di analisi tra due modi antitetici di conoscere le cose in maniera naturale. La conoscenza viva a questo punto conserverà un legame con la spinta all'azione, senza però presupporre necessariamente l'azione movente dello Spirito Santo.

Il primo filosofo ad interessarsi attivamente della nozione di conoscenza viva è stato Christian Thomasius (1655-1728), nel corso della discussione sul concetto di filosofia. Un tentativo iniziale di definizione<sup>170</sup> in questo senso era già stato formulato nella sua *Philosophia aulica* (1688<sup>1</sup>; 1702<sup>2</sup>), dove – estendendo sostanzialmente la concezione ciceroniana di filosofia quale “notitia rerum divinarum ac humanarum” – la filosofia veniva intesa come un “habitus intellectualis instrumentalis”,<sup>171</sup> volto alla conoscenza “ex lumine rationis” di Dio, delle creature e delle azioni umane, in vista di un'utilità che doveva portare beneficio a tutti gli uomini.<sup>172</sup> È quest'ultimo elemento – tipico dell'ispirazione politica e cortigiana dell'opera – ad essere decisivo per la nostra indagine, nella misura in cui la filosofia viene incaricata del compito di mostrare la strada per il benessere generale della società. Una simile declinazione verrà conservata in un secondo modello di definizione, compreso nell'*Einleitung zur Vernunft-Lehre* del 1691, dove sarà la virtù – la conoscenza del bene e del male – a fornire la condizione

---

<sup>170</sup> L'analisi della tripartizione delle definizioni di filosofia in Thomasius è discussa in W. Schneiders, *Hoffnung auf Vernunft: Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Hamburg 1990, pp. 112-4.

<sup>171</sup> C. Thomasius, *Introductio ad philosophiam aulicam*, editio altera, Halae Magdeburgicae, 1702, p. 58. L'espressione richiama alla mente la definizione di logica data da Zabarella.

<sup>172</sup> *Ibid.* La definizione completa di filosofia è la seguente: “Jam definitio *Philosophiam*, quod sit *habitus intellectualis instrumentalis ex lumine rationis Deum, creaturas & actiones hominum naturales & morales considerans, & in earum causas inquirens, in utilitatem generis humani.*”

fondamentale dell'agognata felicità, fino a fare “della conoscenza della verità stessa più o meno lo strumento per la morale.”<sup>173</sup> Sebbene si continui a parlare di erudizione (*Gelahrheit*),<sup>174</sup> infatti, il termine non dovrà essere inteso in Thomasius nel senso più ristretto, quasi si trattasse di un invito ad una conoscenza specialistica, ma come qualcosa che si può pretendere da ognuno – una sorta di formazione morale generale, avente alla base un programma di utilità pratica.<sup>175</sup>

È in un clima come questo che si inserisce la tesi delle *Höchstnöthige Cautelen*, redatte in latino nel 1710<sup>176</sup> e in tedesco nel 1713,<sup>177</sup> per cui “[e]siste un'unica saggezza. Questa consiste in una viva conoscenza del vero bene.”<sup>178</sup> Se le verità in sé non sono né buone né cattive,<sup>179</sup> infatti, la loro valenza morale non potrà che dipendere dall'uso, il quale a sua volta deriva dalla volontà umana.<sup>180</sup> Spingendo alla realizzazione dei propri contenuti, la conoscenza viva sembra conciliare ancora una volta un aspetto teorico e un aspetto applicativo, con la sola grande differenza che in questo caso una tale conoscenza sarà solo ed esclusivamente “ex lumine rationis”, e non chiamerà più in causa l'*illuminatio* dello Spirito Santo. Anzi, uno degli obiettivi a cui mirano queste definizioni consiste proprio nel rivendicare l'autonomia della filosofia rispetto alle verità di fede, che certo non dovranno mai essere contraddette, ma da cui non si dovrà neppure attendere

---

<sup>173</sup> W. Schneiders, *Hoffnung auf die Vernunft*, cit., p. 114.

<sup>174</sup> Cfr. E.A. Blackall, *The Emergence of German as a Literary Language 1700-1775*, New York 1959, p. 20.

<sup>175</sup> K.M. Barnard, *The practical philosophy of Christian Thomasius*, “Journal history ideas”, 32, 1971, pp. 221-46.

<sup>176</sup> C. Thomasius, *Cautelae circa praecognita jurisprudentiae in usum auditorii thomasiani*, Halae Magdeb., 1710, p. 3: “Consistit ea [sapientia] in viva cognitione veri boni.” Pur presentando nel frontespizio il titolo riportato, dopo la prefazione e prima dell'inizio del testo viene introdotto un nuovo frontespizio che introduce la prima delle due parti in cui si divide effettivamente l'opera (la seconda è dedicata alla giurisprudenza ecclesiastica). In questo secondo frontespizio, la data riportata non è il 1710, bensì il 1709: *Cautelarum circa studium juris prudenter instituendum Pars I. Sistens cautelas circa praecognita jurisprudentiae in usum auditorii thomasiani*, Halae Magdeb., 1709.

<sup>177</sup> In generale su questo testo, cfr. M. Scattola-F. Vollhardt, “*Historia litteraria*”, *Geschichte und Kritik. Das Projekt der Cautelen im literarischen Feld*, in H. Jaumann-M. Beetz (a cura di), *Thomasius im literarischen Feld: Neue Beiträge zur Erforschung seines Werks im historischen Kontext*, Tübingen, 2003, pp. 159-86.

<sup>178</sup> C. Thomasius, *Höchstnöthige Cautelen*, Halle im Magdeburg., 1713, p. 1: “1. Es ist nur eine Weißheit a) 2. Dieselbe bestehet in einer lebendigen b) Erkäntniß des wahrhaftten Guten.”

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 2: “Die Wahrheiten sind an sich selber weder gut noch böse.”

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 13: “Aus dem vorhergehenden fließet weiter / daß die Wurtzel und das Wesen der Thorheit nicht im Verstande gesucht werden müße / ob sie gleich darinnen würcket; sondern / daß der Ursprung der Thorheit aus dem Herten und aus dem Willen komme.”



il fine ultimo della riflessione filosofica, ormai legato esplicitamente alla felicità mondana.<sup>181</sup>

Insomma, con Thomasius – per la prima volta nella storia del concetto – l’opposizione tra conoscenza morta e conoscenza viva verrà a dipendere esclusivamente da una data modalità dell’uomo di rapportarsi a fini immanenti – una modalità che si annuncia ormai come spiccatamente pratica. Il vero bene di cui è necessaria la conoscenza viva per acquisire una reale sapienza, in effetti, comprende già nella definizione una tendenza alla sua traduzione concreta. Il *verum bonum* per Thomasius consiste in altre parole in ciò che è insieme *honestum*, *jucundum* e *utile*, e dunque in ciò che è preposto nell’ordine a conservare la pace comune, ad acquisire il vero piacere e a mantenersi in vita attraverso una condotta di vita prudente:<sup>182</sup> “vera bona sint simul honesta, jucunda, utilia.”<sup>183</sup> La stoltezza, da questo punto di vista, non si identificherà in un’effettiva mancanza di conoscenza quanto piuttosto nella scarsa propensione a procacciarsi il bene conosciuto, spesso provocata da un sapere sottile che pretende di rendere felici gli uomini. Ora, proprio l’elemento della sottigliezza è ciò che caratterizza ancora una volta la conoscenza morta.<sup>184</sup>

Come sosterrà Nicolaus Hieronymus Gundling (1671-1729) nelle sue lezioni di filosofia morale, se è vero che *ratione finis* l’intera filosofia è votata alla pratica, *ratione objecti* esiste una grande differenza tra *philosophia theoretica e practica*, la prima interessata alle cose, la seconda, invece, alle azioni degli uomini.<sup>185</sup> In vista della felicità (sociale) – la meta a cui tutti aspiriamo – sarà dunque necessario un circolo virtuoso tra buoni desideri (*gute Begierden*), buoni costumi (*gute Sitten*) e azioni legittime (*rechtmäßige Thaten*), che solo la collaborazione tra le due discipline può garantire: “C’è perciò bisogno di una conoscenza viva, che quindi si trova

---

<sup>181</sup> Cfr. ad es. C. Thomasius, *Fundamenta juris naturae et gentium*, Halae & Lipsiae, 1705, p. 8: “[...] scripturae sacrae scopum esse vitam felicem futuri saeculi; doctrinam autem moralem & totam jurisprudentiam intendere saltem veram felicitatem vitae praesentis.”

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 91: “Proponunt igitur & sapientes insipientibus bonum honestum, jucundum & utile, sed mutando horum definitiones: conservatio pacis communis bonum honestum, cautio prudens, ne mortem acceleremus, bonum utile, cura suavitatis verae, jucundum bonum intendit. Non tamen opponenda sunt haec bona vel separanda, quasi honestum bonum sapientum non sit utile vel jucundum [...]”

<sup>183</sup> *Ibid.* Cfr. anche C. Thomasius, *Einleitung zur Sitten-Lehre*, Halle, 1692, trad. it. a cura di R. Ciafardone, Pescara, 2005, pp. 33-4.

<sup>184</sup> C. Thomasius, *Höchstnöthige Cautelen*, cit., p. 14.

<sup>185</sup> Lo stesso Wolff nella propria *Ratio praelectionum* del 1718 aveva suddiviso la filosofia pratica in una parte teoretica e in una parte pratica, cfr. C. Wolff, *Ratio praelectionum wolfianarum in mathesin et philosophiam universam*, Halae Magdeb., 1718, p. 189.

nel cuore; [occorre] cioè un desiderio per acquisire ciò che si sa. Questo significa vivo.”<sup>186</sup>

Se infatti – come ricordava Thomasius nei *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705) – delle due facoltà in cui viene suddivisa l’anima umana, l’intelletto e la volontà, è quest’ultima ad avere il primato in quanto “conatus agendi”<sup>187</sup> (“voluntatem esse primariam potentiam mentis”;<sup>188</sup> “quod forma essentialis hominis consistat in voluntate”<sup>189</sup>), la conclusione di Thomasius ci apparirà del tutto ovvia: “Da ciò è facile comprendere perché io abbia chiamato la saggezza una conoscenza viva del bene, e in cosa consista questa conoscenza viva.”<sup>190</sup> In particolare, tre sono gli elementi reputati imprescindibili per una *lebendige Erkenntniß*: “[U]na conoscenza viva del bene consiste nel fatto di avere un’effettiva convinzione della vera felicità<sup>191</sup> e di sentire nel cuore un desiderio di ottenere la vera felicità”, in modo da essere – in terzo luogo – disponibili e pronti “a mostrare agli altri questa via verso la felicità, o almeno ad indicare

---

<sup>186</sup> N.H. Gundling, *Philosophischer Discourse Anderer und Dritter als letzter Theil [...]*, Franckfurth und Leipzig, 1740 (post.), pp. 10-1: “Diese *Philosophia activa* ist also ein *pars Philosophiae*, die mit *rebus*, nicht mit *nominibus* umgehet. *Ratione finis* muß zwar alle Philosophie practisch seyn. *Ratione objecti* aber ist allerdings ein mercklicher Unterschied unter der *Theoretica* und *practica Philosophia*. Die *theoretica* ist nemlich diejenige, welche mit *rebus* zuthun hat; gleichwie die *practische* mit den *actionibus hominum* umgehet. *Vera felicitas* ist der *finis*, worzu uns die *actiones* führen. Alle wollen, wie gesagt, glücklich seyn. Nur aber finden nicht alle die Glückseligkeit. Unsere *actiones* müssen sämtlich *secundum hunc finem* dirigiret werden; sonst hilft uns unsere Wissenschaft nichts. Es muß solchemnach eine lebendige Erkenntniß daseyn, die nemlich im Herzen ist, d. i. da man eine Begierde hat, dasjenige, was man weiß, zuerlangen. Das heist lebendig.”

<sup>187</sup> L’intelletto, in effetti, può solo farsi mediatore di *cogitationes* e *sensiones* nei confronti della volontà, dal momento che “ignoti nulla est cupido seu voluntas” (C. Thomasius, *Fundamenta juris naturae et gentium*, cit., p. 20), ma non esiste alcun “imperium intellectus in voluntate” (*ibid.*, p. 4), mancando ad esso ogni forza propulsiva diretta sul nostro agire. In generale, sul rapporto tra volontà e intelletto in Thomasius, cfr. W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik: Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim-New York, 1971, soprattutto pp. 243-6 e F. Grunert, *Normbegründung und politische Legitimität. Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung*, Tübingen, 2000, pp. 204-8.

<sup>188</sup> C. Thomasius, *Fundamenta juris naturae et gentium*, cit., p. 38.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>190</sup> C. Thomasius, *Höchstnöthige Cautelen*, cit., p. 13: “Hieraus aber ist leichtlich zu begreifen / warum ich die Weißheit eine lebendige Erkenntniß des guten genennet habe / und worinnen diese lebendige Erkenntniß bestehe.”

<sup>191</sup> Sul concetto di felicità in Thomasius come *Gemütsruhe*, cfr. F. Grunert, *Die Objektivität des Glücks. Aspekte der Eudämonismuskussion in der deutschen Aufklärung*, in F. Grunert-F. Vollhardt (a cura di), *Aufklärung als praktische Philosophie: Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*, Tübingen, 1998, pp. 351-68; D. Kimmich, *Lob der ruhigen Belustigung. Zu Thomasius’ kritischer Epikur-Rezeption*, in F. Vollhardt (a cura di), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, 1997, pp. 379-94.

i mezzi attraverso i quali ci si possa trarre fuori dalla corruzione che provoca la follia.”<sup>192</sup>

Ogni aspetto intellettualistico dell'erudizione viene qui definitivamente rimosso a favore di un “impeto morale che poggia su una disposizione del cuore e si deve tradurre in una tensione attiva verso la propria e l'altrui felicità.”<sup>193</sup> La saggezza come conoscenza viva rifuggerà dunque da ogni tentazione nozionistica, per sposare al contrario un'accezione sostanzialmente esistenziale e sociale della filosofia. Da un lato, infatti, verrà conservata anche in questo ambito la dialettica virtuosa che i Pietisti avevano individuato tra le fede e le azioni esteriori; dall'altro, però, mutano radicalmente i termini in questione, dal momento che al posto della fede viva subentra la necessità di una conoscenza efficace, i cui frutti non coincideranno più con le buone opere, bensì con una serie di azioni per le quali il criterio di valutazione è ormai totalmente immanente.

Insomma, benché la conoscenza viva resti legata ad una scienza eminentemente pratica, quest'ultima non risponderà più al nome di teologia, come in Arndt, ma a quello di filosofia, senza peraltro rompere del tutto i rapporti con il contesto precedente. È il caso del già citato Buddeus, il quale, oltre al suo impegno da teologo, difenderà un modello eclettico di erudizione che ha le sue radici proprio nelle tesi di Thomasius.<sup>194</sup> Aprendo i suoi *Elementa philosophiae instrumentalis* (1703), si incontra ben presto una formulazione di filosofia che si oppone alla sterile ricerca di verità perseguite per vano desiderio, riproducendo da vicino quanto Lutero predicava della fede: “Nec nudam aut otiosam hic intelligimus notitia, sed efficacem”.<sup>195</sup>

L'efficacia e la vita divergono in tal modo dalla mera curiosità, troppo superficiale per coinvolgere l'intera compagine esistenziale dell'uomo. Così, ad esempio, in Andreas Rüdiger, secondo il quale la sapienza deve essere diretta ad un fine (pratico), “ne vana sit curiositas”,<sup>196</sup> o – in modo ancora più chiaro – in Gottfried Polycarp Müller, dove l'erudizione è vista

---

<sup>192</sup> C. Thomasius, *Höchstnötige Cautelen*, cit., p. 14: “Im Gegentheile bestehet eine lebendige Erkänntniß darinnen / daß man von der wahren Glückseeligkeit eine würckliche Überzeugung habe / und im Herzen ein Verlangen empfinde / die wahre Glückseeligkeit zu erlangen und so man einen Vorschmack oder Geschmack derselben im Herten mercket / bereit und willig sey / andern eben diesen Weg zur Glüchseeligkeit zu zeigen / oder zum wenigsten die Mittel zu weisen / wodurch sie sich aus dem Verderben / welches die Thorheit würcket / heraus reissen können.”

<sup>193</sup> F. Grunert, *Von “guten” Büchern. Zum moralischen Anspruch der Gelehrsamkeitsgeschichte*, in F. Grunert-F. Vollhardt (a cura di), *Historia literaria. Neuordnungen des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin 2007, pp. 66-88, qui p. 73.

<sup>194</sup> W. Sparr, *Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Buddeus zu Siegmund Jakob Baumgarten*, in N. Hinske (a cura di), *Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, 1989, pp. 71-89.

<sup>195</sup> J.F. Buddeus, *Elementa philosophiae instrumentalis*, Halae Saxonum, 1706<sup>2</sup>, p. 4.

<sup>196</sup> A. Rüdiger, *Institutiones eruditionis seu philosophia synthetica*, Lipsiae, 1711, p. 3.

come una “cognitio solida, clara et efficax ex lumine naturae acquisita.”<sup>197</sup> La filosofia si identifica insomma con “una scienza pratica all’ennesima potenza” e il “purus theoreticus” viene paragonato – è Christoph August Heumann che scrive<sup>198</sup> – al frivolo che si perde in vacui passatempo,<sup>199</sup> di contro al vero filosofo, il solo in grado di rivolgere le proprie indagini agli scopi vitali che costituiscono il nerbo della cosiddetta *historia pragmatica*,<sup>200</sup> una storia tesa all’acquisizione di abilità pratiche come la prudenza e la sapienza a partire da esempi paradigmatici.<sup>201</sup>

Se anche in questo caso l’obiettivo è quello di mettere in movimento le molle dell’animo in vista di un comportamento virtuoso, la retta conoscenza dovrà necessariamente essere ad un tempo vera, viva e utile, com’era immancabilmente prima del peccato originale, mentre oggi – lo sappiamo – il vero nel mondo è mescolato al falso.<sup>202</sup> Per questo – secondo Dietrich Hermann Kemmerich – è necessaria la storia, una storia non di eventi, bensì di opinioni e pregiudizi, alla stregua di Thomasius – una storia morale e letteraria che non interessi il semplice intelletto, ma faccia leva su una volontà capace di dirigere gli uomini al vero bene.<sup>203</sup>

Esiste in effetti una lunga serie di autori che sostengono posizioni simili, tutti più o meno nell’orbita thomasiana, che vanno da giuristi come Ephraim

---

<sup>197</sup> G.P. Müller, *Philosophia facultatibus superioribus accommodata*, Francofurti-Lipsiae 1718, p. 4. Cfr. anche Id., *Academische Klugheit in Erkenntniß und Erlernung nützlicher Wissenschaften*, 2 voll., vol. I, Leipzig, 1711, cap. 1, § 1: “Gelehrsamkeit, welche man auch gar wohl Weißheit nennen kan, ist sonder zweiffel eine lebendige Erkenntniß des wahrhaften Guten, wodurch der Mensch zu der beständigen leiblichen und geistlichen Glückseligkeit geführt wird.”

<sup>198</sup> C.A. Heumann, *Von dem Wesen und Begriff der Philosophie*, “Acta philosophorum”, vol. I, 1715, 1. Stück, pp. 93-103, qui pp 100 e ss.

<sup>199</sup> Si veda a questo proposito anche la posizione del filologo Samuel Grosser (1664-1736), il quale distingue nettamente le scienze “piacevoli”, accomunate al passatempo curioso, come la numismatica, lo studio dell’antichità o la poesia, dalle scienze utili e necessarie, *in primis* le scienze volte a rafforzare la fede cristiana, ma anche l’intelletto e la condotta razionale della volontà. Cfr. S. Grosser, *Gründliche Einleitung zur wahren Erudition* (1700), Leipzig und Görlitz, 1712<sup>2</sup>, pp. 27 e ss. Cfr. G.E. Grimm, *Literatur und Gelehrtentum in Deutschland: Untersuchungen zum Wandel ihres Verhältnisses vom Humanismus bis zur Frühaufklärung*, Tübingen, 1983, pp. 432 e ss.

<sup>200</sup> Torneremo ad occuparci di storia *pragmatica* nel prossimo capitolo, a cui rinviamo per maggiori ragguagli bibliografici.

<sup>201</sup> Cfr. M. Scattola, “*Historia literaria*” als “*historia pragmatica*”. *Die pragmatische Bedeutung der Geschichtsschreibung im intellektuellen Unternehmen der Gelehrten-geschichte*, in F. Grunert-F. Vollhardt (a cura di), *Historia literaria. Neuordnungen des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert*, cit., pp. 37-63, qui pp. 39-40.

<sup>202</sup> D.H. Kemmerich, *Neu-eröffnete Academie der Wissenschaften [...]*, Erste Eroeffnung, Leipzig, 1711, pp. 7 e ss.: “*Mundus regitur opinionibus et stultitia hominum.* [...] Darum ist heutiges tages die weißheit nicht nur eine erkenntniß des guten, wie im stande der unschuld, sondern eine erkenntniß des guten und des bösen.”

<sup>203</sup> *Ibid.*, pp. 4 e ss.

Gerhard<sup>204</sup> a filosofi come Martin Musig,<sup>205</sup> e che fanno dell'unione tra conoscere e volere la base della filosofia come saggezza o "erudizione". Quello che importa sottolineare di fronte alla panoplia di concezioni per larga parte sovrapponibili è la stigmatizzazione di una compagine "scolastica" anche all'interno del contesto filosofico, opposta qui non più – come in teologia – ad un versante mistico, bensì ad un'erudizione mondana, che tuttavia si rifà al medesimo elemento della forza e della vita.

Certo, in questo caso – ad esempio in Buddeus – non esiste una contrapposizione radicale, ma piuttosto una dialettica tra i due elementi, nella misura in cui la filosofia "naturale" o "mondana" dovrebbe essere perfezionata attraverso gli strumenti delle scuole, benché non di rado queste siano poi preludio di un'inopinata corruzione.<sup>206</sup> Compito precipuo di una filosofia votata al mondo<sup>207</sup> sembra essere quindi un affinamento delle diverse facoltà dell'uomo, che si realizza proporzionalmente alla loro contemporanea attivazione. Per dirla con Kemmerich: "La saggezza consiste in parte nella retta conoscenza; in parte nel retto utilizzo delle cose. La prima mira al perfezionamento dell'intelletto; la seconda al perfezionamento della volontà."<sup>208</sup> Strumento ideale a questo scopo non potrà che essere ancora una volta quella conoscenza capace di mediare l'elemento teoretico con l'elemento volitivo, così come espresso ad esempio dalla *Vernunft-Lehre* (1723) di Johann Jacob Lehmann, in cui la filosofia – incaricata come in Kemmerich di un dirozzamento dell'intelletto e della volontà – diventa "una perfezione delle anime [...], la quale consiste in una conoscenza vera, solida e viva delle creature e del Creatore [...]"<sup>209</sup> Più estesamente nella sua *Neueste und nützlichste Art die sogenannte Moral [...] auszuüben* (1715<sup>1</sup>; 1721<sup>2</sup>): "Da ultimo, questa conoscenza deve essere viva. Chiamo viva quella conoscenza che è connessa a un desiderio di porre in opera il conosciuto, e alla quale segue alla prima occasione l'esecuzione."<sup>210</sup>

---

<sup>204</sup> E. Gerhard, *Delineatio philosophiae rationalis eclecticae efformatae* (1709), Jenae, 1717<sup>2</sup>, soprattutto pp. 17 e ss.

<sup>205</sup> M. Musig, *Licht der Weisheit*, Franckfurt und Leipzig, 1709, p. 13.

<sup>206</sup> J.F. Buddeus, *Discurs von dem Unterschied der Welt- und Schulgelehrtheit*, in M. Musig, *Licht der Weisheit*, cit., §§ 2 e ss.

<sup>207</sup> Cfr. *infra*, parte II.

<sup>208</sup> D.H. Kemmerich, *Neu-eröffnete Academie der Wissenschaften*, cit., pp. 4-5: "Die Weißheit bestehet theils in der rechten erkenntniß, theils in dem rechten gebrauch der dinge. Das erste gehet auf die ausbesserung des verstandes, das andere auf die verbesserung des willens."

<sup>209</sup> J.J. Lehmann, *Neueste und nützlichste Art die Vernunft-Lehre, Folglich die Verbesserung des Verstandes, gründlich zu erlernen und leicht auszuüben [...]*, Jena, 1723, pp. 27-8: "[...] eine Vollhommenheit der Seelen [...], welche besteht in einer wahren, gründlichen und lebendigen Erkänntniß der Geschöpfe, und des Schöpfers [...]"

<sup>210</sup> Id., *Neueste und nützlichste Art die sogenannte Moral [...] auszuüben*, Jena, 1721<sup>2</sup>, p. 18. Su questo testo ritorneremo nel prosieguito.

Le diverse linee a cui abbiamo accennato convergeranno compiutamente in Johann Georg Walch (1693-1775), autore del dizionario filosofico più importante del Settecento tedesco.<sup>211</sup> Allievo prima di Rüdiger a Lipsia e poi di Buddeus a Jena, Walch, di mestiere teologo, unirà l'inclinazione "critica" del primo alla dimensione più decisamente pratica e pragmatica del secondo, mirando ad una loro congiunzione in vista di una ricostituzione dell'integralità dell'uomo. Questo aspetto emerge già con particolare evidenza nei *Gedancken vom Philosophiscen Naturell* (1723), laddove con "Naturell" dovremo intendere tutte quelle capacità naturali, in sé né buone né cattive, ma suscettibili di peggioramento o perfezionamento, a seconda dei mezzi "artificiali" adottati per assisterle.<sup>212</sup>

Data la suddivisione thomasiana dell'anima in volontà e intelletto, e di quest'ultimo nelle *tres operationes mentis* di tradizione scolastica (*memoria, judicium, ingenium*), il richiamo alla completezza dell'uomo non potrà che avvenire attraverso una valorizzazione del giudizio, senza il quale, di fatto, si permarrebbe in uno stato di perenne stupidità, non sapendo applicare le proprie conoscenze alla vita concreta: "Finché la filosofia ha a che fare con la verità, deve fare uso del giudizio prima di tutto il resto."<sup>213</sup> Il forte risvolto applicativo di questa posizione diventa pienamente manifesto nella discussione sull'inscindibilità della teoria dalla prassi, in cui la nozione acquisisce un'importanza fondamentale nella mediazione tra le diverse componenti antropologiche:

Tale disposizione volontaria del fare e non fare presuppone una conoscenza viva delle verità che toccano l'animo, risvegliando in lui un piacere per la verità; perciò la vera filosofia vuole possedere l'intero animo, intelletto e volontà, per unire la teoria con la prassi.<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> Cfr. D. von Wille, *Johann Georg Walch und sein Philosophisches Lexicon*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 22, 1998, pp. 31-9. Sull'antropologia di Walch, importante è anche l'intervento di G. MacDonald, *Was ist der Mensch? Anthropologie bei Johann Georg Walch (1693-1775)*, in U. Sträter (a cura di), *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie; Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, 2 voll., Tübingen, 2009, vol. I, pp. 187-98.

<sup>212</sup> J.G. Walch, *Gedancken vom Philosophischen Naturell*, Jena, 1723, pp. 2 e ss. Cfr. F.A. Kurbacher, *Passion und Reflexion. Zur Philosophie des Philosophen in Johann Georg Walchs Gedancken vom Philosophischen Naturell (1723)*, in F. Grunert-F. Vollhardt (a cura di), *Aufklärung als praktische Philosophie*, cit., pp. 252-68.

<sup>213</sup> J.G. Walch, *Gedancken vom Philosophischen Naturell*, cit., p. 38: "So lang die Philosophie mit der Wahrheit zu thun hat, so muß man vor allen andern das Judicium brauchen."

<sup>214</sup> *Ibid.*, pp. 159-60: "Solche würckliche Einrichtung des Thun und Lassens setzet eine lebendige Erkänntnis der Wahrheiten voraus, daß dadurch das Gemüth gerühret, und in ihm ein Vergnügen an der Wahrheit erwecket werde, mithin will die wahre Philosophie ein ganzes Gemüth, Verstand und Willen haben, weil die Theorie mit der Praxi zu verknüpfen."

Come ribadirà nell'*Einleitung in die Philosophie* del 1727, la filosofia dovrà di fatto coincidere necessariamente con una conoscenza viva e dotata di forza, nella misura in cui l'uomo è "zur Praxi erschaffen", e dunque è tenuto ad unire nel modo più preciso intelletto e virtù.<sup>215</sup>

È in base a queste premesse che si può comprendere appieno l'articolo stringato, ma molto incisivo, dedicato da Walch alla *lebendige Erkenntnis*, e incluso nel *Philosophisches Lexicon* (1726). Qui "conoscenza viva" viene considerata un'espressione "fiorita", utilizzata in analogia con il linguaggio ordinario, dove ciò che vive è solitamente legato con qualcosa le cui parti sono in movimento. Viva è dunque una conoscenza che mette in moto la volontà:

Ma se la volontà deve essere mossa, devono essere presenti dei moventi, perciò si può dire che una conoscenza è viva se contiene in sé un movente per mezzo del quale la volontà viene spronata al bene e trattenuta dal male, mentre è morta se non fornisce un simile movente, a prescindere dal fatto che sia vera. Infatti, si può avere una conoscenza vera, che però è morta; allo stesso modo, si hanno errori che possono mettere in moto la volontà in modo simile alle più importanti verità. Tutto dipende dunque dal movente, che può essere vero o falso. Si chiama conoscenza viva (*lebendig*) anche la conoscenza dotata di forza (*kräftig*),<sup>216</sup> per quanto alcuni le differenzino.<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> J.G. Walch, *Einleitung in die Philosophie, Worinnen Alle Theile derselbigen Nach ihrem richtigen Zusammenhang erklärt und der Ursprung nebst dem Fortgang einer ieden Disciplin zugleich erzehlet werden [...]*, Leipzig, 1727, pp. 23-4: "Der Mensch, der sich mit der Philosophie beschäftigt, ist zur Praxi erschaffen, welches alle Umstände seiner Natur angeben; und wenn wir noch überdiß den Endzweck der Philosophie erwegen, so werden wir selbigen durch blosses speculiren nimmermehr erreichen. Auf solche Weise muß bey einem wahren Philosopho Verstand und Tugend auf das genaueste vereiniget seyn."

<sup>216</sup> La differenza è riportata nell'articolo *Philosophie* del *Lexicon*, cit., vol. II, coll. 1979-80, per essere ripresa nell'*Einleitung in die Philosophie* (cit., pp. 23-4), laddove la conoscenza viva indicherà un tipo di conoscenza capace di mettere in moto l'intero animo, in modo da procurare piacere per le verità conosciute, mentre la conoscenza dotata di forza coinciderà con una conoscenza atta a dirigere effettivamente la propria condotta: "*Lebendig* wird die Erkenntnis, wenn das menschliche Gemüth dadurch in eine Bewegung gebracht wird, daß wie selbiges überhaupt an den erkannten Wahrheiten ein Vergnügen haben muß; also wird solches nach der unterschiedenen Beschaffenheit der Wahrheiten, die mit Bewegungs-Gründen verknüpft seyn müssen, bald auf diese, bald iene Art gereizet; *Kräftig* hingegen ist sie, wofern man nach den erkannten Wahrheiten würcklich sein Thun und Lassen einrichtet." L'implicita separazione tra un livello potenziale e un livello attuale – che già Buddeus aveva riconosciuto nella differenza tra *cognitio viva* e *cognitio efficax* (cfr. le sue *Institutiones theologiae dogmaticae*, cit., pp. 54-5; cfr. anche il seguace di Buddeus J.I. Beyer, *Academische Programmata über allerhand auserlesene Materien*, Halle, 1725, pp. 100-1), e che rimontava alla teologia scolastica con la distinzione tra *actus primus* e *actus secundus* di aristotelica memoria – riemergerà nella seconda edizione della

Non è difficile riconoscere in un passo come quello citato la triplice cesura che divide Walch dalle posizioni incontrate nel paragrafo precedente, facendone la cartina di tornasole della svolta filosofica che subisce la nozione. In primo luogo – come già in Thomasius – non è più lo Spirito Santo a fungere da innesco per la *lebendige Erkenntnis*, bensì la dimensione schiettamente antropologica del *Bewegungs-Grund*, la cui presenza o assenza dipenderà esclusivamente dalla natura di quella data conoscenza. Un tale slittamento lo si avverte con particolare chiarezza nella trattazione della conoscenza morta, a cui è dedicato un articolo a parte: “Nella misura in cui si considera qualcosa come indifferente, essa [la volontà] resta per così dire immobile. Simili moventi vengono a mancare, quando la conoscenza è morta.”<sup>218</sup>

Già in Thomasius, la conoscenza morta era immediatamente identificata con una conoscenza sottile e fine a sé stessa, priva di ogni incidenza sulla nostra felicità;<sup>219</sup> con Walch si assiste ad un’ulteriore chiarificazione dei termini, proprio grazie ad un esempio addotto dalla sfera teologica, che aiuta ad apprezzare meglio la diversa interpretazione della questione rispetto al periodo precedente. Anche quando si deve mettere a confronto la

---

*Metaphysica* di Baumgarten, il quale distinguerà – vedremo meglio in che senso e con quali conseguenze nel prosieguo – una conoscenza viva in senso lato e una conoscenza viva in senso stretto.

<sup>217</sup> J.G. Walch, *Philosophisches Lexicon*, art. *Lebendige Erkenntnis*, cit., vol. I, col. 1606: “Was eine Erkenntnis sey, ist schon oben in einem besondern Artickel gewiesen worden: daher wir hier nur zu untersuchen haben, was da mache, daß eine Erkenntnis lebendig sey. Die Redens-Art ist verblümt, welche von einer natürlich belebten Sache hergenommen, daß wenn dieselbige lebet, so befinden sich deren Theile in einer Bewegung. Wenn nun unsere Erkenntnis so beschaffen, daß durch selbige der Wille in eine Bewegung gesetzt wird, so sagt man, sie sey lebendig. Soll aber der Wille bewegt werden, so müssen Bewegungs-Gründe vorhanden seyn, mithin kan man sagen, die Erkenntnis sey lebendig, wenn sie einen Bewegungs-Grund in sich fasset, dadurch der Wille zum Guten angereizet und vom Bösen abgehalten, da sie hingegen todt ist, wenn sie dergleichen Bewegungs-Grund nicht abgiebt, ohnerachtet sie wahr ist. Denn man kan eine wahre Erkenntnis haben, die doch todt ist; gleichwie man Irrthümer hat, welche den Willen eben in eine solche Bewegung bringen können, als die wichtigsten Wahrheiten. Es kommt dabey alles auf den Bewegungs-Grund an, es mag derselbige ein wahrer, oder ein falscher seyn. Man nennt die lebendige Erkenntnis auch die kräftige Erkenntnis, wiewohl einige einen Unterschied darunter machen.”

<sup>218</sup> *Ibid.*, art. *Todte Erkenntnis*, vol. II, coll. 2580-1, qui 2580: “So lang man etwas vor indifferent ansiehet, so steht er gleichsam unbeweglich. Solche Bewegungs-Gründe fehlen, wenn die Erkenntnis todt ist.”

<sup>219</sup> C. Thomasius, *Höchstnöthige Cautelen*, cit., p. 14: “Eine todte Erkenntniß des Guten nenne ich die subtile Erkenntniß desselben / welche ohne wahre Glückseligkeit / d. i. ohne Gemüths-Ruhe ist / und dennoch davor hält / es fehle ihr nichts: Daher sie denn auch derselben Besetzung nicht verlanget / vielweniger andere zur wahren Glückseligkeit zuführen bemühet ist; oder so sie sich ja darnach bemühet / solches auf eine ungeschickte Art verrichtet.”



conoscenza morta e la conoscenza viva della giustizia di Dio, infatti, non si ricorre più ad un intervento della grazia celeste per spiegare gli eventuali moventi della volontà, i quali anzi si raccordano – del tutto laicamente – alla psicologia umana.<sup>220</sup> Insomma, la vita che fornisce la componente metaforica alla conoscenza viva non è più la vita di Cristo a cui il rigenerato è chiamato a partecipare previa la giustificazione dei peccati, bensì la vita sociale in cui non il fedele, ma l'uomo *tout court*, deve tradurre praticamente le sue conoscenze teoriche.

Questo significa infine – e siamo al terzo punto – che a caratterizzare la vita di una conoscenza è solo il suo influsso effettivo sul nostro comportamento, e non già la sua verità, come accadeva nell'ambito teologico precedente. Mentre infatti in quel contesto la conoscenza vera poteva essere sperimentata in maniera viva o morta, ma la conoscenza viva non poteva che essere vera, ora esisterà anche la possibilità di una conoscenza viva del falso o del bene apparente. Una volta discesa dal cielo dello Spirito Santo alla terra delle facoltà umane, la *lebendige Erkenntnis* non sarà più tenuta a riassumere in sé tutti quei parametri di suprema perfezione garantiti dalla rinnovata vita in Cristo, ma andrà ad indicare una ben precisa caratteristica delle rappresentazioni umane, distinta ed autonoma rispetto alle altre.<sup>221</sup> A una tale discontinuità, di importanza cruciale per la *Begriffsgeschichte* della nozione, contribuirà in maniera determinante anche un altro pensatore di cui Walch aveva certamente tenuto conto, nonostante le sue preferenze thomasiane: Christian Wolff.

## 2.2 La conoscenza viva in Wolff

### 2.2.1 Prolegomeni

Ironia della sorte o meno, la nozione di conoscenza viva, con cui secondo alcuni<sup>222</sup> è possibile identificare il progetto del Pietismo *tout court*, si è

---

<sup>220</sup> J.G. Walch, *Philosophisches Lexicon*, art. *Todte Erkenntnis*, vol. II, cit., col. 2581: “Wir wollen ein Exempel geben, welches die Sache deutlich machen wird. Man sagt billig, bey den meisten Menschen ist die Erkenntnis von der göttlichen Gerechtigkeit todt, wobey drey Stücke fürkommen. Sie erkennen erstlich, daß GOtt gerecht; solche Erkenntnis aber ist vors andere todt, indem ihr Wille in keine Bewegung, und zwar der Furcht, daß sie sich vor Sünden hüteten, kommt; da hingegen bey denjenigen, die nicht nur wissen, daß GOtt gerecht sey; sondern auch wegen der göttlichen Gerechtigkeit sich vor Sünden in acht nehmen, die Erkenntnis lebendig ist. Drittens ist die Ursach, warum die Menschen erkennen, daß GOtt gerecht, und sich doch vor ihm nicht fürchten, weil sie sich an der göttlichen Gerechtigkeit keinen Bewegungs-Grund fürstellen, der sie zur Furcht erweckte.”

<sup>221</sup> Come avremo modo di notare, ad ogni modo, in A.G. Baumgarten l'accordo di tutti i criteri di perfezione della conoscenza nel sommo criterio della vita rimarginerà in parte una tale spaccatura, cfr. *Aesthetica*, § 22.

<sup>222</sup> J. Jacob, *Die Heilige Poesie. Zum einem literarischen Modell bei Pyra, Klopstock und Wieland*, Tübingen, 1997, p. 46.

affermata definitivamente in filosofia con un pensatore, Christian Wolff, coinvolto – come arcinoto – in una disputa non solo teorica con il Pietismo e i suoi rappresentanti di Halle, che lo portò nel 1723 ad una precipitosa fuga dall'Università Fridericiana sotto minaccia di impiccagione.<sup>223</sup> La transizione da un'accezione prettamente teologica dell'espressione ad un significato più marcatamente filosofico viene esplicitata da Wolff in una breve digressione, peraltro molto interessante per comprendere il raccordo tra le due interpretazioni del concetto, che mette conto riportare per intero:

Questa denominazione [*cognitio viva*] viene desunta dal foro dei teologi, dove è stata introdotta sulla base della Scrittura. Giacomo, infatti, definisce cosa morta la fede senza le opere. Secondo l'intenzione dell'apostolo, morta è la conoscenza di Dio e di Cristo, se manca un movente della volontà e della non volontà che impedisca alle tue azioni di corrispondere a questa conoscenza. Perciò, Giovanni chiama falso colui che afferma di conoscere Dio, senza tuttavia amarlo, dal momento che una tale conoscenza di Dio induce l'uomo all'amore, come mostreremo al momento opportuno. Anche nella filosofia pratica è invero utile la distinzione tra conoscenza viva e conoscenza morta. Poiché, infatti, si tratta qui di indirizzare la volontà dell'uomo a compiere le azioni conformi alla legge di natura e ad omettere quelle contrarie, occorre indagare i moventi della volontà e della non volontà. Poiché, dunque, non ogni conoscenza fornisce un movente della volontà e della non volontà, come mostra l'esperienza stessa, occorre indagare la ragione per cui essa [la conoscenza] a volte è un movente del volere e del non volere e a volte non lo è. La conoscenza che è un movente della volontà e della non volontà va dunque distinta dall'altra, che non è un movente della volontà e della non volontà, affinché si possa percepire distintamente l'influenza dell'intelletto sulla volontà e sulla non

---

<sup>223</sup> C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*, Göttingen, 1971, pp. 388-96; N. Hinske, *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*, in W. Schneiders (a cura di), *Christian Wolff. 1679-1754*, Hamburg, 1983, pp. 306-19, qui p. 315; A. Beutel, *Causa Wolffiana. Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen Halleschem Pietismus und Aufklärungsphilosophie*, in U. Köpf (a cura di), *Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung*, Tübingen, 2001, pp. 159-202; per il contesto cfr. soprattutto la tesi di J. Holloran, *Professors of Enlightenment at the University of Halle 1660-1730*, Diss. University of Virginia, 2000, in particolare pp. 309-64; cfr. anche H. Böbenecker, *Pietismus und Aufklärung. Ihre Begegnung im deutschen Geistesleben des 17. und 18. Jahrhunderts. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung*, diss. Nürnberg, 1958; P. Wermes, *Aufklärung im Streit oder Streit in der Aufklärung? Bemerkungen zum Verhältnis von Pietismus und Wolffianismus*, in H.-M. Gerlach et al. (a cura di), *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland*, Halle, 1980, pp. 111-7; B. Bianco, *Fede e sapere: la parabola dell'Aufklärung tra pietismo e idealismo*, Napoli, 1992.

volontà. Poiché cose differenti si distinguono per mezzo di nomi differenti, era necessario designare questa differenza di conoscenza per mezzo di nomi. Perciò, poiché la designazione tradizionale di conoscenza viva e morta è soddisfacente, questa andava preservata e introdotta anche in filosofia.<sup>224</sup>

Già nella *Ratio praelectionum* del 1718 si possono intravedere in filigrana le peculiarità teoriche che ne caratterizzeranno lo sviluppo. Discutendo dei doveri dell'uomo verso Dio, Wolff identifica nella conoscenza distinta delle perfezioni divine i moventi che ci spingono ad agire in conformità con il suo volere, conquistando così l'assenso del fedele: “[I] teologi – concluderà – sono soliti chiamare questo genere di conoscenza *conoscenza viva*.”<sup>225</sup> Come dimostra lo *Jus naturae*, Wolff continuerà effettivamente a parlare di conoscenza viva anche nell'accezione più classica, ad esempio dichiarando che la corretta conoscenza di Dio da parte dell'uomo è la *viva Dei agnitio*, da cui deriva lo stesso *amor Dei*.<sup>226</sup> Eppure qualcosa è mutato anche nel senso teologico della dottrina, non solo perché il comando alla conoscenza viva di Dio viene ormai ricondotto ad una causa del tutto naturale, ma anche perché Dio non sarà più il responsabile dell'innesco effettivo dell'azione:

L'uomo si deve dare da fare per acquisire una conoscenza viva di Dio. Dalla sua stessa essenza e natura, infatti, è obbligato alla

---

<sup>224</sup> C. Wolff, *Philosophia practica universalis [...] pars posterior*, Francofurti et Lipsiae, 1739, pp. 220-1: “Denominatio haec desumpta est ex foro Theologorum, ubi scriptura praesente introducta. Jacobus enim fidem absque operibus rem mortuam appellat. Ex mente igitur Apostoli mortua est cognitio de Deo & Christo, nisi fiat motivum voluntatis & noluntatis, ut actiones tuae cognitioni isti respondeant. Unde Johannes mendacem vocat, qui affirmat, se nosse Deum, eum tamen non amat, propterea quod ipsa Dei cognitio hominem impellit ad amorem, quemadmodum suo loco ostendemus. In Philosophia vero etiam practica utilis est inter cognitionem vivam & mortuam distingui. Cum enim hic agatur de voluntate hominis flectenda ad actiones legi naturae conformes committendas & ad actiones eidem contrarias omittendas, in motiva voluntatis & noluntatis inquirendum. Quoniam vero non quaelibet cognitio motivum voluntatis & noluntatis praebet, ipsa experientia teste; ideo inquirendum est in rationem, cur ea nunc sit motivum volendi & nolendi, nunc vero non sit. Cognitio igitur, quae sit motivum voluntatis vel noluntatis, distinguenda est ab altera, quae non sit motivum voluntatis & noluntatis, ut influxus intellectus in voluntatem atque noluntatem distincte percipiatur. Quia quae diversa sunt diversis nominibus a se invicem discernenda; nominibus opus erat ad hanc cognitionis diversitatem designandum. Quamobrem cum recepta cognitionis vivae & mortuae appellatio satisfaciatur; ea retinenda in philosophiam introducenda fuit.”

<sup>225</sup> C. Wolff, *Ratio praelectionum wolfianarum in mathesin et philosophiam universam*, Halae Magdeb., 1718, p. 199. La conoscenza viva sarà presente – senza venire tematizzata – anche nella *Deutsche Logik* a partire dalla seconda edizione del 1719, §§ 15-6.

<sup>226</sup> C. Wolff, *Jus naturae, methodo scientifica pertractatum. Pars prima*, Francofurti et Lipsiae, 1740, p. 776: “Fluit nimirum amor Dei necessario ex cognitione ejus, modo certa sit, adeoque viva cognitio.”

determinazione delle azioni libere per mezzo di moventi desunti dagli attributi divini. Perciò, se è tenuto a conoscere Dio, la conoscenza deve essere tale che sia movente della volontà. Infatti, la conoscenza che diventa movente della volontà è viva. Deve dunque darsi da fare per acquisire una conoscenza viva di Dio.<sup>227</sup>

A un simile risultato teorico Wolff era già arrivato nel primo scritto significativo sull'argomento, i *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* (1720), altrimenti noti come *Deutsche Ethik*,<sup>228</sup> in cui si proponeva la seguente definizione generale:

Viene chiamata *viva* quella *conoscenza* che fornisce un movente della volontà, per realizzare il bene o astenersi dal male. Di contro, è *morta* la *conoscenza* che non fornisce un simile movente. Poiché ciò non accade se non quando siamo certi della nostra conoscenza, o almeno riteniamo di essere certi; la conoscenza è viva se porta con sé una convinzione o almeno un mutamento d'opinione: benché in quest'ultimo caso l'uomo possa riconoscere che non è ancora convinto; al che, anche questa conoscenza cessa di essere un movente della volontà e perciò non rimane viva. Di contro, poiché in una convinzione non c'è da preoccuparsi che l'uomo venga posto nello stesso dubbio, la conoscenza rimane in questo caso viva in maniera stabile. E in realtà essa soltanto è la vera conoscenza viva, l'altra ne ha solo la parvenza.<sup>229</sup>

Una formulazione del genere – come facile immaginare – sancisce in via definitiva il divorzio tra la conoscenza viva e la teologia. Già lo stesso radicamento sul terreno etico della nozione suggeriva d'altra parte questa

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 754: “Homo operam dare debet, ut vivam Dei cognitionem acquirat. Per ipsam enim essentiam atque naturam suam obligatur ad determinandum actiones liberas per motiva ab attributis divinis desumta. Quamobrem cum Deum agnoscere teneatur; talis esse debet cognitio, quae voluntatis motivum fit. Operam igitur dare debet, ut vivam Dei cognitionem acquirat.”

<sup>228</sup> *Deutsche Ethik*.

<sup>229</sup> *Ibid.*, § 169: “Diejenige *Erkenntniß* wird *lebendig* genennet, welche einen Bewegungs-Grund des Willens abgiebet, entweder das Gute zu vollbringen, oder das Böse zu lassen. Hingegen die *Erkenntniß* ist *tod*, welche keinen dergleichen Bewegungs-Grund abgiebet. Da nun dieses nicht geschiehet, als wenn wir von unserer Erkenntniß gewiß sind, oder wenigstens gewiß zu seyn vermeinen; so ist die Erkenntniß lebendig, wenn sie entweder eine Überführung, oder wenigstens eine Übertretung mit sich führet: wiewohl da in dem letzten Falle der Mensch erkennen kan, daß er noch nicht überführet ist; so höret nachdem auch diese Erkenntniß auf ein Bewegungs-Grund des Willens zu seyn, und dannenhero bleibt sie nicht lebendig. Hingegen da bey einer Überführung nicht zu besorgen, daß der Mensch auf dergleichen Zweifel gebracht wird; so bleibt auch in diesem Falle die Erkenntniß beständig lebendig. Und sie ist in der That allein die wahre lebendige Erkenntniß, die andere hat nur den Schein derselben.”

conclusione, nella misura in cui Wolff aveva posto le basi dell'intera filosofia morale senza un richiamo diretto alla volontà di Dio,<sup>230</sup> il quale – lo chiarirà nella *Theologia naturalis* – limita il proprio intervento provvidenziale alla sola *conservatio*.<sup>231</sup> Non solo: ma le azioni morali – quelle azioni libere tendenti a favorire il perfezionamento del nostro stato interno o esterno – “sono in sé e per sé buone o cattive, e non vengono rese tali dal volere di Dio,”<sup>232</sup> poiché la cogenza della legge di natura “resterebbe in vigore anche se Dio non ci fosse”.<sup>233</sup>

È dunque la razionalità e non l'autorità a fornire la dimostrazione ultima della norma morale, la quale assegna valore prescrittivo ad una tendenza verso il nostro perfezionamento che è iscritta già all'interno della stessa natura umana.<sup>234</sup> “Fa' ciò che rende te e il tuo stato più perfetti, e astieniti da ciò che rende te e il tuo stato più imperfetti.”<sup>235</sup>

A conoscere la legge di natura è preposta la ragione: chi vive secondo ragione, vive anche secondo la legge di natura e non abbisogna di ulteriori prescrizioni. Anzi: “Questi, mediante la sua ragione, è legge a sé stesso.”<sup>236</sup> Una simile tesi autonomistica – che sembrerebbe anticipare niente meno che la legge morale di Kant – non deve però trarre in inganno. In Wolff, infatti, la peculiarità della ragione non consiste nel pensiero dell'incondizionato,

---

<sup>230</sup> La volontà di Dio è infatti il fondamento della realtà, non dell'essenza delle cose. Dio, dunque, ha scelto, in conformità alla propria somma perfezione, di attualizzare il migliore dei mondi possibili. Se Dio volesse mutare in questo la legge naturale con un atto di potenza assoluta, cadrebbe in contraddizione con la propria perfezione. Cfr. A. Bissinger, *Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik*, in W. Schneiders (a cura di), *Christian Wolff. 1679-1754*, cit., pp. 148-60, qui p. 153.

<sup>231</sup> La *conservatio* – la conservazione dell'esistenza dell'agente in atto – era, insieme con il *concursus* e la *gubernatio*, uno dei tre momenti della concezione luterana della provvidenza. Cfr. C. Wolff, *Theologia naturalis. Pars prior*, § 873. Cfr. anche M. Büttner, *Zum Gegenüber von Naturwissenschaft (insbesondere Geographie) und Theologie im 18. Jahrhundert*, “*Philosophia naturalis*”, 1973, 14, pp. 95-123. Sarà una tale esclusione dell'intervento della grazia a determinare i primi sospetti verso il suo sistema, cfr. D. von Wille, *Tra fatalismo e provvidenza: la prospettiva teologica del determinismo wolffiano*, in G. Cacciatore (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, Napoli, 1999, pp. 97-110, qui pp. 105-6. Cfr. anche A. Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn 1970, p. 310.

<sup>232</sup> *Deutsche Ethik*, p. 7: “[...] so sind sie vor und an sich selbst gut oder böse, und werden nicht erst durch GOTTes Willen dazu gemacht.”

<sup>233</sup> Ivi, p. 16-17: “[...] ja es würde statt finden, wenn auch gleich kein GOTT wäre.”

<sup>234</sup> Ivi, pp. 14-5: “Was aus der Krafft der Seele erfolgen kan, das ist in ihrer Natur gegründet. Da nun aus derselben erfolgen kan, daß sie die an sich gute Handlungen will, die an sich bösen nicht will; so ist dieses Wollen und nicht Wollen in ihrer Natur gegründet.”

<sup>235</sup> Ivi, p. 16: “Thue, was dich und deinen Zustand vollkommener machet, und unterlaß, was dich und deinen Zustand unvollkommener machete, ein Gesetze der Natur.”

<sup>236</sup> Ivi, pp. 18-9: “[...] so brauchet ein vernünfftiger Mensch kein weiteres Gesetze, sondern vermittelst seiner Vernunfft ist er ihm selbst ein Gesetze.”

bensì piuttosto nella conoscenza del nesso di verità<sup>237</sup> – una conoscenza che non potrà mai avere pieno compimento in un essere umano finito, dal quale è inestirpabile una certa dose di rappresentazioni confuse ed oscure.<sup>238</sup> Dunque, la trasparenza promessa tra la legge di natura – in sé eterna ed immutabile – e la ragione *umana*, può realizzarsi solo in parte, risultando spesso inattuabile senza l’opportuna mediazione di uno “specialista”, le cui competenze non corrispondono più a quelle del teologo – legittimato ad interpretare la Parola di Dio – bensì a quelle del filosofo, che – grazie al metodo dimostrativo-matematico – coglie fedelmente, per quanto in maniera finita, la sistematica connessione del reale.

Al di là dell’enunciazione di un principio in sé alquanto generico, il concreto compito del filosofo dovrà dunque comprendere una più vasta “campagna” pedagogica, volta a ricondurre gli uomini alla conformità con la loro natura, di modo che il principio morale possa infine diventare la premessa maggiore dei sillogismi pratici in base a cui operiamo. Qualora, infatti, un uomo non persegua assiduamente il dettato della legge di natura, ciò non sarà riconducibile ad una scelta deliberata – ad esempio a causa della malvagità di quell’uomo – ma solo e soltanto ad una carenza conoscitiva, che gli impedisce di vedere rettamente il vero bene. Questo significa che già di per sé

la conoscenza del bene è un movente della volontà. Chi comprende distintamente le azioni libere degli uomini, che sono in sé e per sé buone, riconosce che esse sono buone. Pertanto il bene, che noi percepiamo in esse, è un movente affinché le vogliamo. Poiché però non è possibile che qualcosa possa essere al contempo un movente del volere e del non volere, così non è ammissibile che non si debba volere un’azione in sé buona, una volta che la si comprenda distintamente.<sup>239</sup>

---

<sup>237</sup> *Deutsche Metaphysik*, p. 199: “Die Einsicht / so wir in den Zusammenhang der Wahrheiten haben / heisset *Vernunft*.”

<sup>238</sup> *Deutsche Metaphysik*, p. 135: “Unterdessen weiset es die Erfahrung und wir werden es an seinem Orte erweisen / daß unser Verstand niemahls gantz reine ist / sondern bey der Deutlichkeit und Dunkelheit übrig bleibt.” Cfr. anche *Psychologia empirica*, p. 230: “[...] *intellectus* a sensu atque imaginatione nunquam liber est, consequenter *nec unquam prorsus purus est*.”

<sup>239</sup> *Deutsche Ethik*, p. 7: “Die Erkenntniß des Guten ist ein Bewegungs-Grund des Willens. Wer die freye Handlungen der Menschen, die vor und an sich gut sind, deutlich begreiffet, der erkennt, daß sie gut sind. Und daher ist das Gute, was wir an ihnen wahrnehmen ein Bewegungsgrund, daß was wir sie wollen. Da nun nicht möglich ist, daß etwas zugleich ein Bewegungs-Grund des Wollens und nicht Wollens seyn kan; so gehet es auch nicht an, daß man eine an sich gute Handlung nich wollen solte, wenn man sie deutlich begreiffet.”

Insomma, l'uomo vuole ciò che è buono, poiché la conoscenza intuitiva di una perfezione si traduce in *voluptas*<sup>240</sup> e questa genera l'*appetitum*.<sup>241</sup> Eppure, negli enti finiti, in cui manca una totale coincidenza tra ragione e legge di natura, esiste la possibilità, accanto alla conoscenza distinta del bene, di una sua intuizione confusa, da cui derivano i desideri sensibili:

Oltre a questo, c'è da notare che tra i moventi non sono da contare solo le rappresentazioni distinte del bene e del male, ma anche quelle indistinte. [...] Poiché se l'intelletto non è puro, alla conoscenza distinta si aggiunge una conoscenza distinta e indistinta; da questa però scaturiscono i desideri sensibili.<sup>242</sup>

È proprio l'“impurità” dell'intelletto che porterà a descrivere più realisticamente la tensione naturale al bene come una tensione verso ciò che *appare* buono in relazione alle proprie rappresentazioni, e che dunque prescinde dalla valutazione mediante il criterio infallibile della legge morale. Se, inoltre, ciò che ci appare buono è innanzitutto tale perché ci aspettiamo di ottenerne un piacere, dovremo dire ancora più correttamente che l'uomo aspira in realtà a ciò che *ritiene* essere buono *per lui*. Da qui sorge la possibilità dell'errore, che porta a scambiare una perfezione reale con una perfezione apparente, conducendo l'uomo a perdersi dietro a beni meramente fittizi.

La sfida che attende l'etica di Wolff a questo punto sarà quella di ridurre il più possibile la forbice tra il bene morale e il bene perseguito da ciascuno, affinché il primo possa diventare l'unico vero movente dell'uomo. La dottrina della conoscenza viva va intesa proprio come un tentativo di fornire una risposta credibile a questa sollecitazione, allo scopo di tratteggiare una teoria della motivazione morale che traduca in pratica la conoscenza distinta. Sin da subito, infatti, è chiaro che la *lebendige Erkenntnis* avrà una consistenza effettiva solo se consegue dalla piena convinzione dell'intelletto, mentre resterà ingannevole e provvisoria qualora venga indotta da una semplice persuasione che trascolora subito nel pregiudizio.<sup>243</sup>

---

<sup>240</sup> Cfr. *Psychologia empirica*, § 511.

<sup>241</sup> Cfr. *Deutsche Metaphysik*, §§ 404; 417; *Psychologia empirica*, § 511; cfr. anche C. Newmark, *Passion-Affekt-Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Hamburg, 2008, pp. 186 e ss.

<sup>242</sup> *Deutsche Metaphysik*, p. 271: “Über dieses ist zu mercken / daß man unter die Bewegungs-Gründe nicht allein die deutlichen Vorstellungen des Guten und Bösen zu rechnen hat; sondern auch die undeutlichen.” Cfr. anche *Psychologia empirica*, § 580: “Appetitus sensitivus dicitur, qui oritur ex idea boni confusa.”

<sup>243</sup> È interessante notare come l'opposizione tra *Überredung* e *Überführung*, ad esempio nel § 13 del cap. 13 della *Deutsche Logik* – al quale peraltro il § 167 della *Deutsche Ethik* rinvia – venga acuita nella seconda edizione della *Deutsche Logik* del 1719. Nel § citato, infatti, la ragione per cui una mera persuasione viene considerata una convinzione vera e propria è dovuta al pregiudizio o al *falscher Wahn*, che nell'edizione del 1719 (ma non in

Ma a quali condizioni la conoscenza distinta potrà fungere concretamente da motore della prassi?

### 2.2.2 Il contesto teorico

Come risulta già da qui evidente, il concetto di conoscenza viva si inserisce all'interno di un contesto tutt'affatto diverso rispetto a quello di Thomasius, il quale trattava la tematica nell'ambito di un volume di "cautele", in cui a importare era l'acquisizione di una sapienza sostanzialmente mondana. Benché, infatti, per entrambi i filosofi la nozione di *lebendige Erkenntnis* abbia come proprio oggetto il vero bene, muta nei due casi il relativo antonimo, dal momento che per Thomasius questo è rappresentato dalla sola conoscenza morta del vero bene, mentre in Wolff – lo abbiamo appena accennato – può esistere anche una conoscenza viva del falso bene. Vedremo più avanti le implicazioni di un tale cambiamento. Quello che importa al momento sottolineare è che il comune riferimento ad una "conoscenza viva del vero bene" non si dimostra di per sé garanzia di una medesima prospettiva di fondo. Anzi: le differenze più significative tra i due autori emergeranno con maggiore evidenza proprio analizzando le trasformazioni che intervengono nella concezione dei termini in questione. Basti considerare il problema del *verum bonum*. Nell'un caso, questo si identificherà con l'*honestum*, lo *jucundum*, e l'*utile*, e dunque con un bene che è in primo luogo sociale e "situazionale", e che richiede una valutazione prudenziale da parte del soggetto. Nel caso di Wolff, invece, il vero bene collasserà nel contenuto della legge di natura, e riguarderà in prima battuta il singolo individuo, a cui andranno ricondotti gli stessi doveri verso gli altri, i quali, in fondo, si configurano come un sostegno esterno all'autoperfezionamento di ciascuno: "La natura umana è tale che nessuno può perfezionare sé stesso e la propria condizione in quanto singolo individuo, ma ognuno necessita per questo dell'aiuto degli altri."<sup>244</sup>

Mentre, quindi, in Thomasius la conoscenza viva appartiene necessariamente ad una discussione empirica sul modo di condurre un'esistenza prudente volta all'autoconservazione e al rapporto pacifico con

---

quella del 1713) viene equiparato all'inaffidabile persuasione (retorica): cfr. ed. 1713<sup>1</sup>, pp. 159-60; ed. 1719<sup>2</sup>, pp. 173-4. Riportiamo il testo della seconda edizione, inserendo tra parentesi uncinate la parte aggiunta *ex novo*: "Man muß sich hüten / daß man nicht (wie alle Tage zu geschehen pflaget) < eine Überredung / das ist, > einen falschen Wahn / als wenn wir die Richtigkeit der Sachen erkannten / die wir doch bey weitem noch nicht sehen / vor eine Überführung halte." Cfr. in generale W. Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilkritik*, Stuttgart, 1983; e in particolare S. Tedesco, *Studi sull'estetica dell'Illuminismo tedesco*, cit., soprattutto p. 49.

<sup>244</sup> C. Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium*, Halae Magdeburgicae, 1750, p. 23: "Eam hominum esse indigentiam, ut nemo solus se statumque suum perficere possit, sed unusquisque aliorum indigeat auxilio." Cfr. anche *Deutsche Ethik*, § 768, sulla riconduzione dei doveri verso gli altri ai doveri verso sé stessi.



gli altri, nell'edificio teorico wolffiano la *lebendige Erkenntnis* assumerà i tratti "scientifici" di una teoria psicologica valida per ogni uomo razionale. Se l'omissione del vero bene in Thomasius non poteva essere attribuita ad una mancanza di conoscenza, ma ad un difetto nell'*uso* della stessa, per cui l'erudizione, invece di vivificare un bene già di per sé volto alla pratica, indulgeva in inutili sottigliezze, nella prospettiva intellettualistica wolffiana l'astensione dalla prassi virtuosa sarà riconducibile unicamente all'attuale mancanza di una conoscenza distinta; pertanto, per correggere un errore morale, occorrerà intervenire esclusivamente su ciò che il soggetto sa, e non su ciò il soggetto che fa. Non appena avremo mostrato a qualcuno l'inadeguatezza di una sua rappresentazione, infatti, questi cesserà di raffigurarsela come buona, e dunque scomparirà immediatamente anche il piacere legato ad essa. Diversamente da Thomasius, in cui gli affetti avevano precedenza e governo sulla ragione umana, il movente è qui costituito da una dimensione cognitiva dipendente dalla continua retroazione della conoscenza purificata sul desiderio. La felicità stessa<sup>245</sup> – come durevole *voluptas vera*<sup>246</sup> – conterrà così un'ineliminabile istanza intellettuale, indisciungibile dall'apprensione di una qualche perfezione.<sup>247</sup>

Eppure, nonostante la preminenza dell'intelletto sulla volontà, anche Wolff non mancherà di sottolineare con forza l'essenziale raccordo tra conoscenza ed azione, in ossequio al motto leibniziano della "theoria cum praxi",<sup>248</sup> di cui porterà traccia la successiva *Philosophia practica universalis*, apparsa in due volumi tra il 1738 e il 1739.<sup>249</sup> Già nel 1703, in realtà, Wolff aveva pubblicato sotto questo titolo il suo scritto filosofico d'esordio, con il quale – affermerà con orgoglio molti anni più tardi – si era di fatto inventata una nuova disciplina: "*Philosophiae practicae universalis nomen hactenus inauditum inter Philosophos, nec minus res ipsa ignorata.*"<sup>250</sup> Sin da quella prima dissertazione la formulazione di ciò che

<sup>245</sup> Sulla felicità, cfr. *ibid.*, §§ 44; 49; 52; 53; 66; 68. In generale, cfr. C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, Stuttgart, 1995.

<sup>246</sup> Cfr. *Psychologia empirica*, § 636.

<sup>247</sup> Cfr. *ibid.*, § 510.

<sup>248</sup> Cfr. *Leibnizens Denckschrift in Bezug auf die Einrichtung einer Societas Scientiarum et Artium in Berlin vom 26. März 1700*, in W. Hartknopf-G. Wangermann (a cura di), *Dokumente zur Geschichte der Berliner Akademie der Wissenschaften von 1700 bis 1990*, Heidelberg-Berlin-New York, 1991, Doc. n. 18, pp. 219 e ss. Cfr. AA.VV., *Theoria cum praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert. Akten des 3. Internationalen Leibnizkongresses. Hannover 12-17 November 1977*, 4 voll., Wiesbaden 1980-82, vol. I, *Theoria cum praxi. Politik, Rechts- und Staatsphilosophie*, Wiesbaden 1980. Il motto verrà assunto, peraltro, dalla stessa Accademia delle Scienze di Berlino, cfr. H. Laitko, *Theoria cum praxi, Anspruch und Wirklichkeit der Akademie, "Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät"*, 45, 2001, pp. 5-57.

<sup>249</sup> *Philosophia practica. Pars posterior*, p. 251: "In Philosophia practica theoria cum praxi statim conjungenda, antequam haec reddatur difficilis."

<sup>250</sup> C. Wolff, *Ratio praelectionum*, cit., p. 189. Cfr. anche lo stimolante saggio di C. Schwaiger, *Christian Wolffs Philosophia practica universalis. Zu ursprünglichem Gehalt*

doveva essere una tale “scienza nuova”<sup>251</sup> suonava nella forma che si sarebbe poi dimostrata definitiva:<sup>252</sup> “La *filosofia pratica universale* è una scienza affettiva pratica della guida delle libere azioni dell’uomo, volta allo scopo più alto mediante regole generalissime.”<sup>253</sup>

Come affermato nello scolio, una disciplina così definita cercherà di trattare i principi dell’etica e della politica ad imitazione della “mathesis universalis”, dimostrando le proprie conclusioni a partire da una serie di principi certi. Con “scientia affectiva”, in particolare, si intenderà quella scienza “che influenza la volontà e spinge a volere o a non volere qualcosa”, mentre l’epiteto di “scientia practica” designerà quella scienza “che determina la facoltà di agire all’esecuzione o all’omissione di certi atti.”<sup>254</sup> Secondo quanto precisato più tardi nella *Philosophia practica universalis* del 1738-39, “è chiaro che non basta che conosciamo ciò che va fatto, e allo stesso modo che vogliamo o non vogliamo agire [...]. Per la prassi<sup>255</sup> è infatti necessario ben più delle ragioni che determinano la volontà o la non volontà ai propri atti.”<sup>256</sup> Ai fini pratici, occorre infatti una particolare attenzione per tutti quei “media”<sup>257</sup> che possono concretamente raccordare la conoscenza movente con l’azione effettiva, ma anche per la rimozione degli “impedimenta”<sup>258</sup> che invece potrebbero ostacolarla. È un tale livello di mediazione ad avere – come vedremo – un ruolo determinante nella concezione di Wolff.

Prendiamo un esempio che ci aiuta a capire meglio la necessità di questa duplice fondazione della conoscenza viva – affettiva e pratica – la quale, per certi versi, anticipa la distinzione introdotta da Baumgarten nella seconda

---

*und späterer Gestalt einer neuen Grundlagendisziplin*, in L. Cataldi Madonna (a cura di), *Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs*, Hildesheim, 2005, pp. 219-33, qui pp. 221-2.

<sup>251</sup> Cfr. H. Poser, *Philosophia practica come sistema. La scienza nuova dell’agire di Christian Wolff*, in G. Cacciatore (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia*, cit., pp. 1-23.

<sup>252</sup> Cfr. Schwaiger, *Christian Wolffs Philosophia practica universalis*, cit., p. 228, nota 35, per un sondaggio delle varie definizioni.

<sup>253</sup> C. Wolff (*auctor*); L.D. Bollhagen (*respondens*), *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta*, Lipsiae, 1703, caput 1, def. 1, s. p.: “*Philosophia Practica Universalis est Scientia affectiva practica dirigendi actiones hominis quascunque ad finem optimum per regulas universalissimas.*”

<sup>254</sup> *Ibidem*. Cfr. anche C. Buschmann, *Scientia affectiva practica – scientia practica universalis – scientia possibilium. Wolffs Wissenschaftsbegriff – Prolegomenon oder Abbreuiatur der Metaphysik?*, in J. Stolzenberg-O.-P. Rudolph (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung/2*, Hildesheim-Zürich-New York, 2007, pp. 99-112.

<sup>255</sup> Per una storia di questo concetto, cfr. M.-N. Dumas, *Praxis, praktische Wissenschaften und Philosophie im 17. Jahrhundert*, in AA.VV., *Theoria cum praxi*, cit., vol. I, pp. 85-94.

<sup>256</sup> *Philosophia practica universalis. Pars prior*, p. 2.

<sup>257</sup> *Ibid.*, pp. 5-6.

<sup>258</sup> *Ibid.*

edizione della *Metaphysica*. Un ambizioso – ci dice Wolff<sup>259</sup> – distingue il bene e il male a seconda che qualcosa apporti o meno onore o vergogna. Qualora volessimo mutare la volontà di questo individuo, dovremmo mutarne il movente e dunque, implicitamente, la conoscenza in cui questo risiede – la conoscenza viva. Se per giudicare qualcosa buono o cattivo, un uomo fonda necessariamente la propria conclusione su un sillogismo pratico, sarà dunque necessario modificare la premessa maggiore (la massima generale in base a cui agisce) oppure la premessa minore del suo ragionamento (ciò che gli piace di una certa cosa, relativamente alla conoscenza che ne possiede).

Nel caso specifico, occorrerà dimostrare all'ambizioso che ciò che ritiene essere un bene in realtà non lo è, oppure occorrerà portarlo ad avere un'idea dell'onore e della vergogna dalla quale possano scaturire solo buone azioni, cosa che – aggiungerà Wolff in un inciso – appare anche più semplice. Il motivo è presto detto: questo secondo stratagemma consente di conservare la massima generale dell'ambizioso, e dunque meglio si accorda con la sua esperienza.

Poiché ogni conoscenza deriva o dall'esperienza o dalla ragione, e l'esperienza viene acquisita se prestiamo attenzione a ciò che sentiamo, l'uomo deve in parte essere condotto ad esempi in cui tutto questo si mostra chiaramente, in parte gli deve essere insegnato ordinatamente ciò che sopra è stato dimostrato essere utile a ciò.<sup>260</sup>

Non è dunque un caso che dopo questo richiamo alla necessità di una vicinanza “sperimentale” con la legge morale, Wolff inserisca una teoria dell'esempio e della favola (ossia dell'esempio fittizio<sup>261</sup>) in cui verranno tematizzati gli elementi più significativi della *lebendige Erkenntnis*. Proprio attraverso questi “media”, infatti, sarà possibile provare – accanto all'argomentazione dogmatica – l'esistenza di un'argomentazione di diverso tenore che, facendo perno sull'esperienza e dunque sul sentire, non potrà rinunciare al contributo della conoscenza sensibile ai fini di un'efficacia non solo “affettiva”, ma anche “pratica” sulle azioni umane.

### 2.2.3 Esempi e favole tra conoscenza viva e integralità dell'uomo

A caratterizzare la teoria dell'esempio e della favola in Wolff – una teoria che peraltro riscuoterà un enorme successo nell'illuminismo

---

<sup>259</sup> *Deutsche Ethik*, pp. 268 e ss.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 100: “Da nun alle Erkänntniß entweder aus der Erfahrung, oder der Vernunft kommet: die Erfahrung aber erlanget wird, wenn wir darauf acht haben, was wir empfinden; so muß der Mensch theils auf Exempel geführt werden, darinnen sich dieses alles klärllich zeige, theils muß man ihn ordentlich lehren, was hierzu dienliches oben erwiesen worden.”

<sup>261</sup> *Deutsche Ethik*, p. 247.

tedesco<sup>262</sup> – è innanzitutto la sua natura effettuale.<sup>263</sup> Le favole, in particolare, vengono intese come narrazioni di un evento inventato allo scopo di insegnare una verità morale, o ancora – con Aftonio – come un “sermo falsus, veritatem efficiens”.<sup>264</sup> Alla luce di una tale definizione, la favola che interessa il filosofo si oppone tanto alla storia quanto alla cosiddetta *fabula anilis*, del tutto scevra di utilità morale, ma non si oppone affatto alla verità, che anzi è chiamata a raffigurare.<sup>265</sup> Alla base di ogni favola sta dunque una proposizione universale, che dovrà riemergere nella propria forma dogmatica all’interno dell’*interpretatio* – della morale – posta all’inizio (*praefabulatio*) o alla fine (*adfabulatio*) della narrazione medesima.<sup>266</sup> Stabiliti così i due elementi che incorniciano l’*oratio* vera e propria, si tratta ora di capire quale debba essere l’articolazione interna di quest’ultima, affinché sia poi possibile influenzare concretamente la prassi dell’ascoltatore. Se – come è stato giustamente rilevato – Wolff presenta la propria concezione della favola come un’*ars inveniendi*<sup>267</sup> – occorre innanzitutto reperire una possibile topica che fornisca i luoghi adeguati per garantire un esito morale nel discente:

Poiché ciò che viene inventato nella favola deve essere comunemente noto e simile a ciò che questa insegna, è necessario applicare la verità di cui si vuole persuadere ad un qualsiasi fatto

---

<sup>262</sup> Sulla teoria dell’esempio e della favola, cfr. M. Schrader, *Sprache und Lebenswelt. Fabeltheorien des 18. Jahrhunderts*, Hildesheim-Zürich-New York, 1991; C.H. Wilke, *Fabel als Instrument der Aufklärung. Untersuchung der Leistungsfähigkeit eines literarischen Typus*, “Basis”, 2, 1971, pp. 71-102. Su Wolff, importanti sono anche, M. Windfuhr, *Deutsche Fabeln des 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1960; S. Eichner, *Die Prosafabel Lessings in seiner Theorie und Dichtung. Ein Beitrag zur Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Bonn, 1974; H.W. Arndt, *Quelques remarques sur le rapport de Lessing à Wolff dans la théorie de la fable*, “Archives de Philosophie”, 46, 1983, pp. 255-69; C. Weber, “*Naturae mentis nostrae nobis conscii ad exempla attendentes*”. *Zur Funktion des Exempels in Christian Wolffs Schriften zur Metaphysik*, in G. Cacciatore (a cura di), *Aufklärung als praktische Philosophie. Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*, Tübingen, 1998, pp. 99-126; M. Fick, *Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart-Weimar, 2000, pp. 181-99; C. Torra-Mattenklott, *The Fable as Figure: Christian Wolff’s Geometric Fable Theory and Its Creative Reception by Lessing and Herder*, “Science in Context”, 18, 2005, pp. 525-52.

<sup>263</sup> Sui rapporti tra la teoria della favola di Wolff e gli autori classici, cfr. D. Harth, *Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauches im Rahmen der Praktischen Philosophie*, “Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 52, 1978, pp. 43-62.

<sup>264</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, pp. 274-5.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>266</sup> *Ibid.* p. 277.

<sup>267</sup> M. Schrader, *Sprache und Lebenswelt*, cit., pp. 25 e ss.

vero, per poi indagare se da ciò che è comunemente noto, si possa costruire un altro caso che sia simile a ciò che vuole insegnare.<sup>268</sup>

Emerge qui con forza la prima dimensione che innerva l'*oratio* favolistica – la finzione – la quale dovrà essere prodotta sempre a partire da un evento reale, affinché l'*effectus fabulae* possa generare con successo nell'anima altrui l'assenso alla verità della dottrina che la informa. Per questo, il favolista dovrà conoscere il "*palatum vulgi*",<sup>269</sup> il gusto del pubblico, in modo da assicurarsi la necessaria forza persuasiva, ma dovrà possedere anche una mente ingegnosa per poter cogliere le somiglianze tra il caso reale e quello fittizio, componendo, a seconda delle situazioni, favole razionali (nel caso si attribuiscono ai soggetti rappresentati azioni o passioni di cui sono capaci) oppure morali (se è vero il contrario, ad es. se parlano gli animali). Perché la favola risulti efficace, non basta però la semplice analogia tra verità e finzione, ma occorre un ulteriore elemento fondamentale, il cosiddetto "principio di riduzione alla conoscenza intuitiva",<sup>270</sup> costituito di due aspetti strettamente legati tra loro.

Discutendo dell'esempio non fittizio, Wolff afferma che questo deve quasi porci sotto gli occhi il contenuto che intende veicolare,<sup>271</sup> ribadendone poco dopo la capacità di esibire *uno obtutu* il principio dottrinale.<sup>272</sup> È fin troppo chiara qui l'influenza della retorica, in particolare di Quintiliano, per il quale era la tecnica oratoria dell'*ἐνάργεια* a consentire all'uditore di visualizzare gli oggetti assenti come se fossero realmente presenti.<sup>273</sup> E tuttavia, nel caso di Wolff non si tratta di ottenere un semplice effetto

---

<sup>268</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, pp. 281-2: "Quoniam vero quae in fabula finguntur, in vulgus nota esse & similitudinem quandam cum iis, quae docet, habere debent, veritatem, quam alteri persuadere vult, ut ad casum quendam verum applicet ac deinde dispiciat opus est, num ex iis, quae in vulgus nota sunt, casum alium effingere possit ipis similem quoad ea, quae docere intendit."

<sup>269</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, § 307. L'uso metaforico di *palatum* sarà ripreso in *Ethica*, vol. I, p. 223. Cfr. S. Tedesco, *Studi su estetica dell'Illuminismo tedesco*, cit., p. 17.

<sup>270</sup> Cfr. anche *Psychologia empirica*, § 312.

<sup>271</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, p. 251: "Quamobrem si in iis, quae certo modo fieri debent, ad exempla advertimus animum, modum agendi in idea, quae oculis quasi observatur, coram quasi intuemur."

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 268: "Exempla uno obtutu comprehendenda exhibent, quae multis demonstrationibus evincenda & pluribus regulis praecipienda." A insistere sull'aspetto ottico nella teoria delle idee è stato P. Pimpinella, "*Sensus*" e "*sensatio*" in *Wolff e Baumgarten*, in *Sensus – sensatio. VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo. Roma, 6-8 gennaio 1995. Atti*, Firenze 1996, pp. 471-98, soprattutto pp. 471-2.

<sup>273</sup> Cfr. Quintiliano, *Institutio oratoria*, VIII, 3, 61-2: "[...] itaque ἐνάργειαν, cuius in praeceptis narrationis feci mentionem, quia plus est evidentia vel, ut alii dicunt, repraesentatio quam perspicuitas, et illud patet, hoc se quodam modo ostendit, inter ornamenta ponamus. Magna virtus res, de quibus loquimur, clare atque, ut cerni videantur, enuntiare."

illusionistico sull'ascoltatore, dovuto alla raffigurazione plastica e vivida della scena narrata, ma si tratta di instillare nell'ascoltatore un impulso all'azione. Come sosteneva già nella *Deutsche Politik* del 1721,

[p]oiché esempi e favole, che sono fatti in modo da rendere tangibile (*handgreifflich*) l'esito delle azioni buone e cattive, servono a che si diventi razionali nel bene e a che la ragione non debba soggiacere ai sensi, all'immaginazione e agli affetti, è necessario rappresentare ai bambini le virtù e i vizi per mezzo di favole ed esempi [...], affinché non solo questi conoscano entrambi, ma ricevano pure un impulso verso le prime e un'avversione per i secondi.<sup>274</sup>

Anche per Quintiliano, beninteso, l'ἐνάργεια non rappresentava un fine in sé stesso, ma era volta piuttosto a suscitare la partecipazione affettiva degli astanti nel corso della *peroratio*.<sup>275</sup> Qui, però, come si vede, la *reductio ad intuitum* che attiva la prassi non si limita ad un "dettagliamento" o ad una "in-lustratio", ma si iscrive pienamente all'interno di una vera e propria teoria gnoseologica.

Conoscere intuitivamente qualcosa<sup>276</sup> – stava scritto nella *Psychologia empirica* – significa nient'altro che essere consapevoli dell'idea di una certa cosa, afferrandola con i sensi (nel caso di un albero presente) oppure con l'immaginazione (nel caso della rappresentazione di un triangolo).<sup>277</sup> Anzi, "la conoscenza intuitiva si restringe al senso e alla facoltà di immaginare

---

<sup>274</sup> C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen [...]*, Halle im Magdeburgischen, 1721, p. 75: "Da nun Exempel und Fabeln, die so eingerichtet sind, daß sie den Erfolg der guten und bösen Handlungen handgreifflich machen, dazu dienlich sind, daß man im guten vernünfftig wird, auch die Vernunfft bey den Sinnen, der Einbildungs-Krafft und den Affecten nicht unterliegen darf."

<sup>275</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, VI, 2, 26-32: "[...] summa enim, quantum ego quidem sentio, circa movendos adfectus in hoc posita est, ut moveamur ipsi [...] at quo modo fiet, ut adficiamur? [...] quas φαντασίας Graeci vocant (nos sane visiones appellemus), per quas imagines rerum absentium ita representantur animo, ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur; has quisquis bene conceperit, is erit in adfectibus potentissimus. [...] Insequitur enargeia, quae a Cicerone inlustratio et evidentia nominatur, quae non tam dicere videtur quam ostendere, et adfectus non aliter, quam si rebus ipsis intersimus, sequentur."

<sup>276</sup> Sulla conoscenza intuitiva in Wolff, cfr. P. Pimpinella, *Cognitio intuitiva bei Wolff und Baumgarten*, in M. Oberhausen (a cura di), *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, pp. 265-94; C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks*, cit., pp. 126-31 e 137-53.

<sup>277</sup> *Psychologia empirica*, p. 203: "Cognitio, quae ipso idearum intuitu absolvitur, dicitur intuitiva, seu, rem intuitive cognoscere dicimur, quatenus ideae ejus, quam habemus, nobis sumus conscii. E. gr. Dum arborem praesentem intueor, mihi que conscius sum eorum, quae in eadem obtutu comprehendo; intuitivam arboris habeo cognitionem. Si triangulum mihi vi imaginationis tanquam in tabula delineatum, vel asserem triangularem repraesentem, atque hujus figurae mihi conscius sim; triangulum intuitive cognosco."

che dipende dal senso.<sup>278</sup> Benché gli studi di École abbiano mostrato che esiste in Wolff qualcosa come un intelletto intuitivo,<sup>279</sup> o almeno una modalità intuitiva dell'intelletto,<sup>280</sup> è chiaro che l'operazione di riduzione della conoscenza simbolica a quella intuitiva non possa che avvenire – come testimonia la stessa teoria dell'esempio e della favola – mediante il contributo del senso e dell'immaginazione.<sup>281</sup>

Occorre però intendere correttamente questo “contributo”. Si potrebbe infatti pensare che favole ed esempi servano da mera conferma per comprovare anche a posteriori quanto in realtà è già di per sé vero a priori, e dunque, in fondo, sufficiente a sé stesso. In questo senso, la riduzione consisterebbe nel tradurre in un altro linguaggio – non più una stringa di segni, bensì una sequenza di immagini mentali – lo stesso identico concetto, senza che in un tale passaggio si aggiunga o muti alcunché di fondamentale. Che la conferma a posteriori della verità a priori<sup>282</sup> non vada intesa in un'accezione tanto semplicistica, tuttavia, emerge già da quanto afferma lo stesso Wolff, il quale così si esprimeva nelle poche battute della *Deutsche Ethik* dedicate all'argomento:

[P]oiché gli esempi ci portano ad una conoscenza intuitiva, mentre la ragione solo ad una conoscenza simbolica, e poiché la conoscenza intuitiva produce in molti un'impressione maggiore rispetto alla ragione, specialmente se, accanto ad affetti violenti, ne derivano piacere e dispiacere, è qui più frequente ottenere di più con gli esempi che con molte rappresentazioni esaustive, per quanto siano razionali.<sup>283</sup>

---

<sup>278</sup> C. Wolff, *Theologia naturalis. Pars prior*, § 1058: “Cognitio intuitiva ad sensus restringitur et imaginandi facultatem, quae a sensu pendet.”

<sup>279</sup> J. École, *Du rôle de l'entendement intuitif dans la conception wolffienne de la connaissance*, “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 68, 1986, pp. 280-91.

<sup>280</sup> M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica. Pensiero e linguaggio in Wolff e nella prima età moderna*, Hildesheim-Zürich-New York 2009, p. 242.

<sup>281</sup> Sul caso specifico dell'ars caratteristica combinatoria diremo qualcosa nella terza parte. Per una classificazione e discussione delle varie riduzioni possibili, cfr. M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, cit., pp. 255 e ss.

<sup>282</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, pp. 226-7: “Veritas dicitur confirmari, si, sufficienter jam probata alio adhuc modo adstruitur. Et cognoscens in veritate confirmari dicitur, si consensus, quam praebet, alio adhuc modo elicitur.”

<sup>283</sup> *Deutsche Ethik*, p. 100: “Weil die Exempel uns zu einer anschauenden Erkenntniß, die Vernunft aber nur zu einer figürlichen bringet: die anschauende Erkenntniß aber bey vielen einen grösseren Eindruck machete, als die Vernunft, absonderlich wenn Lust und Unlust nebst hefftigen Affecten daraus entstehen; so richtet man mit Exempeln hier öfters mehr aus, als mit vielen weitläufftigen Vorstellungen, wenn sie noch so vernünfftig sind.” Cfr. anche *Deutsche Metaphysik*, § 316, a cui rinvia lo stesso Wolff per la distinzione tra la conoscenza intuitiva da quella simbolica attraverso il criterio della mediazione segnica.

Come verrà ribadito nella *Philosophia practica universalis*, infatti, “la conoscenza intuitiva è di per sé chiara: la conoscenza simbolica riceve la sua chiarezza da quella intuitiva, sia in quanto è congiunta con quella intuitiva, sia in quanto ne conserviamo una qualche memoria.”<sup>284</sup>

Ora, la conoscenza simbolica rappresenta – come esplicitato sopra – il portato della ragione,<sup>285</sup> mentre la conoscenza intuitiva a cui quella va ricondotta, coinvolge in particolare le facoltà inferiori. Ciononostante – si dice – la chiarezza della prima deriva dalla seconda. Data l’identità di chiarezza e intuizione sulla base del concetto di “presenza”,<sup>286</sup> dovremo concludere che la conoscenza chiara e distinta – la quale, in quanto razionale, viene quasi sempre mediata simbolicamente – dovrà paradossalmente “mutuare” la propria *claritas* dal senso e dall’immaginazione. Ma per quale ragione la conoscenza (chiara e) distinta dovrebbe questuare la chiarezza dalla conoscenza (chiara e) confusa?<sup>287</sup>

Per Descartes un paradosso simile non avrebbe avuto alcun senso, dal momento che la chiarezza rappresenta il presupposto inderogabile della distinzione. Poiché però in Wolff la coscienza non coincide con la percezione, bensì piuttosto, leibnizianamente, con l’appercezione, la necessità di un surplus di *claritas* attinto dalla conoscenza intuitiva comunica quanto meno una necessità reale del pensiero, e cioè quella di appercepire qualcosa, tramite i sensi e l’immaginazione, di cui nella conoscenza distinta non eravamo più consapevoli. A restare immancabilmente oscuro in ciò che è perfettamente distinto altro non è che l’idea della cosa. Come suggerisce Favaretti Camposampiero,<sup>288</sup> in un atto

---

<sup>284</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, pp. 227-8: “Cognitio intuitiva per se clara est: Symbolica vero claritatem suam habet ab intuitiva, vel quatenus cum intuitiva conjungitur, vel quatenus hujus tanquam praeterite memoriam habemus.”

<sup>285</sup> Non possiamo entrare nel complesso rapporto tra conoscenza distinta e conoscenza simbolica. Cfr. J. Croizer, *Les héritiers de Leibniz. Logique et philosophie, de Leibniz à Russell*, Paris 2001, pp. 43 e ss., il quale identifica conoscenza intellettuale e simbolica in Wolff.

<sup>286</sup> Cfr. *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, p. 229: “Quamobrem cognitionis claritas in claritate idearum consistit, quas si ipsas praesentes intuemur, intuitiva est cognitio.”

<sup>287</sup> Cfr. C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks*, cit., pp. 149-51 per un possibile conflitto tra conoscenza chiara e conoscenza distinta; cfr. inoltre la stimolante tesi di Favaretti Camposampiero, di cui alla nota successiva.

<sup>288</sup> M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, cit., pp. 230 e ss. Sulla conoscenza simbolica in Wolff, cfr. anche G. Ungeheuer, *Sprache und symbolische Erkenntnis bei Wolff*, in W. Schneiders (a cura di), *Christian Wolff. 1679-1754*, cit., pp. 89-112; P. Pimpinella, *Symbolische Erkenntnis bei Wolff*, in J. Stolzenberg-O.-P. Rudolph (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung/2*, cit., pp. 339-54; M. Favaretti Camposampiero, *Usage des mots et connaissance symbolique chez Christian Wolff*, in *ibid.*, pp. 153-72; A. Bühler, “Zeichen“ bei Wolff, *Baumgarten und Meier*, in M. Bianchi (a cura di), *Signum. IX Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo. Roma, 8-10 gennaio 1998. Atti*, Firenze, 1999, pp. 379-89; C. Schwaiger, *Symbolische und intuitive Erkenntnis bei Leibniz, Wolff und Baumgarten*, in H. Poser (a cura di), *Nihil sine ratione*.



di *cognitio symbolica* l'unica cosa chiara e distinta è l'idea dei segni e la loro sequela sintagmatica, mentre il *Begriff der Sache* scivola nel cono d'ombra del pensiero incosciente, nella misura in cui il contenuto cognitivo dell'oggetto non è – per dirla con Descartes – “aperto” alla mente che lo indaga.<sup>289</sup>

Ad essere messa a fuoco nella conoscenza simbolica è quindi la sola *recensio vocabulorum*, in cui l'attenzione, per poter facilmente distinguere un segno dall'altro e per poterlo poi rammentare, perde però il potere di visualizzarne il “significato” corrispondente, necessitando così della riduzione alla conoscenza intuitiva, di per sé chiara. Autentico valore conoscitivo, dunque, può essere attribuito per Wolff non alla chiarezza della conoscenza chiara e distinta, ma alla chiarezza della conoscenza chiara e confusa, perché solo quest'ultima dispone della capacità di mettere l'ascoltatore “in presenza” dell'oggetto. La tecnica retorica dell'evidenza subisce così una forte torsione semantica che – prima di Baumgarten – raccorderà il proprio retaggio classico ad un compito eminentemente conoscitivo. È questa, infine, la ragione profonda per cui “gli esempi forniranno una rappresentazione molto più vivida, quando intelletto e ragione si accordano all'esperienza.”<sup>290</sup> Favole ed esempi, infatti, convogliano una chiarezza che di per sé non appartiene alla conoscenza simbolica distinta, ma che rimane imprescindibile ai fini dell'efficacia pratica dell'agire, riuscendo ad intercettare facilmente la nostra esperienza, e dunque a favorire il passaggio dalla dimensione “enargetica” alla dimensione “energetica” della conoscenza – un passaggio da cui forse trarrà ispirazione Baumgarten nel distinguere la *Lebhaftigkeit* dal *Leben der Erkenntnis*. Sarà proprio un tale innesto della conoscenza “dogmatica” sulla nostra esperienza a rappresentare il secondo aspetto della *reductio*.

Limitandoci alla conoscenza simbolica comune,<sup>291</sup> l'universale astratto può incarnarsi nel singolare concreto<sup>292</sup> tanto per mezzo di un esame autoptico che consente di provare in prima persona ciò che ci era stato

---

*Natur, Mensch und Technik im Wirken von G.W. Leibniz. VII Internationaler Leibniz-Kongress. Berlin 10.-14. September 2001*, Vorträge 3. Teil, Hannover, 2001, pp. 1178-84.

<sup>289</sup> R. Descartes, *Oeuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 13 voll., Paris, 1897-1913, vol. VIII, p. 22: “Claram voco illam [perceptionem], quae menti attendenti praesens et aperta est.”

<sup>290</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, p. 101: “[...] so werden die Exempel eine viel lebhaftere Vorstellung geben, wenn Verstand und Vernunft sich mit der Erfahrung vereinbaren.”

<sup>291</sup> Seguiamo qui Favaretti Camposampiero che la distingue dall'*ars characteristic*, cit., pp. 255 e ss.

<sup>292</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, § 250: “Exempla dicuntur singularia sub notionibus universalibus comprehensa, quatenus iisdem universalibus insunt, seu quatenus ea quae notioni universali insunt, intuenda exhibent.”

riportato<sup>293</sup> – ad esempio, eseguendo noi stessi l’esperimento che dimostra le proprietà del magnete – quanto per mezzo della *vis imaginandi* che – sebbene in modo più incerto – riesce comunque ad eccitare idee corrispondenti ai vocaboli o agli altri segni di cui è costituita la conoscenza simbolica.<sup>294</sup> Se ci trovassimo nella situazione di voler imitare l’altrui esempio, e dunque di immaginarci soltanto una data azione,<sup>295</sup> la forza del movente sarebbe certamente minore rispetto ad un esempio vissuto. L’esempio, infatti – come Kant metterà in luce nella *Metafisica dei costumi* – può avere due significati ben diversi, che il filosofo di Königsberg renderà con la coppia di termini *Beispiel-Exempel*, laddove il primo indicherà – come di solito in Wolff (che tuttavia usa il termine *Exempel*) – il caso singolare di un universale, mentre il secondo designerà l’esempio come caso prototipico di una certa azione.<sup>296</sup> Dal momento che nel *Beispiel* il peso motivazionale poggia sulla sua perspicuità interna, questo potrà comprendere anche gli esempi fittizi e dunque le favole, allorché l’*Exempel* fonderà la propria plausibilità sull’autorità di chi racconta (e dunque sarà massima solo nel caso dei narratori biblici).<sup>297</sup>

Di questa possibile fenomenologia, implicitamente presente anche in Wolff,<sup>298</sup> ad avere il primato in termini di assenso suscitato saranno evidentemente gli esempi tratti dalla propria esperienza, ai quali verranno equiparate le favole, che – basandosi sulla dimensione del possibile – inscenano e incorporano un’“immaginazione sociale” condivisa.<sup>299</sup> Certo, tra esempio “domestico” e favola continua a sussistere una differenza a livello dell’effetto oltre che dell’*inventio*, dal momento che solo l’esempio permette – grazie alla sua immediatezza – di giungere ad una vera e propria convinzione (*convinctio*), mentre la favola – le cui rappresentazioni non vengono esperite direttamente con i propri sensi – potrà strappare l’assenso solo *vi persuasionis*.<sup>300</sup> Nell’*Ethica* viene ribadito a questo proposito che la riduzione al senso comune – la resa “evidente” del dogma – ha il compito

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 230: “Quando itaque curamus, ut ea quae ex aliorum scriptis vel ore hausimus, ipsimet experiamur, cognitio symbolica ad intuitivam reducitur.”

<sup>294</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, p. 231: “Si vi imaginationis excitantur ideae, quae vocabulis aut aliis signis respondent, quibus cognitio symbolica comprehenditur; cognitio symbolica ad intuitivam reducitur.”

<sup>295</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, §§ 277-8.

<sup>296</sup> AA, VI, pp. 479-80.

<sup>297</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, § 322.

<sup>298</sup> Cfr. W. Ranke, *Theatermoral. Moralische Argumentation und dramatische Kommunikation in der Tragödie der Aufklärung*, Würzburg, 2009, pp. 221 e ss.

<sup>299</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, §§ 312-3. Cfr. L. Bornscheuer, *Topik zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt am Main, 1976; S. Tedesco, *Breitinger e l’estetica dell’Illuminismo tedesco*, Palermo, 1997, soprattutto pp. 65 e ss.

<sup>300</sup> Cfr. *Ethica*, vol. I, § 242. Cfr. anche D. Harth, *Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauches*, cit., pp. 55 e ss.

precipuo di conquistare chi è poco avvezzo alla convinzione razionale e all'acuta distinzione del certo dall'incerto, senza perciò ripugnare all'erudito, nella misura in cui conduce ad una *notionum claritas*, che elimina ogni dubbio o residua oscurità.<sup>301</sup> Nell'uno e nell'altro caso, comunque, lo scopo resta quello di influenzare il *modus agendi* del soggetto,<sup>302</sup> proponendo una sequenza complessa di azioni che si offre simultaneamente all'intuizione, in maniera analoga a quanto accade in geometria con le figure, la cui descrizione – stando agli *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften*<sup>303</sup> – altro non è che una sequenza complessa di indicazioni costruttive.<sup>304</sup>

Rendendo tangibile l'universale nel singolare, infatti, gli esempi allestiscono una situazione in cui la maggior parte delle persone potrà immediatamente riconoscersi, assurgendo a modelli argomentativi pratici tanto più stringenti rispetto ad un'astratta dimostrazione matematica, quanto più si conformano alla concretezza della nostra esperienza. Non basta, insomma, che gli esempi forniscano una conoscenza intuitiva nel senso di tradurre plasticamente di fronte agli occhi del lettore o dell'ascoltatore una proposizione preventivamente approvata dalle facoltà superiori e dunque conosciuta simbolicamente, ma bisognerà inserire ogni volta l'acquisizione gnoseologica della *claritas* all'interno di un processo che ci coinvolge in prima persona, per attualizzare così la forza propulsiva del movente.

Pur non aumentando la conoscenza distinta in termini qualitativi, quindi, gli esempi ne configurano il contenuto mediante una "vividezza" tale da poter poi innescare la vera e propria "vita" della conoscenza, e cioè l'impulso ad agire. In tal senso, esempi e favole verranno a costituire un

---

<sup>301</sup> Cfr. *Ethica*, vol. I, pp. 362-3: "[...] ast reductio ad sensum communem ea, quae supra vulgi captum sunt, ad eundem reducit, ut ab eo intelligantur, & vim quondam persuadendi continent, qua assensus impetrator eorum, qui ad convictionem parum apti sunt, nec certum ab incerto acute discernere valent."

<sup>302</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, pp. 251-2: "Qui ad exempla animum in iis, quae certo modo fieri debent; eum exempla modum agendi optime docent."

<sup>303</sup> Wolff – seguendo le *Lectiones geometricae* di Isaac Barrow – definisce la linea come un punto in movimento; il piano come una linea in movimento, etc., privilegiando l'aspetto costruttivo e sequenziale che si riverbera nella descrizione delle figure geometriche. Cfr. C. Wolff, *Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften* (1710), Erster Theil, Franckfurt und Leipzig 1738<sup>5</sup>, § 28, p. 16. Cfr. anche *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, § 276.

<sup>304</sup> Secondo Torra-Mattenklott, che ha proposto questo avvicinamento, la stessa descrizione algebrica degli oggetti geometrici si può spesso interpretare nel Settecento alla stregua di un algoritmo virtualmente intelligibile in un solo colpo d'occhio. Cfr. C. Torra-Mattenklott, *Fable as Figure*, cit., p. 536. A tale unione di successione e simultaneità che rappresenta il cardine della visione "geometrica" della favola e, in generale, della conoscenza intuitiva distinta, si opporrà come noto la concezione della favola di Lessing. Wolff aveva definito la conoscenza intuitiva distinta nella *Psychologia empirica*, p. 204: "[c]ognitio intuitiva distincta est, quatenus attentionem nostram successive ad singula dirigimus, mox ad plura simul retrahimus".

“medium” essenziale per portare a compimento la funzione della conoscenza viva, dal momento che non tutti possiedono l’esperienza necessaria per garantire loro una piena convinzione attraverso la nuda dimostrazione dogmatica. Ma attenzione: non è che la dimostrazione dogmatica convinca ad agire qualcuno solo in virtù della bontà dei propri argomenti, e qualcun altro no. La sua forza pratica dipenderà infatti in maniera cruciale dal nesso che si viene a creare con le disposizioni dei singoli uomini, per cui alcuni – ad esempio, il filosofo – non abbineranno di ulteriori mediazioni, data la loro dimestichezza con questo tipo di ragionamento a priori nella loro esistenza quotidiana, mentre per altri sarà più opportuno un diverso espediente, di cui gli esempi e le favole rappresentano il prototipo. In entrambi i casi, comunque, si tratta di un momento a posteriori necessario all’azione concreta, che assume una forma differente a seconda dei soggetti interessati, ma che non muta il proprio statuto essenziale. Questo, perché “chi volesse acquisire una conoscenza viva deve rendersi familiari le dimostrazioni delle cose che conosce, e le cose di cui si esibisce la nozione o di cui si giudica devono essere intuite di persona.”<sup>305</sup>

Per quanto, dunque, al filosofo non siano strettamente indispensabili “media” suppletivi né gli si faccia incontro alcun “impedimentum” – per quanto, insomma, la scienza “affettiva” sia già di per sé “pratica” – ciò non significa che possa venir meno, neppure nel suo caso, il “*connubium rationis et experientiae*”.<sup>306</sup> Semplicemente, questo non necessiterà di essere ulteriormente catalizzato da particolari accorgimenti, dal momento che la conoscenza a priori è ormai diventata per lui un’abitudine di vita, dotata quindi di quella chiarezza intuitiva che in altri casi andrebbe propiziata mediante una tecnica pedagogica più appropriata.

Se è solo previa la conferma del soggetto coinvolto che la teoria si accorda alla prassi nella concretezza delle situazioni più svariate, dunque, il contributo conoscitivo della nostra esperienza non potrà limitarsi ad accertare sul piano empirico una data verità a priori, nel senso di ripetere *sub specie sensitiva* ciò che assevera la ragione in maniera dogmatica, ma cercherà piuttosto di verificare su un diverso livello pragmatico la praticabilità stessa del dogma enunciato.<sup>307</sup> Benché la conoscenza a

---

<sup>305</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, p. 224: “Qui cognitionem vivam acquirere voluerit, demonstrationes eorum, quae cognoscit, sibi familiares reddere & res, quarum notio exhibetur, vel de quibus iudicatur, coram intueri debet.”

<sup>306</sup> Sull’importanza di un tale *connubium*, cfr. ad esempio *Psychologia empirica*, § 497, *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, § 261. Una tale espressione – suggerisce Cataldi Madonna – sembra essere stata ripresa dal testo di W. Sanguerd, *Rationis atque experientiae connubium*, Rotterdam, 1715, e trova ampio riscontro negli *Allerhand Nützliche Versuche* di Wolff. Cfr. L. Cataldi Madonna, *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, Hildesheim-Zürich-New York, 2001, pp. 66-8.

<sup>307</sup> Sul rapporto in Wolff tra conoscenza a priori ed esperienza – tra fondazione razionale e base empirica della conoscenza – esistono diversi studi, cfr. in generale L.

posteriori non possa invalidare né perfezionare ciò che è stato dimostrato a priori sul piano generale, questa potrà però invalidarlo *per me ed ora*, ogniqualvolta la dottrina morale non riesca ad “interessare” il mio punto di vista, rimanendo distinta ma senza chiarezza, movente ma senza efficacia. Tanto l’elemento “enargetico”, che recupera alla sintassi del pensiero la sostanza del mondo, quanto l’elemento “energetico”, che ritrova la mia personale esperienza dietro la verità universale del dogma, non solo sono ricondotti in tal modo dal piano retorico ad un piano schiettamente gnoseologico, ma dimostrano anche l’inaggrabilità del raccordo tra la conoscenza distinta e la conoscenza confusa, in vista di una forma di “certezza pratica” che presiede all’effettivo innesco dell’azione concreta.<sup>308</sup>

#### 2.2.4 *L’uomo intero in Wolff*

Non è un caso se a fungere da fuoco nell’eterogeneità degli elementi che compongono la teoria wolffiana della motivazione morale – dalla metafisica alla retorica, dall’etica alla psicologia empirica – sarà il momento propriamente antropologico. Sia la trattazione dell’esempio che la trattazione della favola terminano infatti con un deciso richiamo verso un possibile accordo delle varie capacità dell’anima: “Se ciò che abbiamo conosciuto dimostrativamente in teoria viene confermato dagli esempi, il

---

Cataldi Madonna, *Il connubio della ragione con l’esperienza come fondamento e scopo del programma filosofico wolffiano*, in *La filosofia pratica*, cit., pp. 111-30. Engfer giunge addirittura a considerare l’esperienza come il pilastro della stessa filosofia wolffiana, cfr. H.-J. Engfer, *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiehistorischen Schemas*, Paderborn, 1996, pp. 268-83. Cfr. anche C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten – Ein intellektuelles Porträt*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011, pp. 57-64. Molto interessante sulla questione dell’argomentazione morale e del suo necessario raccordo con l’esperienza è W. Ranke, *Theatermoral*, cit., pp. 197 e ss. Da ultimo, è da segnalare il recente contributo di Cataldi Madonna circa la nascita dell’estetica moderna, che riprende l’espressione di Kondylis sulla “riabilitazione della sensibilità”, riconoscendo una tappa essenziale di questo processo già nel pensiero dello stesso Wolff, tanto dal punto di vista epistemologico quanto dal punto di vista metafisico, cfr. L. Cataldi Madonna, *The Eighteenth Century Rehabilitation of Sensitive Knowledge and the Birth of Aesthetics: Wolff, Baumgarten and Mendelssohn*, in R. Munk (a cura di), *Moses Mendelssohn’s Metaphysics and Aesthetics*, Dordrecht et al., 2011, pp. 279-98.

<sup>308</sup> Sarà nell’*Ethica* che verrà ribadita con particolare chiarezza la necessità delle facoltà inferiori in ognuna delle tre operazioni dell’intelletto, e dunque la necessità di perfezionare le facoltà inferiori per perfezionare l’intelletto. Cfr. *Ethica*, vol. I, pp. 17-21, in particolare p. 20: “Qui intellectum perficere vult, habitum quoque utendi facultatibus cognoscendi inferioribus & intermediis sibi comparare debet, [...] facultates cognoscendi inferioribus & intermediis perficere”; cfr. anche K § 1, in cui Baumgarten – sotto ben altri auspici teorici – afferma similmente che “se dunque deve essere migliorato l’intero intelletto, l’estetica deve venire in aiuto alla logica.”

senso e l'immaginazione sono ricondotti all'accordo con l'intelletto.”<sup>309</sup> Allo stesso modo: “Se ciò che abbiamo conosciuto essere vero con forza dimostrativa, lo esperiamo noi stessi, il senso e l'immaginazione sono ricondotti all'accordo con l'intelletto per esperienza propria.”<sup>310</sup> La conseguenza più immediata di questa consentaneità consisterà proprio in una maggiore fermezza dell'assenso concesso a ciò che abbiamo conosciuto dimostrativamente.<sup>311</sup>

Se la realizzazione di un'azione libera non può perdere contatto con l'idea “chiara” della cosa verso cui ci indirizza la conoscenza distinta, né può evitare di appropriarsi del bene *qua talis* come bene per me – insomma, se non può espungere l'elemento sensibile della conoscenza, pena l'inefficienza nella prassi – la conoscenza viva<sup>312</sup> da cui l'azione libera discende dovrà necessariamente attivare insieme le facoltà superiori e le facoltà inferiori dell'anima: “La conoscenza viva è massima e perfetta (*omnibus suis numeris absoluta*) se siamo convinti della verità di ciò che conosciamo con forza dimostrativa e siamo confermati in essa per mezzo di esempi, esperienza personale e favole.”<sup>313</sup> La riduzione della conoscenza simbolica alla conoscenza intuitiva – del dogma astratto al caso concreto – si rivela così nella sua forma più propria come un tentativo antropologico di riconciliazione tra le diverse facoltà dell'anima, che offre una possibile soluzione all'“*arduum problema*” della coalescenza tra appetito sensibile e

---

<sup>309</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, p. 270: “Si quae in disciplinis demonstrata cognovimus exemplis confirmantur; sensus atque imaginatio ad consensum cum intellectu reducitur.”

<sup>310</sup> *Ibid.*, 272: “Si ea, quae vi demonstrationis vera esse cognovimus, ipsimet experimur; experientia domestica sensus & imaginatio ad consensum cum intellectu reducitur.”

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 273: “Si sensus & imaginatio cum intellectu consentit, assensus, quem propositioni praebeamus demonstratae, multo firmior efficitur.”

<sup>312</sup> Sull'importanza della cognitio viva per la teoria degli esempi in Wolff, cfr. G. Buck, *Lernen und Erfahrung. Zum Begriff der didaktischen Induktion*, Stuttgart, 1967, pp. 86 e ss. Cfr. ora anche U. Gaier, *Die kopernikanische Wende der Rhetorik*, in R. Simon (a cura di), *Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts: Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Schloss Beuggen nahe Basel 2012*, Heidelberg, 2014, in corso di stampa. Importanti sollecitazioni sulle connessioni tra “conoscenza viva” e “ganzer Mensch” in Wolff erano già state suggerite da Gaier in *Rhetorisierung des Denkens*, in S. Metzger-W. Rapp (a cura di), *homo inveniens. Heuristik und Anthropologie am Modell der Rhetorik*, Tübingen, 2003, pp. 19-31, in particolare pp. 28 e ss.

<sup>313</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, p. 296: “Cognitio viva omnibus suis numeris absoluta est, si veritatis ejus, quod cognoscimus, vi demonstrationis convincimur, & exemplorum domesticae experientiae atque fabularum ope in eadem confirmamur.”

appetito razionale, sollevato a suo tempo nella *Psychologia empirica*<sup>314</sup> e inteso alla stregua di un'obbligazione dell'uomo nello *Jus naturae*.<sup>315</sup>

È in questa prospettiva che la conoscenza viva rappresenta anche in Wolff un inderogabile appello all'integralità dell'uomo,<sup>316</sup> la quale non riguarnerà ancora il controverso rapporto tra anima e corpo,<sup>317</sup> risolto qui in modo sostanzialmente armonicistico, bensì piuttosto l'accordo reciproco delle diverse parti dell'anima: "Per la conoscenza viva abbiamo bisogno di una convinzione a posteriori non meno che a priori. [...] Conviene dunque dedicare ogni attenzione affinché le facoltà inferiori si accordino con quelle superiori."<sup>318</sup> Dietro ad una tale esigenza, come ormai evidente, non occhieggerà più l'onnipervasività del peccato che infetta ogni facoltà dell'uomo, donde la necessità di un intervento della grazia altrettanto radicale, capace di ripristinare il plesso delle sue forze nell'ottica trascendente della salvezza, ma il comando, impartito dalla legge naturale, di una ricomposizione delle fratture psicologiche che ne impediscono la perfezione nel senso dinamico di un perfezionamento immanente.<sup>319</sup> "La

---

<sup>314</sup> *Psychologia empirica*, pp. 684 e ss.: "Consensus hic maximi momenti est in moralibus & inter summas, quas homini acquirere datum est, perfectiones referri meretur ita ut arduum sit philosophiae moralis problema, appetitum sensitivum reducere ad consensum cum rationali."

<sup>315</sup> *Jus naturae*, vol. I, pp. 172 e ss.: "Quoniam appetitus sensitivus ad consensum cum rationali reducitur, si in repraesentando bono sensus atque imaginatio reducuntur ad consensum cum intellectu, & aversatio sensitiva ad consensum cum rationali reducitur, si in repraesentando malo sensus atque imaginatio reducuntur ad consensum cum intellectu, opera vero danda est, ut appetitus sensitivus cum rationali & aversatio sensitiva itidem cum rationali consentiat; opera quoque danda est, ut sensus atque imaginatio in repraesentando bono & malo cum intellectu consentiat."

<sup>316</sup> Secondo Gaier sarebbe la poesia stessa a fungere da "strumento dell'integrazione dell'uomo dimidiato", dato che la favola in Wolff non va intesa in senso stretto come un genere didattico, bensì piuttosto come lo stesso μῦθος aristotelico, U. Gaier, "... ein Empfindungssystem, der ganze Mensch", in H.-J. Schings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994, pp. 724-46, qui p. 730.

<sup>317</sup> *Deutsche Metaphysik*, §§ 537 e ss. Su questo problema, cfr. anche D. Kimpel, *Wolff Christian Wolff und das aufklärerische Programm der literarischen Bildung*, in W. Schneiders (a cura di), *Christian Wolff. 1679-1754*, cit., pp. 203-36, qui pp. 206-17; sulla favola in particolare, cfr. *ibid.*, pp. 227-9.

<sup>318</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, p. 225: "Ad cognitionem vivam requirimus convictionem non minus a posteriori quam a priori. [...] Omnem igitur operam dare convenit, ut facultates inferiores cum superioribus consentiant. Et vel hac sola de causa necesse est, ut cognitionem vivam acquisiturus veritatis eorum, quae cognoscit, non minus a posteriori, quam a priori convincatur, ut omnimoda sit convictio."

<sup>319</sup> La perfezione, ritenuta la "fons philosophiae meae practicae" (*Ethica*, vol. V, *Praefatio*), viene intesa in generale come *consensus in varietate*, laddove il *consensus* manifesta una natura eminentemente dinamica, cfr. C. Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium*, cit., § 9: "Perfectio entis est consensus in varietate, seu plurimum a se invicem differentium in uno. Et Consensus vocatur tendentia ad unum quid obtinendum." Cfr. anche *Deutsche Metaphysik*, § 152; C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata [...]*, Francofurti, 1729, § 503. Sul concetto di armonia e perfezione,

perfezione dell'anima consiste nell'uso coordinato delle facoltà dell'anima, tanto superiori quanto inferiori, al quale siamo obbligati dalla natura".<sup>320</sup>

È solo ritrovando un *consensus* tra le diverse componenti dell'uomo,<sup>321</sup> infatti, che questi potrà infine giungere alla felicità terrena<sup>322</sup> – come recita testualmente la *Philosophia practica universalis* – liberandosi al contempo dalla vita apparente delle conoscenze, tendenzialmente portate a rincorrere beni fugaci, ma anche dallo scacco minaccioso della conoscenza morta, che ci lascia paralizzati nell'indecisione.<sup>323</sup>

A caratterizzare ormai la *tote Erkenntnis* non sarà più l'eredità dell'antico Adamo, che ci condanna ad una totale corruzione, ma neppure quella sottigliezza scolastica a cui era stata ricondotta tanto dal versante spiritualistico-pietista quanto dal versante "mondano" di Thomasiaus e dei suoi allievi. La conoscenza morta si configura qui come una conoscenza incerta, che lascia l'uomo preda di un dubbio a cui è immediatamente connessa l'assenza di desideri, e quindi – vista l'ipotesi del sommo bene come un progresso di perfezione in perfezione<sup>324</sup> – la quiete mortale, che non solo non consente l'azione, ma neppure la sollecitazione della volontà:

Dal momento che la conoscenza è incerta, se non è stata congiunta con il riconoscimento della verità, bensì piuttosto con il dubbio, sia che sia vero ciò che conosciamo sia che non lo sia, la conoscenza è invero morta se non riconosciamo che le cose che conosciamo sono

---

cfr. C. SCHRÖER, *Naturbegriff und Moralbegründung – Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*, Stuttgart, 1988, pp. 80-99; H. Poser, *Philosophia practica come sistema*, cit., p. 12. Sulla perfezione come perfezionamento in Wolff avremo comunque modo di tornare nei prossimi paragrafi.

<sup>320</sup> *Ethica*, vol. I, § 15: "Perfectio consistit in consentiente usu omnium facultatum animae tam superiorum, quam inferiorum, ad quem consequendum natura obligamur."

<sup>321</sup> Pesa certamente su questa teoria la visione della verità come coerenza e non come corrispondenza. A questo proposito, Christian Schröer vede nella stessa nozione di "accordo", *Zusammenstimmen*, il nocciolo della ragione wolffiana, cfr. C. Schröer, *Naturbegriff und Moralbegründung*, cit., p. 41. Il concetto di *consensus* veniva definito nella prima parte della *Philosophia practica* come un atto della volontà, *Philosophia practica universalis. Pars prior*, p. 486.

<sup>322</sup> "De modo consequendi summum Bonum & Felicitatem terrestrem". Non è da dimenticare che S.J. Baumgarten aveva identificato conoscenza viva e sommo bene, laddove però quest'ultimo aveva ancora una dimensione del tutto trascendente, cfr. *supra*.

<sup>323</sup> Solo con Walch – abbiamo visto – la conoscenza viva del falso otterrà uno statuto del tutto autonomo, che si distingue sia dalla conoscenza viva del vero sia dalla conoscenza morta. In Wolff vediamo come il vero nucleo d'interesse che distingue la conoscenza viva e quella morta non sia tanto la differenza tra verità e falsità – che pure esiste – quanto piuttosto quella tra certezza e dubbio.

<sup>324</sup> *Deutsche Ethik*, pp. 31-2: "Er [der Mensch] kan demnach nicht mehr erhalten, als daß er von einer besonderen Vollkommenheit zu einer andern fortschreitet, und die Unvollkommenheiten immer mehr und mehr vermeidet. Und dieses ist das höchste Gut, welches er erreichen kan". Chiara è l'ipotesi soggiacente dell'anima come *vis repraesentativa*.



vere, ma dubitiamo ancora della loro verità; la conoscenza incerta è morta, per cui l'incertezza rende morta la conoscenza.<sup>325</sup>

Certo, la conoscenza morta caratterizzerà in particolare la conoscenza indistinta, nel momento in cui alla fase provvisoria della vita apparente subentrerà la coscienza di non essere affatto convinti, ma non sarà estranea neppure alla conoscenza distinta, incapace di operare una vera "conversione"<sup>326</sup> nell'ascoltatore, per mancanza dei "media" adeguati a innestarla nell'altrui esperienza. Diffondere la conoscenza distinta – supremo compito morale e pedagogico oltre che teoretico – non implica infatti un intervento sulle sole facoltà superiori, ma – come abbiamo visto – l'interessamento dell'intera compagine dell'anima.

Se già nel caso di Wolff si potrebbe pensare alla teoria della favola e dell'esempio come a una precoce "strategia di umanizzazione" che promuove un armonico perfezionamento dell'uomo, è vero però che il baricentro di tale dottrina resta saldamente nelle mani della ragione – la sola ad avere voce in capitolo nel primo momento dell'argomentazione morale. Per quanto, dunque, apparentemente simile allo *Zusammenspiel* di kantiana memoria, il *consensus* a cui vanno ricondotti immaginazione e intelletto non potrà qui configurarsi come un libero gioco delle facoltà, poiché l'intelletto impone sempre la propria regola all'immaginazione in vista della realizzazione di un fine morale.<sup>327</sup>

In Wolff, insomma, è la legge di natura ad essere il criterio a cui commisurare ogni volta il bene perseguito dagli uomini, fino a farlo coincidere con la resa pratica della conoscenza distinta. Eppure – data la tendenziale necessità per ogni azione libera di coinvolgere insieme tutte le componenti dell'anima – è innegabile in una concezione del genere la presenza di una sostanziale ispirazione umanistica, se è vero che l'uomo agente incarna in fondo il modello antropologico implicito di un'etica consequenzialista come quella wolffiana, dove l'elemento fondante della

---

<sup>325</sup> *Philosophia practica universalis. Pars posterior*, pp. 223-4: "Similiter quia incerta est cognitio, si non fuerit conjuncta cum agnitione veritatis, sed potius cum dubitatione, utrum verum sit, quod cognoscimus, nec ne, mortua vero est cognitio, si vera esse non agnoscimus, quae cognoscimus, sed de veritate eorum adhuc dubitamus; cognitio incerta mortua est, consequenter incertitudo cognitionem mortuam efficit."

<sup>326</sup> Di conversione filosofia parlerà J.C. Gottsched nei suoi *Ertse Gründe der gesamten Weltweisheit [...]*, 2 voll., Leipzig, 1734, vol. II, §§ 117 e ss.

<sup>327</sup> Ciò non toglie che il consenso di immaginazione ed intelletto in Wolff possano essere stati uno spunto importante per la teoria di Kant in vista di un'integrazione dell'uomo che, ad ogni buon conto, assume significati ben diversi nei due autori. Gaier ha poi segnalato il possibile ruolo della conoscenza intuitiva fornita dalla favola per l'idea estetica di Kant. Cfr. U. Gaier, "... ein Empfindungssystem, der ganze Mensch", cit., p. 730. Ritorniamo comunque su questo nella seconda parte della tesi e nella seconda appendice, dove affronteremo da un altro punto di vista il legame tra conoscenza viva e idea estetica.

conoscenza viva non viene più valutato in relazione alla fede che la ispira, ma esclusivamente in base agli effetti che produce. L'uomo intero, insomma, non appare più a questo livello un dono della grazia divina, che restaura la condizione dell'Adamo antecedente alla caduta, bensì piuttosto la possibile realizzazione di un progetto di felicità immanente, il cui fulcro non consisterà più nella repressione totale delle regioni inferiori dell'anima, bensì piuttosto nella loro integrazione all'interno di un disegno antropologico unitario che fungerà da ispirazione per una successiva generazione di filosofi.

### 2.3 *La conoscenza viva negli allievi di Wolff*

Grazie alla mediazione di Wolff, la nozione di conoscenza viva viene sottoposta ad una straordinaria elaborazione teorica nel dibattito filosofico dell'epoca. Nonostante il contesto sostanzialmente scolastico, infatti, gli allievi di Wolff non si limiteranno a riprendere pedissequamente l'espressione dal maestro, ma – pur facendo spesso professione di ortodossia – vi apporteranno una serie di modifiche all'apparenza impercettibili, che contribuiranno a ricalibrarne la portata teorica, fino a generare un concetto radicalmente diverso alla fine del percorso. Esistono certo anche definizioni quasi coincidenti con il dettato wolffiano – su tutte quella di Heinrich Adam Meißner, per il quale “la conoscenza viva è una conoscenza che influenza la volontà, o che fornisce un movente sia per compiere il bene sia per astenersi dal male”,<sup>328</sup> o quella di Georg Bernhard Bilfinger, che riprende il tema del “*motivum voluntatis*”,<sup>329</sup> inserendolo però in un contesto leibniziano su cui ritorneremo nei prossimi paragrafi. Altri renderanno ancora più evidente la dimensione razionale della dottrina, esplicitandone il legame o con la legge di natura, alla stregua di Johann Heinrich Winckler,<sup>330</sup> oppure con il processo di perfezionamento intellettuale, come nella dissertazione di Niklas Bexelius, discussa nell'università finlandese di Åbo nel 1741.<sup>331</sup>

In generale, però, la filosofia di Wolff funge da prisma attraverso il quale le varie sfumature della *cognitio viva* trovano un angolo di diffrazione specifico, irraggiandosi in una serie di discipline anche molto diverse tra

---

<sup>328</sup> H.A. Meißner, *Philosophisches Lexicon: darinnen die Erklärungen und Beschreibungen aus [...] Herrn Christian Wolffens [...] sorgfältig zusammen getragen*, Bayreuth und Hof, 1737, p. 170: “Erkenntniß, lebendige, ist eine Erkenntniß, die in den Willen gehet, oder einen Bewegungs-Grund des Willens abgiebet, entweder das Gute zu vollbringen, oder das Böse zu lassen.”

<sup>329</sup> G.B. Bilfinger, *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima umana, mundo [...]* (1725), Tubingae, 1746<sup>3</sup>, § 284, p. 276.

<sup>330</sup> J.H. Winckler, *Institutiones philosophiae Wolfianae utriusque contemplativae et activae*, 2 voll., Lipsiae, 1735, vol. II, §§ 1974-5.

<sup>331</sup> H. Hassel (*praeses*)-N.P. Bexelius (*auctor*), *Dissertatio moralis de viva cognitione boni et mali*, Aboae, 1741, ad es. pp. 2-3.

loro, dalla filosofia del diritto alla medicina razionale: discipline in cui l'elemento teorico non può consistere in una vacua speculazione fine a sé stessa, ma necessita di un solido legame con la pratica, e dunque anche di un peculiare impulso ad agire. La molteplicità delle applicazioni a cui la conoscenza viva andrà incontro – come facile ipotizzare – non potranno che riformulare in profondità il suo nucleo semantico, accentuando con sempre maggiore evidenza la spinta motivazionale in quanto tale, e dunque anche i suoi aspetti sensibili, piuttosto che la natura razionale del movente. Un buon punto di partenza per verificare questa trasformazione è certamente l'analisi dell'influenza di ritorno che la concezione wolffiana della *lebendige Erkenntnis* ha esercitato sulla sfera teologica da cui era stata originariamente mutuata.

Avevamo accennato all'importanza decisiva che rivestiva nei testi di S.J. Baumgarten il raccordo tra l'idea luterana di assenso e l'*Überzeugung* wolffiana quale condizione necessaria e sufficiente per muovere ad agire in una prospettiva sostanzialmente razionalista.<sup>332</sup> Già il teologo e filosofo Israel Gottlieb Canz, comunque, aveva posto in luce alla fine degli anni Venti la necessità di una conciliazione tra l'ortodossia protestante e la nuova filosofia razionalistica di Leibniz e Wolff, avvalendosi, tra l'altro, proprio della nozione di conoscenza viva per gettare un ponte tra le due prospettive. In quella che è una sorta di ermeneutica teologica in ottica wolffiana,<sup>333</sup> Canz cerca di verificare se e come le dimostrazioni razionali possono coesistere con gli insegnamenti rivelati, opponendosi tanto ad un iperrazionalismo – su tutti quello di Spinoza – che ricuserebbe la verità delle dottrine teologiche, quanto alla troppo frettolosa liquidazione della ragione da parte di teologi del calibro di Lutero e Pierre Poiret.

Il “giusto mezzo” tra i due estremi consiste dunque nell'evidenziare le acquisizioni della ragione che nessun articolo di fede può smentire, dal momento che l'unico Dio da cui scaturisce l'unica verità non può mai cadere in contraddizione con sé stesso. Gli apparenti dissidi che intervengono tra teologia e filosofia, allora, saranno riconducibili non alla ragione in quanto tale, bensì unicamente ad un cattivo utilizzo della *facultas ratiocinandi*, il quale potrà essere superato solo con l'intervento della grazia. La ragione, infatti, conosce il nesso tra le verità naturali, ma non quello tra le verità rivelate, dal momento che non riesce da sola a penetrare il senso della Scrittura, rimanendo sterile e ignorante riguardo agli effetti sull'anima apportati dallo Spirito Santo. Proprio la questione della sterilità

---

<sup>332</sup> Cfr. *supra*.

<sup>333</sup> Cfr. I.G. Canz, *Discursus Praeliminaris de rationis cum revelatione harmonia legitimoque ejusdem in theologia usu*, in Id., *Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in theologia, per precipua fidei capita*, Frankfurt-Leipzig, 1728, pp. 1-55. Per un commento, cfr. H.-P. Neumann, *Hermeneutik im theologischen Wolffianismus*, in G. Frank-S. Meier-Oeser (a cura di), *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011, pp. 402-21, in particolare pp. 414-21.

introduce il problema della conoscenza viva. Per giungere infatti ad una vera *foecunditas* occorre prestare attenzione al raccordo tra le conoscenze naturali e quelle morali:

Ma questa scienza resta sterile di frutto, quando viene destituita della virtù che vi dovrebbe nascere. Ecco un nuovo difetto! Va bene la scienza, ma non la sterilità! [...] Definisco viva quella conoscenza che offre un moto o un incitamento ad ottemperare e ad emendare i costumi e la mente.<sup>334</sup>

Se anche il merito di questo mutamento viene attribuito alla *gratia inhabitans*, la quale media il sapere umano con le verità soprannaturali, muovendoci ad una vera pietà, la fonte citata non è però più la vasta letteratura teologica sull'argomento, ma la *Deutsche Ethik* di Wolff, da cui viene attinto il grado assoluto di certezza qui associato non più al piano logico-matematico, ma ad un piano schiettamente teologico.<sup>335</sup>

La prima breccia nel palinsesto del razionalismo teologico apparentemente impermeabile alle istanze della sensibilità si rivela nel pensiero di Jakob Carpov, il primo teologo a sviluppare la propria dogmatica in conformità con la concezione scientifica di Wolff, da cui assume la laconica precisione nella definizione della conoscenza viva: “La conoscenza che muove la volontà si dice viva, quella che non la muove si dice morta.”<sup>336</sup> Riportata in territorio religioso dopo l’immersione nella sistematicità wolffiana, la nozione diventerà la chiave di volta per identificare lo statuto scientifico che contraddistingue ormai il sapere teologico, volto ad instillare nel fedele quella fiducia in Cristo che richiede sempre la possibilità di guidare la volontà. Ecco perché la teologia non potrà essere ridotta – nemmeno in questo contesto razionalistico – ad una scienza esclusivamente teoretica, ma dovrà essere più correttamente caratterizzata come una scienza teorico-pratica.

Il vero teologo, il “theologus in sensu speciali”,<sup>337</sup> non potrà accontentarsi di una conoscenza meramente letterale o, come viene definita, spirituale in senso lato (spirituale, dal momento che riguarda comunque le verità soprannaturali), ma dovrà acquisire una conoscenza spirituale in

---

<sup>334</sup> I.G. Canz, *Discursus Praeliminaris*, cit., pp. 36-8: “At scientia isthaec sterilis manet destituta virtutis, quae illinc nasci deberet, fructu. En defectum novum! Placet scientia, displicet sterilitas. [...] Vivam dico cognitionem, eam quae motivum seu incitamentum obtemperandi moresque & mentem emendandis praebet.”

<sup>335</sup> *Ibid.*, pp. 38-9.

<sup>336</sup> J. Carpov, *Theologia revelata dogmatica: methodo scientifica adornata*, Francof. et Lipsiae, 1737, p. 260: “Cognitio, quae voluntatem movet, dicitur viva, quae non, mortua.”

<sup>337</sup> Carl Günther Ludovici suggerirà nella sua recensione del testo un’espressione meno goffa per designare il teologo che dispone di conoscenza viva, ossia “theologus theoretico-practicus”. Cfr. C.G. Ludovici, *Neueste Merkwürdigkeiten der Leibnitzisch-Wolffischen Weltweisheit*, Franckfurt und Leipzig, 1738, pp. 226-7.

senso stretto, la quale richiede l'“adplicatio ad usum” dei precetti appresi con la ragione. Per quanto, infatti, il teologo senza vera fede possa sostenere anche tesi logicamente vere, tutto ciò che dice resterà lettera morta senza quella partecipazione emotiva che si può acquisire solo a posteriori, per mezzo di un'esperienza diretta dello Spirito: “La Sacra Scrittura esprime l'esperienza spirituale di Dio con gusto spirituale e *aisthesis*, cioè senso. Infatti, così come l'uomo esperisce in sé stesso il gusto corporeo, così esperisce e sente anche nella sua anima gli effetti della grazia”.<sup>338</sup>

Sulla questione teologica dell'*aisthesis* torneremo più sotto. Per il momento è sufficiente notare che come nella teoria “effettuale” della favola di Wolff, anche in questo caso è l'esperienza propria a fungere da medium dell'azione, benché su basi scritturali piuttosto che filosofiche: “Così, poiché l'Apostolo raccomanda a tutti i fedeli non solo l'*epignosis*,<sup>339</sup> ma anche l'*aisthesis*, cioè il senso [...], molto di più il teologo, oltre alla conoscenza a priori, dovrà essere provvisto anche di esperienza spirituale”.<sup>340</sup> Tanto nel senso teologico di *aisthesis* quanto nel senso filosofico di *sensitivum*, insomma, la dimensione dell'*empfinden* rivendica ormai un ruolo imprescindibile ai fini di un'attualizzazione pratica della conoscenza, così come lo stesso Wolff aveva iniziato a riconoscere nel passaggio tra il livello affettivo e il livello pratico della *philosophia practica universalis*. Saranno, però, i suoi discepoli ad approfondire e a diffondere una tale legittimazione fino a ribaltare sostanzialmente le intenzioni del maestro.

Lo stesso Ludwig Philipp Thümmig – l'allievo prediletto e prematuramente scomparso, che aveva condiviso con Wolff la sorte dell'esilio – darà delle preziose indicazioni in questo senso. Dopo aver definito in maniera del tutto ortodossa la *cognitio viva* come il movente della volontà,<sup>341</sup> Thümmig preciserà che il fondamento di una tale conoscenza non comprende la sola convinzione, ma anche la persuasione: “Non si dà conoscenza viva, se non siamo stati convinti o persuasi della sua

---

<sup>338</sup> J. Carpov, *Theologia revelata dogmatica*, cit., p. 267: “S. Scriptura experientiam de gratia Dei spiritualem per gustum sc. Spiritualem & aisthesin i. e. sensum exprimit. Nam veluti gustum corporalem in se ipso homo experitur, sic effectus gratiae etiam in anima sua sentit & experitur [...]”

<sup>339</sup> S.J. Baumgarten, analizzando il termine *epignosis*, ne afferma la superiorità rispetto alla semplice *gnosis*, contenendo il potere di convincere a livello razionale. Cfr. S.J. Baumgarten, *Auslegung des Briefes Pauli an die Römer*, Halle, 1749, p. 120 e p. 317. Nel caso di Carpov, sembra che la conquista dell'assenso sia affidata all'*aisthesis*.

<sup>340</sup> J. Carpov, *Theologia revelata dogmatica*, cit., p. 269: “Ita cum Apostolus omnibus fidelibus non epignosin tantum, sed aisthesin etiam h. e. sensum, cum ea, dummodo viva sit coniunctum, adprecetur, multo magis Theologus praeter cognitionem a priori, experientia quoque spirituali instructus esse debet.”

<sup>341</sup> L.P. Thümmig, *Institutiones philosophiae wolfianae* (1725-26), 2 voll., Francofurti et Lipsiae, 1729<sup>2</sup>, vol. II, p. 33: “Dicatur *cognitio viva*, quae fit motivum voluntatis: *mortua*, quae non fit.”

certezza”<sup>342</sup>. Benché la persuasione non giunga all’assenso supremo che solo la convinzione può fornire, questa non viene però ritenuta responsabile di produrre una vita solo apparente, dimostrandosi anzi una base plausibile per la conoscenza viva.

Quando il già citato Canz tornerà sull’argomento nella sua *Philosophia fundamentalis* (1744), il legame con gli affetti surclasserà quello con la ragione: “La conoscenza viva è quella conoscenza che contiene in sé la ragione del desiderio efficace.”<sup>343</sup> Non solo Canz inserisce la dottrina della *cognitio viva* all’interno della teoria degli affetti, ma ne fa una forza propulsiva della conoscenza, senza alcuna specificazione ulteriore sulla sua eventuale natura razionale: “Gli affetti generano la conoscenza viva. [...] La conoscenza attribuisce un ordine alle azioni; gli affetti l’efficacia.”<sup>344</sup>

Così anche S.J. Baumgarten, che renderà l’eccitazione dei moti del cuore l’elemento essenziale di cui si alimenta ogni conoscenza viva, relegandone sullo sfondo l’origine divina a favore della sua dinamica psicologica interna.<sup>345</sup> È la dimensione dell’efficacia – su cui dovremo lungamente tornare – a venire ormai in primo piano, come ci mostrano la sintesi di Johann Nikolaus Frobes<sup>346</sup> (1734) e il resoconto di Friedrich Christian Baumeister nella *Philosophia definitiva* (1735): “Si definisce conoscenza viva la conoscenza che spinge efficacemente ad agire l’animo dell’uomo”<sup>347</sup>.

Una posizione particolarmente significativa in questo senso è quella sostenuta già da Gottsched nei suoi *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (1733), in cui l’elemento retorico viene esplicitamente alla luce. È vero che anche qui la “conoscenza viva [è] quella conoscenza che fornisce un potente movente alla volontà”,<sup>348</sup> in ossequio all’insegnamento wolffiano, eppure si inverte il peso degli elementi in gioco. In Gottsched, infatti, la conoscenza è viva non perché l’esperienza conferma praticamente

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 185: “Cognitio viva quoniam non est, nisi de cujus certitudine fuerimus convicti aut persuasi”.

<sup>343</sup> I.G. Canz, *Philosophia fundamentalis suis disciplinae comprehensa [...]*, Tubingae, 1744, p. 359: “Cognitio viva est, quae in se habet rationem adpetitus efficacis.”

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 360: “Affectus cognitionem vivam gignunt. [...] Cognitio ordinem; affectus efficaciam, actionibus tribuit.”

<sup>345</sup> Cfr. *supra*.

<sup>346</sup> J.N. Frobes, *Brevis ac dilucida systematis philosophiae moralis Wolffiani*, p. 30, in Id., *Brevis ac dilucida systematis philosophiae Wolffiani delineatio*, Helmstadi, 1734: “Cognitio viva, h. e. ea, quae fit motivum voluntatis; aut, si mavis, quae efficaciter hominis animum ad agendum impellit.”

<sup>347</sup> F.C. Baumeister, *Philosophia definitiva* (1735), Vitembergae, 1740<sup>4</sup>, p. 226.

<sup>348</sup> J.C. Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, 2 voll., Leipzig, 1733, vol. I, p. 59: “Denn ein lebendiges Erkenntniß nennen wir dasjenige, so einen kräftigen Bewegungsgrund im Willen abgiebt.” Per una più raffinata descrizione del rapporto tra la morale di Gottsched e quella di Wolff, cfr. il recente F. Grunert, *Anleitung zur Moral – mit und ohne Wolff*, in E. Acherman (a cura di), *Johann Christoph Gottsched – Philosophie, Poetik, Wissenschaft*, Berlin, 2014, pp. 61-80.

un'argomentazione dogmatica che aveva preventivamente ricevuto il proprio assenso dalla ragione, ma solo perché quella conoscenza è radicata nell'esperienza. Insomma, la *cognitio viva* non viene intesa qui esclusivamente nel suo ruolo di movente, ma viene considerata come immediatamente "pratica".

La conoscenza morta, di contro, non rinverrà più all'indistinzione delle facoltà inferiori, ma farà riferimento alla stessa conoscenza razionale, qualora priva di un qualche raccordo con l'esperienza del soggetto: "Questa conoscenza derivante dall'esperienza agisce sulla volontà, e viene dunque detta *viva*, perché dimostra la propria attività e la propria forza. [...] Al contrario, una conoscenza che consistesse di soli sillogismi non fondati sull'esperienza, sarebbe per i più impotente o morta."<sup>349</sup>

Riprendendo l'afflato comune nei testi di teologia, Gottsched ricorda nella prefazione al secondo volume dell'opera che "nella dottrina dei costumi non si tratta di una lunga speculazione, ma della conoscenza viva, che esercita un'influenza sulla volontà e sulle azioni degli uomini."<sup>350</sup> Proprio per esemplificare le potenzialità didattiche a cui la conoscenza viva deve essere ricondotta, l'Autore continuerà ad attingere dal lessico teologico, in particolare pietista, parlando di una *Bekehrung des Lasterhaften oder [die] philosophische Busse*, laddove, però, la "conversione" dovrà avvenire non più mediante il passaggio dallo stato di peccato allo stato di grazia, bensì, filosoficamente, per mezzo di un rivolgimento dal vizio alla virtù.<sup>351</sup>

Per iniziare la lenta transizione verso la rettitudine occorre una preventiva conoscenza del bene e male, e dunque della legge di natura che li scevera. Molti ne hanno una qualche nozione sin da bambini o per sentito dire, ma è una conoscenza senza dubbio lacunosa:

Poiché questa [la conoscenza del bene come conoscenza comune] è di solito una mera operazione mnemonica, che non agisce sulla volontà, il più delle volte [...] è molto lacunosa; perciò ci si deve sforzare di renderla viva e di trasformarla in una conoscenza più completa.<sup>352</sup>

---

<sup>349</sup> J.C. Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, 2 voll., Leipzig, 1733, vol. I, p. 59: "Diese aus der Erfahrung fließende Erkenntniß nemlich, wirkt in den Willen, und wird daher lebendig genennet, weil es seine Thätigkeit und Kraft erweist. [...] Hergegen würde ein Erkenntniß, so aus lauter Vernunftschlüssen bestünde, die sich auf keine Erfahrung gründeten, bey den meisten unkräftig, oder todt seyn."

<sup>350</sup> *Ibid.*, Vorrede al II vol., s. p.

<sup>351</sup> Cfr. in generale A. Strassberger, *Johann Christoph Gottsched und die "philosophische" Predigt*, Tübingen, 2010.

<sup>352</sup> J.C. Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, 2 voll., Leipzig, 1733, vol. I, p. 82: "Allein, weil dieses ein blosses Gedächtnißwerk zu seyn pflegt, welches nicht in den Willen wirkt; [...] So muß man sich bemühen, dasselbe lebendig zu machen, und in ein vollständigeres zu verwandeln."

Il compito della conversione filosofica così come di quella teologica consisterà allora nel tentativo di instillare nei “novizi” la conoscenza viva del bene. Il metodo è ovviamente quello insegnato da Wolff, che vede negli esempi il proprio centro focale, senza peraltro escludere ulteriori forme di mediazione “esteticamente” rilevanti. Già lo stesso Wolff aveva mostrato nella *Deutsche Politik* che alle storie scritte, e dunque, implicitamente, anche alle favole, dovevano essere preferite piuttosto opere come tragedie e commedie, in quanto capaci di “esercita[re] una più grande influenza nell’animo dell’uomo.”<sup>353</sup> Ciò, “poiché quello che si vede di persona con gli occhi e che si ascolta con le orecchie commuove di più e resta impresso meglio di quello che si sente raccontare.”<sup>354</sup>

I gesti e le espressioni degli uomini, così come l’alterazione della voce per comunicare un affetto – qualora conformi all’ideale della naturalezza, della *Ungezwungenheit* – possiedono infatti una forza maggiore rispetto ad un testo scritto, che resta ad ogni modo inanimato. Ma – e questo può risultare più sorprendente – commedie e tragedie hanno per Wolff un vantaggio anche sugli esempi realmente vissuti, dal momento che in un’opera teatrale il raccordo tra la buona azione e l’esito positivo che immancabilmente ne consegue non è disturbato da altri eventi contingenti che potrebbero allontanare causa e conseguenza al punto da rendere irricognoscibile il nesso che le lega:<sup>355</sup>

Al contrario nelle commedie e nelle tragedie tutto ciò che si coappartiene si sussegue in una breve serie, e in tal modo l’esito delle azioni si lascia comprendere molto meglio e più facilmente di quando vi si fa attenzione nella vita umana. Per questo motivo, poiché commedie e tragedie sono così utili, occorre promuoverle anche in seno alla cosa pubblica.<sup>356</sup>

Insomma, la resa patetica di cui è capace l’azione teatrale può raffigurare con la massima vividezza e coesione interna l’immagine della virtù e del vizio “secondo la loro vera natura”,<sup>357</sup> offrendo agli spettatori degli schemi comportamentali controllati e semplificati, che possono essere verificati in maniera “quasi-empirica”.<sup>358</sup> Una tale direttiva, che in Wolff riveste una funzione sostanzialmente politica, come d’altra parte testimonia l’opera in cui viene discussa, verrà tradotta sul piano poetico da Gottsched:

---

<sup>353</sup> C. Wolff, *Deutsche Politik*, p. 269.

<sup>354</sup> *Ibid.*

<sup>355</sup> *Ibid.*, pp. 270-1.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>358</sup> W. Ranke, *Theatermoral*, cit., p. 227.



Un poeta imita le azioni degli uomini, che sono o buone o cattive. Egli deve dunque rendere nelle sue raffigurazioni quelle buone come buone, cioè in modo bello, lodevole e stimolante; quelle cattive come cattive, cioè in modo brutto, vergognoso e ripugnante.<sup>359</sup>

Già nell'*Akademische Rede* del 1729, in effetti, Gottsched lodava la tragedia sopra la favola esopica e la storia in virtù della vita che riusciva a veicolare ai fini della motivazione dello spettatore:

La si legge e la si ascolta non solo in un pallido racconto del poeta, ma la si vede in un certo qual modo in colori vivi di fronte agli occhi. Non la si vede in morte immagini sulla carta, ma in vive rappresentazioni sul palcoscenico. Tutti i suoi eroi vivono. I suoi personaggi pensano, parlano e agiscono veramente. Non è più, per così dire, un'immagine, una raffigurazione, un'imitazione: ciò che si vede e si sente è la verità, è la natura stessa.<sup>360</sup>

Se quindi in Wolff la conoscenza viva trovava il proprio fondamento nella certezza logica,<sup>361</sup> Gottsched sancisce la sua estensione semantica anche alla persuasione retorica, come è chiaro dall'*Ausführliche Redekunst* del 1736, dove il compito dell'oratore consiste precipuamente nella conquista simultanea dell'intelletto e del volere, senza la quale "la conoscenza di tali verità non è viva."<sup>362</sup> Ecco perché – come affermava esplicitamente negli *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* –

è molto difficile eliminare [...] le impressioni vivide (*lebhaft*) ottenute in tal modo [attraverso i sensi] se non attraverso contrapposte rappresentazioni sensibili, da cui si è commossi altrettanto vividamente (*lebhaft*). Questa conoscenza derivante dall'esperienza agisce sulla volontà, e viene dunque detta *viva* (*lebendig*).<sup>363</sup>

---

<sup>359</sup> J.C. Gottsched, *Versuch einer critischen Dichtkunst* (1730), Leipzig, 1737<sup>2</sup>, p. 106.

<sup>360</sup> Id., *Akademische Rede, die Schauspiele, und besonders die Tragödien sind aus einer wohlbestellten Republik nicht zu verbannen* (1729), in Id., *Ausgewählte Werke*, vol. IX/2, a cura di P.M. Mitchell, Berlin, 1976, p. 496.

<sup>361</sup> Ciò a parte il caso particolare delle favole, che restavano meramente persuasive, ma non biasimabili, qualora il favolista avesse una conoscenza distinta della virtù che intendeva trasmettere con quella favola.

<sup>362</sup> Id., *Ausführliche Redekunst* (1736), Leipzig, 1739<sup>2</sup>, p. 78. Anche Stöckmann sottolinea questo passo, accostandolo alla formulazione di Wolff, il quale considererebbe l'aspetto logico dell'*argumentatio* come *Überreden* (E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik*, cit., p. 110).

<sup>363</sup> J.C. Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, cit., vol. I, p. 59.

È evidente da questo passaggio che Gottsched non separi nettamente la vividezza e la vita della conoscenza, data la loro connessione per cui l'intuizione propizia l'azione. Ciò, però, non deve sminuire la differenza sostanziale tra questi due modi di rapportarsi alla conoscenza, che – seppure non in maniera così evidente – era presente già in Wolff. Come avevamo visto nel paragrafo precedente, il riferimento alla conoscenza intuitiva intendeva richiamare l'attenzione sulla chiarezza “estensiva” con cui è percepita una data cosa, riportandone alla mente l'idea della cosa, quasi che ci trovassimo in presenza di quest'ultima. Proprio per tali poteri di visualizzazione, l'intuizione conservava un valore eminentemente teorico – si veda l'utilizzo degli esempi anche in sede matematico-geometrica, su cui, peraltro, sono strutturati gli esempi pratici.

La conoscenza viva, al contrario, è una conoscenza che riguarda unicamente la dimensione “affettiva”, e dunque ha per scopo la traduzione in atto delle singole volizioni. Il rapporto con l'esperienza, in questo caso, non potrà esaurirsi in un richiamo puntiforme all'idea della cosa, necessitando piuttosto di quell'esperienza organizzata in schemi comportamentali complessi (tra cui favole, tragedie e commedie), capaci per l'appunto di vivificare la nostra conoscenza.

Il processo di vivificazione verrà esplicitamente tematizzato in due dissertazioni di Carl August Struensee, futuro ministro delle finanze prussiano, per il quale la necessità della *vivificatio* si radicava nella stessa essenza umana, essendo stata associata da Dio alla realizzazione della nostra felicità. E tuttavia – argomenta Struensee<sup>364</sup> – se la *cognitio viva* consistesse esclusivamente in un'elargizione di grazia da parte di Dio, come sostengono i più conservatori, si sarebbe costretti ad ammettere l'inutilità della teologia e della filosofia morale, le quali altro non fanno che indirizzare la ricerca umana verso una conoscenza viva del bene. Più proficuo – conclude l'Autore – sarà allora concedere la possibilità di una *cognitio viva* che esula completamente dall'intervento soprannaturale di Dio.

La naturalizzazione della conoscenza viva nelle stesse discussioni teologiche non è un mutamento di poco conto. Se ancora per Rambach l'uomo senza la grazia era del tutto incapace di vivificare la propria conoscenza,<sup>365</sup> già un pensatore come Johann Peter Reusch ammetterà un istinto naturale alla conoscenza viva.<sup>366</sup> Ciò perché, per dirla con Struensee,

---

<sup>364</sup> C.A. Struensee, *Meditationum philosophicarum de mediis cognitionem mortuam reddendi vivam disputatio prior*, Halae Magdeb., 1756, p. 40.

<sup>365</sup> J.J. Rambach, *Christliche Sitten-Lehre*, Halberstadt, 1736, p. 131: “Quando l'uomo ha una corretta conoscenza della cosa, quando il suo concetto corrisponde all'incirca ai principi della logica (*Vernunftlehre*), la sua conoscenza è comunque morta e impotente, in quanto con la sua propria colpa ha impedito che vengano risvegliati in lui i moti vitali spirituali e che questi si manifestino in azioni esteriori.”

<sup>366</sup> J.P. Reusch, *Introductio in theologiam revelatam*, Ienae, 1744, §§ 90 e 378; J.G. Walch (*praeses*)-J.P. Reusch (*auctor*), *De efficacia naturali sermonis, generatim spectati*,

la grazia non toglie la natura umana, ma la emenda:<sup>367</sup> se l'uomo non usa e non applica le proprie forze naturali, non adempirà al proprio dovere neppure nelle forze soprannaturali.

Dal momento che la conoscenza viva è caratterizzata da Struensee come “cognitio boni malique certa, invincibilis”,<sup>368</sup> gli strumenti di vivificazione saranno di tre tipi, e riguarderanno rispettivamente il giudizio sul bene e sul male, la certezza e l'invincibilità. Per quanto concerne il primo punto, Struensee ritiene che per giudicare buono qualcosa dovremo guardare *in primis* alla perfezione e all'imperfezione della cosa, per poi riferire quest'ultima alla nostra stessa perfezione, in accordo con il fine della vera felicità: “Affinché una qualche conoscenza divenga viva, è necessario che il suo oggetto venga rappresentato per così dire come un bene o un male per noi.”<sup>369</sup> Inoltre, è possibile vivificare una conoscenza aumentandone il grado di certezza tanto dal punto di vista razionale – attraverso una dimostrazione – quanto dal punto di vista sensibile, tramite gli strumenti ormai tradizionali degli esempi (di esperienza propria, più potenti, o altrui), delle favole e dell'autorità del parlante.

Da ultimo, è possibile rendere invincibile una conoscenza, moltiplicando i moventi e la loro natura, e dunque riconducendo senso ed immaginazione ad un accordo con l'intelletto. Solo per mezzo di questo *consensus*, infatti, scomparirà ogni lotta (*pugna*) intestina tra le facoltà razionali e sensibili dell'uomo, e l'assenso ottenuto sarà certissimo. Rispetto alla posizione di Wolff, di cui si ricalca grosso modo l'argomentazione, esiste però una prima differenza significativa per il diverso statuto attribuito alla conoscenza simbolica, la quale non si identifica più con la conoscenza morta in quanto tale, ma acquisisce anch'essa una possibile forma di vita.

Pur senza considerare la soluzione suggerita da Baumgarten, e dunque continuando a definire la conoscenza simbolica – in accordo con il Wolff riletto attraverso il *Systema metaphysicum* di Reusch<sup>370</sup> e l'*Artis inveniendi praecognita* di Darjes<sup>371</sup> – come una conoscenza mediata da segni, in contrapposizione con quella intuitiva, appresa immediatamente, Struensee

---

*et speciatim, verbi divini*, Ienae, 1758, pp. 54 e ss.: “Utrimque conatus ad cognitionem hanc vivam reddendam est instinctus naturalis, qua fertur homo ad felicitatis statum acquirendum: eoque et ad media, quae ad eam ducunt, cognoscenda.”

<sup>367</sup> C.A. Struensee, *Meditationum philosophicarum de mediis cognitionem mortuam reddendi vivam disputatio prior*, cit., p. 40: “[...] natura hominis numquam per gratiam tollatur, sed tantum emendetur [...]”

<sup>368</sup> C.A. Struensee (*praeses*)-S.A. Struensee (*respondens*), *Meditationum philosophicarum de mediis cognitionem mortuam reddendi vivam disputatio altera*, Halae Magdeb., 1756, p. 44.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 54: “Ut enim cognitio quaedam evadat viva; requiritur, ut obiectum illius tantquam nobis bonum molimve repraesentetur.”

<sup>370</sup> J.P. Reusch, *Systema metaphysicum*, Ienae, 1735, § 399.

<sup>371</sup> J.G. Darjes, *Introductio in artem inveniendi seu logicam theoretico-practicam*, Ienae, 1742, p. 79.

ammetterà, a seconda delle situazioni, tanto una conoscenza viva simbolica quanto una conoscenza viva intuitiva.<sup>372</sup> È vero che l'Autore non nomina esempi concreti dei due casi, ma dobbiamo pensare – come accennato sopra – che ciò che rende morta o viva una conoscenza intuitiva in questo contesto sia il particolare tipo di esperienza vissuto dal singolo individuo: se, insomma, il soggetto è capace di visualizzare soltanto la cosa in quanto tale (dalla parola “albero” all'idea di albero), oppure è in grado di inserire quest'ultima all'interno di un modello dinamico di azioni coese e teleologicamente orientate di cui si è precedentemente sperimentata la validità.

Resta ad ogni modo assodato che la conoscenza insieme intuitiva e viva dispone di una forza superiore rispetto alla conoscenza viva simbolica, a conferma del legame privilegiato tra vividezza – intuibilità – e vita della conoscenza, che contribuirà ad abilitare progressivamente la conoscenza confusa non solo come medium cruciale per la traduzione pratica del dogma alla stregua di Wolff, ma come sorgente indipendente e altrettanto legittima della *vita cognitionis* rispetto alla conoscenza distinta. È interessante a questo proposito notare il tentativo di allargare le maglie del sistema wolffiano per ritrovare nello stesso maestro un'anticipazione implicita di una tale evoluzione. Citando il § 502 della *Deutsche Metaphysik*, Struensee ritiene che Wolff, nel definire la conoscenza viva nei termini di un *motivum voluntatis*, assuma il termine *motivum* o *Bewegungs-Grund* in senso ampio, includendovi così anche i moventi non razionali.<sup>373</sup>

Il problema, però, è dato dal secondo termine dell'espressione, e cioè dalla volontà. Struensee riprende qui la classificazione della volontà proposta da Christian Gottfried Breth,<sup>374</sup> il quale suggeriva quattro diversi sensi del termine. *Latissime* e in accordo con il senso comune, si intende con volontà ogni desiderio o avversione, appartenente a esseri razionali oppure a bruti; in senso lato, questa designa ogni desiderio o avversione sensibile e razionale; in senso stretto, solo i desideri e le avversioni razionali; e in senso strettissimo, solo il desiderio razionale.<sup>375</sup> Ora, è

---

<sup>372</sup> C.A. Struensee, *Meditationum philosophicarum de mediis cognitionem mortuam reddendi vivam disputatio prior*, cit., p. 28: “Cognitio viva vel symbolica, vel intuitiva est.”

<sup>373</sup> C.A. Struensee, *Meditationum philosophicarum de mediis cognitionem mortuam reddendi vivam disputatio prior*, cit., pp. 16-7.

<sup>374</sup> C. Weber (*praeses*)-C.G. Breth (*respondens*), *Dissertatio philosophica, qua inquiritur an, et quatenus voluta hominis possit cogi?*, Halae Magdeburgicae, 1751.

<sup>375</sup> *Ibid.*, pp. 9-10: “Terminus voluntatis valde vagus est, et modo latiore modo in strictiore sumitur significatu. *Latissime* voluntas sumitur pro omni adpetitu ac aversatione. Hoc significatu saepe sumitur in vita communi; atque sic tam adpetitus sensitivi et aversationes sensitivae, quam rationales, immo ipsi stimuli naturales hoc referuntur: unde etiam brutis voluntatem tribuere solent, qui termino tam latu utuntur significatu. *Late* denotat adpetitum sensitivum et rationalem, aversationem sensitivam et rationalem. Hoc significatu excluduntur stimuli naturales. *Stricte* pro adpetitu et aversatione rationali sumitur. Atque sic distinguitur tam a stimulis naturalibus, quam ab adpetitu sensitivo et

evidente – come lo stesso Breth riconosce – che in questa quadripartizione l’accezione wolffiana del termine è la terza, dal momento che la volontà appartiene alla facoltà desiderativa superiore, per quanto il termine *motivum* in sé possa effettivamente riferirsi anche ai moventi sensibili. Benché infondato, lo sforzo “filologico” di Struensee si rivela tanto più significativo, in quanto ci consente di leggere in contropunto quel cruciale spostamento che troverà in Baumgarten il proprio compimento.

Il primo pensatore a intendere la conoscenza viva come una conoscenza espressamente indistinta non è stato, ad ogni buon conto, Baumgarten, bensì, con tutta probabilità, il poeta Friedrich von Hagedorn, in un articolo apparso sulla rivista morale di Amburgo “Die Matrone” il 25 novembre 1728 sotto lo pseudonimo di Philaretus.<sup>376</sup> Partendo da una considerazione sul dovere e il piacere dell’autoperfezionamento, Hagedorn interpreta le facoltà dell’anima come dei punti che, in base alle relative attitudini e all’esercizio, possono divenire linee più o meno importanti. Ora, la tesi sostenuta è che queste linee – in particolare le due forze fondamentali dell’animo, l’intelletto e la volontà – assomiglino sostanzialmente a rette parallele che non si incontrano mai.<sup>377</sup> Dunque, è possibile che qualcuno che conduce una vita inappuntabile non sia dotato di un grande intelletto, mentre qualcun altro, che dispone di una conoscenza del tutto comune, manifesti però un comportamento vizioso. Una simile tesi – come non si fatterà a ipotizzare – si scontrava con il grande dogma del wolffismo, secondo il quale è la distinzione della conoscenza ciò da cui dipende la bontà dell’agire.

Proprio per prevenire questa accusa, Hagedorn sintetizza in breve la dottrina di Wolff, apportandole però una modifica fondamentale. Pur ammettendo, infatti, che la perfezione essenziale della volontà consiste in sé e per sé nell’inclinazione verso il vero bene e nell’avversione verso il vero male, la conoscenza viva da cui dipendono queste inclinazioni non dovrà essere necessariamente distinta: “Questa conoscenza può dunque perfezionare la volontà, in quanto conduce al buono e all’amabile, e, quando questo accade spesso, le conferisce un habitus (*Fertigkeit*) crescente per la virtù. Pur tuttavia, a prescindere dai suoi begli effetti, essa [la conoscenza] può essere indistinta.”<sup>378</sup>

---

aversatione sensitiva. Hoc significatu sumitur terminus a Scholasticis, quo libidinem a voluntate distinguere possint. Vid Per-III. L.B. de Wolff Metaphy. germ. Cap. III. § 495. *Strictissime* denotat adpetitum rationalem.”

<sup>376</sup> “Die Matrone”, den 25. November 1728, 48. Stück, pp. 377-84.

<sup>377</sup> Cfr. S. Martus, *Friedrich von Hagedorn – Konstellationen der Aufklärung*, Berlin-New York, 1999, pp. 108 e ss., qui p. 113, nota 103.

<sup>378</sup> “Die Matrone”, den 25. November 1728, cit., p. 381: “Diese Erkenntnis kan also den Willen vollkommen machen, indem sie ihn auf das Gute und Liebenswürdige führet, und, wann dieses oft geschieht, demselben eine zur Tugend gedeihende Fertigkeit mittheilet. Dennoch aber, und ihrer schönen Würckung unabbrüchig, kan sie undeutlich seyn.”

Alla luce di tale constatazione, dimostrata sulla base dell'esperienza, è dunque plausibile l'esistenza della virtù, a prescindere da una preventiva conoscenza distinta; anzi, nella maggior parte dei casi, gli individui dispongono solo di una semplice conoscenza confusa, la quale, cionondimeno, può assicurare loro una vita morale. Se dunque non viene rinnegato in fondo il rapporto tra conoscenza e volontà, si ricusa però l'unidirezionalità wolffiana dal dogma all'esempio, nella misura in cui esistono spesso esempi, che, senza essere la perfetta traduzione sensibile di un principio astratto, ci garantiscono comunque un miglior addestramento alla virtù rispetto alle più raffinate conoscenze intellettuali.

Come affermerà Thomas Christoph Luger proprio all'inizio della dissertazione *De cognitione viva disquisitio moralis* (1740), occorre estendere il significato della conoscenza viva sino a comprendere anche la conoscenza indistinta che muove il desiderio inferiore:<sup>379</sup> “[L]a conoscenza viva è la conoscenza del bene e del male, tanto certa quanto probabile.”<sup>380</sup> Insomma, la probabilità derivata da una mera persuasione, non solo non implica più come in Wolff la paralisi della volontà, ma – parafrasando Canz – “la conoscenza viva in ragione del desiderio sensibile è immediatamente la madre degli affetti.”<sup>381</sup> Rispetto alle posizioni più tradizionali del wolffismo ortodosso, è evidente lo slittamento semantico che apre ormai le porte alla teoria di Baumgarten.

---

<sup>379</sup> T.C. Luger (*praeses*)-J.J. Tarnow (*respondens*), *De cognitione viva disquisitio moralis*, Ienae, 1740, p. 7.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 19.

### 3. La vita della conoscenza in Alexander Gottlieb Baumgarten

#### 3.1 *La vita come somma perfezione della conoscenza*

Benché in Alexander G. Baumgarten la questione dell'affettività emerga con forza già nel suo primo importante scritto estetologico, le *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* del 1735, manca in tale testo un esplicito riferimento alla conoscenza viva. L'obiettivo in quella sede era piuttosto di mostrare la poeticità degli affetti,<sup>382</sup> derivante da una rappresentazione confusamente chiara del bene e del male:

[L]e rappresentazioni di cose, che ci si offrono confusamente come buone o cattive, sono estensivamente più chiare che se non ce le rappresentiamo così; dunque sono più poetiche. Ma siffatte rappresentazioni sono sommovimenti di emozioni e dunque suscitare emozioni è poetico.<sup>383</sup>

Quando nella prima edizione della *Metaphysica* del 1739, si parlerà apertamente di conoscenza viva,<sup>384</sup> questa verrà definita in rapporto a quegli "elateres animi", a quelle "molle dell'animo", che non dipendono più, come in Wolff, dalla sola volontà, ma da una facoltà desiderativa in senso lato, che comprende tanto i desideri razionali quanto quelli sensibili.<sup>385</sup> Sul ruolo che la conoscenza viva riveste nella *Metafisica* e conseguentemente nell'*Aesthetica*, torneremo comunque nel prossimo paragrafo.

Qui ci preme innanzitutto sottolineare il carattere "sistematico" che la vita della conoscenza assume all'interno della filosofia di Baumgarten, con particolare riferimento a due testi del 1740, nei quali per la prima volta emergono con chiarezza quelle "perfezioni" della conoscenza al cui vertice si pone per l'appunto il criterio della vita. Nell'*Ethica philosophica*, concepita e redatta tra il 1739 e la prima parte del 1740,<sup>386</sup> abbiamo una netta suddivisione dei primi quattro parametri riconosciuti da Baumgarten, che – come vedremo – si accresceranno a partire dal corso sulla *Philosophia*

---

<sup>382</sup> *Meditationes*, §§ 25-8.

<sup>383</sup> *Ibid.*, § 26.

<sup>384</sup> *Metaphysica*, 1739, § 669.

<sup>385</sup> *Ibid.*, §§ 663: 690.

<sup>386</sup> Sulla tempistica ci informa lo stesso Baumgarten nella prefazione alla prima edizione dell'*Ethica philosophica*, in cui afferma di essere stato nominato professore a Francoforte proprio mentre stava scrivendo queste pagine. La nomina regia, come sappiamo, è del Natale del 1739, anche se – dietro richiesta dei suoi stessi studenti – il trasferimento a Francoforte non avvenne prima della Pasqua del 1740. Cfr. G.F. Meier, *Alexander Gottlieb Baumgartens Leben*, cit., pp. 18-9.

*generalis* (1740-41).<sup>387</sup> Dopo che nella parte introduttiva si era precisata la definizione dell'etica – “la scienza delle obbligazioni interne dell'uomo nello stato naturale”<sup>388</sup> – e la sua suddivisione – dettata in particolare dalla tricotomia dei doveri verso Dio, verso sé stessi e verso gli altri<sup>389</sup> – Baumgarten apre la sezione sulla religione interna con il dovere di conoscere Dio nel modo tanto più vero, più chiaro, più certo e più ardente (o vivo) possibile, affinché l'uomo possa in tal modo acquisire la massima perfezione di cui questo è capace. La religione, d'altra parte, altro non è che la conoscenza viva di Dio.<sup>390</sup>

Che la *cognitio viva* fosse il presupposto fondamentale di ogni nostro rapporto con Dio – abbiamo visto – era cosa già nota a tutte le etiche pietiste a partire da Spener così come allo stesso Wolff. A differenza, però, di quest'ultimo, e in maniera del tutto simile all'etica teologica del fratello Siegmund, Alexander G. Baumgarten inserisce i doveri verso Dio al primo posto nella relativa scala gerarchica e ne articola la conoscenza secondo quattro livelli: verità, chiarezza, certezza e vita. Formuleremo tra poco alcune ipotesi sulla loro possibile genesi. Per il momento seguiamo il discorso di Baumgarten, per il quale la conoscenza più vera, più chiara, più certa, più viva dell'ente perfettissimo aumenta la nostra *realitas*,<sup>391</sup> ossia la ricchezza delle nostre determinazioni<sup>392</sup> e coincide con la nozione stessa di edificazione.<sup>393</sup> Dopo aver identificato una conoscenza delle perfezioni divine priva di vita soprannaturale – di pertinenza dell'etica – da una conoscenza che invece ne è dotata – di pertinenza teologica – Baumgarten inizia la presentazione dei quattro criteri formali della conoscenza.

Appurato che per rafforzare la perfetta conoscenza di Dio occorre prestare la massima attenzione nell'evitare errori e nell'acquisire una chiarezza tanto intensiva quanto estensiva delle cose divine – che coinvolge, dunque, anche l'*analogon rationis* – Baumgarten insiste in particolare sulla capacità di maturare una certezza assoluta delle perfezioni divine, dalla quale dipendono la verità e la chiarezza, per concludere infine con la discussione della conoscenza viva. Sebbene il capitoletto sulla *VIVA DEI COGNITIO* – il titolo verrà apposto a partire dalla seconda edizione del 1751 – comprenda solo cinque paragrafi (§§ 66-70), sono qui presenti molti temi fondamentali sull'argomento, declinati ovviamente dal punto di vista etico.

---

<sup>387</sup> Cfr. A. Aichele, *Allzuständigkeit oder Beschränkung? Alexander Gottlieb Baumgartens Kritik an Christian Wolffs Begriff der Philosophie*, “*Studia leibnitiana*”, 42, 2010, 162-85.

<sup>388</sup> *Ethica philosophica*, § 1.

<sup>389</sup> *Ibid.*, § 9.

<sup>390</sup> *Ibid.*, § 15.

<sup>391</sup> *Ibid.*, § 11.

<sup>392</sup> *Metaphysica*, § 36.

<sup>393</sup> *Ethica philosophica*, § 69.



Intanto, la questione dell'*elater ad agendum*, che in questo contesto dipenderà in particolare dalla gloria di Dio, da cui possiamo desumere i moventi per ogni azione buona. Inoltre, l'attribuzione del carattere pratico (e non più teoretico-pratico come in Carpov) alla teologia, la quale dovrà promuovere un'intuizione sensibile e intellettuale delle cose divine, capace di stimolare il fedele ad agire con sollecitudine e diletto. Il cristiano che ricerca una conoscenza viva di Dio, dunque, non si dovrà adoperare soltanto ad evitare la paralisi della morta lettera, ma dovrà esorcizzare anche quello splendore della conoscenza che illumina senza ardere, e che dunque si presenta come sterile e morto, in quanto meramente speculativo.

Proprio la distinzione tra vividezza e vita, tra chiarezza e ardore, in effetti, sarà uno dei temi sviluppati in maniera esplicita nel discorso sul consenso in ambiente accademico, tenuto il 4 luglio 1740 come prolusione inaugurale per l'inizio dei corsi a Francoforte sull'Oder.<sup>394</sup> Il discorso, come è evidente già dal titolo, riguarda l'approvazione riscossa da un professore universitario, il quale potrà essere razionale – se ottenuto mediante la corretta conoscenza dei vantaggi dell'esposizione orale – oppure cieco. La più perfetta esposizione – Baumgarten si riallaccia qui alla tripartizione già impiegata nelle *Meditationes* del 1735 – sarà quella in cui si dicono le cose migliori, nell'ordine più adeguato, attraverso le parole più adatte, il tutto accompagnato da una corretta postura del corpo dell'oratore. Al di là di questa dimensione del *proponere*, che riprende i momenti della retorica classica, cruciale per verificare il valore del professore e del suo consenso sarà secondo Baumgarten l'elemento del *cognoscere*, il quale verrà vagliato proprio in base alle quattro perfezioni di ogni conoscenza che avevamo già visto operanti nell'*Ethica*, e cioè la verità, la chiarezza, la certezza e la vita.

Anche qui, non basta che un professore sia onesto, ma occorre anche che il suo discorso sia sempre perspicuo (*verständlich*) e vivido (o vivace) (*lebhaft*), in modo che la varietà degli argomenti, arricchiti con spiegazioni inattese ed esempi, destino quella dolce meraviglia e quel piacere che non permettono a nessuno di addormentarsi a lezione.<sup>395</sup> Tutto questo, ovviamente, non a discapito della conoscenza distinta: anzi, un professore deve cercare di convincere, per quanto possibile, anche la ragione, ben sapendo, però, che una conoscenza assolutamente chiara e distinta di qualcosa appartiene solo a Dio, perché chi pensa una cosa senza alcuna confusione, pensa ad un tempo ogni cosa in modo perfettamente adeguato.<sup>396</sup> Del pari, deve essere promossa la ricerca della certezza in senso lato, così da non escludere la conoscenza probabile, ma solo gli argomenti dubbi e i sogni improbabili, sforzandosi sempre di dar ragione delle cose

---

<sup>394</sup> A.G. Baumgarten, *Einige Gedanken*, cit.

<sup>395</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 8.

spiegate, per guadagnare al sapere ottenuto solidità o fondatezza (*Gründlichkeit*).<sup>397</sup>

L'elemento che suscita però maggiori perplessità e su cui si concentra l'attenzione di Baumgarten è la vita della conoscenza:

Ma come? Anche la vita deve essere una caratteristica generale di ogni conoscenza desiderabile, di ogni buona esposizione? Non si vuole più ritenere vera la differenza tra verità teoretiche e pratiche? Non basta concedere ai signori teologi che tutta la teologia debba essere pratica? Si sentirà forse parlare in futuro di qualcosa come una metafisica pratica o una viva dottrina della natura?<sup>398</sup>

Baumgarten rassicura immediatamente gli eventuali detrattori, preoccupati di una commistione indebita tra proposizioni speculative e applicative. In realtà, qualcosa come una “metafisica pratica”, se non ancora una “metafisica dei costumi”,<sup>399</sup> era un progetto in voga nel suo tempo. Sia il tentativo di Wolff di sviluppare una filosofia che offrisse i principi di tutte le discipline pratiche – una *philosophia practica universalis* – sia la “metafisica morale” di Canz (1739), intesa alla stregua di una disciplina di raccordo tra la metafisica tradizionale e le discipline morali,<sup>400</sup> davano già dei forti segnali in questo senso, tanto che lo stesso Baumgarten non tarderà ad inaugurare il proprio programma di *philosophia practica prima*.<sup>401</sup>

L'obiettivo nel presente contesto non è però quello di riallacciarsi a uno di questi percorsi, ma di sottolineare più semplicemente che “anche un principiante di logica può sapere che [...] tutto il nostro sapere e la nostra conoscenza possono in fondo tendere all'agire”.<sup>402</sup> Mettendo a confronto le

---

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>398</sup> *Ibid.*: “Wie aber? Soll nun auch das Leben eine allgemeine Eigenschaft einer ieden zu wünschenden Erkenntniß, eines ieden guten Vortrages seyn? Will man nun nicht mehr den Unterschied theoretischer und practischer Wahrheiten für wahr halten? Ist es nicht genug, daß man denen Herrn GOttsgelahrten endlich einräumt alle Theologie müße practisch seyn? Wird man sich auch hinkünfftig von einer practischen Metaphysik und lebendigen Natur-Lehre was verlauten laßen?”

<sup>399</sup> Cfr. C. Schwaiger, *Die Anfänge des Projekts einer “Metaphysik der Sitten”. Zu den wolffianischen Wurzeln einer kantischen Schlüsselidee*, in V. Gerhardt *et al.* (a cura di), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. II, Berlin-New York, 2001, pp. 52-8.

<sup>400</sup> I.G. Canz, *Appendix compendioli metaphysicae moralis*, in Id., *Disciplinae morales omnes* (1739), Francofurti et Lipsiae, 1752<sup>2</sup>, pp. 1281 e ss. La metafisica morale è intesa come quella scienza che insegna i concetti universalissimi delle cose morali.

<sup>401</sup> Cfr. A.G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae acroamaticae*, Halae Magdeburgicae, 1760, § 6 (d'ora in poi *Initia*); Id., *Sciagraphia encyclopediae philosophicae*, a cura di J.C. Foerster, Halae Magdeburgicae, 1769, § 160.

<sup>402</sup> A.G. Baumgarten, *Einige Gedanken*, cit., p. 10: “Doch kann auch ein Anfänger der Logik wißen, wie dem ohngeachtet all unser Wißen und Erkenntniß auf Thun und Laßen endlich abzwecken könne.”

tesi di Aristotele sulla superiorità delle scienze speculative (*Metafisica*, 980a-983a) e una massima tratta dal vangelo di Giovanni (“Sapendo queste cose, sarete beati se le metterete in pratica”, Gv 13, 17), Baumgarten non nasconde la propria preferenza per la seconda posizione, poiché – conclude – nessuna verità può essere lasciata del tutto a maggese dai filosofi.<sup>403</sup> Insomma, non impariamo per sapere, ma per fare:<sup>404</sup> se un professore vorrà essere davvero utile ai suoi studenti, non potrà limitarsi a sciorinare *ex cathedra* una serie di proposizioni da memorizzare con la mente, ma dovrà dimostrare in prima persona una continuità e una coerenza tra ciò che insegna e ciò che fa, così da indurre i propri allievi a comportarsi nello stesso modo.

Diversi interpreti hanno considerato la metaforica della vita in Baumgarten come un insieme sostanzialmente omogeneo di espressioni, confondendo sistematicamente la questione della conoscenza vivida con quella della conoscenza viva.<sup>405</sup> Che così non sia, è però chiaro già da una nota aggiunta alla seconda edizione del *Beyfall* del 1741, in cui – come anticipato – si tematizza una distinzione di principio tra vividezza e vita. Certo, la prima contribuisce moltissimo all’instaurazione della seconda, almeno di norma – così come era già per Wolff e per Gottsched – ma non sussiste alcuna consequenzialità diretta tra le due. Può esistere infatti una musica funebre caratterizzata alternativamente solo dalla vita o solo dalla vivacità:

La sua vita sarà data dal fatto che gli ascoltatori vengono impercettibilmente calati nell’afflizione, nel dolore per la perdita, nella compassione, o comunque nella malinconia e in gravi pensieri. Se il poeta infila qui una dopo l’altra e nel modo più variopinto possibile una serie di trovate azzeccate su un cannibale, e il musicista lo segue con ancora più numerose variazioni vivaci e allegre di suoni stimolanti con la più intensa velocità, il riso o il disgusto non faranno certo addormentare un ascoltatore razionale, ma la musica sarà morta e senza effetto.<sup>406</sup>

---

<sup>403</sup> A.G. Baumgarten, *Einige Gedancken*, cit., p. 11.

<sup>404</sup> Cfr. A. Aichele, “Nichts zu viel”. *Vom Nutzen und Nachteil der Philosophie für die Lebenspraxis im Zeitalter der Aufklärung am Beispiel Alexander Gottlieb Baumgartens*, in S. Zurbuchen-P. Griener-V. Kobi (a cura di), *De la théorie à la action – Von der Theorie zur Praxis*, Genf, 2012, pp. 281-95.

<sup>405</sup> Tra gli altri, cfr. P. Pimpinella, *Baumgarten e le origini dell’estetica*, in A. Lamarra-P. Pimpinella (a cura di), *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus di A.G. Baumgarten. Testo, indici, concordanze*, Firenze 1993, pp. 3-42, qui pp. 35-6; J. Jacob, *Heilige Poesie*, cit., pp. 43-54.

<sup>406</sup> Cfr. A.G. Baumgarten, *Einige Gedancken*, cit., 1741<sup>2</sup>, pp. 28-9: “Ihr Leben wird seyn, wenn die Zuhörer unvermerckt in Betrübniß, Bedauern des Verlusts, Mitleyd, oder doch einige Schwermuth und ernstliche Gedancken verstetzt werden. Wenn nun hier der Dichter tausend artige Einfälle über den Menschenfresser auf die bunteste Weise

Un simile esempio è per noi tanto più prezioso, proprio perché indica un caso concreto di quella vita estetica della conoscenza la cui sezione nell'*Aesthetica* – come noto – non verrà mai scritta. La dicotomia tra vividezza e vita, peraltro, rappresenta già in questo contesto un significativo riflesso dell'importanza che assume la tematica dei *mihi bona* in sede metafisica ai fini della *cognitio viva*. Nella fattispecie, solo una musica che riuscirà ad agganciarsi allo strato più profondo della nostra esperienza passata e presente potrà “risuonare” insieme con i nostri affetti, e dunque vivificarci, allorché una musica totalmente avulsa dalla nostra condizione emotiva risulterà inevitabilmente stonata, capace forse di tenerci svegli, pur restandoci nondimeno indifferente.<sup>407</sup> Come si legge nella dissertazione di un suo allievo che avremo modo di approfondire in seguito:

Bisogna evitare accuratamente di confondere, a causa della somiglianza delle parole, la vividezza, lo splendore e il nitore della conoscenza con la sua vita e il suo ardore, in qualunque senso tu assuma questi termini – cosa che invece spesso accade.<sup>408</sup>

Quando nell'*Aesthetica* tornerà sull'argomento,<sup>409</sup> Baumgarten approfondirà ulteriormente la differenza tra lo splendore e l'ardore della conoscenza, a testimonianza dell'importanza tributata all'argomento:

La nitida vividezza della riflessione elegante non deve esser confusa con il suo vitale ardore, del quale si dirà in seguito più accuratamente. Questi elementi saranno rettamente e bellamente congiunti tutte le volte che sarà possibile, affinché i pensieri non solo splendano, ma ardano anche. Per loro natura essi sono due elementi di bellezza disgiunti nel pensiero e vanno valutati separatamente, con un accurato esame teorico: non di rado anche si coglie l'uno senza che vi sia l'altro.

---

untereinander setzte: und ihm der Musicus mit noch mehrern lebhaftten und muntern Abwechselungen aufweckender Klänge mit der regesten Geschwindigkeit folgte: so würde zwar Lachen oder Verdruß einen vernünftigen Zuhörer nicht schlaffen lassen: die Musik aber doch todt und ohne Würckung seyn.”

<sup>407</sup> Cfr. § 2.4.3.

<sup>408</sup> A.G. Baumgarten (*praeses*)-S.W. Spalding (*auctor*), *De vi et efficacia ethices philosophicae*, Traiecti ad Viadrum, 1741, p. 14: “Quae vita cognitionis, solet et ardor eius vocari, et viva ardens hinc latius ardor cognitionis cum ipsa vi ipsius coincidit, strictius cognitionis vi tantum vivae tribuitur sedulo tamen cavendum, ne ob vocis similitudinem confundatur, ut solet saepissime, cognitionis vividitas, splendor, et nitor, cum eius vita et ardore, quocunque has voces significatu sumseris.”

<sup>409</sup> *Aesthetica*, § 620.

### 3.2 Ipotesi per una genesi

Come abbiamo anticipato la vita si colloca in Baumgarten al vertice di una serie di sei perfezioni riferite alla conoscenza tanto sensibile quanto intellettuale. Sulla genesi di una simile classificazione permangono ancora alcuni nodi irrisolti nella ricerca.<sup>410</sup> Anche quando sono stati analizzati individualmente tutti e sei i parametri, l'interesse è sempre stato rivolto alla loro interpretazione all'interno del pensiero di Baumgarten, piuttosto che ad una loro collocazione in un contesto più ampio. Un simile atteggiamento è dovuto almeno in parte alla sufficienza con cui di solito vengono guardate queste distinzioni,<sup>411</sup> giudicate addirittura "puerili" da Nivelles, uno dei pochi ad essersi comunque occupato con serietà della questione,<sup>412</sup> oppure rinviate a "questioni antropologico-pedagogiche e in particolare estetico-retoriche"<sup>413</sup> come nel meritorio articolo di Strube, il quale menziona anche le possibili influenze della teoria architettonica gotica per il tema della *magnitudo* e della *lux*.

Grazie alle più recenti analisi di Tedesco – in particolare grazie alla curatela dell'edizione italiana dell'*Aesthetica*<sup>414</sup> e al suo saggio sulla medesima opera<sup>415</sup> – si è oggi in grado di apprezzare finalmente in tutte le sue articolazioni il ruolo fondamentale della retorica nell'intero progetto baumgarteniano, tanto da rendere più che plausibile la possibile ripresa di categorie già proprie dell'oratoria antica per forgiare le *cardinales perfectiones cognitionis*. A questa tesi si rifà Stefanie Buchenau, la quale – già nella sua tesi di dottorato – non esita a ricondurre ognuna le categorie baumgarteniane (ridotte a cinque, dal momento che persuasione e vita vengono trattate assieme) a una serie ben documentata di passi ciceroniani, stabilendo così una perfetta corrispondenza biunivoca tra i due pensatori: "Baumgarten utilizza attributi ciceroniani come titoli dei capitoli e usa categorie ciceroniane per quello che considera essere lo standard della perfezione in generale".<sup>416</sup>

---

<sup>410</sup> C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., p. 141, nota 432.

<sup>411</sup> Il complesso neolatino dell'*Aesthetica* non ha certamente giovato alla loro considerazione. Cfr. su questo ad es. E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch A.G. Baumgarten und G.F. Meier*, Leipzig, 1911, p. 24; H.G. Peters, *Die Ästhetik A.G. Baumgartens und ihre Beziehung zum Ethischen*, Berlin, 1934, p. 12.

<sup>412</sup> A. Nivelles, *Les théories esthétiques en Allemagne. De Baumgarten à Kant*, Paris, 1955, pp. 46-66, qui p. 46.

<sup>413</sup> W. Strube, *Baumgartens Ästhetik als Transformation seiner Theorie des Gedichts*, in E. Rohmer et al. (a cura di), *Texte – Bilder – Kontexte*, Heidelberg, 2000, pp. 21-41, qui p. 33, nota 41.

<sup>414</sup> Si tratta dell'edizione da cui citiamo.

<sup>415</sup> S. Tedesco, *L'estetica di Baumgarten*, Palermo, 2000; sulle perfezioni della conoscenza, cfr. in particolare pp. 80 e ss.

<sup>416</sup> S. Buchenau, *The Art of Invention and the Invention of Art. Logic, Rhetoric and Aesthetics in the Early German Enlightenment*, PhD thesis, Yale – Lyon 2004, p. 284, e in generale sui criteri di perfezione, pp. 284-94. Cfr. ora Ead., *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment*, cit., pp. 137 e ss. Cfr. anche M.-L. Linn, *A.G. Baumgartens*

Date per acquisite queste influenze “remote” nella riflessione baumgarteniana, si tratta di mostrare la possibile presenza di una serie di cause prossime che possono aver spinto l’Autore a privilegiare certe categorie piuttosto che altre, soffermandoci in particolare sulle ascendenze delle prime quattro perfezioni individuate, che costituiscono anche il nucleo fondamentale della dottrina.

Un’ipotesi suggestiva potrebbe essere quella di sottolineare l’importanza dei tre momenti in cui era suddiviso il processo della fede per i luterani: *notitia*, *assensus* e *fiducia*, a cui appaiono strettamente legate le categorie della verità, della certezza e della vita. Quando il luteranesimo si troverà di fronte all’esigenza di attribuire alla teologia uno statuto scientifico, è evidente il privilegio che accorderà proprio a tali parametri. Facendo un esempio relativamente prossimo a Baumgarten, potremmo prendere la teologia dogmatica di Johann Franz Buddeus (1723), la quale utilizzerà per la prima volta quei tre criteri per caratterizzare la propria scientificità: “La chiamiamo scienza [la teologia], intendendo il termine secondo quanto è di solito inteso nella Sacra Scrittura, in quanto denota una conoscenza *vera, certa, viva o efficace*.”<sup>417</sup>

Con una simile definizione, Buddeus rappresenta certamente una forte cesura rispetto ai propri predecessori jenesi, in particolare Musäus e Baier, i quali assegnavano alla teologia il carattere di scienza solo in senso analogico o in senso lato, assumendo peraltro il termine dal lessico aristotelico.<sup>418</sup> Lo slittamento semantico operato da Buddeus, che consente di fondare il sapere teologico su un principio conoscitivo radicato nella Scrittura, si ritrovava peraltro già nelle *Institutiones theologiae moralis* (1711): “[N]on basta che questa conoscenza [...] sia vera e certa; è necessario che sia anche viva ed efficace.”<sup>419</sup>

Il tentativo di definire la teologia in base a questi criteri non resta senza seguito neppure in filosofia. È la scuola thomasiana – a cui lo stesso Buddeus era legato – a recepire una tale distinzione nei vari tentativi prodotti di rielaborare la definizione di *Gelahrtheit* fornita da Thomasius su cui sopra ci siamo intrattenuti. L’autore più significativo in questo senso è Johann Jacob Lehmann – non a caso professore a Jena come Buddeus tra il 1712 e il 1740 – il quale, nella sua *Neueste und nützlichste Art, die*

---

“*Aesthetica*” und die antike Rhetorik, “DVLG”, 1967, pp. 424-43, pp. 428 e ss. Sulla difficoltà a ricondurre a modelli retorici le categorie baumgarteniane, cfr. E. Witte, *Logik ohne Dornen: Die Rezeption von A.G. Baumgartens Ästhetik im Spannungsfeld von logischem Begriff und ästhetischer Anschauung*, Hildesheim, 2000, p. 47.

<sup>417</sup> J.F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae*, cit., p. 55: “Scientiam dum eam vocamus, vocem ita accipimus, prout in scriptura sacra scipi solet, ut cognitionem denotet *veram, certam, & vivam, seu efficacem*.”

<sup>418</sup> Cfr. F. Nüssel, *Bunde und Versöhnung: zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Budde*, Göttingen, 1996, pp. 67-8.

<sup>419</sup> J.F. Buddeus, *Institutiones theologiae moralis*, cit., p. 8: “Non sufficit hanc cognitionem [...] esse *veram & certam, requiritur etiam ut viva sit, & efficax*.”

sogenannte *Moral* [...] *auszuüben* (1715; 1721<sup>2</sup>), definisce l'erudizione come "una perfezione dell'intelletto umano, che consiste in una conoscenza vera, solida e viva delle cose naturali e divine [...]".<sup>420</sup>

Lo scopo dell'erudizione, ancora una volta, è il conseguimento della felicità eterna e della felicità terrestre attraverso una saggia condotta di vita. Non è difficile notare nei tre criteri che costituiscono la perfezione dell'intelletto un'aria di familiarità non solo con la definizione della scienza teologica da parte di Buddeus, ma anche e soprattutto con la lista originaria di Baumgarten, il quale, peraltro, tratterà come sinonimi certezza (*Gewißheit*) e solidità (*Gründlichkeit*), dal momento che la certezza di una conoscenza altro non è che lo stabilimento della sua fondatezza. Il medesimo parallelo era già stato fatto dallo stesso Lehmann, il quale affermava nella presentazione iniziale dei tre caratteri della conoscenza:

Se questa conoscenza vuole essere corretta [...], deve rappresentare ciò che abbiamo prima detto [la conoscenza delle cose naturali e divine], e vi deve dunque corrispondere, o, in una parola, deve essere *vera*. Se non vogliamo poi passare troppo facilmente da un'opinione all'altra [...], dobbiamo essere ben *certi* nella conoscenza; e se infine da ciò si vuole derivare una vita retta e la vera felicità, la conoscenza deve essere *viva*.<sup>421</sup>

Affinché la conoscenza possa effettivamente corrispondere al fine ultimo dell'erudizione, occorre dunque non solo evitare gli errori e preoccuparsi di giustificare la conoscenza con una retta ragione, per giungere così alla "Gewißheit",<sup>422</sup> alla certezza, ma è necessario porre particolare attenzione proprio alla vita della conoscenza, capace di tradurre in pratica il nostro sapere: "Chiamo conoscenza viva quella conoscenza che è unita ad un desiderio di mettere in opera il conosciuto, e alla quale segue l'esecuzione alla prima occasione."<sup>423</sup> La stessa tripartizione della conoscenza viene ripresa anche nella sua *Vernunft-Lehre* del 1723, in cui verità, certezza o

---

<sup>420</sup> J.J. Lehmann, *Neueste und nützlichste Art, die sogenannte Moral [...] auszuüben* (1715), Jena, 1721<sup>2</sup>, p. 10.

<sup>421</sup> *Ibid.*, pp. 9-10: "Soll nun diese Erkänntniß recht seyn, wie sichs gehört und gebühret, so muß sie eben dasjenige vorstellen, was wir vorhin erzehlt haben, und also muß sie mit demselben übereinkommen, oder mit einem Worte *wahr* seyn. Sollen wir auch nicht so leicht von einer Meynung zur andern durch Zweiffels-Knoten und Anfechtungen zubewegen seyn, so müssen wir in der Erkänntniß fein *gewiß* werden; und wenn endlich ein rechtschaffen Leben und die wahre Glückseligkeit darauf folgen soll, so muß die Erkänntniß *lebendig* seyn."

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 18.

solidità e vita diventano criteri di perfezionamento dell'anima in generale,<sup>424</sup> per poi giungere alla voce *Philosophie* del *Lexicon philosophicum* di Walch.<sup>425</sup>

Anche Martin Schmeitzel, professore *juris publici et Historiarum* a Halle dopo gli studi jenesi, segue un percorso simile nel *Versuch zu einer Historie der Gelehrtheit* del 1728. Appurato che l'erudizione coincide con l'acquisizione della conoscenza, per mezzo della quale l'uomo si libera dall'ignoranza e perfeziona il proprio animo, si tratta di capire quali siano i tratti fondamentali in cui essa si articola. Il primo carattere nominato è la conoscenza "non solo delle verità utili, ma anche del vero bene",<sup>426</sup> che si oppone frontalmente alla conoscenza delle cose che non contribuiscono affatto alla felicità degli uomini. In secondo luogo, è necessaria una conoscenza solida, "per cui tutto ciò che impariamo e sappiamo deve essere certo e solido"; da ultimo, la conoscenza deve essere viva, poiché

della conoscenza del vero e del buono dobbiamo avere un sentimento e una convinzione effettivi, e dunque dobbiamo anche sentire in noi un impulso, un desiderio e una disponibilità volta a comunicare [tale conoscenza] agli altri, e promuovere in tal modo anche il benessere del nostro prossimo.<sup>427</sup>

Che Baumgarten non fosse estraneo a questo clima thomasiano mediato dall'ambiente di Jena non lo testimonia solo l'impiego (obbligato)<sup>428</sup> degli *Elementa philosophiae rationalis* di Johann Gottlieb Heineccius come testoguida per i suoi primi corsi di logica<sup>429</sup> e l'ambiente filo-thomasiano che lo circondava a Halle dopo la cacciata di Wolff.<sup>430</sup> Se infatti il summenzionato rigetto del sapere per il sapere a favore di un'utilità della conoscenza rinviava certamente alla dicotomia di posizioni tra Aristotele e il dettato evangelico, non vi è dubbio che una tale opposizione alludesse anche ad un'alternativa ben presente nella filosofia contemporanea a Baumgarten. Proprio Thomasius, all'inizio delle sue *Cautelen*, aveva esplicitamente sostenuto che la verità non aveva alcun valore al di fuori dell'uso che se ne

---

<sup>424</sup> J.J. Lehmann, *Neueste und nützlichste Art die Vernunft-Lehre, Folglich die Verbesserung des Verstandes, gründlich zu erlernen und leicht auszuüben [...]*, Jena, 1723, pp. 27-8.

<sup>425</sup> J.G. Walch, *Philosophisches Lexicon*, cit., art. *Philosophie*, coll. 1979.

<sup>426</sup> M. Schmeitzel, *Versuch zu einer Historie der Gelehrtheit*, Jena, 1728, p. 86.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>428</sup> G.F. Meier, *Alexander Gottlieb Baumgartens Leben*, cit., p. 13.

<sup>429</sup> M. Casula, *La metafisica di A.G. Baumgarten*, Milano, 1973, p. 77.

<sup>430</sup> A. *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (1923), Darmstadt, 1967, p. 207 per la definizione di Baumgarten come il nuovo Thomasius.



faceva,<sup>431</sup> in ciò ispirando il paradosso dello stesso Schmeitzel, per cui sarebbe un errore ricercare la mera conoscenza della verità.<sup>432</sup>

Non sorprende, dunque, che proprio da questo retroterra potesse provenire una prima integrazione del criterio della chiarezza all'interno dei tratti essenziali che caratterizzano la definizione della filosofia,<sup>433</sup> ad esempio da parte di Gottfried Polycarp Müller, per il quale l'erudizione naturale consiste in una “cognitio solida, clara et efficax” delle cose che servono alla felicità umana.<sup>434</sup> Lo stesso Buddeus, in un passaggio della sua teologia dogmatica, congiungerà in un'unica proposizione, ancorché in maniera implicita, tutti e quattro i criteri che dovevano costituire il primo elenco di Baumgarten: “[La fede divina] è prodotta per mezzo dell'intervento dello Spirito Santo, grazie al quale ricolma l'intelletto di luce divina, per convincere intimamente della verità delle cose che vengono espone nella Sacra Scrittura, e a guidare validamente la volontà alla venerazione.”<sup>435</sup>

Forse però l'ascendente più importante per il filosofo dell'*Aesthetica* è uno dei suoi professori di teologia a Halle,<sup>436</sup> Johann Liborius Zimmermann, il quale aveva sviluppato la questione proprio in riferimento alle perfezioni della conoscenza. Nel trattato di metafisica *Natürliche Erkenntniß Gottes, der Welt und des Menschen* (1729), tali perfezioni saranno derivate dal modello di Dio, la cui conoscenza – afferma Zimmermann – è massimamente vera; certa; distinta; immutabile ed eterna; pratica o viva.<sup>437</sup> Anche la conoscenza dell'uomo dovrà dunque essere vera; certa; distinta e abituale (una categoria, quest'ultima, in cui convergono la dimensione dell'eternità adattata alle contingenze umane e la dimensione vitale che spinge ad

---

<sup>431</sup> C. Thomasius, *Höchstnöthige Cautelen*, cit., p. 2.

<sup>432</sup> M. Schmeitzel, *Versuch zu einer Historie der Gelehrtheit*, cit., p. 86.

<sup>433</sup> L'importanza della chiarezza – come è evidente – ha le sue origini moderne nelle filosofie di Descartes e di Leibniz, che costituiscono la base per la sua ripresa nel wofffismo e l'individuazione di una peculiare “chiarezza estensiva” propria del dominio estetico. Su questi temi mi sono soffermato in *L'idea estetica di “chiarezza estensiva” e la sua genesi nella filosofia wolffiana*, “Rivista di storia della filosofia”, 2014, pp. 421-42. Per le prospettive che si aprono a partire da tale nozione, cfr. anche N. Matsuo, *Baumgartens Begriff der “extensiven Klarheit” und die Rezeption desselben durch Kant*, “Bigaku”, 10, 1985, pp. 51-66; C. La Rocca, *Das Schöne und der Schatten. Dunkle Vorstellungen und ästhetische Erfahrung zwischen Baumgarten und Kant*, in H.F. Klemme-M. Pauen-M.L. Raters (a cura di), *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Häßlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*, Bielefeld, 2006, pp. 19-65.

<sup>434</sup> G.P. Müller, *Philosophia facultatibus superioribus accommodata*, cit., p. 4.

<sup>435</sup> J.F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae*, cit., p. 113: “Producitur autem ea per spiritus sancti operationem, qua intellectum lumine divino perfundit, ut de veritate rerum, quae in scriptura sacra proponuntur, intime convincatur, simulque voluntas valide ad obsequium flectetur.”

<sup>436</sup> Così G.F. Meier, *Alexander Gottlieb Baumgartens Leben*, cit., p. 10.

<sup>437</sup> J.L. Zimmermann, *Natürliche Erkenntniß Gottes, der Welt und des Menschen*, Jena, 1729, §§ 223-7.

agire).<sup>438</sup> Qualcosa di simile verrà ribadito nel compendio di logica *Kurzer Abris einer vollständigen Vernunft-Lehre in Tabellen verfasst* (1730): “Del pari, se la conoscenza dell’intelletto umano vuole essere perfetta, e raggiungere il suo scopo, cioè condurre la volontà nel suo amore per i beni e le beatitudini veraci, essa deve essere vera; certa; distinta e viva.”<sup>439</sup> Grazie al suo ruolo di mediazione tra Pietismo<sup>440</sup> e filosofia thomasiana (non aliena da certi influssi del wolffismo), Zimmermann potrebbe essere il ponte ideale per la ricezione della dottrina in Baumgarten, che se ne approprierà in maniera originale, ampliandone la portata alla stessa conoscenza sensibile, ma conservando la propria vetta suprema nella dimensione della vita.<sup>441</sup>

### 3.3 *Le cardinales perfectiones cognitionis*

Come si può ben vedere, dunque, i criteri della perfezione impiegati da Baumgarten già a partire dal 1740 non testimoniano solo della forte presenza della retorica classica nel suo disegno, ma si dimostrano ben radicati nella discussione del suo tempo. Nella seconda edizione della *Metaphysica* – come noto – Baumgarten introduce due nuovi criteri di perfezione della conoscenza – la *vastitas* o *extensio* e la *dignitas*: “Ho aggiunto qualche nuova definizione e dimostrazione, ad esempio sulle perfezioni della conoscenza [...]”, scriverà Baumgarten al termine della *Praefatio nova* della *Metaphysica* del 1743. Esistono però almeno altre due tappe intermedie riguardo all’evoluzione di tali criteri che dobbiamo prendere in considerazione prima di poter approdare alla *Metaphysica*, e cioè la *Philosophia generalis* (1740-41) e il terzo scritto di Aletheophilus del 1741,<sup>442</sup> in cui il numero di perfezioni raddoppia.

Il corso di lezioni da cui è tratta la *Philosophia generalis*<sup>443</sup> non solo rappresenta un documento importantissimo sulla prima concezione

---

<sup>438</sup> *Ibid.*, §§ 533-6.

<sup>439</sup> *Id.*, *Kurzer Abris einer vollständigen Vernunft-Lehre in Tabellen verfasst*, Jena, 1730, § 47.

<sup>440</sup> Su questo, cfr. E. Jacobs, *Johann Liborius Zimmermann und die Blütezeit des Pietismus in Wernigerode*, “Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte und Altertumskunde”, 31, 1898, pp. 121-226.

<sup>441</sup> Alla genesi delle perfezioni della conoscenza in generale e al ruolo di Zimmermann in particolare dedicherò uno studio apposito, in cui verranno riferiti particolari che qui non mette conto riportare.

<sup>442</sup> [A.G. Baumgarten], *Philosophische Briefe von Aletheophilus*, cit., pp. 9-12.

<sup>443</sup> Il corso da cui è tratto il testo della *Philosophia generalis* è stato tenuto da Baumgarten con ogni probabilità tra il 1740 e la Pasqua del 1741 a Francoforte sull’Oder. Baumgarten afferma al § 15 di *Scriptis quae moderator conflictus academici disputavit* di aver tenuto le lezioni sulla *Sciagraphia* a Halle e quelle sulla *Philosophia generalis* a Francoforte. Al termine del *Beyfall* (luglio 1740), inoltre, l’Autore promette ai propri studenti un corso di filosofia generale basato sul testo di Theophilus Gale. Nella seconda edizione del *Beyfall*, del 1741, Baumgarten riporterà in una nota all’ultimo paragrafo le suddivisioni di quel corso che corrispondono a quelle della *Philosophia generalis*. Che la

dell'elenco completo di parametri da parte di Baumgarten, ma ci fornisce anche delle preziose conferme sulla sua genesi. Il contesto è quello della definizione generale della filosofia – la filosofia come studio delle qualità delle cose da conoscere senza la fede<sup>444</sup> – e della rivendicazione di un suo statuto scientifico,<sup>445</sup> che non si conquista né con la conoscenza della sua storia né con l'enumerazione delle diverse opinioni dei filosofi, ma solo mediante una serie di perfezioni interne alla filosofia stessa, a cui Baumgarten dedica qui un'articolata trattazione:<sup>446</sup>

La scienza è la conoscenza certa di cose certe. Sarebbe quindi minima la conoscenza minimamente certa a partire da pochissime cose minimamente certe. Dunque quanto più numerose, più grandi, più vere, più chiare, più certe, più ardenti sono le cose e da tanto più numerose e più certe cose [essa] nasce, tanto più grande è la scienza.<sup>447</sup>

A partire dal § 33, Baumgarten entra nel dettaglio di ciascuna di queste otto possibili modalità di eccellenza della filosofia, a cominciare dalla *vastitas et extensio* (*Weitläufigkeit*), che si richiama alla necessità da parte della filosofia di conoscere tutte le qualità delle cose che non richiedono la fede. Seguono la *magnitudo* (*Grösse*), che specifica i suoi oggetti come quelli più nobili e fecondi, e il *rigor* (*Genauigkeit*) – comprensivo sia della verità delle nozioni che tratta – tanto maggiore quanto più numerose saranno le note compostibili all'interno di un medesimo concetto – sia del nesso con cui sono congiunte. Ulteriori specificazioni sono la convenienza del giudizio alla cosa, la *coherentia* (*das genaue Folgern*) – ossia la capacità inferenziale di trarre dalle premesse più vere le conseguenze più solide (*firmissima*) – e infine la coordinazione dei pensieri. La chiarezza – come già nel *Beyfall* – si distingue in vividezza o splendore (*nitor*) delle

---

*Sciagraphia* debba invece essere ricondotta all'ultimo periodo hallense ce lo testimonia anche un confronto tra il testo a stampa postumo e gli appunti inediti del fondo Pütter (cfr. F. Piselli, *Perfectio phaenomenon*, cit., pp. 261-3), che sostanzialmente coincidono. Al di là della datazione esplicita riportata accanto alla titolazione di tali appunti (1740), vi è la conferma della stessa biografia di Johann Stephan Pütter, allievo di entrambi i fratelli Baumgarten, il quale testimonia di aver seguito tra il 1739 e il 1740 il corso di “allgemeine Encyclopädie” tenuto da Alexander G. Baumgarten (J.S. Pütter, *Selbstbiographie*, Göttingen, 1798, vol. I, p. 40). Lo stesso Meier afferma che, a partire dal 1737, Baumgarten teneva corsi di questo tenore all'università di Halle (G.F. Meier, *Alexander Gottlieb Baumgartens Leben*, cit., p. 17).

<sup>444</sup> A.G. Baumgarten, *Philosophia generalis*, Halae Magdeburgicae, 1770 (post.), § 21.

<sup>445</sup> *Ibid.*, § 22.

<sup>446</sup> *Ibid.*, §§ 33-46.

<sup>447</sup> *Ibid.*, § 31: “Scientia est certa cognitio ex certis. Hinc minima esset minime certa cognitio ex paucissimis minime certis. Ergo quo plurium, quo maiorum, quo verior, quo clarior, quo certior, quo ardentior, ex quo pluribus, quo certioribus nascitur, hoc maior est scientia”.

percezioni filosofiche e relativa *perspicuitas*, nel senso stretto di distinzione (*Deutlichkeit*) o profondità dei pensieri. Verità, chiarezza e certezza vanno a costituire insieme l'evidenza (*das ausgemachte*) della filosofia, anticipando così quella congiunzione di due criteri in un parametro ad essi successivo che rappresenterà una delle strategie sintetiche esplicitate nell'*Aesthetica*.<sup>448</sup> Sesta perfezione è la vita della conoscenza, dipendente dal numero e dalla forza delle molle dell'animo responsabili dei moti della volontà, a cui fanno seguito la capacità da parte del filosofo di derivare quante più cose possibili da un'unica premessa, e la *soliditas* (*Gründlichkeit*), che verrà ben presto riassorbita dalla certezza, lasciando il posto prima all'inoppugnabilità (*Unumstoßigkeit*), per poi scomparire del tutto.<sup>449</sup>

La discussione dei parametri verrà ulteriormente sviluppata nel terzo scritto di Aletheophilus, sostanzialmente coevo alla *Philosophia generalis*. La lettera presenta una riflessione sugli eccessi e sui difetti nell'uso della filosofia, in base all'antico motto – confermato da Aristotele e Orazio – del nulla di troppo. In filosofia come altrove, infatti, la moderazione è il limite che non deve mai essere oltrepassato. Chi si dedica con zelo sproporzionato a una sola disciplina o addirittura ad una sua unica parte non solo viene meno all'ideale dell'*aurea mediocritas*, ma rischia di trascurare altre questioni a cui pure sarebbe obbligato. Ad emergere con evidenza da queste righe, insomma, è un disegno antropologico già manifesto nel *Beyfall* del 1740, in cui l'elemento fondamentale consiste nell'esigenza di coltivare ogni singolo tratto dell'uomo, in maniera da cospirare all'unisono alla realizzazione di una sua possibile integralità, così come poi risulterà chiaro dalla figura dell'*aestheticus felix*. Nella fattispecie, qualora una diligenza fuori misura nei confronti della filosofia vada a detrimento della conoscenza storica o probabile, della fede, della conoscenza matematica e di altre azioni per noi importanti e doverose, questa non potrà che apportare un danno generalizzato alla formazione dell'uomo completo.

L'argomento è tanto più significativo, perché gli esempi negativi che vengono adottati contribuiscono a scavare un netto fossato tra due diverse concezioni della filosofia. Talete che cade nel pozzo perché troppo rapito

---

<sup>448</sup> *Aesthetica*, § 22.

<sup>449</sup> È interessante osservare la nota che l'Autore aggiunge sul presente catalogo di perfezioni nella seconda edizione del *Beyfall* (p. 41) confermando l'importanza in questo senso tanto del gradualismo gnoseologico di Leibniz quanto delle posizioni matematiche di quest'ultimo, altrove decisive – come vedremo – nella prospettiva di Baumgarten: “Nel terzo trattato [quello che include le perfezioni] ricerco qualcosa della conoscenza matematica, dei suoi gradi e livelli della perfezione, nella filosofia, al fine di poter stabilire tanto più agevolmente, dunque in base a ragioni, se e come la filosofia sia stata accresciuta e migliorata nei nostri giorni.” I criteri di Baumgarten, dunque, non potranno essere considerati un semplice insieme di voci giustapposte, ma formeranno piuttosto una catena di perfezioni ascendenti fino alla sommità della vita, alla stessa stregua con cui le monadi leibniziane marcavano gradi crescenti di perfezione in un continuum che giungeva alla vetta nell'*ens perfectissimum*.

dai suoi studi sulla volta celeste; Anassagora che, sfidando gli sberleffi degli ignoranti, sostiene imperterrito che la neve è nera, o addirittura il già citato Aristotele, che pone il sommo bene in una teoria meramente speculativa, si rendono tutti colpevoli del reato di lesa maestà nei confronti dell'esperienza. La figura del filosofo – quell'*homo inter homines* che non ricusa la conoscenza sensibile come fonte del proprio sapere – trova nel secondo e nel terzo scritto di Aletheophilus la propria prefigurazione: “[...] i migliori filosofi tra i mortali stanno a metà tra gli stupidi e gli onniscienti.”<sup>450</sup>

Ma quali sono i pregi della filosofia, che pure bisogna coltivare per non cadere nell'opposto difetto della negligenza?<sup>451</sup> Baumgarten enumera ancora una volta otto diverse perfezioni, di cui le ultime due rappresentano una sorta di appendice destinata a cadere nella seconda edizione della *Metaphysica*, quando i criteri si generalizzeranno ad ogni conoscenza:

Perciò le perfezioni primarie della filosofia consistono: 1) nella sua ampiezza, per il fatto di determinare la natura di moltissime cose; 2) nella sua nobiltà, per il fatto di occuparsi degli oggetti più importanti e notevoli; 3) nella sua correttezza, per il fatto di essere quanto più monda possibile da errori, concetti grossolani e ingannevoli, pregiudizi e giudizi indeterminati, prove scorrette e apparenti; 4) nella sua chiarezza, che si manifesta tanto nella vividezza delle sue rappresentazioni semplici quanto nella distinzione, nella perspicuità e nella profondità delle sue rappresentazioni composte; 5) nella certezza, nella completa e totale convinzione della verità che attesta; 6) nella vita della sua conoscenza, per cui questa presenta alla volontà moventi sufficienti per fare ciò che è buono, e per astenersi da ciò che è cattivo; 7) nel numero dei fondamenti della conoscenza; 8) nella loro inoppugnabilità.<sup>452</sup>

I due nuovi criteri che Baumgarten conserverà nel prosieguo della sua riflessione tra gli otto qui menzionati – appunto, l'ampiezza (*Weite*) e la

---

<sup>450</sup> [A.G. Baumgarten], *Philosophische Briefe von Aletheophilus*, cit., p. 12.

<sup>451</sup> Cfr. *Ethica philosophica*, § 202.

<sup>452</sup> *Ibid.*: “So bestehen den die Haupt-Vollkommenheiten der Philosophie // I) In ihrer Weite, daß sie sehr viele Beschaffenheiten vieler Dinge bestimme. / II) In ihrem Adel, daß sie sich mit denen wichtigsten und ansehnlichsten Vorwürffen beschäftige. / III) In ihrer Richtigkeit, daß sie von Irrthümern, groben und betrügligen Begriffen, Vor- und unbestimmten Urtheilen, unrichtigen und Schein-Beweisen so rein, als möglich sey. / IIII) In ihrer Klarheit, die sich in der Lebhaftigkeit ihrer einfachen, in der Deutlichkeit, Vollständigkeit und Tiefe ihrer zusammen gesetzten Vorstellungen äußere. / V) In der Gewißheit, ausführlichen und vollständigen Überzeugung der Wahrheit, die sie gewehre. / VI) In dem Leben ihrer Erkenntniß, nach welchem sie dem Willen hinlängliche Bewegungs-Gründe vorlege zu thun, was gut, zu laßen, was böse ist. / VII) In der Menge ihrer Erkenntnis-Gründe. / VIII) In der Unumstoßlichkeit derselben.”

nobiltà (*Adel*) – torneranno come detto nella *Metaphysica* del 1743<sup>453</sup> nonché nell'*Acroasis logica*,<sup>454</sup> aprendo la lista delle sei perfezioni definitive. Già in un testo contemporaneo alla seconda edizione della *Metaphysica*, *Scriptis quae moderator conflictus academici disputavit*, vi è però una altrettanto significativa occorrenza di questi elementi, che per la prima volta ricevono un'accezione specificamente estetica.<sup>455</sup>

Al § 15 del testo, leggiamo infatti una breve anamnesi di Baumgarten sulle motivazioni che lo avevano spinto a tenere le prime lezioni ufficiali di estetica nel 1742. I suoi allievi di Francoforte sull'Oder avevano infatti espresso il desiderio di poter frequentare un corso di estetica, in modo da affiancare agli insegnamenti di logica anche una valida guida per poter perfezionare le facoltà inferiori. Baumgarten si dichiara ben felice di assecondare la loro aspirazione, che gli dava tra l'altro la possibilità di elaborare ulteriormente il proprio progetto, concepito già nei paragrafi finali delle *Meditationes* e sviluppato nella *Sciagraphia*, nella *Philosophia generalis* e nelle prime due edizioni della *Metaphysica*. Ma la ragione più importante che lo sprona ad una simile impresa è data forse dall'irritante sussiego con cui i filosofi erano soliti rivolgersi all'eloquenza.

Di contro a questo ingiustificato contegno, Baumgarten non solo opporrà il proprio programma di fondazione filosofica delle discipline oratorie, ma – siamo nel 1743 – propugnerà l'estensione del perimetro dell'estetica a tutti quegli elementi che la poetica e la retorica hanno in comune “con le altre arti liberali come la pittura, la scultura e la musica”.<sup>456</sup> Oltre al metodo scientifico ereditato da Wolff, gli strumenti abbozzati a questo scopo da Baumgarten sono proprio quei sei “*praecipua decora*”, per mezzo dei quali la natura stessa dell'anima umana ci insegna ad adornare ogni pensiero e meditazione. Anche in questo caso, dunque, si susseguono i vari elementi, a partire dall'*ubertas* o *copia*, applicabile non solo alla materia, ma anche all'ingegno di chi la compone; la dignità delle cose e dei relativi pensieri; la verosimiglianza, che insegna a distinguere tra le belle finzioni e i sogni; e poi lo splendore dei pensieri, che aiuta a favorire l'attenzione dell'animo; la persuasione o “*suada*”, così come la chiamavano i Romani; e infine, la vita:

Sopra tutte le bellezze già indicate, a guisa di anima e coronamento,  
sta la sesta, quella forza che apre i cuori, vita che piega gli animi,

---

<sup>453</sup> *Metaphysica*, § 669.

<sup>454</sup> *Acroasis logica*, § 412: “Jam in conceptibus, sicut in omni cognitione, possunt a diindicaturis attendi cardinales perfectiones, ad quas reliquae facili negotio referuntur, 1) ubertas et completio 2) proportionata magnitudo et dignitas 3) veritas et exactitudo, 4) perspicuitas et distinctio cum suis gradibus 5) certitudo et soliditas 6) vita et utilitas practica cum oppositis cuilibet defectibus.”

<sup>455</sup> A.G. Baumgarten, *Scriptis quae moderator conflictus academici disputavit*, Halae Magdeburgicae, 1743.

<sup>456</sup> *Ibid.*, § 15.

ardore ed entusiasmo (*inflammatio*) per cui sono mossi gli animi dovunque tu voglia, eccitati ora da queste, ora da quelle passioni, talvolta in modo più debole, talvolta in modo più forte; e talvolta, se è meglio calmare le onde burrascose,<sup>457</sup> [gli animi], riportata la pace, sono restituiti gradualmente alla quiete.<sup>458</sup>

Del significato e della valenza sistematica dell'*ubertas* e della *dignitas*, ci occuperemo in maniera più approfondita nella seconda parte. Possiamo comunque già anticipare che anche in questo caso, oltre alle suggestioni ciceroniane che certamente non fecero difetto soprattutto nell'*Aesthetica*, e a certi influssi leibniziani, i termini trovavano ampio riscontro nel dibattito coevo, rispettivamente nella nozione ermeneutica di *foecunditas* o *ubertas Scripturae* e nella questione del sublime, che i teologi dell'epoca stavano sempre più impiegando all'interno delle loro dogmatiche per riferirsi alla *dignitas* da cui promana la stessa Scrittura.

---

<sup>457</sup> Si tratta di una citazione non segnalata dall'*Eneide* di Virgilio, 1, 135: "quos ego... sed motos praestat componere fluctus."

<sup>458</sup> A.G. Baumgarten, *Scriptis quae moderator conflictus academici disputavit*, cit., § 15, di cui riportiamo l'intero brano: "Addam nunc breviter sex illa praecipua decora, quibus quasi tot columnarum generibus omnia cogitanda meditandaque pulcrius exornari debere nos ipsa animae humanae penitus perspecta natura docuit. Prima sit ubertas et copia, qua satis multa non de re solum, quae cogitanda est, subiici possunt oculis, sed etiam ad ea expedienda vires eius et abundans divitis ingenii flumen sufficient, a quo sistenda venuste cogitando res est. Sequatur magnitudo et dignitas rerum cogitationumque rebus apte congruentium, quae nec tenuia quidem picturis humi repere permittat, neque contra sublimibus maiestatem concilians nubes et inania captare patiat, sed quantacunque cogitare susceperis, recta te via tumorem inter et bathos deducat. Tertia sit verisimilitudo caeteroquin verissimis tamen quaerenda, simulque discrimen illud ingens constituens, quod intercedit inter ea, quae pulcre finguntur, licet sint nullibi gentium, et aniles fabulas, vitra fracta, somniorum interpretamenta. Laudabilis unitas materiae, loci, temporis, et si quibus est in aliis observanda, sicut arcta lucidi ordinis cohaerentia huius veritatis soboles, immo pars est. Addatur vivida lux, immo candidus nonnunquam splendor cogitationum dulci colorum variatione, continuaque novorum vicissitudine tam attentum & suspensum quasi retinens animum, ne delabi queat in alia, quam perspicuitatis rerum imaginum eas exacte referentium blandam admirationem sciens. Ex his duabus ultimo loco commemoratis cogitationum elegantissimis resultabit quinta, quam suadam vel suadelam Romani dicebant, cuius vi se sensim insinuante animis veri specie non dissimulanda percussis fides asserto denegari nulla ratione possit. Omnium denique iam indicatarum venerum velut anima et coronis superest sexta, vis illa verticordia, flexanima vita, ardor, inflammatioque, qua moventur animi, quocunque velis, et nunc debilius, nunc fortius modo his, modo illis perturbationibus incitantur, nunc motos si praestat fluctus componere suae paulatim quieti reducta serenitate restituuntur."

### 3.4 *La vita della conoscenza dalla prima alla seconda edizione della Metaphysica*

#### 3.4.1 *La cognitio viva come tratto psicologico*

Il primo scritto di Alexander G. Baumgarten in cui compare esplicitamente il tema della *cognitio viva*<sup>459</sup> – come abbiamo anticipato – è la *Metaphysica* del 1739. Occorrerà dunque comprendere quali sono le innovazioni più importanti che questo testo introduce nell’acceso dibattito dell’epoca in seno al wolffismo (e non solo). Riportiamo perciò la traduzione del § 669 e del § 671 della prima edizione, in cui si discute apertamente il problema:

§ DCLVIII [sic!, ma DCLXVIII]. Chi prova desiderio o avversione intende produrre una qualche percezione (§§ 341; 663); le percezioni che contengono la ragione di questa intenzione sono quindi le cause propulsive dei desideri e delle avversioni, da cui il nome di *molle dell’animo* (§ 342). La *conoscenza*, nella misura in cui contiene molle dell’animo, viene detta *viva*; nella misura in cui non le contiene, viene detta *morta*. La conoscenza simbolica, in quanto tale, è dunque morta (§ 652); solo la [conoscenza] intuitiva è viva (§ 652). La percezione totale nello stato di totale indifferenza sarebbe dunque morta (§ 653), mentre nello stato di puro piacere, di mero dispiacere o di predominanza di uno dei due, la percezione totale è viva (§§ 656; 661).<sup>460</sup>

§ DCLXXI. Poiché una percezione viene prodotta più facilmente di un’altra (§ 527), non qualsivoglia percezione viene messa in atto da qualsivoglia desiderio, ma per ciascuna è richiesto un certo grado di forze dell’anima. Se il *desiderio* o l’*avversione* sono abbastanza grandi per produrre il loro oggetto o il suo contrario, sono *efficienti*. Altrimenti sono *senza effetto*. Se sono tanto grandi quanto chi

---

<sup>459</sup> Tra i contributi più recenti sull’argomento, cfr. J. Jacob, *Heilige Poesie*, cit., pp. 43-54; S. Tedesco, *L’estetica di Baumgarten*, cit., pp. 147-51; C. Torra-Mattenklott, *Metaphorologie der Rührung*, pp. 139-208; C. Schwaiger, *Baumgartens Ansatz einer philosophischen Ethikbegründung*, “Aufklärung”, 20, 2008, pp. 219-36, in particolare pp. 232-6; E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik*, cit., pp. 104-13; C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 122-6; F. Berndt, *Poema/Gedicht: Die epistemische Konfiguration der Literatur um 1750*, Berlin-Boston, 2011, pp. 64-75.

<sup>460</sup> “DCLVIII. Appetens et aversatus intendit productionem alicuius perceptionis §§ 341; 663, hinc perceptiones intentionis eiusmodi rationem continentes caussae impulsivae sunt appetitionis aversationisque, unde *elateres animi* vocantur § 342. *Cognitio* quatenus elateres animi continet, *viva*, quatenus minus *mortua* dicitur, hinc cognitio symbolica, qua talis est mortua, § 652, sola intuitiva viva § 652. Hinc in statu totalis indiffereniae perceptio totalis esset mortua § 653, at in statu purae voluptatis, meri taedii aut alterutrius praedominationis perceptio totalis est viva §§ 656; 661.”



desidera o chi avversa presagisce essere necessario per produrre il loro oggetto o il suo contrario, sono *piene*; se sono minori, sono *meno piene*.<sup>461</sup>

Il primo elemento degno di attenzione in questi paragrafi è la loro collocazione. Come sopra mostrato, Wolff aveva trattato della conoscenza viva nei suoi scritti di etica, di filosofia pratica e di diritto naturale. Baumgarten qui compie una duplice rivoluzione, messa in luce da Schwaiger,<sup>462</sup> collocando la dottrina non solo in territorio metafisico, ma precisamente nell'anello di congiunzione tra la facoltà conoscitiva e la facoltà desiderativa in generale. Una simile mossa consente da un lato di smarcarsi dalla cappa morale che ancora aleggiava sulla teoria wolffiana, approntando dall'altro lo strumento per legittimare questo slittamento, e cioè l'estensione di validità della dottrina della conoscenza viva tanto alla facoltà desiderativa inferiore quanto alla facoltà desiderativa superiore. Certo, la vicinanza di una tale nozione con gli affetti e dunque con la provincia inferiore dell'anima – abbiamo visto – non era estranea all'ambito wolffiano, neppure nel versante teologico, senza però essere mai stata affermata con tanta precisione e sicurezza teorica.

Baumgarten parte da una posizione alquanto ortodossa nella definizione del desiderio al § 663 – paragrafo che a partire dalla seconda edizione aprirà la sezione dedicata alla facoltà desiderativa: “Se tendo o propendo a produrre una qualche percezione, cioè se mi determino ovvero determino la forza della mia anima alla produzione di una certa percezione, *desidero*”.<sup>463</sup> Wolff – come noto – aveva definito il desiderio come un'inclinazione dell'anima verso l'oggetto in ragione del bene in esso percepito.<sup>464</sup> Anche per Baumgarten, dunque, è la percezione a contenere il fondamento del desiderio, e quindi della nostra inclinazione verso una nuova percezione, in quella perenne inquietudine della nostra anima verso stati futuri che Wolff nel carteggio con Leibniz<sup>465</sup> e poi nella *Psychologia rationalis*<sup>466</sup> aveva chiamato *Percepturitio*.

---

<sup>461</sup> “DCLXXI. Quum una perceptio facilius, quam altera producat § 527, non quovis appetitu quaevis perceptio actuatur, sed ad quamlibet certus virium animae gradus requiritur. Si tanta fuerit *appetitio* vel *aversatio*, quantam obiecti eius aut illi oppositi productio requirit, sunt *efficientes*. Si tantae non fuerint, sunt *inefficientes*. Si tantae fuerint, quantas ad productionem obiecti earundem aut illi oppositi requiri praesagit appetens vel aversatus, *planae* (sic) sunt, si minores, *minus planae*.”

<sup>462</sup> C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., p. 123.

<sup>463</sup> *Metaphysica*, 1739, § 663: “Si conor seu nitor aliquam perceptionem producere i. e. si vim animae meae seu me determino ad certam perceptionem producendam, *appeto*.”

<sup>464</sup> *Psychologia empirica*, § 579.

<sup>465</sup> C.I. Gerhard (a cura di), *Briefwechsel zwischen Leibniz und Chr. Wolff* (1860), Hildesheim, 1963, p. 56: “[...] revera tamen quaecunque in Anima universim concipere licet, ad duo possunt revocari: expressionem praesentis externorum status, Animae convenientem secundum corpus suum; et tendentiam ad novam expressionem, quae

A mutare, però, dietro l'apparente continuità, è il fondamento della dottrina. Per Wolff, infatti, solo da una conoscenza distinta poteva scaturire quel *motivum voluntatis* in cui consiste propriamente la conoscenza viva. Il cambiamento di sede della *cognitio viva* nel sistema di Baumgarten corrisponde dunque anche ad un cambiamento del grado di conoscenza che la può innescare. Al § 690, Baumgarten chiarisce infatti che gli *elateres animi* (*Triebfedern des Gemüths*) di cui si parla al § 669 sopra riportato, e a cui si riferisce la conoscenza viva, possono essere tanto razionali quanto sensitivi; nel primo caso verranno chiamati *motiva* (*Bewegungs-Gründe*) e saranno da attribuire solo alla facoltà desiderativa superiore, alla *voluntas* e alla *noluntas*, mentre nel secondo caso si tratterà di stimoli (*Triebe*), i quali possono essere suscitati tanto da conoscenze chiare e confuse quanto da conoscenze oscure, alle quali ultime è connesso in particolare l'*instinctus* (*ein blinder Trieb*) o la fuga (*ein blinder Abscheu*).

Grazie, dunque, all'introduzione del termine moralmente neutro di *causae impulsivae*, Baumgarten è in grado di ampliare il bacino di applicazione della conoscenza viva, riconoscendole diritto di cittadinanza a prescindere dal tipo di percezione che la produce. Come esplicitato nel § 669, sinonimo di *causae impulsivae* è per Baumgarten il concetto di *elater*, il quale – come spiega in una nota aggiunta alla seconda edizione del *Beyfall* – corrisponde perfettamente al francese *ressort*, termine che poteva leggere in questa accezione in Molière o nel Comte de Boulainvilliers.<sup>467</sup>

Posto che nessuna conoscenza è del tutto sterile,<sup>468</sup> Baumgarten ritiene che la forza di una percezione sia determinata dalla sua capacità di fungere da *ratio determinans* per altre rappresentazioni, alla stessa stregua della sostanza con gli accidenti in sede ontologica,<sup>469</sup> trovando un equivalente retorico nella nozione di *argumentum*<sup>470</sup> per mezzo della quale una percezione può accrescere in ricchezza, nobiltà, verità, certezza e vita il grado di un'altra percezione.<sup>471</sup>

Allo stesso modo, una percezione che contiene in sé più note è detta più forte di una che ne contiene di meno. Dunque, una percezione oscura che contiene più note di una chiara è più forte di quest'ultima, così come una conoscenza confusa nei confronti di una distinta.<sup>472</sup> Del pari, nelle lezioni di estetica: “La mia conoscenza distinta non è così forte come quella

---

tendentiam corporum (seu rerum externarum) ad statum futurum repraesentat, verbo: perceptionem et percepturitionem”.

<sup>466</sup> *Psychologia rationalis*, § 481.

<sup>467</sup> A.G. Baumgarten, *Einige Gedancken*, 1741<sup>2</sup>, cit., pp. 16-7.

<sup>468</sup> *Metaphysica*, § 23.

<sup>469</sup> *Ibid.*, § 197.

<sup>470</sup> *Ibid.*, § 515; *Aesthetica*, § 26.

<sup>471</sup> Sulla nozione di nesso argomentativo ha insistito in modo particolarmente convincente S. Tedesco, *L'estetica di Baumgarten*, cit., ad es. pp. 84 e ss.

<sup>472</sup> *Metaphysica*, § 517.

sensibile.<sup>473</sup> Se in questo senso, il perfezionamento è legato ad un incremento di determinazioni,<sup>474</sup> e dunque al concetto di *realitas* di leibniziana (oltre che spinoziana) memoria, non solo le percezioni sensibili saranno ammesse quali possibili sorgenti della conoscenza viva, ma saranno anche le sorgenti più feconde, proprio in ragione della loro chiarezza estensiva o addirittura della loro miscela con l'oscuro.<sup>475</sup>

Forte di queste acquisizioni, Baumgarten potrà dunque apportare un'ulteriore modifica al dettato wolffiano, proprio a partire dalla formulazione della *lex appetitiva*, che – come segnalato da Schwaiger<sup>476</sup> – rappresenta una tappa cruciale per capire la distanza che separa i due filosofi. Per Wolff, infatti, “desideriamo qualunque cosa ci rappresentiamo come buona per noi.”<sup>477</sup> È vero dunque che gli uomini possono ingannarsi, rappresentandosi come buono qualcosa che in realtà è cattivo, ma ciò – abbiamo visto – sarà dovuto solamente a un difetto di conoscenza. In altre parole, se conosciamo distintamente qualcosa come buono per noi, è impossibile che non lo desideriamo.

Proprio questo dogma, però, verrà respinto da Baumgarten, per il quale – come evidente nella tesi del suo allievo Samuel Wilhelm Spalding – esistono casi in cui “può accadere che io possa avversare qualcosa che conosco distintamente come buono, mentre lo riconosco come tale, e che possa desiderare qualcosa che conosco distintamente come cattivo, mentre lo riconosco come tale.”<sup>478</sup> Ancora una volta, è la dimensione teologica di Baumgarten ad emergere con forza, nella misura in cui l'Autore poteva trovare un facile esempio di questa condotta nella nozione biblica di “peccata proaeretica” (cfr. Num 15, 27-31), quei peccati che vengono commessi con la piena coscienza di perpetrare il male, e che cionondimeno sono ampiamente diffusi. Anche per questa patente contraddizione con l'insegnamento di Wolff, Baumgarten declinerà diversamente la propria *lex appetitiva*: “Mi sforzo di produrre ciò che, prevedendone il piacere, presagisco possa esistere mediante il mio sforzo. Desidero il contrario di ciò che, prevedendone il dispiacere, presagisco possa essere impedito dal mio sforzo.”<sup>479</sup>

Insomma, secondo Baumgarten è vero che non cercherò quello che mi lascia indifferente né quello che mi è totalmente ignoto (*ignoti nulla*

---

<sup>473</sup> K § 3.

<sup>474</sup> *Metaphysica*, § 660.

<sup>475</sup> *Metaphysica*, § 532; K § 80.

<sup>476</sup> C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 82 e ss., di cui seguiamo l'argomentazione.

<sup>477</sup> *Psychologia empirica*, § 904.

<sup>478</sup> A.G. Baumgarten (*praeses*)-S.W. Spalding (*auctor*), *De vi et efficacia ethices philosophicae*, cit., p. 12.

<sup>479</sup> *Metaphysica*, 1739, § 665: “Quae placentia praevidens exstitura conatu meo praesagio, conor producere, quae displicentia praevidens impedienda conatu meo praesagio, eorum opposita appeto.”

*cupido*), ma non è detto che non possa bramare anche ciò che riconosco distintamente come cattivo. In virtù della formulazione in termini del tutto psicologici, l'accento della *lex appetitiva* batterà ora unicamente sul nostro slancio nel futuro da cui attendiamo un piacere – un elemento, questo, favorito anche dall'autonomizzazione delle facoltà della previsione<sup>480</sup> e del presagio,<sup>481</sup> trattate in sezioni indipendenti a partire dalla seconda edizione della *Metaphysica*.

L'impiego della *praevision* e della *praesagatio* nella definizione della *lex appetitiva* avrà un significato primario nel disegno baumgarteniano, poiché, per dirla con Schwaiger, l'“impulso a tendere verso qualcosa non nasce già quando qualcosa appare buono e piace, ma sempre e soltanto quando si prevede e si presagisce che si sarà nella condizione di produrre in futuro questo oggetto.”<sup>482</sup> Ora, una simile riconfigurazione sarà imprescindibile proprio per la stessa evoluzione del concetto di *cognitio viva*, dal momento che la *vita cognitionis aethetica* diverrà – almeno nelle intenzioni che possiamo ricavare dalle allusioni presenti nell'*Aesthetica* – impensabile senza l'impiego di queste due facoltà:

[All'ingegno bello ed elegante innato si richiede] [l]a disposizione a prevedere e a presagire. [...] Cionondimeno questa disposizione, che semplicemente incontriamo di passaggio, non si richiede solo per non so quali oracoli di natura estetica, perché anzi la si richiede per tutta la vita della conoscenza, che ne è la bellezza primaria.<sup>483</sup>

Già nelle *Meditationes*, alla previsione e al presagio era riconosciuta una particolare valenza poetica,<sup>484</sup> data l'impossibilità per un ente finito di dimostrare la rappresentazione di uno stato futuro, cioè di comprenderlo distintamente in tutti i suoi nessi. Per questo, argomenta Baumgarten, anche la Scrittura ha riconosciuto il valore poetico dei vaticini. Non a caso l'estetica avrà tra i suoi compiti – come mostrano le ipertrofiche accumulazioni della *Sciagraphia encyclopediae philosophicae* e della *Philosophia generalis*<sup>485</sup> – quello di sviluppare una mantica, e dunque di formulare le regole con cui si attendono i casi simili, le regole di acquisizione ed estensione della facoltà divinatrice naturale, le regole per distinguere i vaticini e per evitare i vani presagi. Rispetto a questa

---

<sup>480</sup> *Metaphysica*, §§ 595-605. La previsione è intesa come una rappresentazione dello stato futuro del mondo, e dunque anche mio (*Metaphysica*, § 595).

<sup>481</sup> *Metaphysica*, §§ 610-8. Il presagio sensibile è definito nei termini di una aspettativa di casi simili (*Metaphysica*, § 612).

<sup>482</sup> C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., p. 84.

<sup>483</sup> *Aesthetica*, § 36.

<sup>484</sup> *Meditationes*, §§ 60-4.

<sup>485</sup> A.G. Baumgarten, *Sciagraphia*, cit., pp. 16-7; cfr. anche A.G. Baumgarten, *Philosophia generalis*, cit., § 147 I.

classificazione, nell'*Aesthetica* e nel *Kollegium*, la dimensione del futuro viene valorizzata nel suo spessore affettivo e retorico, riletto però dal punto di vista gnoseologico. Già la *Metaphysica* indicava che ciò da cui dobbiamo attenderci il massimo piacere non sono semplicemente i beni futuri in quanto tali, ma i beni futuri per me, con particolare riferimento al mio stato interno, ovvero i *mihi bona (interna) domestica*.<sup>486</sup> Solo la previsione di un mio perfezionamento, infatti, incrementa la mia *realitas*, il numero delle mie determinazioni, e dunque – vista la connessione con la *cognitio viva* – la possibilità di vivificarmi. Se per Wolff era la conoscenza intuitiva di una qualche perfezione per noi a spingerci ad agire con la massima forza, la “bontà” restava però ancora commisurata al criterio morale della legge di natura.

Al contrario, in Baumgarten il tratto peculiare di una tale “bontà” – ormai è chiaro – dipende unicamente dall’arricchimento della propria *realitas* da parte del soggetto sotto un profilo strettamente psicologico. È per tale ragione, infine, che l'*aestheticus felix* sarà abilitato ad impiegare la vita della conoscenza a scopi eminentemente estetici:

[U]no spirito bello – dirà Baumgarten in K § 36 – deve vedere nel futuro: deve parlare la lingua del cuore, cioè commuovere, ma se deve commuovere gli altri, deve prima essere commosso lui stesso. Non può commuovere se non suscita appetizioni e non può suscitare appetizioni se l’oggetto di esse non è futuro.<sup>487</sup>

Solo destando un desiderio per il bene che lascia intravedere, infatti, lo spirito bello potrà vivificare sé stesso e il fruitore – in ossequio all’oraziano *si vis me flere* – nella misura in cui un tale bene saprà esibire dei legami con gli stati precedenti che più ci stanno a cuore, il futuro non essendo altro che il presente impregnato del passato.<sup>488</sup>

Insomma, il poeta sarà tenuto a rappresentare, tra tutte le configurazioni individuali di altri mondi possibili,<sup>489</sup> quelle più adatte a intercettare al meglio le previsioni di un “bonum nobis”, di un bene capace cioè di agganciarsi a quelle determinazioni passate della nostra *realitas* che percepiamo come ancora suscettibili di un eventuale perfezionamento

---

<sup>486</sup> *Metaphysica*, § 660: “*Mihi bona sunt, quibus positus in me ponitur realitas, mihi mala, quibus positus in me ponitur negatio latius sumta. Quumque mei corporisque mei, et utriusque status magis sim conscius, quam multarum aliarum rerum patet, cur ea, quae intueor, ut mihi bona, vel mihi mala, voluptates et taedia producant maiora, quam multa alia, licet haec vel meliora, vel peiora iudicem. In bonis malisque mihi quaedam existunt extra me, quaedam minus, haec sunt mihi bona et mala (interna) domestica, illa (externa) adventitia mihi utilia. Domestica possunt magis placere et displicere adventitiis.*”

<sup>487</sup> K § 36.

<sup>488</sup> *Metaphysica*, § 596. Cfr. anche il testo di Meier, *Metaphysik*, vol. III, § 672.

<sup>489</sup> Sulle applicazioni estetiche della scienza media umana ha fatto finalmente luce l’analisi di S. Tedesco, *L’estetica di Baumgarten*, cit., p. 117.

futuro. Detto in maniera più incisiva, per poter instillare nel fruitore la vita della conoscenza, l'*aestheticus felix* dovrà trovare il modo di “interessarlo”, grazie alla sintesi che il criterio della vita istituisce nella percezione che funge da *ratio*, sussumendo sotto di sé tutti gli altri parametri di perfezione in vista di quella suprema prestazione che è – sul piano estetico – la commozione degli affetti:

Ricchezza, grandezza, verità, chiarezza, certezza e vita della conoscenza, secondo il grado di accordo in una sola percezione e fra di loro – ad esempio ricchezza e grandezza nella chiarezza, verità e chiarezza nella certezza, tutte le altre nella vita – ed in quanto vari altri elementi della conoscenza si accordino con esse, danno la perfezione di ogni conoscenza. In quanto oggetti fenomenici, danno la bellezza universale della conoscenza sensibile, e specialmente quella delle cose e dei pensieri per i quali è di aiuto il verso: *l'abbondanza, la nobiltà, la luce certa di un vero in grado di commuovere.*<sup>490</sup>

Proprio su questo aspetto, dovremo ora focalizzare la nostra attenzione, perché nella seconda edizione della *Metaphysica* (1743), la conoscenza viva si arricchirà di nuove e imprescindibili distinzioni che impediranno una sua immediata identificazione con la conoscenza movente.

#### 3.4.2 *La vita della conoscenza nella Metaphysica del 1743*

Riportiamo anche qui la traduzione dei paragrafi §§ 669 e 671 nella nuova versione:

§ 669. Chi prova desiderio o avversione intende produrre una qualche percezione (§§ 341; 663); le percezioni che contengono la ragione di questa intenzione sono quindi le cause propulsive dei desideri e delle avversioni, da cui il nome di *molle dell'animo* (§ 342). La *conoscenza*, nella misura in cui contiene molle dell'animo, è *movente* (toccante, tangente, ardente, pragmatica, pratica e viva in senso lato); nella misura in cui non le contiene, è *inerte* (teorica e morta in senso lato), e, pur essendo per il resto sufficientemente perfetta (§§ 515; 531), viene detta *speculazione* ([conoscenza] speculativa, futile, vana). Dunque la conoscenza simbolica, in quanto tale, è eminentemente inerte (§ 652); solo la [conoscenza] intuitiva è movente (§ 652). La percezione totale nello stato di totale indifferenza sarebbe dunque inerte (§ 653), mentre nello stato di puro piacere, di mero dispiacere o di predominanza di uno dei due, la

---

<sup>490</sup> *Aesthetica*, § 22.

percezione totale è movente (§§ 656; 661). La conoscenza, in quanto possiede una forza motrice, a parità di altre condizioni, è maggiore di quella inerte, anche della speculazione (§ 515). Quindi, quanto più vasta, più nobile, più vera, più chiara, dunque più vivida o più distinta, più certa, più ardente è la conoscenza, tanto questa è maggiore (§§ 515; 531).<sup>491</sup>

§ 671. Poiché una percezione viene prodotta più facilmente di un'altra (§ 527), non qualsivoglia percezione viene messa in atto da qualsivoglia desiderio, ma per ciascuna è richiesto un certo grado di forze dell'anima (§ 331). Se il *desiderio* o l'*avversione* sono abbastanza grandi per produrre il loro oggetto o il suo contrario, sono *efficienti*. Altrimenti sono *senza effetto*. Se sono tanto grandi quanto chi desidera o chi avversa presagisce essere necessario per produrre il loro oggetto o il suo contrario, sono *pieni*; se sono minori, sono *meno pieni*. La *conoscenza che muove* desideri o avversioni efficienti, così come la *loro forza motrice* (§ 222), è *viva* (in senso stretto, cfr. § 669, avvampante, sufficiente ad agire). La *conoscenza di desideri e avversioni senza effetto*, così come la *loro forza motrice* (§ 222), è *morta* (in senso stretto, cfr. § 669, insufficiente ad agire, [mera] sollecitazione). La *conoscenza che muove desideri e avversioni pieni*, così come la *loro forza*, è *completamente movente*, la [conoscenza] che muove soltanto [desideri e avversioni] meno pieni è *non completamente movente*. La conoscenza viva, a parità di altre condizioni, è maggiore di quella morta; quella non completamente movente è minore di quella completamente movente (§ 669).<sup>492</sup>

---

<sup>491</sup> “Appetens et aversatus intendit productionem alicuius perceptionis §§ 341; 663 Hinc perceptiones intentionis eiusmodi rationem continentes causae impulsivae sunt appetitiones aversationisque, unde *elateres animi* vocantur, § 342. *Cognitio*, quatenus elateres animi continet, *movens* (afficiens, tangens, ardens, pragmatica, practica et viva latius), quatenus minus, *iners* (theoretica et mortua latius), et haec caeteroquin satis perfecta §§ 515; 531 *speculatio* (speculativa, vana, cassa) dicitur. Hinc symbolica, qua talis, est notabiliter iners, § 652, sola intuitiva movens, § 652. Hinc in statu totalis indifferentiae perceptio totalis esset iners, § 653, at in statu purae voluptatis, meri taedii, aut alterutrius praedominantis perceptio totalis est movens §§ 656, 661. *Cognitio*, quae vim motricem habet, caeteris paribus, maior est inerti, etiam speculatione, § 515. Ergo quo vastior, quo nobilior, quo clarior, hinc vividior vel distinctior, quo certior, quo ardentior cognitio est, hoc maior est §§ 515; 531.”

<sup>492</sup> “Quum una perceptio facilius, quam altera producat, § 527, non quovis appetitu quaevis perceptio actuatur, sed ad quamlibet certus virium animae gradus requiritur § 331. Si tanta fuerit *appetitio* vel *aversatio*, quantam obiecti eius aut illi oppositi productio requirit, sunt *efficientes*. Si tantae non fuerint, sunt *inefficientes*. Si tantae fuerint, quantas ad productionem obiecti earundem aut illi oppositi requiri praesagit appetens vel aversatus, *plena* sunt, si minores, *minus plena*. *Cognitio movens* appetitiones aversationesve efficientes, et *vis eius motrix* § 222 est *viva* (strictius, cf. § 669, incendens, sufficiens ad agendum). *Cognitio* et *vis eius motrix* § 222 appetitionumve inefficientium est *mortua*

Rispetto alla prima edizione, si nota subito qual è la differenza più evidente: e cioè lo sdoppiamento della conoscenza viva, che assume ora un'accezione stretta e un'accezione più allargata. Nella *Metaphysica* del 1739 si parlava in effetti di una sola tipologia di conoscenza viva, caratterizzata tanto dal fatto di contenere in sé delle molle dell'anima quanto dalla sua connotazione intuitiva. Già a prima vista, dunque, emerge qui la mancata corrispondenza tra la dicotomia di conoscenza viva e morta da un lato, e quella di conoscenza intuitiva e simbolica dall'altro. La conoscenza che contiene le molle dell'animo viene detta ormai conoscenza movente ed è opposta alla conoscenza inerte, che invece ne è priva. Ora, la conoscenza intuitiva – pur confermando la propria superiorità rispetto alla conoscenza simbolica – non potrà rivendicare un tale vantaggio in quanto viva, ma solo in quanto movente. Del resto, è nel § 671, e non più nel § 669, che si menziona la conoscenza viva, la quale – come detto – si articolerà su un duplice livello: in senso lato, corrisponderà alla conoscenza movente, mentre, in senso stretto, corrisponderà alla conoscenza efficiente vera e propria. Solo se la conoscenza viva è capace di produrre l'oggetto del desiderio che ha stimolato, questa potrà essere sufficiente ad agire, e definirsi viva a tutti gli effetti. La conoscenza movente, pur essendo comunque viva in senso lato per la presenza degli *elateres animi*, rappresenterà, al contrario, una semplice sollecitazione al movimento, che, in quanto tale, è priva di reale efficienza.

Sintetizzando quanto detto in una sorta di schema riassuntivo, emergerà un elemento a tutta prima sorprendente. Se consideriamo infatti la conoscenza movente in rapporto alla conoscenza inerte, questa potrà essere detta viva in senso lato in virtù delle molle dell'animo che comunque contiene. Ma se queste non hanno abbastanza forza da spingere ad agire, cioè a tradurre in atto la propria percezione, la conoscenza movente sarà morta (in senso stretto) rispetto alla conoscenza efficiente. Sebbene non sia inconciliabile con la conoscenza viva in senso stretto, e anzi svolga un compito, per così dire, propedeutico, la conoscenza movente conserverà comunque uno statuto ambiguo, a seconda del punto di vista da cui la si osserva.

Conoscenza morta in senso lato	Conoscenza inerte = non contiene molle dell'animo e non muove ad agire; conoscenza simbolica
Conoscenza viva in senso lato	Conoscenza movente = contiene molle dell'animo e può muovere o

---

(strictius, cf § 669, insufficientes ad agendum, sollicitatio). *Cognitio movens appetitiones aversationesve plenas, et vis eius est complete movens, movens tantum minus plenas est incomplete movens. Cognitio viva, caeteris paribus, maior est mortua, incomplete movens minor complete movente, § 669.*”



Conoscenza morta in senso stretto	meno ad agire; conoscenza intuitiva Conoscenza “inefficiens” (senza effetto) = contiene molle dell’animo, insufficienti però per produrre la percezione desiderata; mera sollecitazione
Conoscenza viva in senso stretto	Conoscenza efficiente = contiene molle dell’animo sufficienti per agire

La conoscenza viva in senso stretto e la conoscenza morta in senso stretto – a differenza di quanto si potrebbe immaginare – non sono quindi caratteri tra loro antipodici, ma rappresentano una sorta di progressione sulla stessa linea di continuità. Vita e morte della conoscenza si intersecano infatti al centro dello schema riportato in un modo finora del tutto inedito, suggerendo la non incolmabilità della differenza che li separa, come vedremo con l’aiuto della teoria degli infinitesimali di Leibniz. Insomma, il polo negativo che occorre evitare è costituito dalla sola conoscenza inerte, e dunque dalla sola conoscenza simbolica. Proprio un tale spunto fornisce l’occasione per precisare meglio il rapporto accennato poco sopra tra la vita della conoscenza e il relativo regime semiotico, questione, questa, in cui si deve registrare un avanzamento decisivo in relazione alla classica teoria wolffiana. Per comprendere il passaggio tra la prima e la seconda edizione della *Metaphysica* su questo punto è qui essenziale un confronto con i paragrafi pertinenti dell’*Ethica philosophica*.

Al § 68 di quest’ultima opera, dopo aver ammonito il cristiano sull’importanza della ricerca di una conoscenza ardentissima di Dio, Baumgarten si volge a trattare in sede morale della conoscenza simbolica. Riportiamo la traduzione del complesso passaggio:

Impégnati a conoscere i segni di Dio e delle cose divine, i quali – poiché talvolta non possono non essere più chiari dei designati più incomprensibili – ti possano essere almeno così conoscibili, affinché tu non preferisca – rigettando ogni conoscenza simbolica delle cose divine sotto il titolo di teologia della lettera o alfabetica e letterale – ignorare del tutto ogni specie di cose divine, piuttosto che conoscer[le] ora in maniera allusiva.<sup>493</sup>

<sup>493</sup> *Ethica philosophica*, § 68 : “Cognoscere labora signa dei et divinorum, quae quum aliquando non possint non tibi clariora esse signatis magis incomprehensibilibus, ne omnem cognitionem divinorum symbolicam sub litterae, vel abecedariae, et litteralis theologiae titulo aspernatus malis quaedam divina prorsus ignorare, quam cognoscere nunc in aenigmate, sic saltim tibi cognoscibilia.”

E, nel paragrafo successivo: “Poiché la conoscenza simbolica delle cose divine destituita di ogni intuizione osservabile, ovvero la *lettera*, è morta, sei ancora una volta tenuto a ricercare l’intuizione delle cose divine.”<sup>494</sup>

Posta dunque la preferibilità di una conoscenza totalmente intuitiva, emerge in questi paragrafi la necessità da parte dell’uomo di studiare i segni divini, dato che la sua finitezza non gli permette di disporre di un’intuizione intellettuale delle realtà più profonde. È un fatto, però, che nella *Metaphysica* del 1739, la conoscenza simbolica viene considerata *ipso facto* morta e, nella versione del 1743, inerte, appartenente, quindi, al livello infimo del criterio della vita.<sup>495</sup> L’ammissione del § 69 dell’*Ethica* riguardo alla possibilità di una conoscenza mediata da segni e nondimeno dotata di una qualche dinamica intuitiva sembra quindi implicare una sorta di paradosso in seno al wolffismo, dove la conoscenza simbolica andava bensì ricondotta a quella intuitiva, senza che tra le due potesse però sussistere alcuna forma di interferenza.

Anche in Baumgarten è certamente vero – come sopra riportato – che solo la conoscenza intuitiva è viva o quanto meno *movens*, ma ciò non implica né che la conoscenza simbolica possa essere viva né che la conoscenza viva non possa essere mediata da segni. Implica soltanto la possibilità che i segni lascino intravedere il designato più di sé stessi, dal momento che sono inestirpabili dalla conoscenza contingente dell’uomo: “Se il segno e il designato sono congiunti nella percezione, o presto maggiore attenzione al segno, tale *conoscenza* è detta *simbolica*, se ne presto di più al designato, la *conoscenza* sarà *intuitiva* (intuizione)”.<sup>496</sup> La conoscenza simbolica, dunque, non verrà condannata per il veicolo segnico di cui si serve, ma solamente a causa della sua “intransitività”, mediante la quale il segno permane in sé stesso, la freccia esaurisce la sua forza semantica in un’opacità che non si trascende.<sup>497</sup>

La rivoluzione semiotica di Baumgarten, che certo non è nuova agli studiosi,<sup>498</sup> contiene però un aspetto ancora non considerato dalla critica,

---

<sup>494</sup> “Quum symbolica divinatorum cognitio omni observabili intuitu destituta, s. littera sit mortua denuo obligaris ad intuitum divinatorum quaerendum.”

<sup>495</sup> Come giustamente rilevato da Schwaiger, il presupposto della vita della conoscenza in Baumgarten e Meier è l’intuibilità della conoscenza e non la certezza come in Wolff, cfr. C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., p. 101.

<sup>496</sup> *Metaphysica*, 1739, § 620: “Si signum et signatum percipiendo coniungitur, vel magis attendo ad signum, et *cognitio* talis *symbolica* dicitur, vel magis ad signatum, et *cognitio* erit *intuitiva* (intuitus).” Sulla differenza con la definizione della seconda edizione del 1743, si sofferma C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., p. 76.

<sup>497</sup> Rinviamo all’ultimo capitolo della tesi per una più ampia trattazione della questione semiotica in Alexander G. Baumgarten.

<sup>498</sup> Cfr. A. Bühler, “*Zeichen*” bei Wolff, *Baumgarten und Meier*, in M. Bianchi (a cura di) *Signum. IX Colloquio internazionale [del Lessico Intellettuale Europeo]*. Roma 8-10 gennaio 1998. Atti, Firenze, 1999, pp. 379-89; U. Franke, *Die Semiotik als Abschluß der*

capace forse di offrire una diversa chiave di lettura per questa innovazione. Che il segno non fosse espungibile dall'operazione conoscitiva, infatti, era quanto sostenevano i teologi protestanti a partire dallo stesso Lutero, per il quale lo spirito e la lettera non rappresentano affatto elementi irriducibili ed opposti come vorrebbe una derivazione diretta da 2 Cor 3, 6,<sup>499</sup> ma instaurano tra loro una feconda dialettica, per cui "spiritus [...] latet in litera"<sup>500</sup> e "litera abscondit spiritum",<sup>501</sup> in virtù dell'unione in Cristo della sua natura umana e divina.

La fortuna di un tale assunto, tanto teologica quanto ermeneutica, è già evidente ad esempio in un'opera del pietista radicale Tobias Eisler (1683-1753) dal titolo sintomatico di *Unterschied zwischen der Innerlichen lebendigen und Aeuserlichen buchstäblichen Erkäntniß Jesu Christi, Als des Einigen, wahren und selbständigen Worts Gottes, Das allen Menschen nahe ist in ihrem Mund und Herzen nach Röm. 10*. Nei primi paragrafi del testo, di fatto, la conoscenza letterale o esteriore viene ricondotta al corpo stesso della Scrittura, il quale certo non è da respingere o da disprezzare in quanto tale, ma non deve neppure costituire l'oggetto finale della nostra ricerca, rappresentando solo l'anticamera della conoscenza vera e viva che si rivela dentro di noi.<sup>502</sup> È attraverso la conoscenza interiore, infatti, che riceviamo quella forza soprannaturale con cui veniamo fatti parte della stessa natura divina, guadagnando così la massima efficacia per le nostre opere.

Una simile questione, evidentemente, non era nuova in ambito pietista: già Francke, nel corso della sua autobiografia, aveva contrapposto la forza interna della grazia allo *studium textuale* della teologia,<sup>503</sup> che andava a ricoprire il polo dell'esteriorità, benché anche in questo caso l'elemento relativo alla "lettera" – la filologia biblica – non fosse agli antipodi della

---

*Ästhetik*, "Semiotik", 1, 1979, pp. 345-59; C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 71-7.

<sup>499</sup> "Τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ." Cfr. G. Gloege, *Mythologie und Luthertum*, Göttingen, 1963, pp. 133-4.

<sup>500</sup> WA, 3, 256.

<sup>501</sup> WA, 4, 315.

<sup>502</sup> T. Eisler, *Unterschied zwischen der Innerlichen lebendigen und Aeuserlichen buchstäblichen Erkäntniß Jesu Christi, Als des Einigen, wahren und selbständigen Worts Gottes, Das allen Menschen nahe ist in ihrem Mund und Herzen nach Röm. 10*, s.l., 1720, p. 17: "Es wird aber die äuserliche buchstäbliche Erkäntniß insgemein erlernt und erlanget aus dem Buchstaben H. Schrift / wann man dieselbe nebst andern geistlichen Büchern fleißig lieset/ und darinnen *studiret* / oder davon predigen und lehren höret. Welches zwar an und vor sich selbst / wann es in recht Absicht zur Ehre GOTTES und unsers Lebens Besserung geschiehet / ganz gut / heilsam und nicht zu verwerfen ist / auch eine Vor- und Zubereitung seyn kan zu der wahren innerlichen lebendigen Erkäntniß."

<sup>503</sup> Cfr. *Beiträge zur Geschichte August Hermann Francke's*, cit., p. 42.

pienezza di senso elargita da Dio, costituendone piuttosto un presupposto non ancora adeguato.<sup>504</sup>

Dal canto suo, Spener sviluppava l'argomento nelle *Evangelische Lebens-Pflichten*, in particolare nella predica sulla *Lebendige erkantnuß Gottes*, dove giungeva a chiarire contro possibili equivoci il legame peculiare della conoscenza viva con lo Spirito Santo e con la Scrittura. La differenza tra la conoscenza letterale e la conoscenza viva, dunque

non consiste nel fatto che quella letterale deriverebbe dalla Scrittura, quella viva, invece, dall'immediata illuminazione dello Spirito Santo: entrambe, infatti, derivano anche dalla Scrittura e dalla sua lettera, ma quella letterale viene esclusivamente dalla lettera per mezzo delle forze naturali dell'intelletto, quella viva viene dallo Spirito Santo, che attraverso la lettera e a partire dalla lettera ci dà a conoscere la verità. Perciò la differenza deriva dall'origine di entrambe, dal momento che la causa fondamentale dell'una è lo Spirito Santo, e dell'altra è l'intelletto umano. Dunque, anche per quanto riguarda la dimensione interiore, l'una è una luce divina nell'anima, l'altra, una scienza naturale, così come ci sono anche altre scienze.<sup>505</sup>

La conoscenza della lettera, in senso del tutto ortodosso, non può quindi essere liquidata semplicemente come qualcosa di superfluo, ma neppure di autosufficiente, nella misura in cui è proprio la Parola lo strumento attraverso il quale agisce lo Spirito Santo: "Molti [...] possiedono la lettera della Parola divina e la capiscono anche, eppure non possiedono la conoscenza viva e vera, perché non hanno lo Spirito Santo né lo ricevono nella Parola né Le permettono di essere potente e attivo per Suo mezzo."

Attraverso la lettera, dunque, verso una realtà ulteriore, che sia la verità della fede o il designato della semiotica: ancora una volta, la teologia luterana, e in particolare pietista, offriva a Baumgarten una soluzione originale per un problema metafisico di non poco conto in seno al wolffismo. In Wolff – come vedremo meglio nell'ultimo capitolo – tra la conoscenza segnica e la conoscenza intuitiva esisteva una differenza solo parzialmente colmabile con l'operazione di *reductio*, che interveniva comunque in maniera estrinseca e a posteriori. Al contrario in Baumgarten, come in Lutero, la lettera – la conoscenza segnica – è imprescindibile per sperimentare la "verità", benché poi l'esperienza a cui si fa riferimento

---

<sup>504</sup> Cfr. U. Breuer, *Lebendige Erkenntnis. August Hermann Franckes Lebenslauf*, in A. Solbach (a cura di), *Aedificatio. Erbauung im interkulturellen Kontext in der Frühen Neuzeit*, Tübingen, 2005, pp. 49-64. Su questi temi, comunque, ritorneremo ampiamente.

<sup>505</sup> Cfr. P.J. Spener, *Die evangelische Lebens-Pflichten*, cit., pp. 428-51, qui p. 437.

abdichi al proprio carattere esclusivamente spirituale, per divenire – e questo già in Wolff – esperienza eminentemente sensibile.

Ecco perché per Baumgarten la lettera della conoscenza simbolica – a differenza della lettera della conoscenza intuitiva – verrà vista nella sua totale passività come la “lettera” inanimata dal soffio dello spirito: non perché non esista una qualche mediazione tra segni e intuizione, bensì piuttosto perché, cadendo ogni contraddizione tra i due, la conoscenza che cionondimeno rimane simbolica sarà paragonabile – per usare un’immagine di Meier – ad un guscio svuotato del proprio nocciolo.<sup>506</sup> Non il segno, ma l’attenzione, sarà infatti ciò che determina lo statuto simbolico o intuitivo delle nostre conoscenze,<sup>507</sup> a seconda dell’elemento posto in primo piano tra *signum* e *signatum*.

Come sintetizzerà Karl Otto Plesmann nella sua dissertazione di laurea del 1742: “La conoscenza viva si dà se conosciamo il designato più chiaramente del segno.”<sup>508</sup> Anche alla luce di questi sviluppi, è chiaro dunque che la conoscenza di cui Baumgarten raccomanda l’apprendimento in paragrafo 68 dell’*Ethica philosophica* non è certo la conoscenza inerte, bensì piuttosto una conoscenza mediata da segni, la quale tuttavia – e ciò senza alcun paradosso – non è del tutto defalcata dell’elemento intuitivo.

In tal senso, Baumgarten sembra quasi introdurre, o quanto meno presagire, quella distinzione – esplicitata tre anni dopo nella seconda edizione della *Metafisica* – tra conoscenza movente e conoscenza viva in senso stretto, basata unicamente sulla forza del movente. Se esiste infatti una conoscenza dei segni divini in cui non è del tutto precluso volgere l’attenzione sul designato, allora questa – benché conservi il proprio centro focale sul segno – è già in qualche modo capace di sollecitare quell’ardore conoscitivo che rappresenta la meta tanto degli sforzi del cristiano quanto di quelli del filosofo. La conoscenza in cui il segno prevale sul designato senza eclissarlo completamente riproduce quindi sul versante semiotico il piano motivazionale della conoscenza movente, che deve il suo carattere più o meno “vitale” alle sole oscillazioni della nostra attenzione, e dunque al numero di note della rappresentazione: tanto più la percezione sarà “pregnante”<sup>509</sup> quanto maggiore sarà la sua “prensilità” sulla verità metafisica rispetto alla conoscenza astratta; tanto più la percezione sarà astratta, quanto minore sarà la sua possibilità di rappresentarci vividamente l’oggetto ed eventualmente di spronarci all’azione.

---

<sup>506</sup> L’opposizione tra *Schaale* e *Kern*, tra guscio e nocciolo, era fondamentale – come vedremo – già nell’ermeneutica pietista di Francke.

<sup>507</sup> *Metaphysica*, 1739, § 529.

<sup>508</sup> C.G. Struensee (*praeses*)-C.O. Plesman (*auctor*), *Dissertationem praecepta praecipua oratoriae ex psychologiae principiis demonstrantem*, Magdeburgi, 1742, p. 7; cfr. anche p. 3.

<sup>509</sup> Della percezione pregnante ci occuperemo nella seconda parte.

È questa, infine, la ragione ultima per cui la conoscenza viva in senso lato e la conoscenza morta in senso stretto avranno nella *Metaphysica* uno statuto diverso solo in relazione all'aspetto che viene di volta in volta valorizzato. Negli ambiti in cui non è lecito pretendere di più – su tutti, le verità ultime della fede – sarà dunque doveroso accontentarsi dei *signa divinatorum*. Non solo, infatti, essi non coincidono immediatamente con la morta “lettera”, ma per indicare quest’ultima categoria verrà addirittura introdotto un ulteriore livello, che al paragrafo 70 dell’*Ethica philosophica* coinciderà con lo splendore della conoscenza: “Bada a che la tua conoscenza delle cose divine non risplenda soltanto senza essere ardente, e a che questa non sia sterile e morta.”<sup>510</sup>

Lo splendore corrisponderà evidentemente alla vividezza della conoscenza, la quale – pur potendo contribuire grandemente alla vita – non contiene di per sé alcuna molla dell’anima. Era lo stesso Baumgarten, d’altra parte, ad ammettere in una nota aggiunta alla seconda edizione del *Beyfall* (1741) che la conoscenza simbolica poteva ben essere vivace (o vivida) – l’esempio è quello di coloro che sanno raffigurare all’ascoltatore l’inferno e il paradiso quasi che davvero ci fossero stati – ma mai viva, come dimostra la condotta spesso empia di questi pur abili narratori.<sup>511</sup> Ecco allora uno schema riassuntivo che emerge da queste pagine dell’*Ethica*:

Conoscenza morta (sterile)	Conoscenza simbolica, della lettera, eventualmente vivida e splendente
Conoscenza dei segni divini [movente]	Conoscenza simbolica o intuitiva a seconda che l’attenzione prevalente si concentri sul <i>signum</i> o sul <i>signatum</i>
Conoscenza viva (ardente)	Conoscenza intuitiva, sufficiente ad agire

Il concetto di conoscenza morta, che – come sappiamo – è una cruciale cartina di tornasole dell’intera dottrina della *cognitio viva*, riceve in questo modo un’ulteriore chiarificazione. Nella prima edizione del 1739, la conoscenza morta era dovuta all’assenza di molle dell’animo, cosa che nel 1743 costituirà il tratto caratterizzante della conoscenza inerte. A rappresentare l’esempio più tipico di quest’ultima, non sarà però più, come in Wolff, la mera persuasione, la quale, non riuscendo a convincere pienamente, lasciava l’ascoltatore nella paralisi del dubbio, bensì la vuota

<sup>510</sup> “Cave, ne tua divinatorum cognitio splendeat tantum, non ardens, sterilis, et mortua.”

<sup>511</sup> A.G. Baumgarten, *Einige Gedancken*, 1741<sup>2</sup>, cit., § 9, in nota.

speculazione di thomasiana memoria,<sup>512</sup> coincidente ormai *expressis verbis* con la conoscenza distinta. Non solo, dunque, la conoscenza distinta cesserà di rappresentare la condizione necessaria della conoscenza viva, ma questa sarà ora molto più prossima alla conoscenza morta, pur senza collassarvi, poiché – si è visto – le perfezioni della conoscenza valgono anche per la dimensione razionale. È ovvio, però, che se la forza di una conoscenza è connessa all'estensività della sua chiarezza o addirittura alla sua oscurità, non appare ormai molto distante il pensiero di una nuova gerarchia, che non vale tanto sotto il profilo strettamente “assiologico” – in cui Baumgarten conferma in sostanza l'ordine dei livelli leibniziano-wolffiani – ma sotto un profilo eminentemente “effettuale”.

### 3.4.3 *La vita della conoscenza dall'estetica alla filosofia del diritto (e ritorno)*

Ci eravamo già sopra soffermati sulla distinzione che lo stesso Wolff aveva introdotto tra la scienza affettiva e la scienza pratica, avallando così una differenza tra una conoscenza capace di muovere la volontà e una conoscenza che innesca l'agire concreto, superando gli *impedimenta* che la possono intralciare. L'elemento che in questa linea mi sembra decisivo è quell'*impellere* presente ad esempio nella definizione della *cognitio viva* di Baumeister o di Frobese, che si collega metaforicamente più che alla forza fisica, per altri versi cruciale, alla forza della legge, indicando la cogenza dell'“obbligo” con cui la conoscenza viva conduce efficacemente all'agire. Non è un caso che una tale nozione sia stata ampiamente recepita nella filosofia del diritto dell'epoca, ad esempio da Joachim Georg Darjes, il quale, nelle sue *Institutiones jurisprudentiae universalis*,<sup>513</sup> si manterrà alquanto legato al dettato di Wolff.

Al § 109 dell'opera citata, Darjes spiega l'importanza della conoscenza della legge in relazione alla sua obbedienza: “Se infatti agiamo liberamente, è necessario che conosciamo distintamente la ragione dell'agire prima di poter agire.”<sup>514</sup> Non solo, dunque, è importante avere una qualche conoscenza della legge, ma bisognerà anche conoscerla in maniera distinta. A tal fine, occorre la sua preventiva promulgazione, la quale soltanto fornisce la possibilità di desumere i moventi per agire in base alla legge stessa: “La conoscenza che fornisce i moventi ad agire si dice *viva*. Lo scopo dunque della promulgazione delle leggi è quello di suscitare, in coloro che sono tenuti a rispettarle, una conoscenza viva delle leggi.”<sup>515</sup> E,

---

<sup>512</sup> Cfr. anche *Ethica philosophica*, § 70.

<sup>513</sup> J.G. Darjes, *Institutiones jurisprudentiae universalis*, Ienae, 1740.

<sup>514</sup> *Ibid.*, § 109: “Si vero libere agamus, necesse est, ut rationem agendi ante distincte cognoscamus, quam agere possimus.”

<sup>515</sup> *Ibid.*, § 111: “Lex promulgatur, quo obligandi legi obedire, i. e. ex legibus motiva ad hoc et non aliud agendum sumere possint. Cognitiono, quae dat motiva ad agendum, dicitur

nel paragrafo successivo: “Nessuna conoscenza può diventare viva oltre a quella distinta.”<sup>516</sup> Affinché le leggi possano dunque essere conosciute distintamente, e quindi “coartare” effettivamente ad agire, occorrerà da parte del legislatore una particolare cura nella loro stesura che le renda quanto più possibile chiare.<sup>517</sup>

Rispetto a una tale posizione del tutto ortodossa in rapporto al maestro Wolff, è di estremo interesse il monumentale commento in otto volumi che del testo di Darjes ha fornito l'erudito norvegese Johann Ernst Gunnerus tra il 1748 e il 1752. Nel terzo volume (1749), in particolare, discutendo di questi paragrafi, Gunnerus non solo non si periterà di ampliare la conoscenza della legge anche alle rappresentazioni confuse, ma lo farà per motivazioni eminentemente estetiche:

Egli [Darjes] ritiene dunque che nessuna conoscenza che non produce desideri o avversioni razionali, il volere o il non volere, sia viva. Ed è chiaro che egli, così come tutti coloro i quali intendono la conoscenza viva in un senso così ristretto, sbagliano. [...] Tutte le rappresentazioni che hanno un'influenza sulla nostra facoltà di desiderare (*voluntas latius dicta*) vengono dette vive.<sup>518</sup>

La ragione per una tale inversione gerarchica in termini di forza movente è tratta dalla *Metaphysica* di Baumgarten:

[...] quante più note la [...] rappresentazione del bene (o del male) racchiude in sé, tanto maggiore sarà l'effetto che esercita sul nostro volere, e tanto più viva si dovrà necessariamente definire [la rappresentazione]. Poiché le rappresentazioni individuali del bene e del male (*repraesentationes boni & mali individuales s. singulares*) contengono un numero enormemente maggiore di note rispetto ai concetti distinti e astratti, è chiaro che le rappresentazioni individuali esercitino un'influenza molto maggiore sulla nostra volontà o sui nostri desideri rispetto ai concetti generali.<sup>519</sup>

---

viva. Scopus igitur promulgationis legum est, ut in obligandis cognitio de legibus viva excitetur.”

<sup>516</sup> *Ibid.*, § 112: “Nulla cognitio viva fieri potest, nisi quae distincta.”

<sup>517</sup> *Ibid.*

<sup>518</sup> J.E. Gunnerus, *Volständige Erläuterung über das Natur- und Völkerrecht des Herrn Hofrath Darjes*, 8 voll., Frankfurt und Leipzig, 1748-52, vol. III, 1749, pp. 259-60: “Er behauptet also, daß keine Erkenntnis lebendig sei, die nicht vernünftige Begierden oder Verabscheuungen, das Wollen oder Nichtwollen hervorbringt. Und es ist offenbar, daß er, und alle diejenigen, welche eine lebendige Erkenntnis, in einem so engen Verstande, nehmen, irren. [...] Alle Vorstellungen, die in unser Begehungsvermögen (*voluntatem latius dicta*) einen Einfluss haben, werden lebendig genent.“

<sup>519</sup> *Ibid.*: “[...] je mehrere Merkmale die oben erwehnte Vorstellung des Guten (oder Bösen) in sich fast, einen desto grösern Einfluss hat sie in unsern Willen, und desto



Esemplificando, quando degusto un certo vino, o anche solo mi rappresento il buon vino che ho assaggiato ieri, le rappresentazioni individuali che ne ottengo mi impressioneranno in misura infinitamente maggiore rispetto alla rappresentazione, per quanto distinta, della bontà del vino.

Allo stesso modo, chi si rappresenta la virtù in maniera sensibile (*auf eine sinnliche Art*) avrà mille motivi in più per agire rispetto al metafisico che ne ha distillato il concetto astratto:

Questi ragiona, fa un'intera serie di sillogismi e dimostra che si deve essere virtuosi. Il primo desidera la virtù intensamente. Il metafisico, invece, con buona pace della sua conoscenza universale e distinta, lascia spesso perdere la virtù, e la desidera in maniera sommamente fiacca e debole. La rappresentazione sensibile, confusa e indistinta del primo esercita un'influenza maggiore nei suoi desideri, ed è molto più viva della rappresentazione distinta del metafisico.<sup>520</sup>

Può effettivamente sorprendere la presenza in un'opera di stampo schiettamente giuridico di un così ravvicinato “corpo a corpo” con i testi di Baumgarten e con gli *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* di Meier (ad es. del vol. I, § 119), incluso un complesso e articolato schema della vita della conoscenza (in particolare estetica!),<sup>521</sup> eppure i due territori non dovevano apparire così inconciliabili come oggi si sarebbe portati a immaginare. Gli sviluppi psicologici e finanche estetici della teoria della motivazione di cui la vita della conoscenza rappresentava il culmine potevano infatti interessare il filosofo del diritto così come – e questo è decisivo – gli sviluppi della filosofia del diritto potevano interessare l'estetologo, o, se si preferisce, lo psicologo empirico.

Basti considerare il ruolo giocato dalla riflessione giuridica di Heinrich Köhler sugli sviluppi della filosofia di Baumgarten per comprendere

---

lebendiger mus sie nothwendig genent werden. Weil nun die einzelne Vorstellungen des Guten und Bösen (*repraesentationes boni & mali individuales s. singulares*) ungemein viel mehrere Merkmale, als die allgemeine deutliche und abstrakte Begriffe in sich enthalten, so ist offenbar, daß die einzelne Vorstellungen einen viel größern Einfluss in unsern Willen oder unsere Begierden, als die allgemeinen Begriffe, haben.”

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 261: “Er raisonniret darüber, machet eine ganze Reihe Schlüße, und beweiset, daß man tugendhaft sein mus. Der erste begehret die Tugend heftig. Aber der Metaphysicus, ohnerachtet seiner allgemeinen deutlichen Erkenntnis, läst oft die Tugend gut sein, und begehret sie höchstens sehr mat und schwach. Die sinnliche, verworrene und undeutliche Vorstellung des ersten hat einen größern Einfluss in seine Begierden, und ist viel lebendiger, als die deutliche Vorstellung des Metaphysicus.”

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 263. Lo schema segue le diverse distinzioni della vita della conoscenza (ad es. razionale e sensibile), in particolare secondo la lezione di Meier.

l'importanza della questione.<sup>522</sup> Come ci testimonia Meier, Baumgarten era stato allievo diretto di Köhler durante i suoi soggiorni a Jena, e aveva potuto trarre numerose suggestioni dalla riflessione di quest'ultimo.<sup>523</sup> Lo stesso Baumgarten non mancherà di elogiare Köhler, come già evidente nel *De ordine*<sup>524</sup> e in *Scriptis*,<sup>525</sup> adottandone il metodo di iniziare la trattazione del diritto naturale con i principi fondamentali della filosofia pratica, oltre ad utilizzarne le *Exercitationes* come testo per le proprie lezioni di filosofia del diritto.

È evidente dunque l'importanza da tributare alla figura di Köhler per comprendere certi passaggi della riflessione di Baumgarten. Proprio il problema della conoscenza viva costituisce uno di questi ambiti privilegiati. Ma per inquadrarlo è necessario fare innanzitutto riferimento a Wolff. Come ha chiarito Schwaiger, la grande novità apportata dal Wolff maturo alla teoria dell'obbligazione è costituita proprio dalla sua fondazione psicologica, per cui l'obbligazione non è solamente emanazione di un potere superiore, che stabilisce una punizione per il trasgressore della norma, ma anche e soprattutto il nesso tra un movente e un'azione.<sup>526</sup> Insomma, si vuole qualcosa solo se si ha un buon motivo per volerla, non riducibile al timore per una sanzione penale. Se in Wolff l'obbligazione occupava un ruolo tutto sommato secondario all'interno della sua filosofia pratica, Baumgarten – in questo allievo di Köhler – le attribuirà un valore fondamentale.<sup>527</sup> Alla luce di una posizione alquanto razionalista, Köhler

---

<sup>522</sup> Cfr. A. Aichele, "Sive vox naturae sive vox rationis sive vox Dei?" *Die metaphysische Begründung des Naturrechtsprinzips bei Heinrich Köhler, mit einer abschließenden Bemerkung zu Alexander Gottlieb Baumgarten*, "Jahrbuch für Recht und Ethik", 12, 2004, pp. 115-35; C. Schwaiger, *Baumgartens Ansatz einer philosophischen Ethikbegründung*, cit.; M. Scattola, *Die Naturrechtslehre Alexander Gottlieb Baumgartens und das Problem des Prinzips*, "Aufklärung", 20, 2008, pp. 239-65.

<sup>523</sup> G.F. Meier, *Baumgartens Leben*, cit., p. 12.

<sup>524</sup> A.G. Baumgarten, *De ordine in audiendi philosophicis per triennium academicum*, Halae Magdeburgicae, 1738, pp. 21-2.

<sup>525</sup> Id., *Scriptis quae moderator conflictus academici disputavit*, cit., § 6, s. p.

<sup>526</sup> Cfr. *Deutsche Ethik*, § 8; *Theologia naturalis*, vol. I, § 973; *Philosophia practica universalis*, vol. I, § 118: "Connexio autem motivi cum actione, sive positiva sive privativa obligatio activa appellatur." Cfr. C. Schwaiger, *La teoria dell'obbligazione in Wolff, Baumgarten e nel primo Kant*, in G. Cacciatore et al. (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, cit., pp. 324-40. Cfr. anche C. Schwaiger, *Ein "missing link" auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten* "Jahrbuch für Recht und Ethik", 8, 2000, pp. 247-61. Su questo cfr. anche D. Hüning, *Christian Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen Psychologie und Moralphilosophie*, in O.-P. Rudolph-J.-F. Goubet (a cura di), *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*, Tübingen, 2004, pp. 143-67.

<sup>527</sup> Sull'importanza dell'*obligatio moralis* in Köhler, definita wolffianamente come una connessione dei moventi con le azioni, cfr. già H. Köhler (*praeses*)-V.J. Assmann (*respondens*), *Dissertatio philosophica de obligatione morali*, Ienae, 1723. Cfr. anche H.

sostiene che vincolare qualcuno significa legare un movente razionale ad una certa azione:

La conoscenza viva nasce dalla nuda persuasione o opinione oppure dalla convinzione. Ma nel primo caso la conoscenza viva può facilmente trasformarsi in morta, poiché non muove la facoltà all'atto, cosa che non è da temere nel secondo caso.<sup>528</sup>

Baumgarten, al contrario, definisce l'*obligatio* come una “connessione delle cause propulsive più potenti con una libera determinazione”.<sup>529</sup> Sarà dunque l'attivazione dei moventi più forti a determinare l'obbligazione a compiere un'azione. Ancora una volta, la sostituzione del termine “motivum” con il più generico “causae impulsivae” consentirà di ampliare lo sguardo sui moventi provenienti dalla parte inferiore dell'anima, adottando come unico criterio per una loro corretta valutazione non la razionalità, ma la forza (*robur*), la capacità di produrre effetti. È proprio per meglio specificare una tale soluzione che Baumgarten potrà trovare in Köhler una fonte di ispirazione. Scrive dunque quest'ultimo al § 508 delle sue *Exercitationes iuris naturalis VII* (1729; 1732<sup>2</sup>):

Nella filosofia pratica, quindi anche nelle sue parti, si esige uno *sforzo* (*conatus*) sufficiente a rendere esistente l'atto o a rimuoverlo dall'esistenza, il quale si dice *efficace*, a differenza dello *sforzo inefficace della mente* che non è sufficiente né a produrre l'atto né a trattenerlo dall'esistenza. E poiché la volontà è lo sforzo ad agire della mente, quella si divide in *semplice* (o *inefficace*) ed *efficace*. Si dice *viva la conoscenza* che produce una volontà efficace.<sup>530</sup>

---

Köhler, *Exercitationes iuris naturalis VII* (1729), Ienae, 1732<sup>2</sup>, § 300, in cui si riporta la definizione di Wolff. Baumgarten porrà tutte le discipline della sfera pratica sotto l'egida dell'obbligazione, cfr. *Initia*, § 1: “[P]hilosophia [...] practica est scientia obligationum hominis sine fide cognoscendarum”; cfr. anche A.G. Baumgarten, *Ius naturae*, Halae Magdeburgicae, 1763 (post.), § 2; *Ethica philosophica*, § 1.

<sup>528</sup> H. Köhler, *Exercitationes iuris naturalis*, cit., § 660.

<sup>529</sup> Cfr. *Initia*, § 15: “*Obligatio* [...] potest definiri per connexionem [...] causarum impulsivarum potiorum cum libera determinatione.”

<sup>530</sup> Nella prima edizione del testo del 1729 manca la distinzione tra “efficace” e “efficiente”; H. Köhler, *Exercitationes iuris naturalis*, cit., § 508: “In Philosophia practica, adeoque & in ejus partibus requiritur ejusmodi *conatus*, qui ad actum vel existentiae reddendum vel ab eadem suspendendum sufficit, & qui *efficax* dicitur, contradistinguendus *conatui mentis inefficaci*, qui ad actum vel producendum vel ab existentia refrenandum non sufficit. Et cum *voluntas* sit mentis *conatus* agendi, illa etiam in *simplicem* seu *inefficacem* & *efficacem* s. *efficaciae* dividitur. *Cognicio viva* dicitur, quae voluntatem efficacem producit.”

Nello scolio a questo paragrafo, Köhler aggiungerà una precisazione sostanziale:

La *volontà efficace* è *efficiente* o *senza effetto* (*inefficiens*). La prima giunge all'atto, per quanto ci possa essere un ostacolo, ad ogni modo superabile; la seconda non può invece prorompere all'esterno a causa di un ostacolo non superabile. Perciò, è possibile che la volontà di qualcuno sia senza effetto, benché efficace; di conseguenza, dalla volontà senza effetto di qualcuno non possiamo desumerne la volontà inefficace.<sup>531</sup>

Come è probabile che sia, Baumgarten aveva sotto gli occhi anche questo testo nella stesura dei §§ 669 e 671 della *Metaphysica* sin dalla prima edizione. Ma proprio nel passaggio alla seconda versione del 1743, la lettura di Baumgarten subisce una profonda trasformazione. Se nel 1739 il peso della teoria della conoscenza viva verteva ancora sulla presenza al suo interno di molle dell'anima (di un *conatus*) che ne decretavano l'efficacia, nella seconda edizione, la vita di una conoscenza – la vita in senso stretto – dipenderà ormai in maniera sostanziale dalla relativa capacità di tradursi in azione.

Una prova documentale di questa possibile influenza ce la fornisce lo stesso Baumgarten nello *Ius naturae*, opera che – come anticipato – commenta alcuni dei paragrafi delle *Exercitationes* di Köhler. Proprio interpretando il § 508 di quest'ultima opera, Baumgarten metterà bene in evidenza il duplice livello in cui si articolava l'obbligazione, distinguendo il piano desiderativo da quello effettuale. A conclusione del breve paragrafo, Baumgarten riporterà una frase, in parte tratta dall'ottava egloga delle *Bucoliche* di Virgilio (v. 108), che ci mostra la connessione tra la terminologia di Köhler e quella di Baumgarten: “*Quelli che amano la virtù e che si accontentano di agire per il bene tra sé e sé (intra se), mediante le spinte al bene e le amabili sollecitazioni, si creano da sé i sogni.*”<sup>532</sup>

Non solo qui Baumgarten prende le distanze da chi è soddisfatto dalla semplice conoscenza movente del bene, ma sembra stabilire una qualche connessione tra le sollecitazioni di cui parlava nella *Metaphysica* e quell'efficacia inefficiente (o senza effetto) su cui aveva attirato l'attenzione Köhler, come un livello mediano tra l'inefficacia e l'efficienza. È però nella

---

<sup>531</sup> *Ibid.*: “*Voluntas efficax vel efficiens, vel inefficiens est, Prior ad actum pertingit, licet impedimentum, superato tamen possibile, adsit, posterior vero erumpere extrorsum non potest ob impedimentum minus superabile. Hinc licet alicujus voluta sit inefficiens, ea tamen efficax esse potest, & consequenter a voluntate alicujus inefficienti ad voluntatem ejus inefficacem concludere non possumus.*”

<sup>532</sup> A.G. Baumgarten, *Ius naturae*, cit., p. 44: “*Solis bonis motibus amabilisque sollicitationibus ad bene agendum intra se contenti / Virtutem qui amant, ipsi sibi somnia fingunt.*”

stessa *Metaphysica* che forse si ha la testimonianza migliore di questa influenza di Köhler, laddove Baumgarten differenzia accuratamente i desideri e le avversioni efficaci – in quanto fungono da *ratio* – da quelle inefficaci, ovvero totalmente sterili.<sup>533</sup> Negata quest'ultima ipotesi in via di principio,<sup>534</sup> si tratta di analizzare di volta in volta i diversi gradi di efficacia, per cui esisteranno desideri efficaci, ma non ancora del tutto pieni, e dunque non efficienti, e altri pieni, e dunque sufficienti ad agire. Baumgarten elaborerà un tale concetto negli *Initia*, § 141, in cui il pensiero è ancora più esplicito:

Dunque tutte le obbligazioni e le leggi, che obbligano a qualcosa una persona, la obbligano ad un desiderio efficace di esse. E poiché colui che è obbligato ad attuare liberamente qualcosa è obbligato a un desiderio di essa tanto grande quanto l'obbligato stesso giudica necessario alla relativa produzione, le obbligazioni e le leggi richiedono i desideri pieni delle stesse [...]. Perciò, il mero compiacimento, i meri desideri, o piuttosto le volizioni meno piene e le semplici condizioni preliminari (velleità) a ciò che la legge obbliga, non la soddisfano affatto.<sup>535</sup>

È vero – ammetterà Baumgarten al termine degli *Initia* – che tutte le conoscenze sono in qualche misura moventi,<sup>536</sup> ma questo non significa che non occorra perseguire quelle più ardenti:

Dunque, non solo bisogna fuggire la speculazione – per quanto è possibile osservare – del tutto inerte delle cose concernenti la coscienza, ma anche la conoscenza consistente in sollecitazioni insufficienti ad agire, così come la conoscenza che muove in modo soltanto incompleto.<sup>537</sup>

---

<sup>533</sup> *Metaphysica*, § 675.

<sup>534</sup> *Ibid.*, § 23.

<sup>535</sup> *Initia*, § 141: “Ergo obligationes et leges omnes, obligantes ad aliquid personam, obligant eandem ad huius appetitionem efficacem. Quumque obligatus ad libere actuandum aliquid obligetur ad tantam eius appetitionem, quantam ad iusdem productionem requiri ipse iudicat obligates, obligationes et leges poscunt appetitiones eorum, ad quae committenda obligant, plenas. [...] Ergo mera complacentia, merae appetitiones, immo volitiones, minus plenae, et antecedentes tantum (velleitates) illius, ad quod lex obligat, eidem non satisfaciunt.” Cfr. anche il § 10 della dissertazione di Spalding, di cui qui di seguito.

<sup>536</sup> *Metaphysica*, §§ 23; 669.

<sup>537</sup> *Initia*, § 204: “Unde non solum rerum ad conscentiam pertinentium speculatio omnino, quantum observari potest, iners fugienda est, sed etiam in insufficientibus ad agendum sollicitationibus subsistens, nec, nisi incomplete, movens.”

L'etica, di fatti – come non si stanca di ripetere Baumgarten – non si costruisce con i dolci sogni di chi professa con la bocca la virtù, senza agire di conseguenza, pur conservandone il pio desiderio. Del tutto simile appare l'argomentazione di Johann Ernst Schubert, un altro allievo di Köhler a Jena, all'interno delle sue *Institutiones Metaphysicae* (1738; 1744<sup>2</sup>), dove la volontà inefficace viene definita come volontà del solo fine, mentre quella efficace come una volontà del fine connessa con la volontà dei mezzi, entrambe distinte dalla volontà efficiente, la quale soltanto raggiunge senza impedimenti il proprio obbiettivo: “Dunque la volontà efficace può essere inefficiente.”<sup>538</sup>

Vista la diffusione del tema nelle discussioni del periodo, non sorprende allora più di tanto il titolo – *De vi et efficacia ethices philosophicae* – e il contenuto della tesi di laurea di un allievo di Baumgarten, Samuel Wilhelm Spalding, discussa a Francoforte nel dicembre del 1741, che forse ci offre il miglior punto di vista per osservare la transizione tra le due prime edizioni della *Metafisica*.<sup>539</sup> Divisa in due parti, la prima sulla forza e l'efficacia della conoscenza in generale, la seconda sulla forza e l'efficacia dell'etica filosofica, la dissertazione rappresenta un ricco commento alla sezione sulla conoscenza viva.<sup>540</sup>

Benché le categorie messe in campo dal maestro nel 1739 siano quasi sempre rispettate, è già possibile intravedere *in nuce* quelle distinzioni che verranno pienamente alla luce solo nel 1743, *in primis* la differenza tra una conoscenza viva in senso lato e una conoscenza viva in senso stretto. Al § 3, in effetti, emergono già le future classificazioni di Baumgarten:

*Forza o efficacia in senso lato, forza movente della conoscenza, è detta quell'affezione per mezzo della quale questa contiene molle dell'animo o cause propulsive del desiderio o dell'avversione. La conoscenza che ha forza si dice movente, tangente, efficace in senso lato, e toccante.*<sup>541</sup>

E, al paragrafo successivo:

---

<sup>538</sup> J.E. Schubert, *Institutiones Metaphysicae* (1738), Vitemergae, 1744<sup>2</sup>, pp. 365-7, qui p. 367: “Potest enim voluntas efficax etiam inefficiens esse. Nam quandoque accidit, ut voluntas efficax finem suum non consequatur; Talis vero voluntas, quae finem suum non consequitur, inefficiens audit. Ergo efficax voluntas potest esse inefficiens.”

<sup>539</sup> A.G. Baumgarten (*praeses*)-S.W. Spalding (*auctor*), *De vi et efficacia ethices philosophicae*, cit.

<sup>540</sup> *Metafisica*, §§ 669-701.

<sup>541</sup> A.G. Baumgarten (*praeses*)-S.W. Spalding (*auctor*), *De vi et efficacia ethices philosophicae*, cit., § 3: “*Vis seu efficacia latius dicta, vis motrix cognitionis dicitur affectio, qua elateres animi continet, seu causas impulsivas ad appetendum, vel aversandum. Cognitionis, quae vim habet, movens, tangens, efficax latius, et afficiens dicitur.*”

L'*inerzia* e la *sterilità* della conoscenza è il contrario delle forze o quell'affezione della conoscenza, per mezzo della quale mancano le sue cause propulsive. Una *conoscenza* altrimenti perfetta, ma inerte, si dice *speculazione*, o conoscenza speculativa (futile, vana), cosa che non è da confondere con la conoscenza teorica. Poiché alla conoscenza simbolica in quanto tale è da negare la forza, essa è inerte e sterile se è totalmente o in maniera preponderante simbolica.<sup>542</sup>

In tal modo, vengono dunque anticipati quasi alla lettera i §§ 669 e 671 di della seconda edizione della *Metaphysica*, benché poi si opti qui per una tripartizione di livelli, a cui peraltro – abbiamo visto – si poteva ricondurre la stessa quadripartizione baumgarteniana. Al § 12, Spalding argomenta infatti che la forza o l'efficacia in senso lato di una conoscenza può essere detta vita in generale, anche se i desideri e le avversioni prodotti non sono del tutto pieni, prefigurando così la possibilità di una geminazione della vita della conoscenza in due livelli.<sup>543</sup> Ciononostante, l'allievo di Baumgarten preferisce attenersi all'uso corrente dei termini e distinguere la conoscenza viva, la conoscenza dotata in generale di una forza sufficiente, dalla conoscenza morta o *imbellis*, che pure è movente, ed entrambe dalla conoscenza inerte o sterile, esemplificata, per quanto possibile, dalla recita di versi greci da parte di un bambino che non capisce una parola di quanto dice.

Anche in questa forma, resta dunque ben riconoscibile l'importanza di sceverare l'efficienza dalla semplice efficacia di una conoscenza, su cui insisteva Köhler:

La forza viva della conoscenza è più forte di quella morta, e questa è più debole di quella; ma non per questo è lecito confondere una conoscenza, la cui forza è morta, con una conoscenza totalmente inerte, totalmente sterile, insomma con una conoscenza morta nel senso che le sono del tutto negati i desideri e le avversioni da essa dipendenti. Lo stesso vale per l'efficacia: in senso stretto, cioè, viene detta efficace solo una conoscenza che esercita una forza viva,

---

<sup>542</sup> *Ibid.*, § 4: "*Inertia cognitionis & sterilitas est oppositum virium seu ea cognitionis affectio, qua desunt ipsi caussae impulsivae. Cognitionis satis alias perfecta, sed iners est speculatio seu speculativa (vana, cassa) non confundenda cum theoretica. Quumque symbolicae, qua tali, deneganda sit vis iners illa et sterilis si sola fuerit, aut admodum praedomivans (sic).*"

<sup>543</sup> *Ibid.*, § 12: "Non male vis et efficacia cognitionis latius dicta eius vita in genere dicitur unde viva denominari possit, modo appetitiones aversationesve producat, sine plenae, vel minus. Quoniam tamen disciplinae morales non perficere, quantum possumus, iubentes, plenas requirant appetitiones, aversationesque, vitandae confusionis gratia vitam cognitionis in genere spectatam, vim eius ex usu loquendi etiam recepto diximus. Sic commodius potest in vivam et mortam dividi."

oppure una conoscenza che ha una forza sufficiente per determinate azioni. Dunque non ogni conoscenza inefficace, intesa in qualunque senso, è totalmente sterile e inerte.<sup>544</sup>

Come ben si evince da questo passaggio, la precoce rielaborazione di concetti tratti dalla filosofia del diritto coeva da parte di Baumgarten si interseca proficuamente con un lessico mutuato evidentemente dalla fisica di Leibniz. Non solo l'insistenza sul vocabolario della forza (per cui si preferisce la formula "forza viva della conoscenza" piuttosto che la sua più pregnante contrazione "conoscenza viva"), ma anche la netta tripartizione in forza viva, forza morta e inerzia come assenza di forze, nonché l'infinito ma colmabile divario che separa conoscenza viva e conoscenza morta,<sup>545</sup> sono tutte nozioni che rinviano alle scoperte scientifiche leibniziane, e che Baumgarten aveva certamente presente nella sua discussione della conoscenza viva. Ma di questo nei prossimi paragrafi.

Certo è che il *De vi et efficacia* non costituisce solo la mera ripetizione delle dottrine già cristallizzate del maestro, ma una fucina creativa, dove si sondano le possibili applicazioni della dottrina di Baumgarten nell'ambito specificamente etico. La conoscenza distinta – argomenta Spalding – possiede *ceteris paribus* una maggiore forza movente delle conoscenze oscure e confuse, eppure queste ultime riusciranno a prevalere spesso e volentieri sulla stessa conoscenza distinta in virtù del numero superiore di note di cui sono composte.<sup>546</sup> Compito di un'etica filosofica – di una scienza delle obbligazioni interne dell'uomo nello stato naturale – non sarà allora quello di soppiantare l'etica fondata sulle conoscenze inferiori, bensì quello di stabilire in maniera più vera, più distinta e più certa la conoscenza della virtù già presente in noi, dal momento che un insieme più nutrito di cause propulsive incrementerà notevolmente anche l'effetto delle nostre azioni.<sup>547</sup>

---

<sup>544</sup> *Ibid.*, § 14 : "Vis cognitionis viva fortior est, quam mortua haec illa debilior nec tamen ideo cognitio, cui vis est mortua, confundenda est cum prorsus inerti, prorsus sterili et eo significato mortua cognitione, quo omnes ex ea dependentes appetitiones, aversationesve denegarentur ipsi simpliciter. Par ratio efficaciae est. Strictius enim nunc cognitio, quae vim vivam exserit, nunc quae sufficientem ad actiones datas vim habet, tantum dicitur efficax. Hinc non omnis quocunque significato inefficax cognitio est omnino sterilis et iners."

<sup>545</sup> *Ibid.*, § 17.

<sup>546</sup> *Ibid.*, § 8 : "Caeteris paribus i. e. si notae fuerint aequales, distincta perceptio maior, quam confusa, confusa maior, quam obscura. Ergo caeteris paribus cognitio rationaliter movens fortior erit sensitive tantum movente. Affectus movens fortior movente tantum instinctus vel fugas multo magis, si ponas in duobus aequalem cognitionem, instinctus, fugasque moventem, in uno autem accedat cognitio affectus movens, haec erit fortior, quam illa  $3=3$   $3+6 > 3$ . Sic et ponas in duobus cognitionem, instinctus, fugas, affectusque moventem =  $3+6$  in uno accedat vis rationalis cognitionis. Haec erit fortior illa  $3+6+12 > 3+6$ ."

<sup>547</sup> *Ibid.*, § 36 : "Hinc ethicus philosophus recte agit 1) si nihil omnino novi et prorsus incogniti se dicturum promittat, sed interpretem se tantum offerat docentis naturae 2) si



L'etica filosofica non dovrebbe dunque sviluppare nulla di nuovo, ma solo dare ragione di ciò che spesso si compie in base ad una conoscenza oscura – come l'amore “cieco” dei genitori<sup>548</sup> – o confusa – come i modelli comportamentali tratti da favole, storie, tragedie e commedie,<sup>549</sup> le quali peraltro venivano indirettamente caldeggiate dallo stesso Baumgarten negli *Initia*.<sup>550</sup> Solo così la volontà sarà efficace in senso stretto o efficiente.

Una simile vicinanza di prospettive tra Baumgarten e Köhler non ha d'altra parte nulla di eccezionale, all'interno di una riflessione sul diritto che orbita attorno alla nozione psicologica di obbligazione, la quale necessiterà di una valida teoria motivazionale, capace non solo di muovere la volontà, ma anche e soprattutto di esercitare un'influenza concreta sulla prassi. Non deve dunque stupire il peso che una simile dottrina, di impronta giuridica, potrà vantare nell'elaborazione baumgarteniana della nozione di conoscenza viva, una volta tradotta su un piano più propriamente metafisico, per cui ciò che si “attualizza” è in primo luogo la percezione desiderata.

Anche il perfezionamento della conoscenza sensibile – culminante in quella “dolcissima leggiadria della conoscenza bella” che è la vita<sup>551</sup> – potrà così beneficiare di una dottrina che proprio nella praticità trovava il suo centro focale. La vita massima di una conoscenza – anche della conoscenza estetica – non si configurerà infatti come una mera commozione o *Rührung* (la traduzione tedesca di *solicitatio* asseverata dallo stesso Baumgarten nella quarta edizione della *Metafisica*), ma come una spinta verso l'attualizzazione delle singole rappresentazioni. Il bene prospettato dallo spirito bello produce insomma il suo effetto completo non quando stimola semplicemente alla visione di qualcosa di desiderabile, bensì piuttosto quando ci “costringe” a raggiungere l'oggetto di un tale desiderio, attivando i nostri impulsi motivazionali con la stessa cogenza di quella della legge.

#### 3.4.4 *Dall'onnipotenza di Dio all'onnipotenza dell'oscuro*

La dicotomia tra efficacia ed efficienza, comunque, non era un'invenzione di Köhler. Già Walch nominava qualcosa di analogo,

---

consensum etiam non eruditorum ostendat in proverbiiis, versibus moralibus ec. 3) ethices deceptricis, figmenta fide detegat, etiam si sanctitatis larva laterent 4) notiones bonarum actionum virtutumque et oppositarum sollicitus evolvat, et resolvat 5) demonstrationis rigorem prudens sectetur.”

<sup>548</sup> *Ibid.*, § 17.

<sup>549</sup> *Ibid.*, § 24.

<sup>550</sup> *Initia*, § 99: “Duplex hic suadendum est connubium rationis et eiusdem analogi, 1) quo post tot iura naturae, quot possumus, scientia rationalique probabilitate cognita, non tamen negligamus alia sensitive potius apprehendere, quam omnino ignorare, 2) quo eadem, quae scimus, vel ratione saltim probabili intelligimus, possimus etiam aesthetice pingere scientiae severiorisque probationis incapacibus.”

<sup>551</sup> *Aesthetica*, prefazione alla seconda parte.

distinguendo nella sua *Einleitung in die Philosophie* (1727) una conoscenza viva da una conoscenza potente, quest'ultima capace di dirigere effettivamente la condotta, a differenza della prima, che si rivelava più simile ad un *Reiz*, ad un pungolo che stimola ora a questa ora a quella verità.<sup>552</sup> La suddivisione era peraltro chiaramente improntata ad una classificazione analoga da parte di Buddeus, il quale divideva la *cognitio viva* da una *cognitio efficax*, la prima caratterizzata dall'*urgere*, dallo *stimulare*, dall'*impellere*, la seconda dalla connessione con l'atto effettivo.<sup>553</sup>

Ma l'origine della dottrina rimontava ancora una volta ad un retroterra teologico, e riguardava più precisamente lo statuto della grazia divina. Per prendere un esempio vicino a Baumgarten, potremmo citare Canz, il quale, nel secondo volume del *Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in Theologia*, affermava *expressis verbis* che la grazia efficace di Dio diveniva davvero efficiente solo se questa non incontrava resistenze da parte del nostro libero arbitrio.<sup>554</sup> Anche qui, dunque, l'efficienza si manifesta nella concreta produzione di un effetto concreto, in questo caso di salvezza, mentre l'efficacia consiste soltanto in una tensione, che, a causa di insormontabili impedimenti, potrebbe non conseguire l'obiettivo prefissato.

La stessa dicotomia, peraltro, aveva trovato accoglimento nella riflessione luterana sulla Sacra Scrittura, almeno a partire dalla dogmatica di Gerhard. In questo caso, il punto era quello di distinguere un'efficacia della Parola di Dio *actu primo* da un'efficacia della Parola di Dio *actu secundo*, fornendo perciò una sorta di complemento operativo alla dottrina della *perspicuitas Scripturae*: così come i testi sacri sono chiari di per sé e non devono mutuare la loro intelligibilità da altro, allo stesso modo essi devono risultare efficaci in quanto tali, senza per questo essere *ipso facto* irresistibili o efficienti.<sup>555</sup>

---

<sup>552</sup> J.G. Walch, *Einleitung in die Philosophie, Worinnen Alle Theile derselbigen Nach ihrem richtigen Zusammenhang erkläret und der Ursprung nebst dem Fortgang einer ieder Disciplin zugleich erzehlet werden [...]*, Leipzig, 1727, pp. 23-4: "Lebendig wird die Erkenntnis, wenn das menschliche Gemüth dadurch in eine Bewegung gebracht wird, daß wie selbiges überhaupt an den erkannten Wahrheiten ein Vergnügen haben muß; also wird solches nach der unterschiedenen Beschaffenheit der Wahrheiten, die mit Bewegungs-Gründen verknüpft seyn müssen, bald auf diese, bald iene Art gereizet; Kräftig hingegen ist sie, wofern man nach den erkannten Wahrheiten würcklich sein Thun und Lassen einrichtet."

<sup>553</sup> J.F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae*, cit., p. 58.

<sup>554</sup> I.G. Canz, *Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in Theologia*, cit., vol. II, p. 382: "Quod igitur alia *efficiens* sit, alia tantum *efficax*, destituta eventu à repugnantia pendet, quâ homo gratiae liberò arbitrio limites ponit, ideoque se, cum gratia IPSE determinat."

<sup>555</sup> Cfr. F. Nüssel, *Bunde und Versöhnung*, cit., pp. 244 e ss.; M. Coors, *Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt*, Göttingen 2009, pp. 143 e ss.

Buddeus, per citare un esempio, definisce i termini della questione in sede filosofica nelle *Institutiones philosophiae eclecticae* (1703),<sup>556</sup> precisandone poi il significato scritturale nelle *Institutiones theologiae dogmaticae*; qui l'*actus primus*, che in Aristotele coincideva con il possesso attuale della forma, si lega alla cosiddetta *efficacia extra usum* della Sacra Scrittura,<sup>557</sup> ossia all'efficacia ad essa intrinseca, a prescindere dal riscontro sul lettore o sull'ascoltatore. L'*actus secundus*, al contrario, non sussiste al di fuori degli effetti prodotti sul fedele, e dunque dipende dal suo libero assenso rispetto al disegno di salvezza di Dio.<sup>558</sup>

Una tale distinzione assume un'importanza fondamentale agli occhi della teologia luterana per rimarcare la propria posizione di contro ai Calvinisti e ai Quaccheri, che invece negavano l'*efficacia extra usum* della parola divina, ma anche per assicurare a quest'ultima uno statuto che nessun altro testo "retoricamente" potente avrebbe potuto acquisire.<sup>559</sup>

La descrizione di una tale duplicità fa riferimento alla famosa parabola del seminatore (Lc 8, 4 e ss.), che sparge i propri granelli su diversi terreni, ottenendo una grande abbondanza di frutti solo dal seme caduto sulla terra buona. La pioggia e la neve che irrigano il terreno saranno dunque la raffigurazione dell'atto primo, che è il verbo divino in sé efficace, il quale però può portare frutto solo nel cuore di chi lo accoglie senza opporre resistenza (anche in questo contesto, come già in Quenstedt, il termine usato è *impedimentum*).<sup>560</sup> Dunque l'efficacia che pertiene alla Scrittura in virtù della sua origine, potrà dimostrarsi davvero efficiente solo nell'uso effettivo, dove la propria potenzialità soteriologica potrà venire finalmente attualizzata nella vita del cristiano.

---

<sup>556</sup> J.F. Buddeus, *Institutiones philosophiae eclecticae* (1703), Halae Saxonum, 1705-06<sup>2</sup>, Erster Theil, p. 286.

<sup>557</sup> Cfr. R. Preus, *The inspiration of scripture. A Study of the Theology of the Seventeenth Century Lutheran Dogmaticians*, Edinburgh and London, 1957, pp. 182 e ss.

<sup>558</sup> J.F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae*, cit., p. 117: "Quaesitum autem fuit, an verbum divinum vim hanc & efficacem, de qua hactenus verba fecimus, etiam extra usum habeat? Quod omnino adfirmandum, si scilicet de actu primo sermo sit. Ut enim actu secundo vim hancce demonstrat, seu, ut potentia illa sese exserat, necesse est, ut usus, & quidem legitimus, accedat, nec homines ipsi impedimentum aliquod adferant."

<sup>559</sup> Cfr. D.W. Kemmler, *Faith and Human Reason*, Leiden, 1975, pp. 71-2; V. Jung, *Das Ganze der Heiligen Schrift. Hermeneutik Schriftauslegung bei Abraham Calov*, Stuttgart, 1999, p. 99; M. Coors, *Scriptura efficax*, cit., pp. 143-5.

<sup>560</sup> J.F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae*, cit., p. 117: "Atque hoc ipsa testatur scriptura, quando verbum divinum cum semine comparat, quod numquam non vi quaedam, atque potentia, in fructus erumpendi, pollet, eamque vim & potentiam actu secundo demonstrat, nisi terrae aut agri, in quem proiectum est, conditio obstet, aut alia quaedam impedimenta accedant [...]. Eumdem in modum & verbum divinum com nive ac pluvia comparatur, quae semper actu primo habet vim terram irrigandi & fecundandi; quem tamen actu secundo tum demum demonstrat, quando in terram cadit, terraque ita comparata est, ut secundari queat: in petris & lapidibus nullam fecunditatem efficiet."

La stessa immagine sarà utilizzata nella dogmatica di Rambach,<sup>561</sup> il quale insisterà particolarmente sul “seme vivo” (1. Pt 1, 23) della rinascita spirituale, metafora suprema della fecondità, che – come vedremo – non tarderà ad essere reclutata anche in ambito estetico. Per dirla con la sistematica chiarezza di un teologo wolffiano come Carpov:

L'efficacia della Sacra Scrittura viene considerata o nell'atto primo o nell'atto secondo. Considerata nell'atto primo è la sua potenza di convincere e di piegare all'ossequio verso di sé, che possiede anche al di fuori dell'uso legittimo; considerata invece nell'atto secondo, è la medesima potenza, in quanto si esercita nell'uso legittimo.<sup>562</sup>

Ma è Siegmund Jacob Baumgarten a risultare il più innovativo anche su questo soggetto, collegando esplicitamente il dibattito sull'*actus primus* e sull'*actus secundus* al problema della conoscenza viva. La *cognitio viva* deve essere infatti giudicata tale dall'effetto, perché – analogamente al fratello – le *schwache Rürungen* (sic) *des Gemüts* potranno produrre solo una conoscenza morta. Presa in senso stretto – in conformità con le tesi di Buddeus e Walch – la conoscenza viva va dunque definita *efficax* o *kräftig*, poiché non riguarda la possibilità degli effetti soprannaturali della parola di Dio *actu primo*, ma la loro attualità. Se è vero che in questo contesto la coppia *vivus-efficax* corrisponde a quella che per Alexander G. Baumgarten e Köhler era la coppia *efficax-efficiens*, la sostanza però non cambia.

Tanto più che sarà proprio quest'ultima dicotomia a diffondersi anche in territorio teologico negli anni Quaranta. Basta verificare alcune dissertazioni dell'epoca, come ad esempio la *Dissertatio theologica de efficacia S. Scripturae* di Martin Felmer, la quale si aprirà proprio discutendo questa bipartizione: “Diciamo efficace la cosa che sia dotata della forza di attuare i mutamenti conformi al suo fine; mentre si chiama efficiente quando questa pone in essere i mutamenti alla cui produzione è destinata dal suo fine.”<sup>563</sup> Allo stesso modo, Johann Schmidt, ancora all'inizio degli anni Sessanta, sentirà il bisogno di distinguere l'*efficacitas* (in sostituzione dell'efficienza),

---

<sup>561</sup> J.J. Rambach, *Christliche Glaubens-Lehre*, cit., p. 262.

<sup>562</sup> J. Carpov, *Theologia revelata dogmatica*, cit., p. 74: “Efficacia illa Scripturae sacrae vel in actu primo, vel in actu secundo spectatur. In actu primo spectata est potentia eius convincendi & ad obsequium flectendi in se, quam etiam extra usum legitimum habet; in actu secundo autem spectata est eadem potentia, quatenus in usu legitimo se exerit.”

<sup>563</sup> S.J. Baumgarten (*praeses*)-M. Felmer (*auctor*), *Dissertatio theologica de efficacia S. Scripturae*, Halae Magdeburgicae, 1742, p. 6: “*Efficax* dicimus, quidquid vi praeditum est actuandi mutationes fini suo conformes, quod idem *efficiens* audit, quando mutationes hasce quibus producendis per finem destinatum est, exsistentes reddit. *Vis* vero illa entis efficacis, principium est eidem intrinsecum [sic] & sufficiens mutationum ab ente pendentium, unde ex notione eiusdem & fine conceptibile esse debet.”

l'efficacia e la forza di un'orazione,<sup>564</sup> che – come in Felmer – è la causa sostanziale dell'*efficacitas*.

Abbiamo visto che una tale istanza può identificarsi con la legge o – come vedremo nel prossimo capitolo – con la forza fisica, ma non dobbiamo dimenticare – come dimostrano gli ultimi esempi – che il prototipo di tale forza resta comunque Dio. Così, Felmer penserà ad una conoscenza viva che viene instillata direttamente da Dio, e una conoscenza comunque viva, ma più debole, che può essere suscitata anche dalla retorica.<sup>565</sup> Già Johann Jacob Lehmann aveva avanzato un'ipotesi simile più di vent'anni prima: dal momento che Dio aveva creato l'uomo non solo per la felicità eterna, ma anche per la felicità terrena, infatti, non era sufficiente una conoscenza viva elargita direttamente dallo Spirito Santo, ma era inoltre necessaria una conoscenza viva immanente, tipica della filosofia, che veniva suscitata dall'utilità nella prassi.<sup>566</sup>

Quando Johann Martin Chladenius riconsidererà l'ipotesi di una progressione dei piani della conoscenza viva nell'*Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742), questi non solo propugnerà una duplicazione dei livelli per rendere conto della sua possibile origine divina, secondo la lezione di Lehmann, ma giungerà addirittura ad una quadruplicazione dei piani:

La conoscenza viva in generale ha diversi gradi, di cui vogliamo menzionare i più notevoli. 1) La conoscenza di una verità può provocare nella volontà solo un'inclinazione o un'avversione, che

---

<sup>564</sup> J.E. Pfeiffer (*praeses*)-J. Schmidt (*auctor*), *Disputatio theologica de vi et efficacia Scripturae Sacrae*, Erlangae, 1761, p. 4: "Sufficiencia orationis ad effectus propositos consequendos ad praestandum id, quod per eam praestari debet, *efficacitas eius* dici solet. Usurpatur eodem sensu *efficaciae* nomen, nisi forte ad ipsam efficacitatis demonstrationem accommodatus illiud esse existimes. *Vis autem orationis* est id, unde pendet illius efficacitas, sive quod eam reddit efficacem."

<sup>565</sup> S.J. Baumgarten (*praeses*)-M. Felmer (*auctor*), *Dissertatio theologica de efficacia S. Scripturae*, cit., pp. 28-9: "In cognitione ad finem practicum tendente, *vitae potissimum & certitudo* considerando venit."

<sup>566</sup> J.J. Lehmann, *Neueste und nützlichste Art, die sogenannte Moral [...] auszuüben*, cit., pp. 18-20: "Eine lebendige Erkenntniß nenne ich diese, welche mit einer Begierde, das erkante ins Werck zurichten, verknüpffet ist, und auf welche bey der nechsten Gelegenheit die Ausübung folgt. Es ist aber diese zweyerley eine *gemeine* / und eine *besondere*. Jene sollten wir bey allen Wissenschaftten antreffen, wo sie recht, wie es ihr Endzweck erfordert, abgehandelt werden; massen ja billig nichts so speculativisch seyn sollte, daraus nicht endlich ein feiner Nutzen in praxi könnte und sollte erwartet werden. Und in diesem Verstande kan und soll auch eine lebendige Erkenntniß bey der Philosophie gefunden werden. Es ist aber wohl zu mercken, daß dieses Leben ins gemein auf natürliche Art zu entstehen pfllegt. [...] Über diese gemeine aber findet sich auch eine *besondere* lebendige Erkenntniß, welche man nirgends als bey Gottes Worte antrifft; denn da reizt uns nicht allein der Nutzen derer geoffenbahrten Lehren, daß wir Lust bekommen, dieselbe ins Werck zu richten; sondern es ereignet sich allda eine besondere übernatürliche Krafft, welche der Heil. Geist nachdrücklich in uns würckt."

però, poiché non è abbastanza forte né durevole, non prorompe in azioni esteriori. 2) Attraverso la conoscenza di una verità si può produrre un movimento del nostro animo, tale da prorompere anche in azioni esteriori, tra le quali possiamo contare anche le passioni violente, come la preoccupazione, l'ira violenta, ecc. 3) La conoscenza della verità può mutare a tal punto il nostro volere che in casi simili, questo si comporta in maniera simile [...]. 4) Una verità può causare un mutamento in tutto il nostro volere, così che le conseguenze si manifestano in tutte le azioni libere. Vi sono molti esempi di casi in cui un violento rimprovero o un incidente rendono la gente più introversa, più devota e più cauta, fin nelle azioni più insignificanti. Il grado più alto della conoscenza viva va individuato nelle verità rivelate, quando queste portano con sé la conversione dell'uomo.<sup>567</sup>

Come è facile notare, la “potenza” dei due ultimi livelli risulta inversamente proporzionale alla chiarezza della conoscenza che li provoca. Tanto il terzo momento, che ha a che vedere con l'abitudine, quanto il quarto, il cui prototipo è costituito dallo shock improvviso, non dipendono infatti da una qualche rappresentazione distinta, e neppure confusa, ma fanno entrambi riferimento a qualcosa che accade nel fondo dell'anima, che si tratti della lenta sedimentazione di un comportamento appreso oppure dell'esito subitaneo di un qualche trauma. Quando il pio Chladenius arriva a mettere sullo stesso piano l'effetto provocato dalla conversione cristiana ai più prosaici effetti di un caso infausto, è chiaro ormai che – pur senza volerlo – il peso dell'argomento si è spostato dall'onnipotenza di Dio all'onnipotenza dei nostri istinti più segreti. Insomma, l'irresistibilità del movente che permea la conoscenza viva non troverà più nell'impulso divino l'esempio paradigmatico, perché anche quest'ultimo dovrà mutuare la sua

---

<sup>567</sup> M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, 1742, pp. 353-4: “Die lebendige Erkenntniß überhaupt hat verschiedene Grade, davon wir nur die merckwürdigsten anführen wollen. 1) Kann die Erkenntniß einer Wahrheit in dem Willen nur eine Neigung, oder einen Abscheu verursachen, der aber, weil er nicht starck genug, noch dauerhaft ist, in keine äusserliche Handlung ausbricht: 2) kann durch die Erkenntniß der Wahrheit eine solche Bewegung unseres Gemüthes hervorgebracht werden, die auch in äusserliche Handlungen ausbricht, worzu wir auch die hefftigen Leidenschafften, als Sorge, hefftigen Zorn, rechnen wollen; 3) kann die Erkenntniß der Wahrheit unsern Willen so verwandeln, daß er in gewissen Fällen, die einerley seyn, auch immer auf einerley Art verfähret: wie diejenigen, die eine Feuers-Brunst mit angesehen haben, gemeinlich mit Licht und Feuer behutsam umgehen; 4) kann eine Wahrheit eine Aenderung in unserm gantzen Willen verursachen, so daß sich die Folgerungen in allen freyen Handlungen äussern. So hat man viele Exempel, daß eine scharffe Vorhaltung, oder ein Unglucks-Fall, die Leute auf einmal eingezogener, frömmer und vorsichtiger gemacht hat, welches sich allerdings bis auf die geringsten Handlungen erstrecket. Der gröste Grad der lebendigen Erkenntniß ist bey denen geoffenbarten Wahrheiten anzutreffen, wenn solche die Bekehrung des Menschen nach sich ziehet.”

forza “soprannaturale” dall’impareggiabile potere dell’oscuro, divenendone una semplice specificazione tra le altre.<sup>568</sup> Su questa strada dovremo ora continuare il nostro percorso, portando a compimento la catabasi della conoscenza viva.

---

<sup>568</sup> Al *fundus animae* e alla sua transizione dal piano teologico al piano psicologico, dedicheremo un paragrafo nel prossimo capitolo.





## 4. Baumgarten e il progetto dell'estetica dinamica

### 4.1 *La conoscenza viva e la fisica di Leibniz*

L'immagine della forza con cui lo *schöner Geist* conduce il proprio pubblico ad una conoscenza completamente movente non si rifà tuttavia solo alla coartazione imposta dalla legge positiva, ma anche e forse soprattutto all'irresistibilità della *vis viva* di Leibniz.<sup>569</sup> Senza troppo timore di essere smentiti, potremmo anzi dire che il mutamento più significativo nel passaggio dai §§ 669 e 671 della *Metaphysica* del 1739 ai corrispondenti paragrafi dell'edizione del 1743 consiste proprio nell'esplicitazione dei riferimenti dinamici all'interno della dottrina della conoscenza viva.<sup>570</sup> Le spie sono numerose e inequivocabili: termini come *vis motrix*, *inertia*, *solicitatio* non solo trovano nella fisica il loro più importante referente metaforico, ma illuminano di nuova luce la stessa tassonomia gnoseologica ivi istituita, facendone sostanzialmente un portato della concezione leibniziana della forza.

Come cercheremo di mostrare, infatti, esiste ben più che una qualche casuale analogia tra l'inerzia di Leibniz e la conoscenza morta in senso lato di Baumgarten, chiamata non a caso *cognitio iners*; tra la *vis viva* della fisica e la *cognitio viva* della metafisica; tra la sollecitazione al moto di un corpo e la conoscenza movente dello spirito. Proprio l'influenza della dinamica potrebbe spiegare inoltre la bivalenza che abbiamo sopra riscontrato nella stessa *cognitio movens*, vista alternativamente come conoscenza morta in senso stretto o come conoscenza viva in senso lato, a seconda che l'accento cada sull'incapacità della forza di concretizzare il proprio effetto oppure sulla possibilità incipiente, ma non ancora attuale, di realizzarlo; da ultimo, potrebbe gettare nuova luce sulla continuità individuata da Baumgarten tra la conoscenza movente e la conoscenza viva in senso stretto, così come sulla radicalità della cesura tra la conoscenza

---

<sup>569</sup> Il primo importante studio su questi temi è quello di C. Torra-Mattenklott, *Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert*, München, 2002, pp. 197 e ss. Sulla dinamica di Leibniz, oltre ai vari articoli contenuti in R. Woolhouse (a cura di), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, vol. III, *Philosophy of science, logic and language*, London-New York, 1994, cfr. anche M. Gueroult, *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*, Paris, 1934; M. Jammer, *Concepts of Force. A Study in the Foundation of Dynamics*, New York, 1962<sup>2</sup>; R. Westfall, *Force in Newton's Physics*, New York-London, 1971, pp. 283-322; H. Stammel, *Der Kraftbegriff in Leibniz' Physik*, Mannheim, 1982; J.C. Boudrie, *What was Mechanical about Mechanics? The Concept of Force between Metaphysics and Mechanics from Newton to Lagrange*, Dordrecht-Boston-London, 2002, pp. 70 e ss. Di altre opere daremo conto di volta in volta.

<sup>570</sup> Questo dato conferma l'ipotesi di Ursula Niggli, la quale sostiene che nella seconda e nella terza edizione della *Metaphysica* emerge una maggiore influenza da parte di Leibniz. Una tale posizione era già stata sostenuta *contra* Casula da Giorgio Tonelli, *Casula on Baumgarten's Metaphysics*, "Kant-Studien", 66, 1975, pp. 242-3, qui p. 243.

inerte e la conoscenza movente. Se tale genealogia dovesse dimostrarsi corretta, la scienza inventata da Leibniz – la dinamica – si troverebbe *ipso facto* al centro della scienza tenuta a battesimo da Baumgarten.

#### 4.1.1 “La forza si misura dalla quantità dell’effetto”: Leibniz e l’esperimento della *Brevis Demonstratio*

Benché non ancora esplicitato in questi termini, il problema della forza viva trova già un primo importante sviluppo in uno scritto di Leibniz del marzo 1686 pubblicato sugli “Acta eruditorum”, che sin dal titolo rivela il proprio obiettivo polemico: *Brevis Demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem. Secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari, qua et in re mechanica abutuntur*.<sup>571</sup> L’equivoco rimproverato a Descartes consiste per l’appunto nel fatto di pensare che Dio, a causa della sua perfezione, conservi nell’universo la quantità di moto. Certo, Leibniz non intende qui mettere in dubbio la somma sapienza del Creatore, e neppure la conseguente necessità che esista un qualche valore da porre come costante nell’universo: semplicemente, la grandezza ipotizzata da Descartes non risulta essere quella appropriata.

L’errore memorabile dell’illustre predecessore sarebbe dovuto in particolare all’affrettata ammissione di una supposta equivalenza tra quantità di moto e forza motrice, calcolata secondo la formula  $F=mv$ .<sup>572</sup> Supposta, perché ottenuta generalizzando impunemente la statica delle cinque macchine elementari, in cui due corpi si trovano in equilibrio quando possiedono la stessa quantità di moto, ovvero in cui massa e velocità si compensano.<sup>573</sup> In questo caso, per calcolare la forza dei corpi, sarà possibile moltiplicarne la massa per l’altezza (h) a cui essi sono sollevati o per la relativa velocità (v), data la proporzionalità diretta tra h e v. Nel caso, però, di una caduta libera – questa è la posizione di Leibniz – l’altezza non

---

<sup>571</sup> G.W. Leibniz, *Brevis Demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem. Secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari, qua et in re mechanica abutuntur* (1686), in *Leibnizens mathematische Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, *Zweite Abtheilung: Die mathematischen Abhandlungen Leibnizens enthaltend*, Band II, Halle, 1860, pp. 117-23.

<sup>572</sup> Il concetto è ribadito anche nel *Discours de metaphysique* (1686), in *Leibnizens philosophische Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890, vol. IV, pp. 442-3.

<sup>573</sup> Cfr. M. Gueroult, *Leibniz*, cit., p. 30. Molto interessante a questo proposito è l’analisi di G. Brown, “*Quod ostendendum susceperamus*”. *What did Leibniz undertake to show in the Brevis Demonstratio?*, in R. Woolhouse (a cura di), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assesments*, vol. III, cit., pp. 177-97. Cfr. anche M. Schönfeld, *The philosophy of the young Kant. The Precritical Project*, New York, 2000, p. 250 in fondo per ulteriori riferimenti.

sarà più proporzionale alla velocità, ma al suo quadrato, e dovrà dunque essere misurata mediante la formula  $F=mv^2$ .<sup>574</sup>

Ad onor del vero, nei *Principia* di Descartes non si trova niente di riconducibile all'equazione  $F=mv$ , ma solo il tentativo di misurare la quantità di moto (non la forza) tramite il prodotto della massa per la velocità: "Dobbiamo ritenere uguale la quantità di moto in due porzioni di materia se l'una si muove due volte più velocemente dell'altra, e questa a sua volta è due volte più grande della prima."<sup>575</sup> Il fatto che gli avversari cartesiani di Leibniz non abbiano sollevato alcuna obiezione all'indebita estensione di una critica al loro maestro, ad ogni modo, è una testimonianza evidente del fatto che la tesi era ben radicata nel contesto cartesiano del periodo.<sup>576</sup>

Certo è che, se non diretto responsabile del fraintendimento, Descartes ne appare senza dubbio l'ispiratore primario, con la sua riduzione dei corpi a estensione e velocità scalare, dove il moto si risolve in una semplice traslazione geometrica di particelle estese; nel caso di un urto, se il corpo incidente non riesce a vincere la resistenza del corpo percosso, non ha luogo alcun trasferimento di moto, e il primo ritornerà indietro con uguale velocità e senso opposto, mentre in caso contrario, entrambi i corpi inizieranno a muoversi nella direzione del corpo impattante, con una velocità complessiva tale da preservare la quantità di moto totale.

Come è facile notare, simili presupposti faticano non poco a spiegare fenomeni complessi come le collisioni, il moto circolare o i mutamenti di direzione.<sup>577</sup> Tanto più che proprio pochi anni prima, alcuni esperimenti condotti separatamente da Wallis,<sup>578</sup> Wren<sup>579</sup> e Huygens<sup>580</sup> avevano

---

<sup>574</sup> Cfr. ad es. M. Gueroult, *Leibniz*, cit., pp. 30 e ss.; J.C. Boudrie, *What was Mechanical*, cit., pp. 75 e ss.

<sup>575</sup> R. Descartes, *Principia philosophiae* (1644), in *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 13 voll., Paris, 1897-1913, vol. VIII, p. 61.

<sup>576</sup> Cfr. C. Iltis, *Leibniz and the Vis Viva Controversy*, "Isis", 62, 1971, pp. 21-35, qui pp. 28 e ss.

<sup>577</sup> Cfr. *ibid.* p. 22; G. Gale Jr., *Leibniz' Dynamical Metaphysics and the Origins of the Vis Viva Controversy*, "Systematics", 11, 1973, pp. 184-207, qui pp. 189-90; D. Papineau, *The Vis Viva Controversy: Do Meanings Matter?*, in R. Woolhouse (a cura di), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, vol. III, cit., pp. 198-216, qui p. 201; più in generale sulla fisica di Descartes, cfr. A. Gabbey, *Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton*, in S. Gaukroger (a cura di), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex, 1980, pp. 230-320; D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, 1992.

<sup>578</sup> J. Wallis, *A Summary Account of the General Laws of Motion*, "Philosophical Transactions of the Royal Society", 1669, n. 3, pp. 864-6.

<sup>579</sup> C. Wren, *Lex Naturae de Collisione Corporum*, "Philosophical Transactions of the Royal Society", 1669, n. 3, pp. 867-8.

<sup>580</sup> C. Huygens, *Regles du mouvement dans la rencontre des corps*, "Journal des sçavans", 1669, pp. 19-24, poi in "Philosophical Transactions of the Royal Society", 1669, n. 4, pp. 925-8.

mostrato con chiarezza che la quantità di moto conservata negli urti non era  $m|v|$ , bensì  $mv$ , con  $v$  considerata nella sua dimensione vettoriale.

È proprio alla luce di tali scoperte – unite alle conclusioni di Galileo sulla caduta dei gravi – che Leibniz adduce nella *Brevis Demonstratio* una sorta di esperimento mentale, ancorato a due assunti condivisi anche dai matematici cartesiani. Il primo presupposto è che “un corpo che cade da una certa altezza acquisisce la forza necessaria a riportarlo alla sua altezza originaria se la direzione si invertisse e niente di esterno interferisse.”<sup>581</sup> L’esempio è quello già galileiano e poi Huygensiano del pendolo, il quale, nelle condizioni descritte, ritornerebbe esattamente alla stessa altezza da cui era caduto, donde l’impossibilità del moto perpetuo meccanico, in cui vi dovrebbe essere un aumento di energia.<sup>582</sup>

Il secondo presupposto va come segue: “È necessaria la stessa forza per sollevare il corpo A di una libbra ad una altezza di 4 cubiti e il corpo B di 4 libbre ad un’altezza di un cubito.”<sup>583</sup> Se già Descartes aveva pensato a qualcosa di simile,<sup>584</sup> Leibniz ne fa qui l’argomento-chiave per mostrare il malinteso in cui era caduto il primo. Leibniz sa che Galileo nella *Seconda giornata dei Discorsi intorno a due nuove scienze* aveva dimostrato che la velocità del grave al termine della caduta viene vista come proporzionale alla radice quadrata della distanza percorsa.<sup>585</sup> Nel nostro caso, se  $v$  è riconducibile a  $\sqrt{h}$ , dove  $h$  è l’altezza di caduta, il corpo A acquisirà al termine della sua caduta una velocità che è  $\sqrt{4}$  e cioè 2, mentre il corpo B una velocità di  $\sqrt{1}$ , e cioè 1. La quantità di moto ( $mv$ ) sarà nel primo caso di  $1 \cdot 2 = 2$ , mentre nel secondo di  $4 \cdot 1 = 4$ . Benché, quindi, le forze siano identiche

---

<sup>581</sup> G.W. Leibniz, *Brevis Demonstratio*, cit., pp. 117-8: “[...] corpus cadens ex certa altitudine acquirere eousque cursus assurgendi, si directio ejus ita ferat nec quic externorum impediatur”.

<sup>582</sup> Cfr. la versione inedita fino al 1960 di G.W. Leibniz, *Essay de dynamique* (1692), in P. Costabel, *Leibniz et la dynamique*, Paris, 1960, pp. 97-106, qui, p. 98: “Le mouvement perpetual mécanique (qu’on demande en vain) est un mouvement où le corps se trouvent dans un état violent, et agissant pour en sortir n’avancent pourtant point, et le tout se retrouve au bout de quelque temps dans un état non seulement autant violent que celui où l’on était au commencement, mais encore au delà, puisque outré que le premier état est restitué il faut que la machine puisse encore produire quelque effet ou usage mécanique, sans qu’un tout cela aucune cause de dehors y contribue”. Cfr. E. Hiebert, *Historical Roots of the Conservation of Energy*, Madison, 1962, pp. 60-1. Il moto perpetuo fisico, per cui si produce la stessa energia presente all’inizio, è invece possibile per Leibniz.

<sup>583</sup> G.W. Leibniz, *Brevis Demonstratio*, cit., p. 118: “Suppono item secundo, tanta vi opus esse ad elevandum corpus A [...] unius librae usque ad altitudinem CD quatuor ulnarum, quanta opus est ad elevandum corpus B quatuor librarum usque ad altitudinem EF unius ulnae.”

<sup>584</sup> Descartes à Mersenne (1638), in R. Descartes, *Oeuvres*, vol. II, p. 228; cfr. anche C. Boudrie, *What was Mechanical*, cit., p. 76, nota 21.

<sup>585</sup> G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1638), in Id., *Opere*, 2 voll., Torino, 1980<sup>2</sup>, vol. II, pp. 284-6.

nelle due situazioni, le quantità di moto risultano diverse. Dunque Descartes ha torto.<sup>586</sup>

Lo scopo del saggio è così raggiunto, nella misura in cui si è esplicitata l'inesatta equivalenza posta dai cartesiani tra la quantità di moto e la quantità della forza, dalla quale poi questi hanno erroneamente dedotto la grandezza preservata nell'universo. Certo, non si è ancora dimostrata la conservazione universale della forza, dato che il *Gedankexperiment* descrive due corpi che cadono fianco a fianco, e non qualcosa come una sorta di molla ideale all'interno di un sistema chiuso.<sup>587</sup> Forse, però, non era quello l'obiettivo ultimo di Leibniz,<sup>588</sup> dal momento che la sostituzione della formula cartesiana  $F=mv$  con  $F=mv^2$  non emerge in forma assiomatica che nell'*Essay de dynamique* del 1692, dove si affermerà in tutta chiarezza che “le forze dei corpi sono direttamente proporzionali alla massa e al quadrato della loro velocità.”<sup>589</sup>

Nella *Brevis Demonstratio*, al contrario, Leibniz è più interessato a fornire una misura della forza motrice in base al calcolo degli effetti prodotti, così come emergeva dai concetti di “forza percussiva” in Galileo<sup>590</sup> e di “forza ascensionale” in Huygens.<sup>591</sup>

Da ciò risulta chiaro – conclude Leibniz – che la forza debba essere misurata a partire dalla quantità dell'effetto che può produrre, ad esempio dall'altezza a cui questa può elevare un grave di una certa grandezza e di un certo tipo, ma non dalla velocità che essa può imprimere al corpo.<sup>592</sup>

---

<sup>586</sup> G.W. Leibniz, *Essay de dynamique* (1692), cit., pp. 98-9; cfr. anche Id., *Specimen Dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actions detegendis et ad suas causas revocandis*, in *Leibnizens mathematische Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, *Zweite Abtheilung: Die mathematischen Abhandlungen Leibnizens enthaltend*, Band II, cit., pp. 245-6. Per una maggiore dovizia di particolari matematici, cfr. M. Jammer, *Storia del concetto di forza: studio sulle fondazioni della dinamica*, Milano, 1971, pp. 175-6.

<sup>587</sup> Cfr. C. Iltis, *Leibniz and the Vis Viva Controversy*, cit., pp. 27-8.

<sup>588</sup> G. Brown, “*Quod ostensum susceperamus*”, cit., p. 184.

<sup>589</sup> G.W. Leibniz, *Essay de dynamique* (1692), cit., p. 103: “[...] les forces des corps sont en raison composée de la simple de leurs masses et de la doublée de leur vitesse”. La formula era già presente in Huygens, cfr. M. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, cit., p. 26, nota 25.

<sup>590</sup> G. Galilei, *Discorsi*, cit., *Quarta giornata, passim*.

<sup>591</sup> Cfr. C. Huygens, *Remarques de Mr. Huygens sur la Lettre précédente, & sur le recit de Mr. Bernoulli dont y fait mention* (1690), in *Oeuvres complete de Huygens*, vol. IX, La Haye, 1901, p. 463: “C'est une loy constante, que les corps doivent garder leur *force ascensionelle*, & que pour cela la somme des quarez de leurs vitesses doit demeurer la même.” Nel corso della lettera, Huygens fa riferimento al sorgere di questa idea sul finire degli anni Sessanta e al dibattito coevo.

<sup>592</sup> G.W. Leibniz, *Brevis Demonstratio*, cit., p. 118: “Ex his apparet, quomodo vis aestimanda sit a quantitate effectus, quem producere potest, exempli gratia ab altitudine, ad

È alla luce di una simile ipotesi che Leibniz potrà poi immaginare nelle *Animadversiones* del 1692 che la caduta del corpo A sia in grado di fungere da propellente reale per l'ascesa del corpo B, secondo i calcoli già sviluppati nella *Brevis Demonstratio* per la *vis motrix*.<sup>593</sup>

#### 4.1.2 *L'impetus e il conatus dalla fisica alla gnoseologia*

È un fatto, però, che sin dai primi scritti di Leibniz la forza è vista anche e soprattutto come un carattere proprio di ciascuna sostanza corporea, non nel senso che tale sostanza possiede una serie di stati di forza – cosa che presupporrebbe un sostrato a sé stante – ma nel senso che è essa stessa una successione di tali stati. In questo modo, “le sostanze corporee sono attive in loro stesse e per sé stesse, e dunque devono essere considerate internamente attive ed efficaci.”<sup>594</sup>

Accanto a tale dimensione “primitiva”, conoscibile dalla ragione, per cui “ogni corpo, a causa della sua forma, è sempre attivo, e, a causa della sua materia, è sempre passivo e resiste”,<sup>595</sup> la forza sarà inoltre dotata di una dimensione derivata – anch'essa alternativamente attiva o passiva – per mezzo della quale è possibile spiegare i singoli fenomeni fisici, ovvero le concrete interazioni tra corpi reciprocamente limitati.

Concentrandoci per il momento sulle forze derivate attive, vediamo subito che in esse confluiscono le due tipologie di *vires* già presenti nella prima versione dell'*Essay de dynamique*<sup>596</sup> del 1692 e poi ribadite in quella successiva del 1698-1699: da un lato la forza morta, che interviene tanto nel caso dell'equilibrio, in cui due corpi, posti sui due bracci di una macchina, si bilanciano mutualmente,<sup>597</sup> quanto nel caso “del movimento infinitamente piccolo, che sono abituato a chiamare *sollecitazione*, il quale ha luogo quando un grave cerca di cominciare il movimento, e non ha ancora

---

quam ipsa corpus grave datae magnitudinis et species potest elevare, non vero a celeritate quam corpori potest imprimere.”

<sup>593</sup> G.W. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (1692), in *Leibnizens philosophische Schriften*, cit., vol. IV., qui p. 372. È bene precisare che alla luce dell'ipotesi dell'armonia prestabilita, nessuna sostanza può influire realmente su un'altra sostanza, ma si comporterà sempre e soltanto *come se* esistesse un tale influsso.

<sup>594</sup> G. Gale Jr., *Leibniz' Dynamical Metaphysics*, cit., p. 198.

<sup>595</sup> G.W. Leibniz, *Specimen dynamicum*, cit., p. 237: “[...] ob formam corpus omne semper agere, et ob materiam corpus semper pati ac resistere.”

<sup>596</sup> G.W. Leibniz, *Essay de dynamique* (1692), cit., p. 104: “[...] l'équilibre consiste dans un simple effort (*conatus*) avant le mouvement, et c'est que j'appelle la *force morte* qui a la même raison à l'égard de la *force vive* (qui est dans le mouvement même) que le point à la ligne.”

<sup>597</sup> Cfr. *infra*.

raggiunto alcuna impetuosità.<sup>598</sup> Dall'altro, la forza viva, che implica la capacità di produrre un effetto. Insomma, quella che nella *Brevis demonstratio* era la *vis motrix* si specifica ora nelle due forme della *vis mortua* e della *vis viva*, senza peraltro chiarire ancora il modo di una possibile transizione dell'una nell'altra.

Il problema più grave, comunque, è dato dal fatto che una tale forza – espressa dalla formula  $F=mv^2$  – si conserva solo nelle collisioni tra corpi elastici. Per cercare di risolvere questa apparente contraddizione, Leibniz è spinto a rilanciare la tesi – già sostenuta nella giovanile *Hypothesis physica nova* – dell'universale elasticità dei corpi: “Se tutti i corpi non fossero elastici, non si potrebbero ottenere le leggi del moto vere e appropriate.”<sup>599</sup> Solo sulla base di questa premessa si potrà infine comprendere la coerenza dell'assioma per cui “l'effetto intero è uguale alla causa totale”,<sup>600</sup> al quale corrisponde, a livello empirico, la strategia di misurare la forza a partire dall'effetto prodotto nel suo consumarsi (il cosiddetto “effetto violento”<sup>601</sup>).

A differenza che in Descartes, dunque, l'urto tra due corpi non provocherà un immediato mutamento di direzione, ma una perdita – e una riacquisizione – *graduali* del relativo moto, stante la costanza della forza totale, salvaguardata dall'elevamento al quadrato che permette di ignorare il segno negativo della velocità vettoriale:

Se Descartes avesse tenuto conto del fatto che ogni corpo che collide con un altro deve, prima di essere respinto, dapprima ridurre il suo avanzamento, poi fermarsi, e solo allora tornare indietro, e deve

---

<sup>598</sup> G.W. Leibniz, *Essay de dynamique* (1698-1699), in *Leibnizens mathematische Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, *Zweite Abtheilung: Die mathematischen Abhandlungen Leibnizens enthaltend*, Band II, cit., p. 218. Si tratta di una versione tardiva del saggio del 1692 edito da Costabel.

<sup>599</sup> Leibniz an Honoratus Fabri, *Beilage*, p. 103: “Et nisi Elasticum esset omne corpus, leges motuum verae et debitaе obtineri non possent.” Cfr. anche M. Gueroolt, *Leibniz*, cit., pp. 31-2.

<sup>600</sup> G.W. Leibniz, *Essay de dynamique* (1692), cit., p. 112: “l'effet entier est égal à la cause totale”. La questione della “causa plena” è tratta da Hobbes, cfr. T. Hobbes, *Elementorum philosophiae*: Sectio prima, *De corpore* (1655), ora in *Opera latina, quae latine scripsit, omnia*, 5 voll., London, 1839-1845, vol. I, 1839, pp. 109-12.

<sup>601</sup> G.W. Leibniz, *Essay de dynamique* (1698-1699), cit., p. 218: “Mais il faut savoir que cette égalité de la Force en ce cas vient d'un autre principe, car généralement la Force absolue doit estre estimée par l'effect violent qu'elle peut produire. J'appelle l'Effect violent qui consume la Force de l'agent, comme par exemple donner une telle vitesse à un corps donné, elever un tel corps à une telle hauteur etc.” E poco oltre: “Or il se trouve par la raison et par l'experience, que c'est la Force vive absolue, ou qui s'estime par l'effect violent qu'elle peut produire, qui se conserve, et nullement la quantité de mouvement.” Cfr. Id., *Specimen dynamicum*, cit., p. 243: “Nam effectum hic intelligo non quemlibet, sed cui vis impendi seu in quo consumi debet, quem ideo violentum appellare possis [...]”

dunque passare da una direzione a quella opposta, non con un salto, ma per gradi, avrebbe impostato regole diverse per il moto.<sup>602</sup>

Congiungendosi con il fondamentale principio di continuità<sup>603</sup> e la *geometria indivisibilium* di Cavalieri,<sup>604</sup> la legge dell'elasticità universale consente così di spingere l'analisi sino a quelle *vires* infinitamente piccole che precedono e seguono l'urto di appena un attimo e che Leibniz interpreta come velocità istantanee o "conatus".<sup>605</sup>

Lo stesso Descartes aveva distinto il moto dalla relativa inclinazione, senza però assegnare a quest'ultima alcuna valenza infinitesimale: nel caso del filosofo francese, il *conatus* indicava semplicemente la tendenza ad allontanarsi dal centro attorno al quale ruotano le particelle, a partire dal caso esemplare della natura della luce.<sup>606</sup> Pur continuando ad essere una reazione ad un moto centripeto, sarà solo con Hobbes che la nozione di *conatus* accentuerà da un lato la dimensione di sforzo, di *endeavour*, per

---

<sup>602</sup> G.W. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, in *Leibnizens philosophische Schriften*, cit., vol. IV, pp. 390-2: "Si considerasset Cartesius corpus omne in aliud incurrens, antequam reflectatur, a progressu suo remittere, deinde sisti, ac tum demum reflecti, atque ita non per saltum sed per gradus ab una determinatione ad oppositam transire; alias nobis motuum regulas constituisset."

<sup>603</sup> Cfr. ad es. Leibniz an De Volder (24/3-3/4 1699), in *Leibnizens philosophische Schriften*, cit., vol. II, p. 168 ("nullam transitionem fieri per saltum"). Una testimonianza eloquente del rapporto tra elasticità universale e principio di continuità si trova nelle *Animadversiones*, in cui si afferma che se i corpi si arrestassero immediatamente – se dunque venissero a mancare le forze elastiche – allora "ciò che chiamo legge di continuità, mediante la quale si evitano salti, non sarebbe osservata nelle cose [...]": "In eo etiam erratur a Cartesianis, quod putant mutationes fieri per saltum, tanquam exempli causa corpus quiescens momento possit transire in statum determinati motus, aut tanquam corpus in motu positum subito redigi possit ad quietem, non transeundo per intermedios velocitatis gradus, quia scilicet usum vis elasticæ in corporum concursu non intellexere. Quæ si abesset, fateor, neque lex quam voco continuitatis in rebus observaretur, per quam evitantur saltus, neque lex æquivalentiæ qua vires absolutæ conservantur, neque alia egregia Naturæ Architectæ inventa locum haberent, quibus necessitas materiæ et pulchritudo formæ conciliantur."

<sup>604</sup> Cfr. ad es. L. Brunschvicg, *Étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1912, Section B: *la géométrie des indivisibles et l'algorithme leibnizien*; più di recente cfr. K. Andersen, *Cavalieri's method of indivisibles*, "Archiv for History of Exact Sciences", 31, 1985, pp. 291-367; cfr. anche gli articoli contenuti in U. Goldenbaum-D. Jesseph (a cura di), *Infinitesimal Differences. Controversies between Leibniz and his Contemporaries*, Berlin, 2008.

<sup>605</sup> Cfr. per un primo inquadramento storico P. Jacob, *La politique avec la physique à l'âge classique. Principe d'inertie et conatus: Descartes, Hobbes et Spinoza*, "Dialectiques", 6, 1974, pp. 99-121.

<sup>606</sup> R. Descartes, *Principes*, art. 56: "Quand je dis que ces petites boules font quelque effort, ou bien qu'elles ont de l'inclination à s'éloigner des centres autour desquels elles tournent, je n'entends pas qu'on leur attribue aucune pensée d'où procède cette inclination: mais seulement qu'elles sont tellement situées et disposées à se mouvoir, qu'elles s'éloigneroient en effet si elles n'étoient retenues par aucune autre cause."



divenire dall'altro la base dello stesso inizio volontario dell'azione.<sup>607</sup> Se il giovane Leibniz trarrà ispirazione per la propria accezione del termine proprio da Hobbes, come confessa apertamente in una lettera a Oldenburg,<sup>608</sup> egli non tarderà ad inserire la questione all'interno di un sistema teorico molto più articolato.<sup>609</sup>

Associando l'influenza hobbesiana al monito di Galileo nella *Terza giornata dei Discorsi*, per cui si può ritenere la quiete una "rapidità infinitamente piccola o una lentezza infinita",<sup>610</sup> il *conatus* verrà visto tanto come istantanea "velocitas cum directione sumta"<sup>611</sup> quanto come accrescimento infinitesimale di velocità, ovvero differenziale delle velocità (dv) nell'istante di tempo (dt). Il *conatus* diventa così espressione della forza morta, esemplificata dal caso dell'equilibrio e da ogni attimo infinitesimale della caduta libera, in cui lo spazio percorso è uguale alla velocità del corpo. Ad una simile "sollecitazione", Leibniz attribuirà il nome "motio", mozione, o tendenza al moto, proprio per distinguere una tale accelerazione istantanea dal moto reale che avviene nel tempo.<sup>612</sup> A differenza di Newton, però, l'accelerazione non è qui una qualità impressa al corpo da una causa esterna, ma è piuttosto un indice dell'attività della

---

<sup>607</sup> T. Hobbes, *Elementorum philosophiae: Sectio prima, De corpore*, cit., p. 177; T. Hobbes, *Elements of Philosophy: The First Section, Concerning Body*, (1656), ora in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 11 voll., London, 1839-1845, vol. I, 1839, p. 206: "I define endeavour to be motion made in less space and time that can be given; that is, less that can be determined or assigned by exposition or number; that is, motion made through the length of a point, and in an instant or point of time." Sul *conatus* in Hobbes, cfr. M.A. Bertman, *Conatus in Hobbes' de Corpore*, "Hobbes Studies", 14, 2001, pp. 25-39, soprattutto pp. 37-9; A. Lupoli, *Power (conatus-endeavour) in the "kinetic actualism" and in the "inertial" psychology of Thomas Hobbes*, "Hobbes Studies", 14, 2001, pp. 83-103.

<sup>608</sup> Cfr. P. Beeley, *Leibniz and Hobbes*, in B.C. Look (a cura di), *The Continuum Companion to Leibniz*, London-New York, 2011, pp. 32-49, qui p. 37.

<sup>609</sup> Come è noto, il *conatus* nel giovane Leibniz diventerà anche la base della vita spirituale: cfr. G.W. Leibniz, *Theoria motus abstracti*, in *Leibnizens mathematische Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, *Zweite Abtheilung: Die mathematischen Abhandlungen Leibnizens enthaltend*, Band II, cit., p. 69: "nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus." Non possiamo nemmeno sfiorare questo sviluppo, per il quale rinviamo in particolare a M. Gueroult, *Leibniz*, cit., pp. 16 e ss.

<sup>610</sup> G.W. Leibniz, *Principium quoddam generale non in mathematicis tantum sede et physicis utile, cujus ope ex consideratione sapientiae divinae examinantur naturae leges, qua occasione nata cum R.P. Mallebranchio controversia explicatur, et quidam Cartesianorum errores notantur*, in *Leibnizens mathematische Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, *Zweite Abtheilung: Die mathematischen Abhandlungen Leibnizens enthaltend*, Band II, cit., p. 130: "Exempli causa Quies considerari potest ut celeritas infinite parva, vel ut tarditas infinita."

<sup>611</sup> Id., *Specimen dynamicum*, cit., p. 237: "Velocitas sumta cum directione Conatus appellatur".

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 237: "[...] ita possemus praesentaneum seu instantaneum motus elementum ab ipso motu per temporis tractum diffuso discernere et appellare Motionem; atque quantitas motionis dicitur, quae vulgo motui tribuitur."

stessa sostanza individuale,<sup>613</sup> su cui si fonderà la continua tensione verso il futuro di ciascuna monade.

A partire da queste premesse, Leibniz potrà effettuare l'integrazione del *conatus* nel tempo, ottenendo così la fondamentale nozione di "impetus", in cui si rifletterà la duplice natura del primo. Da una parte, infatti, l'*impetus* rappresenterà semplicemente la quantità di *conatus* – la quantità di *motio* – andando a designare la  $v$  che appare nella formula della forza morta  $F=mv$ ;<sup>614</sup> visto, però, nel suo sviluppo progressivo, l'*impetus* indicherà lo slancio che accompagna la presenza di una forza viva, tanto da essere a volte confuso con essa.

In entrambi i casi – è bene ribadirlo – la misura dell'impeto, in quanto sommatoria dei differenziali delle velocità negli istanti di tempo, coinciderà con la velocità ( $\int dv = v$ ), e non con la velocità al quadrato, per la quale sarebbe necessaria un'ulteriore integrazione. Il duplice volto dell'*impetus*<sup>615</sup> deriva dunque non dall'utilizzo di formule effettivamente diverse, ma solo dalla possibilità di considerarne il valore talvolta nella sua astrattezza irrelata, talvolta, invece, nella progressione crescente o decrescente di una serie, in base alla prospettiva degli effetti che il corpo può produrre.<sup>616</sup>

È proprio su questa alternativa tra un'interpretazione meramente foronomica e un'interpretazione squisitamente dinamica dell'*impetus* che ritengo si possa fondare la distinzione di Baumgarten tra la conoscenza morta in senso stretto e la conoscenza viva in senso lato. In entrambi i casi, infatti, a fungere da discriminante è unicamente la possibilità di cogliere la forza (fisica o psicologica) nella successione discreta dei momenti in sé conclusi oppure nello slancio verso il futuro, di cui però avvertiamo già nel presente il momento incoativo, grazie a quella coppia di facoltà (*praevisio* e *praesagittio*) a cui Baumgarten, rispetto a Wolff, aveva conferito uno statuto indipendente.

#### 4.1.3 I presupposti matematici e la questione della *cognitio tangens*

In questo senso, dunque, le due interpretazioni dell'*impetus* non dovranno essere intese come reciprocamente esclusive, ma andranno piuttosto considerate come accentuazioni diverse di uno stesso fenomeno, che di volta in volta sarà riguardato nell'ottica istantanea della forza morta o in quella processuale della forza viva. Una tale posizione, tuttavia, comporta di per sé l'ammissione di un presupposto molto forte: l'ipotesi,

---

<sup>613</sup> Cfr. G. Gale Jr., *Leibniz' Dynamical Metaphysics*, cit., p. 200.

<sup>614</sup> G.W. Leibniz, *Specimen Dynamicum*, cit., p. 237: "Hinc patet duplicem esse *Nisum*, nempe elementarem seu infinite parve, quem et *solicitationem* appello, et formatum continuatione seu repetitione *Nisuum* elementarium, id est impetum ipsum".

<sup>615</sup> Cfr. M. Gueroult, *Leibniz*, cit., pp. 46 e ss.

<sup>616</sup> Per il problema della massa nel calcolo della forza viva di Leibniz, cfr. M. Gueroult, *Leibniz*, pp. 43 e ss.

cioè, che tra la forza morta e la forza viva non esista alcuna barriera assoluta, ma solo un'infinita progressione di gradi. Gli strumenti per rendere ragione di questa mossa teorica sono reperiti da Leibniz nell'analisi matematica.

Studiando le relazioni tra il cosiddetto triangolo di Tartaglia<sup>617</sup> e il triangolo armonico<sup>618</sup> durante il soggiorno parigino<sup>619</sup> (1672-1676), Leibniz comprende che i processi di sommazione e differenziazione sono legati da una correlazione inversa, la quale – ammetterà il filosofo dopo una subitanea illuminazione – può essere estesa dalle serie numeriche all'analisi geometrica delle curve:

La considerazione delle differenze e delle somme nelle sequenze numeriche mi aveva fatto balenare una prima idea, quando mi resi conto che le differenze corrispondevano alle tangenti e le somme alle quadrature.<sup>620</sup>

Sulla base dell'idea di “triangolo caratteristico” elaborata da Pascal per trovare la quadratura del seno nel *Traité des sinus du quart de Cercle*,<sup>621</sup> e successivamente adottata da Barrow nel suo nuovo metodo per calcolare le tangenti ad una curva,<sup>622</sup> Leibniz suppone nella *Nova methodus pro maximis et minimis, itemque tangentibus* (1684) che una data curva possa essere suddivisa in un numero infinito di intervalli infinitesimi, dando luogo ad una sorta di poligono infinitangolo. Il punto in cui una data retta tocca la curva

---

<sup>617</sup> In tale triangolo, ogni termine, a parte quelli sui lati obliqui, è uguale alla differenza tra il termine posto nella riga inferiore alla sua sinistra e quello sulla stessa riga, sempre alla sua sinistra; inoltre ogni termine è uguale alla somma dei termini posti subito sopra di esso. Tale triangolo venne reso famoso da Pascal nel suo *Traité du triangle arithmétique* (1653-1654), Paris, 1665 (post.). Cfr. M. Serfati-D. Descotes (a cura di), *Mathématiciens français du XVIIe siècle. Descartes, Fermat, Pascal*, Clermont-Ferrand, 2008, pp. 240 e ss.

<sup>618</sup> Nel triangolo armonico, ogni termine, a parte quelli sui lati obliqui, è uguale alla differenza tra il termine collocato sulla riga superiore alla sua destra e quello sulla stessa riga, sempre alla sua destra; inoltre ogni termine è uguale alla somma del termine posto sulla riga inferiore alla sua destra e dei due termini sottostanti.

<sup>619</sup> Su questo è ancora essenziale J.E. Hoffmann, *Die Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Mathematik während des Aufenthaltes in Paris (1672-1676)*, München, 1949.

<sup>620</sup> Leibniz an Wallis (1697), in *Leibnizens mathematische Schriften*, Erste Abtheilung, Band IV, a cura di C.I. Gerhard, Halle, 1859, p. 25: “Mihi consideratio Differentiarum et Summarum in seriebus Numerorum primam lucem affuderat, cum animadverterem differentias tangentibus, et summas qaadraturs [sic] rispondere.”

<sup>621</sup> B. Pascal, *Traité des sinus du quart de Cercle*, in Id., *Lettres de A. Dettonville*, Paris, 1659, paginazione separata.

<sup>622</sup> J. Barrow, *Lectiones opticae et geometricae*, Londini, 1674, p. 80: “Cui supplendae, appendiculae instar, subectemus à nobis usitatum methodum ex Calculo tangentes reperiendi. Quanquam haud scio, post toto ejusmodi pervulgatas atque protritatas methodos, an id ex usu sit facere. Facio saltem ex Amici consilio, eoque libentius, quod prae caeteris, quas tractavi, compendiosa videtur, ac generalis.” L'amico di cui si parla era con tutta probabilità Isaac Newton.

senza searla può essere dunque visto come un segmento infinitamente piccolo del poligono infinitangolo, in particolare come l'ipotenusa di quel triangolo rettangolo i cui cateti sono dati dai differenziali delle ascisse (dx) e delle ordinate (dy), ovvero dalla differenza tra due ascisse e due ordinate vicine *ad libitum*:

Trovare la *tangente* vuol dire tracciare una retta che congiunga due punti della curva aventi tra loro una distanza infinitamente piccola, cioè prolungare il lato del poligono infinitangolo che per noi equivale alla *curva*.<sup>623</sup>

Nella misura in cui l'area sottesa dalla curva può essere ritenuta la sommatoria degli infiniti rettangoli di base dx e altezza y ( $\int y dx$ ), al Leibniz del *De geometria recondita* (1686) apparirà poi del tutto naturale vedere nel *calculus integralis*, necessario per risolvere il problema delle quadrature, nient'altro che la relazione inversa del *calculus differentialis*, impiegato per individuare il coefficiente della tangente ( $\tan \alpha = dx/dy$ ): “Così come le potenze e le radici sono tra loro reciproche nei calcoli comuni, allo stesso modo sono per noi reciproche le somme e le differenze, ossia  $\int$  e d.”<sup>624</sup>

Il grande merito di Leibniz in questo senso è stato per l'appunto quello di generalizzare a campi tra loro diversi quella continuità notata in un primo momento tra le operazioni di differenziazione e sommazione nelle serie numeriche, fino a scorgere una reciprocità nella relazione che lega i differenziali e gli integrali nell'analisi, la tangente e la quadratura in geometria, ma anche il *conatus* (dv) e la quantità dell'*impetus* ( $v^2$ ) nella cinematica, o – come vedremo – le “piccole percezioni” e le percezioni notevoli in psicologia.

Seguendo queste suggestioni, mediate dalle potenzialità dell'analisi infinitesimale, Leibniz giungerà infine a giustificare la sussunzione della statica sotto i principi generali della dinamica.<sup>625</sup> Non solo la forza viva non apparirà in tal modo qualcosa di irriducibile alle forze morte, ma la prima verrà concepita precisamente come il risultato della sommatoria di tutti i differenziali delle seconde. Come affermerà in una lettera a De Volder: “La

---

<sup>623</sup> G.W. Leibniz, *Nova methodus pro maximis et minimis, itemque tangentibus* (1684), in *Leibnizens mathematische Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, *Zweite Abtheilung: Die mathematischen Abhandlungen Leibnizens enthaltend*, Band I, Halle, 1858, p. 223: “[...] *tangentem* invenire esse rectam ducere, quae duo curvae puncta distantiam infinite parvam habentia jungat, seu latus productum polygoni infinitanguli, quod nobis *curvae* aequivalet.”

<sup>624</sup> G.W. Leibniz, *De geometria recondita* (1686), in *Leibnizens mathematische Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, *Zweite Abtheilung: Die mathematischen Abhandlungen Leibnizens enthaltend*, Band I, Halle, 1858, p. 231: “[...] ut enim potestates et radices in vulgaribus calculi, sic nobis summae et differentiae seu  $\int$  et d reciprocae sunt.”

<sup>625</sup> Della “Nova Scientia Dynamica”, Leibniz parla in apertura dello *Specimen dynamicum*, cit., p. 234.

legge della statica si applica dunque ai differenziali, quella della dinamica agli integrali”.<sup>626</sup>

È alla luce di tali scoperte che Baumgarten potrà infine definire “tangens” la conoscenza viva in senso lato al § 669 della *Metaphysica*, in un senso che non reduplica il precedente “afficiens”<sup>627</sup> – legato evidentemente alla retorica degli *affectus* – ma che arricchisce lo spettro semantico della *cognitio viva* in una direzione prettamente matematico-geometrica. Proprio perché la tangente – la retta che “tocca” la curva in un lato del relativo poligono infinitangolo – si può misurare mediante il calcolo differenziale, allo stesso modo la *cognitio tangens* non farà che “toccare” (*rühren*) in senso psicologico i nostri desideri,<sup>628</sup> senza pregiudicare l’eventualità di una successiva integrazione, che in questo contesto verrà tradotta come possibilità di attualizzare la percezione desiderata.

#### 4.1.4 La forza viva in Wolff e in Baumgarten

Come anticipato, nella prima edizione della *Metaphysica* mancava ancora una tale apertura “interdisciplinare”, sebbene le tesi sulla forza viva e sulla forza motrice fossero già presenti al § 220<sup>629</sup> e al § 294<sup>630</sup> della stessa opera. In effetti, la teoria dinamica esposta nello *Specimen dynamicum* di Leibniz (1696) aveva trovato terreno fertile nel wolffismo, in cui la distinzione tra *vis viva* e *vis mortua* era stata accolta sin dagli *Anfangs-Gründe der Mechanik oder Bewegungs-Kunst* di Wolff<sup>631</sup> (1710), per essere

---

<sup>626</sup> Leibniz an De Volder, senza data, in *Leibnizens philosophische Schriften*, cit., vol. II, p. 156.

<sup>627</sup> Cfr. *Metaphysica*, § 669: “*Cognitio*, quatenus elateres animi continet, *movens* (afficiens, tangens, ardens, pragmatica, practica et viva latius), quatenus minus, *iners* (theoretica et mortua latius), et haec caeteroquin satis perfecta”.

<sup>628</sup> Sull’importanza tattile del *Rühren* insiste N. Binczek, *Kontakt: Der Tastsinn in Texten der Aufklärung*, Tübingen, 2007.

<sup>629</sup> *Metaphysica*, 1739, § 220: “Posita facultate et receptivitate quum non ponatur actio vel passio ponatur tamen posita vi strictius dicta haec erit complementum facultatis ad actum, i.e. quod accedit ad facultatem, ut existat actio. Hinc data certa vis strictius dicta ad datam certam actionem vel sufficit, vel minus prior *viva*, posterior *mortua* dicitur.”

<sup>630</sup> *Ibid.*, § 294: “Motus quum sit accidens non existere potest, nisi in substantiis, et quidem posita vi quae vis motrix dicitur. Quumque quies sit impedimentum motus posita quiete ponitur vis motui resistens, quae vis inertiae, (antitypia, ignavia, vis insita) vocatur.” Come si può vedere già da questo paragrafo, Baumgarten aveva ben presenti le teorie fisiche e la terminologia specialistica del periodo.

<sup>631</sup> C. Wolff, *Anfangs-Gründe der Mechanik oder Bewegungs-Kunst*, in Id., *Die Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften*, Halle im Magdeburgischen, 1710, vol. II, pp. 248-9: “Wenn die Bewegung würcklich geschieht heisset *eine lebendige Kraft*: wenn aber die Last nur erhalten wird, nennet man es *eine todte Kraft*.” Nella nota esplicitava, il riferimento a Leibniz è esplicito: “Dieses Benennen der Kräfte dörfte vielleicht einigen seltsam vorkommen: allein es geschiehet ohne Ursache. Denn warumb sollten wir uns nicht derselben Benennungen bedienen die so wol von den Gelehrten als Ungelehrten längst gut geheissen worden. Theilet nicht der scharfsinnige *Leibnitz* selbst die

poi più ampiamente trattata nei *Principia Dynamica* (1726) e nella *Cosmologia generalis* (1731). In particolare, la forza morta veniva qui definita in relazione al “conatus ad motum”,<sup>632</sup> mentre la forza viva era intesa nella sua congiunzione con il moto locale.<sup>633</sup>

Alla discussione della stessa forza motrice, in realtà, era dedicato ampio spazio già a partire dal capitolo dedicato alla *Welt* della *Deutsche Metaphysik*, dove la *bewegende Krafft* era vista come quella componente del corpo, distinta dalla materia e dall’essenza, che fungeva da fondamento delle sue mutazioni.<sup>634</sup> Se è vero che Baumgarten, sin dalla prima edizione della *Metaphysica*, appare ben consapevole di questa tradizione, mostrandosi anzi capace di valutarla in maniera critica, ad esempio mediante lo spostamento della questione della forza viva dal piano cosmologico al piano ontologico, sarà soprattutto dopo il suo trasferimento a Francoforte sull’Oder che l’ex professore della Fridericiana attingerà abbondantemente alla dinamica nell’elaborazione della sua metaforica della conoscenza.

È probabile che a indurre Baumgarten ad una più approfondita riflessione sulle possibili convergenze della *cognitio viva* con la nuova scienza fisica sia stata l’onda lunga della fortuna di Jakob Hermann (1678-1733) alla Viadrina, università dove quest’ultimo aveva insegnato nel periodo 1713-1724. Nella sua *Phoronomia* (1716), Hermann introduceva la definizione di *vis motrix* nel modo che segue: “Ciò che spinge al moto un corpo, o ciò da cui scaturisce un moto del corpo, ciò che, una volta posto, comporta un moto del corpo, si chiama *forza motrice (vis motrix)*, che può essere

---

Kräfte in lebendige und todtte ein in seinem *Specimine Dynamico* in den Leipziger-Actis A. 1695, p. 149?”

<sup>632</sup> C. Wolff, *Cosmologia generalis*, § 356: “*Vis dicitur mortua, quae in solo conatu ad motum subsistit. Dicitur etiam elementaris.*” Non possiamo qui seguire l’intenso dibattito sul tema tra i filosofi wolffiani. Segnalo solo l’importante intervento di G.B. Bilfinger, *De viribus corpori moto insitis et illarum mensura*, “*Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae*” (1726), 1, 1728, pp. 43-119, in cui la forza morta e la forza viva sono definite come segue: “*Mortua vero, quae ad motum producendum tendit quidem, sed propter impedimenta sibi objecta illum non dum producit: qualis est gravitas in corpore suspenso. Vis insita sive viva, prout in motu suo libera persistit, vel impedimentis debilitantur: dicitur vel pura vel mixta.*” In tale volume dell’Accademia di San Pietroburgo, figurano, tra l’altro, i *Principia Dynamica* di Wolff, *ibid.*, pp. 217-38 e uno scritto di Hermann che citeremo più sotto.

<sup>633</sup> *Ibid.*, § 357: “*Vis viva dicitur, quae cum moto locali conjuncta & ad motum localem porro producenda tendit.*”

<sup>634</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 623: “*Und da durch die Bewegung alle Veränderungen in den Cörpern geschehen; so ist dasjenige worinnen der Grund von den Bewegung zu finden in der That die Quelle der Veränderungen folgendes hat ein jeder Cörper ausser der Materie und dem Wesen auch eine bewegende Krafft.*” Cfr. anche *ibid.* §§ 658 e ss.; § 697. Cfr. anche *Cosmologia generalis*, §§ 137 e ss.

suddivisa in *forza viva* e in *forza morta*.”<sup>635</sup> La forza viva – commenta Hermann – verrà chiamata “vis” per antonomasia,<sup>636</sup> abbreviazione utilizzata anche dallo stesso Wolff,<sup>637</sup> mentre il termine già leibniziano di “solicitatio” sarà deputato a designare la “vis mortua”.<sup>638</sup>

Nel contesto della meccanica, infatti, la forza motrice può limitarsi – affermava Leibniz – ad imprimere una mera sollecitazione ad una “una molla in tensione [che] ricomincia ad assumere il suo stato indeformato”,<sup>639</sup> oppure può causarne l’immediata distensione, a seguito di un’accumulazione graduale di infinite sollecitazioni. Quando un tale esempio verrà sdoganato in filosofia da Baumgarten, l’*elastum* di Leibniz non tarderà a trasformarsi nell’*elater animi*, che – qualora sollecitato – provocherà una conoscenza morta *stricte dicta*, corrispondente alla *motio leibniziana*,<sup>640</sup> al principio infinitesimale di movimento; qualora, invece, messo in tensione da un desiderio efficiente, susciterà una conoscenza viva *stricte dicta*, corrispondente all’innesco del moto attuale.

È proprio perché in Leibniz non si dà alcuna separazione radicale tra forza morta e forza viva – tra *calculus differentialis* e *calculus summatorius* – che Baumgarten sarà poi legittimato, dal canto suo, a ipotizzare un’omogeneità di fondo tra *cognitio viva* in senso lato e *cognitio viva* in senso stretto: “In base alla legge di continuità di Leibniz – aveva già compreso Wolff – il *conatus* può essere considerato come una forza viva che muove (*moventis*) i corpi attraverso spazi infinitamente piccoli, cioè sostanzialmente nulli.”<sup>641</sup> Dopo aver fondato i rapporti tra conoscenza morta

---

<sup>635</sup> J. Hermann, *Phoronomia, sive de Viribus et Motibus Corporum solidorum et fluidorum libri duo*, Amstelaedami, 1716, p. 2: “Id, quod corpus ad motum concitat, seu ex quo motus corporis resultat, id est quo posito ponitur motus corporis, vocatur *Vis motrix*, quae dividi potest, in *Vivam & Mortuam*.”

<sup>636</sup> *Ibid.*: “*Vis viva* est, quae cum motu actuali conjuncta est.”

<sup>637</sup> *Principia Dynamica*, cit., p. 219: “*Vim vivam* cum *Leibnitio*, vel etiam simpliciter *vim* appello, quae motui locali adhaeret.”

<sup>638</sup> J. Hermann, *Phoronomia*, cit., p. 2: “*Vis mortua* vero est, ex qua nullus motus actualis resultat, nisi aliquamdiu in corpore continuata vel replicata fuerit. [...] Majoris distinctionis gratia *Vim Vivam* simpliciter *Vim*, *Mortuam* vero cujuscunque demum generis fuerit, *Solicitationem* posta vocabimus. ” Cfr. anche quanto dice sullo stesso argomento in un intervento compreso nel già citato primo volume dei commentari dell’Accademia di San Pietroburgo, *De mensura virium corporum*, pp. 1-42, qui p. 2: “Ingens ergo discrimen est inter potentiam quae *motum actualem* producit, & potentiam quae tantum in *simplicem conatum* definit. Haec enim est tantum *Vis mortua*, illa vero vis viva vocatur. Itaque corpus filo appensum, vel piano cuicunque insistens *vim mortuam* tantum habet. Sed si actu ipso movetur, tunc *vim vivam* habere, dicetur.”

<sup>639</sup> G.W. Leibniz, *Specimen dynamicum*, cit., p. 238: “[...] *Elastum* tensus se restituere incipit.”

<sup>640</sup> Una tale “motio” o “solicitatio” verrà tradotta da Baumgarten con gli eloquenti termini di “Reitzung” e “Rührung” a partire dalla quarta edizione della *Metaphysica*.

<sup>641</sup> *Principia Dynamica*, cit., p. 236: “Per legem continuitatis *Leibnitianam* *conatus* considerari potest instar vis vivae *moventis* corpus per spatium infinite parvum, hoc est, revera nullum.”

in senso stretto e conoscenza viva in senso lato sulla fisica di Leibniz, insomma, Baumgarten seguirà a rivolgersi alle dottrine matematico-geometriche di quest'ultimo per pensare alla continuità postulata tra la conoscenza movente e la conoscenza viva in senso stretto, in ciò confortato da un analogo rapporto sussistente tra efficacia ed efficienza nella teologia e nella filosofia del diritto del periodo.<sup>642</sup>

## 4.2 *La cognitio mortua late dicta e la nascita della categoria estetica di indifferenza*

### 4.2.1 *La questione dell'inerzia e la condanna fisica dell'indifferenza*

Se non vi è dunque alcuno iato tra conoscenza morta in senso stretto (o, il che è lo stesso, tra conoscenza viva in senso lato) e conoscenza viva in senso stretto, Baumgarten inserirà al contrario una cesura sostanziale tra conoscenza morta in senso lato e conoscenza morta in senso stretto. Anche per spiegare questa dicotomia, tuttavia, resta essenziale il riferimento alla dinamica di Leibniz, in particolare al problema delle forze passive. Di contro alle *vires* attive, infatti, Hermann, conformemente a Leibniz, riconosceva la presenza di una *vis resistentiae* “da cui non scaturisce alcun moto, né alcuna tendenza al moto”,<sup>643</sup> la quale “è stata definita con un termine molto eloquente dal sommo astronomo Johannes Keplero *forza di inerzia (vis inertiae)*.”<sup>644</sup>

Anche la *vis passiva* sarà a sua volta suddivisa in una dimensione primitiva – la materia prima – e in una dimensione derivata – la capacità di un corpo di subire o di resistere a un mutamento. La materia prima di una sostanza individuale renderà conto della sua estensione e della sua

---

<sup>642</sup> Un esempio di tale possibile connessione interdisciplinare è la questione dell'*impedimentum*, che compariva sin dalla giovanile tesi di Wolff del 1702 per indicare la distinzione tra una scienza meramente affettiva e una scienza pratica, per estendersi poi alla teologia della grazia di un Canz e alla filosofia del diritto di un Köhler, in cui il termine si incaricava di sceverare – come abbiamo visto nel capitolo precedente – l'efficacia dall'efficienza di un'azione. In fisica, la nozione di “impedimento” apparterrà alla definizione statica della forza morta, ad esempio nel caso di un grave appeso, che è per l'appunto “impedito” di cadere liberamente e di acquisire così una forza viva. Come a dire che tra la definizione di scienza affettiva, di efficacia, e di forza morta non esiste solo un semplice legame terminologico, ma l'appartenenza ad un quadro metaforico ed epistemologico più ampio, in cui la spinta ad agire e a produrre effetti concreti nel futuro acquisisce una funzione sempre più centrale, che preannuncia il clima della *Popularphilosophie*.

<sup>643</sup> J. Hermann, *Phoronomia*, cit., p. 3: “Sed inest etiam corporibus *Vis* quaedam *passiva*, ex qua nullus motus nec tendentia ad motum resultat, sed consistit in *Renixu* illo, qui cuilibet vi externae mutationem status, id est motus vel quietis, corporibus inducere conanti reluctatur.”

<sup>644</sup> *Ibid.*: “Quae resistentiae vis significantissimo vocabulo a summo Astronomo Joh. Keplero *Vis inertiae* dicta est.”



*antitypia*,<sup>645</sup> della sua impenetrabilità, ovvero dell’“impossibilità tra monadi”,<sup>646</sup> mentre la materia seconda corrisponderà sul piano fenomenico alla massa di un corpo.

Come già sostenuto nello *Specimen Dynamicum*,<sup>647</sup> l’“ignavia”, ovvero la “repugnatio ad motum”, appartiene alle proprietà della materia prima. Nel *De ipsa natura*<sup>648</sup> (1698) e poi negli *Essais de Théodicée*<sup>649</sup> (1710), una tale “ignavia” verrà detta con Keplero “inertia naturalis”. L’astronomo tedesco aveva discusso il concetto nell’*Epitome Astronomiae Copernicanae* (1618), dove l’inerzia era definita, tra l’altro, “privativa causa motus”,<sup>650</sup> venendo sostanzialmente a coincidere con l’*inclinatio ad quietem* dei Medievali.<sup>651</sup> Anche per Leibniz, dunque, l’“inerzia” indica la tendenza dei corpi alla quiete, opponendosi così alla concezione di Newton, che faceva dell’inerzia, o meglio della *vis inertiae*, la capacità, insita in un corpo, di permanere in uno stato di quiete o di moto rettilineo uniforme fino all’intervento di una forza contraria.<sup>652</sup>

Leibniz, in questo più vicino alla terza che alla prima legge di Newton, affermerà in proposito che

---

<sup>645</sup> Leibniz an Honoratus Fabri, *Beilage*, cit., p. 100: “Itaque duo insunt Resistentiae sive Massae: primum Antitypia ut vocant seu impenetrabilitas, deinde resistentia seu quod Keplerus vocat corporum inertiam naturalem quam et Cartesius in Epistolis alicubi ex eo agnovit, ut scilicet novum motum non nisi per vim recipiant corpora adeoque imprimenti resistant et vim ejus infringant.” Cfr. anche G.W. Leibniz, *Commentatio de Anima Brutorum* (1710), in *Leibnizens philosophische Schriften*, cit., vol. VII, p. 32: “Materia in se sumta seu nuda constituitur per Antitypam et Extensionem.”

<sup>646</sup> Cfr. V. De Risi, *Geometry and Monadology: Leibniz’s Analysis Situs and Philosophy of Space*, Basel, 2007, p. 513.

<sup>647</sup> Prescindiamo qui dalla presa di posizione giovanile di Leibniz sull’inerzia nella *Theoria Motus Abstracti* (1671), ancora legata a suggestioni galileiane.

<sup>648</sup> G.W. Leibniz, *De ipsa natura*, in *Leibnizens philosophische Schriften*, cit., vol. IV, pp. 509-10.

<sup>649</sup> Id., *Essais de Théodicée*, parte prima, § 30.

<sup>650</sup> J. Kepler, *Epitome Astronomiae Copernicanae* (1618), Francofurti, 1635, vol. I, p. 116.

<sup>651</sup> Cfr. H.R. Bernstein, *Passivity and Inertia in Leibniz’s Dynamics*, in R. Woolhouse (a cura di), *Critical Assessments*, cit., p. 274.

<sup>652</sup> I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Londini, 1687, p. 2: “Materiae vis insita est potentia resistendi, qua corpus unumquodque, quantum in se est, perseverat in statu suo vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum. Haec semper proportionalis est suo corpori, neque differt quicquam ab inertia massae, nisi in modo concipiendi. Per inertiam materiae, fit ut corpus omne de statu suo quiescenti vel movendi difficulter deturbetur. Unde etiam vis insita nomine significantissimo Vis inertiae dici possit.” Per la polemica di Leibniz con il newtoniano Clarke, cfr. I.B. Cohen, *Newton and Keplerian Inertia: An Echo of Newton’s Controversy with Leibniz*, in A. Debus (a cura di), *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, 2 voll., New York, 1972, vol. II, pp. 199-211.

la materia resiste al moto per una certa sua inerzia naturale, chiamata felicemente così da Keplero, in modo che non sia indifferente al moto e alla quiete, [...] ma che, per essere messa in movimento, necessiti di una forza attiva proporzionale alla sua grandezza.<sup>653</sup>

L'inerzia, in quanto resistenza al moto, implica dunque la presenza di una forza, che non consiste solo nella possibilità di conservare il proprio stato di riposo, ma anche nella tendenza a ripristinare la condizione di immobilità, una volta che il corpo sia stato sollecitato. L'obiettivo polemico di Leibniz in questo passaggio è certamente Galileo, il quale – nella *Terza giornata dei Discorsi* – aveva scritto che “[sul piano orizzontale], il mobile si trova indifferente al moto e alla quiete, e non ha per sé stesso inclinazione di muoversi verso alcuna parte, né meno alcuna resistenza all'esser mosso.”<sup>654</sup>

Contestando una tale soluzione, Leibniz dovrà fornire una diversa giustificazione del moto rettilineo uniforme – una giustificazione che tenga conto anche della presenza di una forza attiva capace di far fronte alla resistenza opposta dalla forza passiva di inerzia. La spiegazione alternativa proposta dal filosofo tedesco fa perno sulla nozione di *vis pristina retenta*, ovvero sull'idea di una conservazione della forza originaria,<sup>655</sup> i cui effetti non consumano la forza come quelli “violenti”, ma si limitano ad accompagnarla, e sono per questo detti “innocui”: “[La forza] che un grave esercita nel percorrere un piano perfettamente orizzontale non è [di tipo violento], perché per quanto sia prolungato un tale effetto, esso conserva sempre la medesima forza”.<sup>656</sup> La peculiarità del moto rettilineo uniforme, dunque, non consiste per Leibniz nella non applicazione di una forza, quanto piuttosto nella persistenza della stessa qualità della forza,<sup>657</sup> nella sua “monotonia” – il contrario esatto, sul piano psicologico, di quella *vividitas*

---

<sup>653</sup> G.W. Leibniz, *De ipsa natura*, cit., pp. 509-10: “Atque adeo fatendum est, extensionem, sive quod in corpore est geometricum, si nude sumatur, nihil in se habere, unde actio et motus proficiscatur: imo potius materiam resistere motui per quamdam suam inertiam naturalem a Keplero pulchre sic denominatam, ita ut non sit indifferens ad motum, et quietem, [...] sed ad motum pro magnitudine sua vi tanto majore activa indigeat.”

<sup>654</sup> G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, cit., *Giornata Terza*.

<sup>655</sup> G.W. Leibniz, *De ipsa natura*, cit., p. 511: “[...] corpus per se conceptum semel impetum retinere constansque in levitate sua esse, sive in illa ipsa mutationis suae serie, quam semel est ingressum, perseverandi habere nisum.”

<sup>656</sup> Id., *Specimen dynamicum*, cit., p. 243: “Nam effectum hic intelligo non quemlibet, sed cui vis impendi seu in quo consumi debet, quem ideo violentum appellare possis, qualis non est ille, quem corpus grave in plano perfecte horizontali percorrendo exercet, quia tali effectu utcumque producto eandem semper vim retinet, quamquam et hoc ipso effectu, ut ita dicam, innocuo recte adhibito, hanc nostram aestimandi rationem consecuti simus, sed nunc a nobis seponetur.”

<sup>657</sup> H.R. Bernstein, *Passivity and Inertia*, cit., p. 280, da cui riprendiamo la successiva citazione di Leibniz.

che Baumgarten già nelle *Meditationes* definiva come “ciò in cui è dato cogliere molti e vari aspetti sia simultanei che successivi.”<sup>658</sup>

Come concluderà in una lettera a De Volder:

Ammetto che ogni oggetto persevera nel suo stato finché non interviene una ragione per il mutamento – il che è un principio di necessità metafisica: ma un conto è dire che un oggetto persiste nel suo stato finché non interviene qualcosa a mutarlo – cosa che è tipica anche dell’oggetto di per sé indifferente ad entrambi gli stati – un altro [...] è dire che la cosa non è indifferente, ma possiede una forza accompagnata da un’inclinazione a preservare il suo stato, e dunque a resistere attivamente a ciò che lo muta.<sup>659</sup>

Quando Baumgarten nella *Metaphysica* riprenderà l’idea di inerzia in una prospettiva ontologica, il punto di riferimento sarà ancora una volta Leibniz. La dottrina è presente – per quanto in maniera molto sintetica – già nell’edizione del 1739. Qui Baumgarten fa collassare anche l’*antitypia* nella *vis inertiae*, definita come “forza resistente al moto”<sup>660</sup> della “materia”, a differenza della *vis motrix*, che si predica dei corpi individuali.<sup>661</sup>

Nella seconda edizione, oltre alla specificazione della “materia” nei termini della “materia prima”,<sup>662</sup> la modifica più interessante riguarda una serie di ulteriori precisazioni sulla *vis inertiae*, che viene ora equiparata all’“ignavia” leibniziana e alla *vis insita* di newtoniana memoria.<sup>663</sup> Dunque anche per Baumgarten l’inerzia è dal punto di vista fisico una forza meramente passiva, da attribuirsi alla sola materia prima, di contro alle forze attive, che prevedono la presenza di una *vis motrix*.<sup>664</sup> Tuttavia – e qui sta l’elemento fondamentale ai nostri fini – nel passaggio dalla dinamica alla psicologia, l’inerzia perde il carattere leibniziano della *vis*, quand’anche passiva, per assumere le sembianze di quell’indifferenza al moto e alla

---

<sup>658</sup> *Meditationes*, § 112.

<sup>659</sup> Leibniz an De Volder, 24 marzo / 3 aprile 1699, in *Leibnizens philosophische Schriften*, cit., vol. II, p. 170: “Fateor unumquodque manere in statu suo, donec ratio sit mutationis, quod est metaphysicae necessitatis principium: sed aliud est statum retinere donec sit quod mutet, quod etiam facit per se indifferens ad utrumque, inclinationem ad statum retinendum atque adeo resistere mutanti.”

<sup>660</sup> *Metaphysica*, 1739, § 294: “Quumque quies sit impedimentum motus, posita quiete ponitur vis motui resistens, quae vis *inertiae*, (antitypia) vocatur.”

<sup>661</sup> *Metaphysica*, 1739, §§ 295-6: Extensum, cui vis inertiae tribuitur, est *materia* et phaenomenon [sic] substantiatum. // Materia, cui vis motrix tribuitur, est *corpus*, et phaenomenon substantiatum.”

<sup>662</sup> *Metaphysica*, § 295: “*Materia*, cui vis motrix tribuitur, est corpus, et phaenomenon substantiatum. *Materia*, cui haec sola vis tribuitur, est *prima* (mere passiva).”

<sup>663</sup> *Metaphysica*, § 294: “Quumque quies sit impedimentum motus, posita quiete ponitur vis motui resistens, quae vis *inertiae*, (antitypia, ignavia, vis insita) vocatur.”

<sup>664</sup> Cfr. per lo schema riassuntivo delle tipologie di forza in Leibniz H. Stammel, *Der Kraftbegriff in Leibniz’ Physik*, cit., p. 193.

quiete sul piano orizzontale che Leibniz citava solo come una specie di chimera senza senso.

Non è un caso che nel § 669 della *Metaphysica* Baumgarten giunga ad assimilare l'assenza di forze dello *status indifferentiae* alla situazione tipica della conoscenza inerte: "Nello stato di totale indifferenza la percezione totale sarebbe dunque inerte, mentre nello stato di puro piacere, di mero dispiacere o di predominanza di uno dei due, la percezione totale è movente".<sup>665</sup> Alla luce di questa tesi, la paralisi della vita interiore imputata da Baumgarten alla conoscenza simbolica può essere finalmente compresa nella complessità del suo significato. Mentre, infatti, la *cognitio intuitiva* raccorda la conoscenza ad un possibile *mihi bonum*, sollecitando le molle dell'anima fino a farle eventualmente "scattare", la conoscenza simbolica ci inchioda al presente rappresentato dal segno, impedendoci qualsiasi proiezione nel futuro dell'oggetto da cui attendiamo un piacere. Proprio come il mobile di cui parlava Galileo, dunque, anche la nostra percezione sarà in questo caso del tutto indifferente al moto o alla quiete, alla *voluptas* o al *taedium*, persino nella forma infinitesimale del *conatus*: "Dunque la conoscenza simbolica, in quanto tale, è eminentemente inerte; solo la [conoscenza] intuitiva è movente."<sup>666</sup>

Che però potesse davvero esistere una condizione di totale indifferenza non era affatto evidente da queste premesse, come peraltro aveva già messo in luce lo stesso Leibniz. Se infatti in fisica l'inerzia come indifferenza rappresenta una sorta di insensatezza scientifica, così anche in psicologia l'indifferenza assoluta era impedita dalla presenza di quelle piccole percezioni inconscie che costituiscono i corrispettivi monadologici dei *conatus* infinitesimali. In tal senso, le *petites perceptions*<sup>667</sup> deriveranno dal livello metafisico profondo dell'anima specchio dell'intero universo, manifestandosi tanto a livello gnoseologico nella forma di "quel non so che, quei gusti, quelle immagini delle qualità sensibili, chiare nell'insieme, ma confuse nelle parti",<sup>668</sup> quanto a livello pratico, nella forma

---

<sup>665</sup> *Metaphysica*, § 669.

<sup>666</sup> *Ibid.*

<sup>667</sup> Sulle piccole percezioni in Leibniz, cfr. ad es. H. Strahm, *Die "petites perceptions" im System von Leibniz*, Bern und Leipzig, 1930; T. Otabe, *Der Begriff der "petites perceptions" von Leibniz als Grundlage für die Entstehung der Ästhetik*, "Bigaku", 35, 2010, pp. 41-53, in particolare pp. 43 e ss.; G. Micheletti, *I pensieri sordi e l'inconscio*, "Il Cannocchiale", 1984, pp. 45-58; e G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, 1950.

<sup>668</sup> G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in *Oeuvres philosophiques latines & françaises / de feu Mr. De Leibnitz. Tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la Bibliothèque Royale à Hanovre*, Amsterdam-Leipzig, 1765, p. 10: "[Ce sont ces petites perceptions] qui forment ce je ne say quoy, ces goûts, ces images des qualités des sens, cairese dans l'assemblage, mais confuses dans les parties". Sul rapporto tra le piccole percezioni di Leibniz e il problema del "non so che", cfr. P. D'Angelo-S.

dell'inquietudine,<sup>669</sup> che previene anche dal punto di vista psicologico l'insorgere della quiete assoluta:

Ma per ritornare all'inquietudine, ovvero alle piccole sollecitazioni impercettibili, che ci tengono sempre in sospeso, esse sono delle determinazioni confuse, di modo che spesso non sappiamo che cosa ci manca, mentre nelle inclinazioni e nelle passioni sappiamo almeno ciò che vogliamo, per quanto le percezioni confuse entrino anche nel loro modo d'agire [...]. Questi impulsi sono come tante piccole molle che cercano di scaricarsi, e che fanno agire la nostra macchina. E ho già fatto notare sopra che è per questo motivo che noi non siamo mai indifferenti, proprio quando sembriamo esserlo di più, per esempio [quando dobbiamo] voltare a destra piuttosto che a sinistra in fondo a una strada. Il partito che prendiamo, infatti, deriva da queste determinazioni insensibili, mescolate con l'azione degli oggetti e dell'interno del corpo, e ci fa sentire a nostro agio in una maniera di muoverci piuttosto che nell'altra. Si chiama *Unruhe* in tedesco, cioè inquietudine, il bilanciere di un orologio.<sup>670</sup>

Se dunque l'uomo è destinato a vivere in una condizione di perenne inquietudine, la stasi derivata dall'indifferenza – dall'assenza di forze dell'anima – non potrà che essere paragonata ad uno stato di morte apparente. Baumgarten – abbiamo visto – traduce metaforicamente la tesi nell'equazione tra *cognitio mortua* e *cognitio iners* – la conoscenza che lascia del tutto a riposo le molle dell'animo. Una conclusione, questa, non particolarmente sorprendente all'interno di una gnoseologia e di un'estetica che fanno della *vita cognitionis* il loro supremo ideale. E tuttavia è proprio in un simile contesto che si consuma uno slittamento semantico decisivo nella questione dell'indifferenza. L'indifferenza, infatti, cessa ormai di

---

Velotti (a cura di), *Il "non so che". Storia di un'idea estetica*, Palermo, 1997, in particolare pp. 34 e ss.

<sup>669</sup> Tra i tanti interventi sull'inquietudine in Leibniz, segnalo quello di C. Fauvergue, *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Paris, 2006, pp. 43 e ss.

<sup>670</sup> G.W. Leibniz, *Nouveaux essais*, cit., pp. 124-5: "Mais pour revenir à l'inquietude, c'est à dire aux petites sollicitations imperceptibles, qui nous tiennent toujours en haleine, ce sont des determinations confuses, ensorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque, au lieu que dans les inclinations & les passions nous savons au moins ce que nous demandons, quoique les perceprions confuses entrent aussi dans leur maniere d'agir, & que les mêmes passions causent aussi cette inquietude ou demangeaison. Ces impulsiones sont comme autant de petits ressorts, qui tachent de se debander & qui font agir nôtre machine. Et j'ai deja remarqué ci-dessus que c'est par là que nous ne sommes jamais indifferens lorsque nous paroissions l'être le plus, par exemple de nous tourner à la droite plutôt qu'à la gauche au bout d'une allée. Car le parti, que nous prenons, vient de ces determinations insensibles, melées des actions des objets & de l'interieur du corps, qui nous fait trouver plus à nôtre aise dans l'une que dans l'autre maniere de nous remuer. On appelle *Unruhe* en Allemand, c'est a dire inquietude, le balancier d'un horloge."

essere qualche cosa di propriamente “indifferente” – un interregno neutrale tra movimento e inazione, tra bene e male – per diventare al contrario essa stessa il carattere sommamente negativo persino da un punto di vista estetico: una sorta di aporia esistenziale.

#### 4.2.2 *La questione degli adiaphora e la condanna teologica dell'indifferenza*

Come abbiamo evidenziato, Leibniz è stato certamente una fonte importante per questa svolta – sebbene Baumgarten non potesse leggere i *Nouveaux Essais*, pubblicati solo nel 1765 – ma di certo non l'unica. Tra la fine del Seicento e gli anni Trenta del Settecento, in effetti, ha imperversato in Germania quello che è noto come lo “Zweiter Adiaphoristischer Streit”, il secondo “scontro” sulle cose indifferenti (*adiaphora*), o, come si diceva in tedesco, sui *Mitteldinge*.<sup>671</sup> L'oggetto della contesa riguarda appunto la possibilità di uno spazio neutro concesso all'arbitrio degli uomini per azioni che, pur non essendo prescritte dal comando divino, non sono neppure proibite.<sup>672</sup>

I luterani ortodossi come Balthasar Meisner nella *Philosophia sobria*<sup>673</sup> (1614) o Conrad Horneius nell'*Ethica civilis*<sup>674</sup> (1625) sostenevano in astratto l'esistenza di cose indifferenti al bene e al male, le quali, però, dovevano essere sottoposte al vaglio morale in ciascun caso concreto, in accordo con la sentenza paolina per cui “‘Tutto mi è lecito!’ Ma non tutto giova.” (1. Cor 6, 12). Anche Spener non si mostrava eccessivamente

---

<sup>671</sup> Cfr. in particolare U. Wels, *Die anthropologische Bestimmung der Geselligkeit im Zweiten Adiaphoristischen Streit und ihr Einfluss auf das protestantische Schultheater*, in U. Sträter et al. (a cura di), *Alter Adam und neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, Tübingen, 2009, vol. II, pp. 531-44; R.B. Szuj, *Adiaphorie und Kunst: Studien zur Genealogie ästhetischen Denkens*, Tübingen, 2005.

<sup>672</sup> La nozione ha una storia antica che rimonta all'etica stoica e alle lettere di Paolo. Cfr. in particolare C.C.E. Schmid, *Adiaphora. Wissenschaftlich und Historisch Untersucht*, Leipzig, 1809; B. Verkamp, *The Indifferent Mean: Adiaphorism in the English Reformation to 1554*, Athens (OH), 1977; J. Mehlhausen, *Der Streit um die Adiaphora*, in M. Brecht-R. Schwarz (a cura di), *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, Stuttgart, 1980, pp. 105-28. Sulle lettere di Paolo, cfr. J.L. Jaquette, *Discerning what counts: The Function of the Adiaphora Topos in Paul's Letters*, Atlanta, 1995. Sulla posizione di Lutero e Melancthon, cfr. B.J. Verkamp, *The Limits upon Adiaphoristic Freedom: Luther and Melancthon*, “Theological Studies”, 36, 1975, pp. 52-76; cfr. anche T.F. Mayer, *Starkey and Melancthon on Adiaphora: A Critique of W. Gordon Zeeveld*, “Sixteenth Century Journal”, 11, 1980, pp. 39-50.

<sup>673</sup> B. Meisner, *Philosophia sobria*, Wittenberg, 1614, Sect. II, cap. IV, pp. 566-7.

<sup>674</sup> C. Horneius, *Ethicae sive Civilis Doctrinae de morbus Libri IV*, Francofurti, 1625, Lib. II, Cap. VII, pp. 256-8.

contrario a garantire la possibilità delle azioni indifferenti, sebbene con l'avvertenza di epurarle di ogni contenuto inadeguato.<sup>675</sup>

Sarà soprattutto con i Pietisti vicini a Francke che l'adiaforia diventa un elemento da espungere totalmente dalla vita di un cristiano. In questa prospettiva, infatti, l'indifferenza non solo si oppone alla grazia di Dio, che rappresenta per il fedele l'unico vero motore delle sue azioni, ma anche all'adempimento della retta condotta dell'uomo, avente come fine ultimo il rinnegamento di sé nel nome di Cristo.<sup>676</sup> Per i Pietisti, insomma, ogni azione volontaria o è in quanto tale diretta a maggior gloria di Dio, oppure è destinata a cadere sotto l'ombra oscura del peccato. Come scriveva Paolo ai Romani, “tutto quello che non viene dalla fede è peccato” (Rm 14, 23).

Ma quali erano i *Mitteldinge*, le azioni che i Pietisti si rifiutavano di considerare né buone né cattive? Apprendo ad esempio il testo di Friedrich Collin *Der grosse Ernst des thätigen Christentums* (1719), troviamo un elenco quanto mai variopinto di comportamenti<sup>677</sup> – dal fumo al gioco dei dadi, dalla musica ai romanzi, dalle barzellette alla danza – che costituiscono una sorta di “fiera delle vanità”, in cui sono ricomprese anche quelle che di lì a poco verranno chiamate “belle arti”. Attività simili, infatti, erano sospettate di instillare desideri peccaminosi nei fedeli, sottraendo tempo alle pratiche necessarie per conquistare la vita eterna – cosa che ne giustificava di per sé la totale eliminazione nell'Utopia pietista tratteggiata da Sinold von Schütz.<sup>678</sup>

Lo stesso Jacob Baumgarten,<sup>679</sup> padre di Siegmund e Alexander, aveva tradotto in tedesco uno scritto latino di Breithaupt contro l'abuso dell'oratoria e dei romanzi, colpevoli di “insozzare il popolo cristiano” con le loro prurigini libidinose.<sup>680</sup> Alle sole poesie spirituali – le poesie, dunque, espressamente guidate dallo Spirito Santo – era concesso diritto di cittadinanza,<sup>681</sup> rigettando invece quell'arte come artificiosità che, da un lato, incoraggiava la scissione identitaria dell'artista e dunque la falsità su

---

<sup>675</sup> Cfr. W. Schmitt, *Die pietistische Kritik der “Künste”. Untersuchung über die Entstehung einer neuen Kunstauffassung im 18. Jahrhundert*, Köln, 1958, p. 13.

<sup>676</sup> Cfr. J.G. Walch, *Historische und Theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evangelisch-lutherischen Kirche*, Jena, 1733-1739, vol. II, pp. 357-60.

<sup>677</sup> F.E. Collin, *Der grosse Ernst des thätigen Christentums*, Halle, 1719, pp. 194 e ss.

<sup>678</sup> L.E. von Faramund [alias P.B.S. von Schütz], *Die glücklichste Insel [...]*, Frankfurt-Leipzig, 1728, pp. 147-50.

<sup>679</sup> Su J. Baumgarten, cfr. Michael Roloff, *Die liebliche Gestalt des Todes in den Augen der Glaubigen*, Berlin, 1722, in cui è compresa una breve autobiografia dello stesso J. Baumgarten, pp. 27-31.

<sup>680</sup> J.J. Breithaupt, *Sinnreiches Lateinische Poema wieder den Mißbrauch der Teutschen Beredsamkeit/ Insonderheit wieder die Romanen, und andere schandbare Schriften/ überstetzt [...] von Jacob Baumgarten*, Halle, 1721, s. p.

<sup>681</sup> Cfr. ad esempio la prefazione di Rambach, dal titolo *Von dem Mißbrauch und rechtem [sic] Gebrauch der Poesie*, ai *Poetische Festgedancken von den höchsten Wohlthaten Gottes*, Jena, 1727, s. p.

cui si fondava ad esempio il teatro, e, dall'altro, rischiava di attirare nella spirale della finzione l'assoluta verità dei racconti biblici.<sup>682</sup>

La sovrapposizione tra arti e cose indifferenti, e la loro conseguente condanna da parte del Pietismo, tuttavia, è solo una parte della verità. Benché a prima vista paradossale, infatti, è la stessa riprovazione teologica per gli *adiaphora* a fornire la premessa necessaria per la formazione di un lessico estetico di cui l'indifferenza diventerà parte integrante. Una volta assunta un'accezione filosofica, infatti, l'indifferenza – proprio in virtù del valore negativo tributato dalla fisica di Leibniz così come dal Pietismo di Francke – andrà ad indicare quello stato svantaggioso in cui non siamo emotivamente coinvolti da qualcosa. Se poi questo “qualcosa” sarà un'opera dello spirito bello, che, in un'ottica di *Wirkungsästhetik*, dovrebbe essere appositamente realizzata per muovere il fruitore alla commozione, è evidente il giudizio negativo che le verrà immediatamente associato. Che sia il pietista leibniziano Baumgarten a favorire una tale mediazione non può essere allora una semplice coincidenza.

#### 4.2.3 La questione dell'“*Ignoti nulla cupido*” e la condanna psicologica dell'indifferenza

In realtà, la prima tappa di questo percorso la possiamo ritrovare già in Wolff, il quale, pur ricusando l'esistenza delle cose moralmente indifferenti,<sup>683</sup> appoggerà – lo si è visto – la diffusione delle tragedie e delle commedie,<sup>684</sup> rompendo così l'immediata equazione che i Pietisti avevano stabilito tra i due campi. Sono in particolare certi passaggi della *Deutsche Politik* a mostrare con maggiore evidenza l'intervento di Wolff a difesa di una serie di attività che rientravano nel catalogo proibito, distinguendole a seconda dell'organo di senso a cui erano rivolte (statue e quadri per l'occhio; musica e poesia per le orecchie; ecc.).<sup>685</sup> La conclusione di Wolff è

---

<sup>682</sup> Cfr. W. Martens, *Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung*, Tübingen, 1989, pp. 76-181, qui pp. 101 e ss. Per un nuovo sguardo sui legami tra Pietismo e arti, si veda T. Müller-Bahlke, *Der Hallesche Pietismus und die Kunst*, in R. Lächele (a cura di), *Das Echo Halles. Kulturelle Wirkungen des Pietismus*, Tübingen, 2001, pp. 243-69.

<sup>683</sup> Cfr. C. Joesten, *Christian Wolffs Grundlegung der prakt. Philosophie*, Leipzig, 1931, p. 16; A. Bissinger, *Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik*, in W. Schneider (a cura di), *Christian Wolff, 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, 1986<sup>2</sup>, pp. 148-60, qui p. 151; H.F.Klemme, *Werde vollkommen! Christian Wolffs Vollkommenheitsethik in systematischer Perspektive*, in J. Stolzenberg-O.-P. Rudolph (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung/3*, cit., pp. 163-80, qui pp. 175-6; D. Hüning, *Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen Psychologie und Moralphilosophie*, in O.-P. Rudolph-J.-F. Goubet (a cura di), *Die Psychologie Christian Wolffs*, Tübingen, 2004, pp. 143-67, qui pp. 158 e ss.

<sup>684</sup> Cfr. in particolare C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen, 1971, pp. 394-6.

<sup>685</sup> *Deutsche Politik*, §§ 390 e ss.



lapidaria: “Se il piacere dei sensi è usato in modo tale che non comporti alcun male, [anch’esso] può contribuire alla felicità dell’uomo.”<sup>686</sup>

*Adiaphora* e arti perdono insomma la precedente solidarietà stabilita su basi teologiche, riconfigurando il loro statuto reciproco su un fondamento schiettamente psicologico. Da un lato, l’indifferenza potrà essere ora intesa come quel particolare stato d’animo, indotto dall’ignoranza, in cui non è presente né piacere né dispiacere nei confronti di qualcosa.<sup>687</sup> Dall’altro, le arti – così come tutte le azioni non immorali che gratificano i sensi – trovano un riscatto dalla pendente condanna teologica.

Quando si troverà di fronte alla necessità di esemplificare l’indifferenza soggettiva, Wolff farà ricorso proprio all’ambito delle arti, in particolare a quell’architettura che tanta parte aveva avuto nella stessa definizione wolffiana della bellezza. Il caso è quello di un uomo che, di fronte ad un palazzo, non è in grado di riconoscerne i pregi e i difetti, e resta dunque privo di slancio interiore: “Qualcuno che è inesperto di architettura, non sa se la decorazione di un edificio sia da ascrivere al numero delle perfezioni o a quello delle imperfezioni.”<sup>688</sup> In assenza dei rudimenti necessari per sentirsi attratto o respinto dalla cosa in questione, dunque, l’unica soluzione sarà quella di sospendere il giudizio.

Benché qui non si tratti ancora di una valutazione negativa su un’opera malriuscita, ma solo di una constatazione della propria ignoranza, l’indifferenza acquisisce ormai una nuova valenza: da un lato, infatti, essa riguarderà direttamente il soggetto – e non le cose in sé, come per gli *adiaphora* dei luterani ortodossi – e, dall’altro, non apparirà più come un caso-limite a rigore impossibile alla stregua di Leibniz, ma solo come una condizione nefasta – testimonianza tangibile di un’imperfezione gnoseologica, da cui non può discendere alcun moto dell’animo che ci spinga verso uno stato futuro: “Ignoti nulla cupido.”

Con Baumgarten, la questione dell’indifferenza acquista un’inedita autonomia. Dalla seconda edizione della *Metaphysica*, infatti, al tema è dedicata una sezione autonoma della psicologia empirica, relativa alla facoltà desiderativa.<sup>689</sup> Conformemente ai presupposti wolffiani, Baumgarten fa della mancata conoscenza della perfezione e dell’imperfezione di una cosa la *ratio* dell’indifferenza nei suoi confronti. Accanto all’ignoranza, però, il filosofo di Berlino aggiunge qui un’ulteriore

---

<sup>686</sup> *Deutsche Politik*, § 389: “Wenn die Lust der Sinnen so gebraucht wird, daß sie keinen Verdruß nach sie ziehet, so kann sie mit zur Glückseligkeit des Menschen gerechnet werden.”

<sup>687</sup> *Psychologia empirica*, § 533: “Si quis ignorat, utrum id, quod in re quadam, vel in se percipit, in perfectionum, an vero in imperfectionum numerum referri debeat; nec voluptate ulla, nec taedio inde efficitur.” Cfr. anche *ibid.*, § 585.

<sup>688</sup> *Ibid.*: “Si quis enim Architecturae imperitus fuerit, is ignorat utrum ornatus aedificii in numerum perfectionum, an in numerum imperfectionum sit referendus.”

<sup>689</sup> *Metaphysica*, §§ 651-4.

possibile causa dell'indifferenza, e cioè – come anticipato – la conoscenza simbolica, la quale potrà essere detta inerte nel § 669 proprio grazie al comune denominatore dell'indifferenza:

Dunque, intuisco o la perfezione di un qualche oggetto, e allora *piace*, o la sua imperfezione, e allora non *piace*, oppure non intuisco né la sua perfezione né la sua imperfezione, cioè non piace né dispiace, ed è *per me indifferente* (sono indifferente verso di esso).<sup>690</sup>

Ciò che quindi ci risulta indifferente, non riusciremo a percepirlo né in ragione del bene né in ragione del male che potremmo trarne.<sup>691</sup> Ma una cosa ci sarà indifferente in gradi diversi, in maniera totale o parziale, a seconda di quanto ne siamo coscienti e di quanto riusciamo a collegare i segni che lo rappresentano con i relativi designati.<sup>692</sup> Non è un caso che Meier, nella sua *Metaphysik*, prenda come esempio di attività generalmente indifferente la stessa ricerca erudita, portando così a compimento quella polemica anti-intellettualistica che – estranea a Wolff – era emersa già con Baumgarten, e che in campo teologico faceva tutt'uno con la polemica contro la “morta” lettera:

Un filologo può leggere la Bibbia con molto piacere, restando però indifferente al suo contenuto. Nella conoscenza simbolica abbiamo una conoscenza straordinariamente piccola e debole della cosa stessa, dal momento che essa è quasi completamente schiacciata dalla più forte rappresentazione dei segni. Di conseguenza non è possibile che essa debba poter produrre un effetto grande quanto il piacere e il dispiacere della cosa. Da ciò deriva che le ricerche erudite sulle cose lascino il nostro animo in una grande indifferenza nei loro confronti: perché esse sono spesso totalmente o per la più parte simboliche.<sup>693</sup>

---

<sup>690</sup> *Metaphysica*, § 651: “Hinc obiecti alicuius aut perfectionem intueor, et *placet*, aut imperfectionem, et *displicet*, aut nec perfectionem eius, nec imperfectionem intueor, i. e. nec *placet*, nec *displicet*, et (sum erga illud indifferens) est *mihi indifferens*.”

<sup>691</sup> *Ibid.*: “Indifferens mihi nec ut bonum, nec ut malum, nec sub ratione mali intueor.”

<sup>692</sup> *Ibid.*, § 652: “In mihi indifferenti aut nullam omnino perfectionem imperfectionemve intueor, et est mihi plenarie indifferens, aut nec certame et determinatam tantum perfectionem in eodem intueor, nec oppositum eius, et est respectu illius perfectionis mihi relative indifferens. Ignotum mihi est, quod non repraesento. Unde ignoti nullam omnino perfectionem imperfectionemve intueor. Ergo ignotum mihi est plenarie indifferens, nec *placet*, nec *displicet*. Partialiter mihi ignotum est mihi relative ad perfectiones incognitarum partium indifferens. Quod tantum symbolice appercepio, si vel maxime symbolice mihi eius conscius sim, ut boni, vel mali, non clare intueor tamen, ut tale, hinc nec *placet*, nec *displicet* mihi, sed est indifferens, quatenus observatur.”

<sup>693</sup> Meier, *Metaphysik*, vol. III, § 648: “Ein Wortforscher kan mit vielem Vergnügen in der Bibel lesen, und er bleibt gegen den Inhalt derselben doch gleichgültig. Bey der

È però il § 654 della *Metaphysica* di Baumgarten ad apportare forse le novità maggiori. L'Autore vi distingue un "adiaphoron" dal punto di vista soggettivo, predicato di ciò che "una certa e determinata forza rappresentativa non intuisce né come bene né come male, ad esempio le cose a me ignote e quelle conosciute solo simbolicamente"; e un "obiective adiaphoron", ovvero "ciò che non è né buono né cattivo".<sup>694</sup>

Quest'ultimo, a sua volta, potrà essere assolutamente indifferente, se non comporta alcuna perfezione e alcuna imperfezione – ma in questo caso sarebbe a rigore un non ente – o relativamente indifferente, se non contribuisce ad una particolare perfezione o al suo opposto.<sup>695</sup> Per mezzo di una tale tassonomia, vengono così riassunte le diverse anime dell'"indifferenza" che abbiamo incontrato finora: in primo luogo, quella soggettiva wolffiana, a cui si aggiunge il riferimento alla conoscenza simbolica; in secondo luogo, quella luterana, che si interroga sulla possibilità delle cose oggettivamente indifferenti,<sup>696</sup> e in terzo luogo, una conclusione che esprime in termini leibniziani il dettato pietista sull'impossibilità degli *adiaphora*: "Ciò [l'oggettivamente indifferente] non si dà nel mondo ottimo. Chi intuisce le cose come sono in realtà, non è assolutamente indifferente verso alcunché."<sup>697</sup>

Se dunque gli *adiaphora* non fanno parte di questo mondo – il migliore tra quelli possibili – l'indifferenza oggettiva non potrà dipendere da un carattere dell'oggetto in sé stesso, bensì soltanto da una qualche inadeguatezza del giudicante, il quale è inetto a cogliere distintamente (con

---

symbolischen Erkenntniß haben wir, eine ungemein schwache und kleine Erkenntnis, von der Sache selbst: denn sie wird, durch die stärkere Vorstellung der Zeichen, bey nahe ganz unterdrückt. Folglich ist es nicht möglich, daß sie eine so grosse Wirkung sollte hervorbringen können, als das Gefallen und Mißfallen über die Sache ist. Daher komts, daß, die gelehrten Untersuchungen der Dinge, unser Gemüth in einer so grossen Gleichgültigkeit dieselben lassen; weil sie mehrentheils ganz oder größtentheils symbolisch sind.“

<sup>694</sup> *Metaphysica*, 1743, § 654: "Subiective (indifferens) adiaphoron dicitur, quod certa et determinata vis repraesentativa ne cut bonum, ne cut malum intuetur, qualia mii ignota, et symbolice tantum clare cognita. Obiective adiaporon est, quod nec est bonum, nec malum".

<sup>695</sup> *Ibid.*: "[Obiective adiaphoron] iterum vel absolute esset indifferens, quod nullam omnino perfectionem imperfectionemque poneret, et est non ens, vel relative, quod ad certam perfectionem aut eius oppositum nihil confert."

<sup>696</sup> Quando Meier nella sua *Metaphysik* ritornerà su questo punto, attribuirà proprio alle cose relativamente indifferenti gli *adiaphora* della teologia luterana. Cfr. *Metaphysik*, vol. III, § 650: "So haben manche Gottesgelehrte das Reiten, Tanzen, Fechten, unter die gleichgültigen Dinge gerechnet; weil sie nach ihrer Meinung die Frömmigkeit nicht befördern, und auch nicht hindern, und also in Absicht auf die Frömmigkeit gleichgültig sind.“ Ovviamente Meier si mostrerà in disaccordo con questa ipotesi, per le stesse ragioni del suo maestro.

<sup>697</sup> *Metaphysica*, § 654: "Tale non datur in mundo optimo. Ergo rem intuitus, ut est, erga nullam rem est absolute indifferens."

la ragione) o anche solo confusamente (con il suo *analogon*) il nesso universale che vige tra tutte le cose, e che quindi lo lega anche a ciò che gli appare a prima vista estraneo. In Baumgarten come in Wolff, l'oggettività dell'indifferenza è perciò addebitata ad un limite puramente soggettivo, che certamente rinvia all'equiparazione pietista dei *Mitteldinge* con un'ipocrita cecità degli uomini, non fondata però più sull'incompetenza di riconoscere la grazia efficace di Dio, ma sull'inefficienza ad avvertire la necessità di una relazione affettivamente orientata con il mondo – con le “piccole percezioni” che ci incatenano ad esso.

Proprio perché l'indifferenza deriva dall'assenza di conoscenza o dalla sua astrattezza, il tratto comune che ne sottende la ricca fenomenologia sarà il divorzio da quella verità metafisica che per l'uomo si presenta in maniera particolarmente pregnante solo nella sua saturazione sensibile. Del tutto naturale appare dunque la possibilità di declinare la dottrina psicologica dell'indifferenza come una sorta di perversione estetica. Quando un tale carattere diverrà sempre più esplicito con Meier, tuttavia, l'indifferenza non si configurerà più, alla stregua di Wolff e di Baumgarten, come una “colpa” da parte del pubblico – la sospensione del giudizio da parte dell'uomo interdetto di fronte ad un edificio di cui non è in grado di apprezzarne, per dirla con Kant, la bellezza aderente – ma come un pericolo che insidia l'artista nel momento stesso della produzione dell'opera.

Nella misura in cui la vita della conoscenza estetica si presenta come la somma perfezione della conoscenza sensibile, in virtù dell'operosità a cui ci spinge il legame con ciò che è *mihi bonum*, con ciò che – dirà Meier – mi “interessa”, lo spirito bello sarà dunque tenuto ad usare tutte le avvertenze possibili per scongiurare l'inerzia del proprio pubblico – il più grave reato previsto dal “codice penale”<sup>698</sup> della *Wirkungsästhetik*. Già Baumgarten, comunque, aveva visto nell'inerzia un vizio da evitare con ogni mezzo tanto nell'*Ethica philosophica*<sup>699</sup> quanto nell'*Aesthetica*, in cui la *cognitio iners*<sup>700</sup> diventava l'ultimo e il supremo tra i criteri di imperfezione della conoscenza, i quali “imbruttiscono la conoscenza sensibile in generale e sono i vizi principali delle cose e dei pensieri”<sup>701</sup>.

In base a tale presa di posizione, Meier si sentirà dunque pienamente autorizzato a fare dell'indifferenza la causa fondamentale della conoscenza inerte (*cognitio iners; träge Erkenntnis*), nella misura in cui impedisce di “muovere” il pubblico in un senso che ormai sappiamo essere tanto fisico quanto retorico:

---

<sup>698</sup> Di “codice penale estetico” parlerà come noto Friedrich Schlegel.

<sup>699</sup> *Ethica philosophica*, § 269: “Obligaris ad solertiam et operositatem quaerendam, et inertiam fugiendam.”

<sup>700</sup> In realtà una tale inerzia non va intesa in senso assoluto neppure in Baumgarten. Ci ritorneremo a breve.

<sup>701</sup> *Aesthetica*, § 23.

Infine, chi vuole toccare e (com)muovere (*bewegen*) esteticamente, deve anche evitare nel modo opportuno l'indifferenza (*indifferentia*). In tanto siamo indifferenti, in quanto non abbiamo né un sentimento di piacere né di dispiacere. Di conseguenza, la nostra conoscenza è morta. Non può dunque essere pensato maggiore impedimento alla vita estetica dell'indifferenza.<sup>702</sup>

Mentre nella *Metaphysik* Meier si limiterà ad amplificare le suddivisioni già individuate dal maestro, negando quindi la possibilità degli *adiaphora* anche nella forma relativa del luteranesimo ortodosso, negli *Anfangsgründe* è chiaro che l'eventualità di un'indifferenza oggettiva non sia del tutto respinta: semplicemente, questa non viene giustificata sotto un profilo metafisico, bensì esclusivamente dal punto di vista intersoggettivo. Insomma, l'indifferenza oggettiva non dipenderà più dalla sua *realitas*, ma solo e soltanto dalla cattiva coordinazione dell'artista con i desideri del proprio pubblico, sottraendosi così già in partenza da quel principio dell'"immaginazione sociale" che tanta parte avrà nella fondazione dell'estetica moderna in Germania.<sup>703</sup>

Bisogna anche guardarsi da quell'indifferenza che ha il proprio fondamento in particolare nell'oggetto (*indifferentia obiectiva*). A ciò si deve l'errore per cui si presentano cose che non sono né buone né cattive, o almeno che così appaiono ai nostri ascoltatori.<sup>704</sup>

A questa tipologia di *adiaphoron* va aggiunta ovviamente anche in Meier la cosiddetta "indifferenza soggettiva", che colpisce le persone dotate di "un cervello di ghiaccio" (*ein eiskaltes Gehirn*), alle quali viene ora rimproverata una totale mancanza di gusto o di sensibilità.<sup>705</sup>

---

<sup>702</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 186: "Endlich mus derjenige, welcher aesthetisch rühren und bewegen wil, auch die Gleichgültigkeit (*indifferentia*) auf eine gehörige Art vermeiden. In so ferne wir gleichgültig sind, in so ferne haben wir weder eine Empfindung vom Vergnügen noch vom Misvergnügen. Folglich ist unsere Erkenntnis in so ferne todt. Es kan also, keine grössere Hindernis des aesthetischen Lebens, erdacht werden, als die Gleichgültigkeit."

<sup>703</sup> Sull'importanza di un'"immaginazione sociale" per la funzione argomentativa della poesia, con particolare riferimento a Bodmer e Breitinger, cfr. S. Tedesco, *Breitinger e l'estetica dell'Illuminismo tedesco*, cit., ad es. pp. 74 e ss., a cui rinviamo anche per maggiori riferimenti bibliografici in merito.

<sup>704</sup> *Ibid.*: "Man mus auch, diejenige Gleichgültigkeit verhüten, welche vornehmlich in dem Gegenstande ihren Grund hat (*indifferentia obiectiva*). Dahin gehört der Fehler, wenn man solche Dinge vorträgt, die weder gut noch böse sind, wenigstens die unsern Zuhörern so zu seyn scheinen".

<sup>705</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 186: "[...] mus man die gänzliche Gleichgültigkeit (*indifferentia totalis*) aufs sorgfältigste, bey sich selbst und bey seinen Zuhörern, zu vermeiden suchen. Wenn man selbst gar kein Vergnügen oder Misvergnügen empfindet, so ist unser Herz und Gemüth ganz kalt. Wie die Ursach beschaffen ist, so ist auch die

L'opposizione tra gusto "aestetico" e indifferenza, d'altra parte, trovava già un primo riscontro in teologia. Nelle dissertazioni primo-settecentesche di un Buddeus<sup>706</sup> o di uno Joachim Lange,<sup>707</sup> in effetti, la questione dell'indifferentismo – la tesi per cui tutte le religioni avrebbero lo stesso valore<sup>708</sup> – veniva ricondotta all'incapacità di cogliere "sperimentalmente", in virtù del proprio gusto spirituale, le verità della fede cristiana.<sup>709</sup> Lo stesso Meier vedrà nell'"indifferenza" un sinonimo dell'*Unempfindlichkeit*<sup>710</sup> – dell'incapacità morale di "gustare" le cose divine.<sup>711</sup> Persino quando il *Geschmack* assumerà un senso schiettamente estetico, come in Sulzer, l'assenza totale di gusto, distinta dal gusto perverso, sarà connessa a quella *Unempfindlichkeit* che arresta sul nascere ogni tentativo di valutazione critica.<sup>712</sup> Ciò, a riprova del fatto che l'"indifferentia" in questi autori non è affatto equivalente al "taedium", al dispiacere "attivo" opposto alla "voluptas",<sup>713</sup> ma porta in sé i segni di una "anestesia" mortale, di cui la stessa inerzia, in quanto *tote Erkenntnis*, è in

---

Wirkung. Wie wil also, in einem eiskalten Gehirne, ein feuriger und rührender Gedanke entstehen können? Wer selbst ganz gleichgültig und kaltsinnig ist, der kan unmöglich rührende Gedanken erzeugen."

<sup>706</sup> J.F. Buddeus, *De criterio veritatis in rebus moralibus*, "Observationum selectarum ad rem litterariam spectantium", Tomus V, Halae Magdeburgicae, 1702, pp. 272-313, qui pp. 305-7.

<sup>707</sup> J. Lange (*praeses*)-G.C. Bohnstedt (*respondens*), *Disputatio exegetico-dogmatica de Experientia Spirituali*, Halae Magdeburgicae, 1710, § XIX: "Quae cum ita sint tantum abest, ut αἰσθησις indifferentismus inducat, ut potius eundem sapienter declinet."

<sup>708</sup> Un tale pericolo è citato tanto nell'*Ethica philosophica* di Baumgarten, § 39, quanto nella *Philosophische Sittenlehre* di Meier, vol. I, § 105.

<sup>709</sup> Sulla questione del gusto spirituale e dei suoi legami con il gusto estetico dovremo ritornare nel prossimo capitolo.

<sup>710</sup> Cfr. ad es. *Philosophische Sittenlehre*, vol. I, § 223, in cui è presente anche il richiamo alla necessità di sapere vedere nel futuro, qui – beninteso – da un punto di vista schiettamente teologico: "Das andere Hinderniß des Gebets besteht darinn: wenn ein Mensch zwar auf das Zukünftige sieht, allein gegen dasselbe ganz unempfindlich, kaltsinnig und gleichgültig ist."

<sup>711</sup> *Philosophische Sittenlehre*, vol. I, § 43: "Die Vollkommenheiten Gottes sind unendlich groß, und die Vollkommenheiten der Creaturen sind gegen sie wie nichts zu rechnen. Es ist demnach das Vergnügen über dieselben, das alleredelste, es ist edler und erhabener, als alle andere Vergnügen. Es gereicht dem Menschen zur grösten Ehre, weil er dadurch beweißt, daß sein Geschmack edel und erhaben ist."

<sup>712</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle belle arti*, ed. it. a cura di A. Nannini, Bologna, 2011, art. *Gusto*, p. 109: "Non si ha una parola per esprimere né la totale mancanza di gusto né il contrario del gusto stesso. La prima presuppone l'insensibilità (*Unempfindlichkeit*) nei confronti di ciò che è contrario alla naturale tendenza della facoltà rappresentativa; quest'ultimo è una guida insulsa e irragionevole della facoltà rappresentativa, che trova piacere per cose disdicevoli, contraddittorie e totalmente insensate, una specie di buffoneria del sentimento. All'uomo che non ha gusto manca il sentimento e quello con un gusto perverso ha un sentimento impazzito, contrario alla natura."

<sup>713</sup> *Metaphysica*, 1743, § 655: "Status animae ex intuitu perfectionis est (complacentia) voluptas, ex intuitu imperfectionis est taedium (displicentia)."

fondo una sorta di controfigura. Se dunque già nella *Frühaufklärung* l'indifferenza si configura come l'esatto opposto dell'interesse – si veda ad esempio il diciannovesimo *Discours der Mahler* di Bodmer e Breitinger<sup>714</sup> – non riuscirà difficile immaginare che la sua equiparazione alla nozione di “conoscenza morta” contribuisca in maniera cruciale a fare proprio dell'interessante l'erede naturale della “conoscenza viva”, una volta che – come vedremo nella terza parte – la categoria francese dell'*intérêt* si sarà imposta anche in terra tedesca. In questo senso, Meier potrà affermare già nella *Philosophische Sittenlehre*:

Un uomo commette sempre peccato quando possiede una conoscenza di Dio e delle cose divine che non gli provoca alcun piacere, ma lo lascia quieto in uno stato di indifferenza (*Gleichgültigkeit*) e di stoica insensibilità (*Unempfindlichkeit*). Dio e le cose divine sono per noi troppo interessanti (*interessant*), perché sia ragionevole restare indifferenti nei loro confronti.<sup>715</sup>

#### 4.3 *L'equilibrio statico e l'estetica dinamica*

La strada finora percorsa ci ha mostrato in maniera evidente una sostanziale sovrapposizione tra la conoscenza morta in senso lato e i riferenti immaginifici dell'inerzia e dell'indifferenza. Ad essi – abbiamo visto – si contrappongono quei *conatus*, che, accumulandosi, possono azionare le molle dell'animo fino al desiderio attuale. Proprio tale inquietudine, che in Leibniz coincide con l'inaggrabilità delle piccole percezioni, si configurerà dunque come l'antenato prossimo della *cognitio movens* di Baumgarten, la quale, pur senza dar luogo ad un moto attuale, non rappresenta affatto una condizione di stasi, ma segnala piuttosto la presenza di un'energia potenziale.

Non è un caso che sia proprio la cesura tra inerzia e *conatus* a fondare in Baumgarten la distinzione tra la nozione di indifferenza e un'altra nozione che abbiamo finora volontariamente taciuto: quella di equilibrio. Se infatti l'inerzia psicologica come indifferenza al piacere e al dispiacere viene strutturata sul modello fisico dell'indifferenza al moto e alla quiete,

---

<sup>714</sup> J.J. Bodmer-J.J. Breitinger, *XIX Discours* (1721), in Eid., *Die Discourse der Mahlern: vier Teile in einem Band*, Hildesheim, 1969, s. p. [T2]: “[...] es ist im übrigen gewiß / daß wir un sum eine Sache / für wir passioniert sind / weit mehr interessieren / und weit mehr Curiositet und Fleiß haben / sie anzuschauen / folglich auch die Imagination damit mehr anfüllen / als wir bey einem Objecte thun / für das wir indifferent sind.”

<sup>715</sup> *Philosophische Sittenlehre*, vol. I, § 136: “Ein Mensch sündigt demnach allemal, wenn er eine Erkenntniß von GOtt und göttlichen Dingen hat, die ihm gar kein Vergnügen verursacht, sondern ihn in dem Stande einer Gleichgültigkeit und stoischen Unempfindlichkeit ruhig liegen läßt. GOtt und göttliche Dinge sind für uns gar zu interessant, als daß es vernünftig seyn solte, bey dem Anblicke derselben gleichgültig zu bleiben.”

l'equilibrio tra piacere e dispiacere corrisponderà in statica al bilanciamento delle forze morte, intese come sollecitazioni infinitesimali al movimento. Come affermava Leibniz: “[...] l'equilibrio consiste in un semplice sforzo (*conatus*) prima del movimento, ed è ciò che chiamo *forza morta*, che ha lo stesso rapporto nei confronti della *forza viva* (che sta nel movimento stesso) che il punto alla linea”.<sup>716</sup> Sul piano psicologico, Baumgarten tradurrà:

[S]e la conoscenza che muove al desiderio (*cognitio movens ad appetendum*) di un certo oggetto fosse totalmente uguale alla conoscenza che muove alla sua avversione, lo stato che ne deriverebbe sarebbe uno *stato di perfetto equilibrio*.<sup>717</sup>

La transizione dalla conoscenza meramente movente alla conoscenza viva in senso stretto, fornita da Baumgarten al § 671, potrà essere vista allora come una rottura dell'equilibrio statico di un organo, che non coincide con l'assenza di forze alla stregua dell'indifferenza, ma con lo sbilanciamento dei due bracci in base alla preponderanza di una forza sull'altra, che apre alla possibilità di produrre un effetto “violento”:

Poiché una percezione viene prodotta più facilmente di un'altra (§ 527), non qualsivoglia percezione viene messa in atto da qualsivoglia desiderio, ma per ciascuna è richiesto un certo grado di forze dell'anima (§ 331).<sup>718</sup>

Le forze dell'anima, in questo senso, non dovranno essere intese staticamente come mere *facultates*, bensì piuttosto nell'accezione dinamica della *vis viva*, che produce leibnizianamente un effetto uguale alla causa, come suggerito dal riferimento al § 331:

L'effetto pieno è tanto quanta è l'azione per mezzo della quale è messo in atto; dunque è uguale all'azione. A sua volta l'azione è tanta quanta è la forza viva per mezzo della quale è messa in atto; dunque l'azione è uguale alle forze vive da cui è messa in atto. Quindi l'azione della causa efficiente è uguale alle sue forze vive.

---

<sup>716</sup> G.W. Leibniz, *Essay de dynamique* (1692), cit., p. 104: “[...] l'équilibre consiste dans un simple effort (*conatus*) avant le mouvement, et c'est que j'appelle la *force morte* qui a la même raison à l'égard de la *force vive* (qui est dans le mouvement même) que le point à la ligne.”

<sup>717</sup> *Metaphysica*, 1743, § 670: “In statu aequilibrii si cognitio movens ad appetendum certum obiectum totaliter aequalis esset cognitioni moventi ad idem aversandum, status inde oriundus esset *status perfecti aequilibrii*.”

<sup>718</sup> *Metaphysica*, 1743, § 671: “Quum una perceptio facilius, quam altera producat, § 527, non quovis appetitu quaevis perceptio actuatur, sed ad quamlibet certus virium animae gradus requiritur.”



Dunque l'effetto pieno è uguale (è in proporzione) alle forze vive della causa efficiente.<sup>719</sup>

Come commenterà Meier, che esplicita con maggiore evidenza il raccordo tra il piano ontologico e il piano psicologico:

I desideri e le avversioni sono gli effetti di queste cause moventi, ed esse mettono in moto lo stesso grado di forza dell'anima con cui quelli sono prodotti. Ora, l'effetto è sempre uguale alla forza viva. Di conseguenza, i desideri e le avversioni sono uguali alla vita della conoscenza. Tanto più movente è la conoscenza, quanto più grandi sono i desideri e le avversioni prodotti; tanto meno è movente quanto più piccoli e deboli sono i desideri e le avversioni.<sup>720</sup>

Avevamo sopra accennato<sup>721</sup> all'introduzione da parte di Baumgarten di una nuova gerarchia effettuale, che ora trova una piena giustificazione nella prospettiva dinamica mutuata da Leibniz. In effetti, se è vero che nell'ottica della conoscenza intellettuale Baumgarten valuta wolffianamente la forza delle percezioni a partire dall'intensità della chiarezza delle note: "[...] hoc fortior, hoc clarior est sensatio",<sup>722</sup> nell'ottica della *cognitio sensitiva*, l'unità di misura è data dal numero di note in essa contenute – dall'estensione della sua chiarezza.<sup>723</sup> In quest'ultimo caso, infatti, saranno le percezioni oscure a risultare le più forti,<sup>724</sup> ovvero le più capaci di "far pendere" a proprio favore un'eventuale situazione di equilibrio nell'anima.

---

<sup>719</sup> *Metaphysica*, 1743, § 331: "Effectus plenus tantus est, quanta actio, per quam actuatur; hinc actioni aequalis est. Jam actio tanta, quanta vis viva, per quam actuatur, hinc actio viribus vivis, a quibus actuatur, aequalis est. Ergo actio causae efficientis aequalis est viribus eius vivis. Hinc effectus plenus aequalis (proportionatus) est viribus causae efficientis vivis."

<sup>720</sup> *Metaphysik*, vol. III, § 670: "Die Begierden und Verabscheuungen sind die Wirkungen dieser Bewegungsgründe, und diese bringe eben den Grad der Kraft der Seele in Bewegung, wodurch jene gewürkt werden. Nun ist die Wirkung allemal, der lebendigen Kraft, gleich. Folglich sind, die Begierden und Verabscheuungen, dem Leben der Erkenntniß gleich. Je rührender die Erkenntniß ist, desto grössere Begierden und Verabscheuungen würkt sie; ie [sic] weniger sie aber rührend ist, desto kleine und schwächer sind die Begierden und Verabscheuungen." Un pensiero simile era già espresso nella *Theoretische Lehre*, § 103: "Je mehr die Kraft bestimmt wird, desto mehr kan sie würcken und ausrichten, weil die Würckungen allezeit den lebendigen Kräften gleich sind, durch welche sie gewürckt werden."

<sup>721</sup> Cfr. *infra*.

<sup>722</sup> *Metaphysica*, § 537.

<sup>723</sup> Cfr. su questo P. Pimpinella, "Sensus" e "sensatio" in *Wolff e Baumgarten*, cit., pp. 492-3.

<sup>724</sup> *Metaphysica*, § 517.

Insomma, tanto nella scienza dinamica di Leibniz quanto nella “dinamica estetica”<sup>725</sup> di Baumgarten, la forza continuerà ad essere stimata a partire dalla quantità dell’effetto prodotto mentre si consuma, benché ormai l’effetto non coincida più con la capacità fisica di compiere un lavoro, ma con la capacità gnoseologica di commuovere l’animo e di spingerlo ad agire mediante la vita di una conoscenza:

*L’estetica dinamica*, ossia la critica delle forze di un dato uomo capaci di raggiungere la data bellezza di una data conoscenza, non può misurare che dagli effetti, con gli esercizi, le forze innate nella natura. [...] Spesso l’estetico dinamico avrà bisogno di *tentativi* (esperimenti) *estetici*, cioè di esercizi deputati, tra gli altri, a provare se e in che misura le forze del dato uomo bastino ad una data bella conoscenza.<sup>726</sup>

Se dunque le forze dell’animo sono strutturate sul modello delle forze fisiche, alla produzione dell’effetto dovrà necessariamente succedere l’esaurimento della forza stessa; questo significa, *mutatis mutandis*, che l’acme della passione verrà immediatamente seguito dall’insorgere di una progressiva stanchezza nell’anima. Come mette in luce Meier nella *Theoretische Lehre* (1744):

Quando sentiamo chiaramente che la nostra forza non è più sufficiente per un certo effetto, diventiamo stanchi e avvertiamo fiacchezza. [...] È dunque necessario che – se le passioni sono diventate molto violente – l’anima senta che la sua conoscenza, e dunque anche la sua passione, non è più sufficiente a raggiungere lo scopo; o, in poche parole, che dobbiamo diventare stanchi.<sup>727</sup>

---

<sup>725</sup> Di dinamica, Baumgarten parlava già al § 204 della *Metaphysica*: “Scientia virium est *dynamica* tam philosophica quam mathematica, *dynameometria*.” L’idea di una “dinamica” psicologica la ritroviamo, oltre che nei corrispondenti paragrafi del *Kollegium* (§§ 60-1), nell’ottavo capitolo dell’*Acroasis logica*, che titolava sintomaticamente “*Dynamica, seu de diiudicandis nostris et aliorum viribus*” (cfr. §§ 404-10). La mediazione logica di una simile dottrina è confermata dal corrispondente capitolo della *Deutsche Logik* (1713) di Wolff, dedicato a “Wie man so wohl seine eigene als die Kräfte anderer untersuchen soll / ob sie zureichen eine Wahrheit zu untersuchen.”

<sup>726</sup> *Aesthetica*, §§ 60-1.

<sup>727</sup> G.F. Meier, *Theoretische Lehre*, cit., § 104: “Wenn wir klar empfinden, daß unsere Kraft nicht mehr zureicht, zu einer gewissen Wirkung, so werden wir müde, und wir empfinden eine Mattigkeit. [...] Es ist daher nothwendig, daß, wenn die Leidenschaften sehr heftig geworden sind, die Seele fühlen muß, daß ihre Erkenntniß, und foglich auch ihre Leidenschaft, nicht mehr zureicht den Endzweck zu erreichen; oder kurtz, daß sie müde werden muß.”

Una volta assunta l'equivalenza tra la massa del corpo in caduta libera e la facoltà desiderativa dell'anima, e tra la velocità del moto e la rapidità delle nostre reazioni dall'altro, la formula utilizzata da Leibniz in fisica per determinare la forza viva –  $F=mv^2$  – potrà essere dunque impiegata anche in psicologia per calcolare l'entità della conoscenza viva:

Quando l'effetto di un corpo vuole essere grande, deve essere grande o la sua massa o la sua velocità, o entrambe al contempo. Se dunque assumo che la forza desiderativa sia la massa dell'anima, ne deriva che nelle passioni viene impiegato un alto grado di questa forza; di conseguenza la massa è grande.<sup>728</sup>

Lo stesso vale per la velocità, dal momento che “l'anima nei moti dell'animo agisce più velocemente di quando è calma.”<sup>729</sup>

In un tale contesto, anche il *si vis me flere* retorico troverà una spiegazione dinamica, poiché “come è fatta la causa, così è anche l'effetto”.<sup>730</sup> Nella fattispecie: “Quei predicatori che parlano senza alcun moto, e che quasi si addormentano durante l'esposizione, non possono assolutamente tenere un'esposizione emozionante e commovente.”<sup>731</sup> L'oratore che non riesce ad emozionare il proprio pubblico, in questo senso, sarà del tutto assimilabile ad una forza morta, incapace di produrre un effetto su un altro corpo, mentre l'oratore che muove le molle dell'animo trasmetterà ai suoi ascoltatori – proprio come il corpo che funge da propellente per un altro corpo – la stessa energia che lo animava in partenza.

Tradotto sul piano psicologico, il principio di conservazione della forza viva può così offrire una perfetta giustificazione del motto oraziano, raccordando l'energia potenziale posseduta dal grave prima della caduta alla facoltà di vedere – e di far vedere – nel futuro, che Baumgarten ritiene essere il perno della conoscenza viva sin dalle prime riflessioni su vaticini e profezie. La metaforica della fisica strutturerà così dall'interno la *Wirkungsästhetik* di Baumgarten, a partire da quel comune riferimento ad un effetto futuro che porta a compimento il monito già espresso negli *Essais de Théodicée*: “[...] ogni percezione presente tende ad una nuova

---

<sup>728</sup> *Ibid.*, § 105: “Wenn die Würckung eines Körpers groß seyn soll, so muß entweder seine Masse groß seyn, oder seine Geschwindigkeit, oder beides zugleich. Wenn ich nun die Kraft zu begehren für die Masse annehme, so erhellet, daß in den Leidenschaften ein grosser Grad dieser Kraft gebraucht werde, folglich ist die Masse groß.”

<sup>729</sup> *Ibid.*: “[...] die Seele in den Gemüthsbewegungen geschwinder, als wenn sie ruhig ist.” Non è un caso che anche lo stesso Meier parli a questo proposito di una “Dynamic”, cfr. *ibid.*: “Diese Gründe würden, meinem Bedüncken nach, einen schönen Theil der allgemeinen Dynamic ausmachen.”

<sup>730</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 186: “Wie die Ursach beschaffen ist, so ist auch die Wirkung.”

<sup>731</sup> *Ibid.*: “Diejenigen Prediger, welche ohne alle Bewegung reden, und bey nahe einschlafen, die können unmöglich einen beweglichen und rührenden Vortrag halten.”

manterrà la forma tradizionale dell'*ex nocte per auroram meridies*,<sup>944</sup> mentre in Meier sarà reinterpretata in versione meteorologica, con una sorta di – azzardiamo – *ex caligine per nebulam ad serenum*:

L'azione per mezzo della quale si diminuisce l'oscurità della conoscenza, e si produce o si aumenta la chiarezza, si dice *sviluppo* o *sdipanamento*. Se la conoscenza è oscura, essa è nascosta dietro una nebbia impenetrabile, ed è avviluppata o avvolta in una coltre tenebrosa. Ed essa si avviluppa se diventa più oscura. Non appena l'oscurità diminuisce e aumenta la chiarezza, la nebbia si assottiglia, e la conoscenza inizia a trasparire in modo sempre più luminoso e sereno, come l'immagine del sole, quando la fitta nebbia inizia a evaporare.<sup>945</sup>

#### 4.5.5 *Natura non facit saltum? Dall'agrotecnica all'estetica*

Rispetto alle tradizionali metafore processuali – lo si è visto – il subitaneo innalzamento del fondo dell'anima rappresenta una sorta di cortocircuito:

Se eventi straordinariamente evidenti sembrano nascere repentinamente da eventi impercettibili nel mondo – dirà Canz – occorre ammettere una simile genealogia anche nell'animo per le percezioni. Nozioni più chiare possono essere generate repentinamente da complesse nozioni oscure, che sono tuttavia le radici di quelle chiare.<sup>946</sup>

---

<sup>944</sup> G.S. Nicolai, *Versuch einer allgemeinen Critick der Beispiele*, Berlin, 1752, § 108: “[N]ella misura in cui poco a poco il fondo della nostra anima viene sempre più liberato dalle rappresentazioni oscure, lo spuntare del giorno nell'anima – l'aurora – sarà piacevole e vantaggioso all'uomo attento quanto lo è per il viandante che ha dormito gran parte della notte in regioni straniere.” L'originale recita: “Je lebhafter und besser die Exempel vorgetragen werden, desto mehr Verbindungen sind uns bekommt [sic], und wofern der Grund unserer Seele nur nach und nach immer mehr von dunkelen Vorstellungen befreit wird; so ist dieser Anbruch des Tages in der Seele, diese Morgenröthe, einem Aufmerksamen eben so angenehm und vortheilhaft als einem Wanderer, der in unbekanten Gegenden einen grossen Theil der Nacht geschlafen hatte.”

<sup>945</sup> *Vernunftlehre*, § 162: “Diejenige Handlung, wodurch die Dunkelheit der Erkenntniß vermindert, und die Klarheit hervorgebracht und vermehrt wird, heißt *die Entwicklung* oder *die Auswickelung der Erkenntniß*. Wenn die Erkenntniß dunkel ist, so ist sie hinter einem undurchdringlichen Nebel versteckt, und sie ist in eine finstere Decke eingewickelt oder eingehüllet. Und sie wird *eingewickelt*, wenn sie dunkeler wird. So bald nun die Dunkelheit abnimmt, und die Klarheit vermehret wird, so bald verdünnet sich der Nebel, und die Erkenntniß fängt an immer heller und heller durchzuschimmern, wie das Bild der Sonne, wenn ein dicker Nebel anfängt zu verschwinden.”

<sup>946</sup> I.G. Canz, *Meditationes philosophicae*, cit., § 976: “Si in mundo repente exstantissimi eventus ex inobservabilibus nati videntur: similis perceptionum Geneaologia

Anche Canz, come Baumgarten, impiegherà un'immagine dinamica per spiegare tale fenomeno, da cui si diparte un trittico di paragoni molto significativi per lo sviluppo del nostro discorso:

Come infatti la mutazione veemente e subitanea di un corpo finora all'apparenza fermo, può avere la sua ragion sufficiente in quella stessa quiete apparente, [dando luogo] ad un moto efficacissimo alla minima occasione offerta dall'esterno, ad esempio se un granello di polvere da sparo prendesse fuoco per una piccola frizione, e saltasse in aria tutta la polveriera, così i semi delle idee più chiare giacciono [sepolti] nelle nozioni più oscure, i quali, invece di nascere come qualcosa di insignificante, possono assumere una straordinaria evidenza.<sup>947</sup>

L'immagine biblica del seme di grano,<sup>948</sup> che – reclutato nella teoria leibniziana delle idee – testimonia dell'anomala fecondità del fondo dell'anima, è qui raffrontata all'immane detonazione innescata da un granello di polvere da sparo a contatto con una scintilla, che provoca all'istante un effetto a catena, capace di coinvolgere nell'esplosione l'intera armeria. L'incalcolabile moltiplicazione del grano sulla “terra buona”, che rende “ora il trenta, ora il sessanta, ora il cento per uno” (Mar 4, 8), così come la velocità di combustione della polvere da sparo, sono dunque in grado di rendere metaforicamente tangibile l'associazione tra una causa all'apparenza irrilevante, come la stessa percezione oscura, e un effetto sproporzionato e sostanzialmente contemporaneo ad essa. In che modo però – è lecito domandarsi – una teoria delle idee come *evolutio idearum* può giustificare una tale improvvisa accelerazione? Insomma, in che modo è possibile, ammesso che lo sia, eludere il principio leibniziano di continuità?

Una qualche risposta ce la può fornire l'agrotecnica del primo Settecento. Nelle *Curiositez de la nature et de l'art sur la végétation et l'agriculture* (1705), ad esempio, l'abbé Pierre Le Lorrain de Vallemont dedica due

---

in animo admitti debet. Clarissimae notiones ex obscuris, radices tamen clararum complexis, repente possunt generari.”

<sup>947</sup> I.G. Canz, *Meditationes philosophicae*, cit., § 975: “Sicuti enim corporis hucusque quiescere visi subitanea ac vehemens mutation, in ipsa adparente quiete, ratione sui sufficientem habere potest; tenui occasione efficacissimi motûs extrinsecus oblate; veluti si pulveris nitrati granulum, leni frictione, flammam concipiat, & totum armamentarium pulverarium in auras repente explodat: ita & clarissimarum idearum semina in obscuribus notionibus jacent; quae, pro re levi nata, possunt fieri exstantissime observabilis.”

<sup>948</sup> Si tratta della parabola del seminatore riportata in Matteo 13, 1-23; Marco 4, 1-20; Luca 8, 4-15, in cui il seme caduto sulla terra buona è capace di una resa sproporzionata rispetto al seme gettato su altri suoli: “Quelli poi che hanno ricevuto il seme in buona terra sono coloro che odono la parola e l'accolgono e fruttano il trenta, il sessanta e il cento per uno” (Matteo 13, 20).

capitoli allo studio della stupefacente crescita del grano e ai mezzi per poterla favorire.<sup>949</sup> La metafora della fecondità ineguagliabile del chicco di grano, tuttavia, non viene più affrontata qui dal punto di vista teologico, come nel luteranesimo ortodosso, in cui serviva ad illustrare la questione dell'*actus primus* e dell'*actus secundus* della Scrittura,<sup>950</sup> o nel Pietismo, dove – sulla scorta del *De fidei efficacia*<sup>951</sup> di Melantone – era chiamata ad indicare la necessità di una fede ricca di frutti. Al contrario, il contesto in cui si muove l'Autore per spiegare le episodiche raccolte eccezionali di grano è quello ormai noto del preformismo.

Nell'ipotesi dell'inscatolamento, per cui il germoglio contiene realmente l'intera pianta, la quale a sua volta custodirà un ulteriore germoglio, e così via all'infinito, l'unica strategia per incrementare la produzione di grano sarà quella “di aprire il tesoro racchiuso all'interno di ciascun chicco, e di sviluppare in un anno ciò che non si svilupperebbe che in tre o quattro anni.”<sup>952</sup>

Occorre, cioè, trovare il grimaldello più adatto per disserrare la ricchezza imprigionata all'interno del seme “così piccolo in apparenza, ma così fecondo e così vasto agli occhi della mente”,<sup>953</sup> dal momento che la moltiplicazione del grano consiste nello “sviluppo di questi germogli concentrati, ripiegati, avviluppati nel chicco”,<sup>954</sup> i quali “non fanno che attendere che qualcosa rompa i loro vincoli, e che li metta in libertà”.<sup>955</sup> Questo significa che

nel chicco di grano c'è un fondo e un tesoro di una fecondità inesauribile. È un abisso che non ha né fondo né riva. L'immaginazione vi si perde; ma che importa. [...] C'è abbastanza

---

<sup>949</sup> P. Le Lorrain de Vallemont, *Curiositez de la nature et de l'art sur la végétation et l'agriculture*, Paris, 1705, capp. 6-7.

<sup>950</sup> Cfr. *supra*, § 2.4.3.4.

<sup>951</sup> P. Melanchthon, *Loci Communes*, cit., pp. 220-2, qui p. 220: “Haec efficacia fidei est, ut ex his fructibus facile appareat, in quorum cordibus vera fides sit.”

<sup>952</sup> P. Le Lorrain de Vallemont, *Curiositez de la nature*, cit., pp. 305-6: “Car enfin s'il est constant que le Germe contienne réellement la Plante, qui en doit naître, tous les grains, & toutes les Plantes, qui en naîtront dans la succession des siècles, c'est un acheminement à comprendre, que pour multiplier le Blé, il ne s'agit que d'ouvrir le tresor enfermé dans le sein de chaque grain, & de développer en un an ce qui ne se développeroit qu'en trois, ou quatre ans. En éfet c'est là tout le but de nos recherches.”

<sup>953</sup> *Ibid.*, p. 306: “[...] si petit en aparence; mais si fécond, & si vaste aux yeux de l'esprit.”

<sup>954</sup> *Ibid.*, p. 311: “La multiplication est donc le développement de ces germes concentrez, pliez, enveloppez dans le grain.”

<sup>955</sup> *Ibid.*, p. 312: “Outre ce germe, qui se vient de manifester par un tuyau bien verd, & de belle espérance, il y en a dans ce grain de blé, une infinité d'autres, qui ne font qu'attendre, qu'on rompe leurs liens, & qu'on les mète en liberté pour se produire aussi.”

grano racchiuso in un solo chicco per riempire tutti i granai dei Faraoni sovrani d'Egitto.<sup>956</sup>

In concreto, se è vero che “oltre allo stelo principale che deve germogliare quell'anno, ce ne sono altri racchiusi, che chiamo laterali o gemelli”, l'innescò per il loro concomitante sdipanamento può essere offerto talvolta dalla natura stessa, talvolta da un agente chimico dotato di virtù germinativa come il salnitro,<sup>957</sup> dando luogo ad una specie di “superfetazione, di sovra-concepimento, per mezzo del quale un chicco di grano concepisce e porta in sé diversi feti, che, nell'ordine comune della natura, non dovevano nascere che successivamente, in anni differenti.”<sup>958</sup> La fecondità incommensurabile del seme che la mistica attribuiva solo alla nascita di Dio nel terreno ferace dell'anima, nel *grunt der sêle*, sembra dunque essersi ormai ridotta all'apertura dei “condotti del germoglio” per mezzo di un buon fertilizzante.

Pur senza l'accentuazione dissacrante, una simile conclusione è presente nello stesso Vallemont, il quale non si perita di citare a sostegno della propria tesi l'ampia metaforica evangelica di cui dicevamo. Già Agostino, in effetti, scriveva qualcosa di analogo nell'*Evangelium Ioannis Tractatus* a proposito del miracolo della moltiplicazione dei pani. Lamentandosi del fatto che ormai nessuno “si degna più di ammirare l'azione stupefacente della potenza divina nel più piccolo seme di grano”,<sup>959</sup> Dio si è riservato nella sua misericordia di operare miracoli anche al di fuori del corso abituale della natura – come testimonia ad esempio Gesù nell'aver sfamato cinquemila uomini con i pochi pani a disposizione:

---

<sup>956</sup> *Ibid.*, p. 306: “Il y a dans un grain de Blé un fond, & un tresor de fécondité inépuisable. C'est un abyme, qui n'a ni fond, ni rive. L'imagination s'y perd: mais qu'importe. [...] Il y a assez de Blé renfermé dans un seul grain, pour remplir tous les Gréniers des Pharaons, Rois d'Egipte.”

<sup>957</sup> *Ibid.*, p. 311: “Dans le germe d'un grain de froment, outre le principal tuyau qui doit sortir cette année, il y en a d'autres enfermez, que j'appelle latéraux, ou jumeaux, qui sortiroient aussi, s'ils étoient dévelopez par quelque agent rempli de la vertu germinative. Je dis encore plus: le tuyau principal qui renferme une grande & réelle postérité, peut-être ouvert par le même principe de germination, & produire dez cette année, ce qu'il reservoirit pour les années suivantes. Ainsi toute nôtre multiplication ne tend qu'à obtenir, par une voie Philosophique, la récolte, que l'on n'auroit par l'Agriculture ordinaire, qu'en trois, ou quatre années.” *Ibid.*, p. 313: “La nature fait quelquefois d'elle-même ces développemens précipitez, & ces superfétations, qui font des monstres dans la famille des Végétaux.”

<sup>958</sup> *Ibid.*, pp. 312-3: “C'est une espèce de superfétation, de sur-conception; par laquelle un grain de blé conçoit, & porte divers fétus, qui, dans l'ordre commun de la nature, ne dévoient naître que successivement, & dans des années différentes.”

<sup>959</sup> Agostino, *Tract. In Jo.*, XXIV, 1, in *Patrologia latina*, vol. XXXV, coll. 1592-3: “Quia enim ille non est talis substantia quae videri oculis possit, et miracula ejus, quibus totum mundum regit universamque creaturam administrat, assiduitate viluerunt, ita ut pene nemo dignetur attendere opera Dei, mira et stupenda in quolibet seminis grano”.

[È per la stessa potenza divina con cui] moltiplica le messi da un piccolo numero di semi che [Gesù] ha moltiplicato nelle sue mani i cinque pani. Le mani di Cristo erano piene di potenza; questi cinque pani erano come semi che non sono stati affatto gettati in terra, ma che sono stati moltiplicati da Colui che ha fatto il cielo e la terra.<sup>960</sup>

Riprendendo il passaggio, Vallemont vede nel miracolo una conferma della teoria preformista: “In un solo chicco di grano ben sviluppato c’è di che nutrire cinquemila uomini, che nostro Signore ha sfamato di cinque pani d’orzo sulla montagna.”<sup>961</sup> Se Vallemont si dilunga nel parlare dei vantaggi – è il caso di dirlo – “miracolosi” che l’applicazione su vasta scala di queste conoscenze può apportare all’agricoltura, non tutti concordano però con la sua spiegazione. Nell’*Entdeckung der wahren Ursache von der wunderbaren Vermehrung des Getreydes* del 1718,<sup>962</sup> Wolff – pur partendo dal medesimo presupposto preformista – contesta la possibilità della maturazione simultanea di tre o quattro generazioni di chicchi.

In ogni chicco, infatti, c’è un germoglio che si sviluppa quando il primo cade su un terreno fertile, e così via: “Se in un anno si dovesse far germogliare ciò che altrimenti crescerebbe in tre o più anni, sarebbe necessario riuscire a fare più semine e più raccolti in un unico anno.”<sup>963</sup> È dunque impossibile che germogli sempre più piccoli, incapsulati l’uno dentro l’altro all’infinito, possano infine giungere a maturazione nel medesimo momento, poiché “la natura non fa salti, ma procede sempre con passi ordinati e impercettibili.”<sup>964</sup> Allo stesso modo, è parimenti assurdo che

---

<sup>960</sup> *Ibid.*: “Unde enim multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes. Potestas enim erat in manibus Christi: panes autem illi quinque, quasi semina erant, non quidem terrae mandata, sed ab eo qui terram fecit multiplicata.”

<sup>961</sup> P. Le Lorrain de Vallemont, *Curiositez de la nature*, cit., p. 316: “Il y a dans un seul grain de Blé bien développé, dequoi nourrir cinq milles hommes, que nôtre Seigneur rassasia de cinq pains d’orge sur la montagne.”

<sup>962</sup> C. Wolff, *Entdeckung der wahren Ursache von der wunderbaren Vermehrung des Getreydes, dadurch zugleich der Wachstum der Baeume und Pflantzen überhaupt erläutert wird*, Halle, 1718. Per una contestualizzazione, cfr. S. Borchers, *Samenkörner und Samentierchen. Zu Christian Wolffs Zeugungsphysiologie*, in T. van Hoorn-Y. Wübben (a cura di), *Allerhand nützliche Versuche. Empirische Wissenskultur in Halle und Göttingen (1720-1750)*, Hannover, 2009, pp. 65-87.

<sup>963</sup> C. Wolff, *Entdeckung der wahren Ursache*, cit., cap. 1, § 20: “Wenn man nun in einem Jahre heraus treiben sollte / was sonst erst in drey und mehrern Jahren seine Wachsthum erreicht; so müste man zuwege bringen / daß man in einem Jahre drey und mehrmahl säen und ärndten könnte.”

<sup>964</sup> *Ibid.*, § 21: “Da nun die Natur keinen Sprung thut / sondern in allem mit ihren ordentlichen unvermerckten Schritten fort schreitet; so können auch Aehren / die von der Auswickelung ungleich entfertnet sind / und ungleiche Staffeln der Vollkommenheit durch zu gehen haben / ehe sie zu dem sichtbaren Wachsthume gedeyen / nicht zugleich Zeit hervor gebracht werden.”



in un unico chicco possano esistere, accanto allo stelo principale, altri steli secondari, i quali – in determinate circostanze – potrebbero svilupparsi eccezionalmente assieme al primo.<sup>965</sup>

L'idea di una progressiva maturazione (*Reife*) come necessario addentellato del principio leibniziano per cui *natura non facit saltum* – abbiamo visto – sarà propria anche di Köhler: “Prima del pieno sorgere del sole vengono l'oscurità, il crepuscolo e l'aurora. Ed è una legge generale della natura che una cosa, prima di giungere alla sua maturazione e perfezione, deve attraversare progressivamente molti gradi di mutamento.”<sup>966</sup> Lo stesso Baumgarten riprenderà il medesimo adagio nell'enunciare la sua famosa sentenza: “[...] natura non facit saltum ex obscuritate in distinctione. Ex nocte per auroram meridies.”

E tuttavia, nella discussione sul fondo dell'anima, Baumgarten sembra recuperare proprio quella corto-circuitazione dell'ordine di svolgimento del germoglio che era stata ipotizzata a livello botanico, trasportandola però nella sua teoria delle idee. Non più solo il seme di grano, come per l'abbé de Vallemont, ma l'anima stessa avrà in sé “un fondo, un tesoro di fecondità inesauribile”, che attende di essere sciolto dai suoi vincoli per poter prorompere all'esterno con un impeto tale da produrre la massima quantità di effetti. La straordinaria ricchezza del fondo dell'anima – secondo questa prospettiva – sarà data dal concomitante affioramento di percezioni appartenenti a diversi livelli di involuzione, e quindi, per così dire, a diverse generazioni, le quali, però, secondo la loro naturale processualità, sarebbero dovute maturare in momenti diversi.

In occasione del subitaneo innalzamento del fondo dell'anima, dunque, una molteplicità di idee oscure andranno ad unirsi istantaneamente ad alcune idee chiare, dando origine alle cosiddette “percezioni complesse”,<sup>967</sup> le quali non saranno troppo diverse da quel fenomeno di “accestamento” che nella coltivazione del grano determina il raccordo di numerosi steli secondari, ancora involuti, a quello principale, giunto ormai a chiarezza.

Sostituendo le percezioni agli steli, Baumgarten potrà così recuperare dalla rilettura preformista dell'eccezionale fecondità del seme divino le due suggestioni che invece Wolff aveva respinto – da un lato, la possibilità di

---

<sup>965</sup> *Ibid.*, § 23: “Dessen ungeachtet nahm ich an / es habe der Herr Abt nur unbedachtsam geredet / und in der That soviel sagen wollen: es wären in einem einigen Körnlein außer dem Haupt-Halme noch viel andere befindlich / die sich zugleich mit ihm auswickeln ließen / wenn es nur an dazu benöthigten Mitteln nich fehlet; die hingegen sonst gewöhnlicher massen verlohren gingen: allein auch hier zeigte sich soviel Schwierigkeiten als vorhin.“

<sup>966</sup> Cfr. *supra*.

<sup>967</sup> *Metaphysica*, 1743, § 530: “*Perceptio* praeter notas, quas maxime in eius notis attendo, alias etiam minus claras continens est *complexa*. Cogitationis complexae notarum ille complexus, quem in notis maxime attendo, *perceptio* primaria; complexus notarum minus clararum *perceptio* (secundaria) adhaerens dicitur. Hinc *perceptio* complexa est totum *perceptionis* primariae et adhaerentis.”

uno sdipanamento istantaneo di più livelli e, dall'altro, la connessione di un elemento principale già evoluto – la “perceptio primaria” – ad un ammasso di elementi secondari e ancora latenti – quel “complexus notarum minus clararum” che va a formare la “perceptio adhaerens”.

Anche Canz si interrogherà nella *Philosophia fundamentalis* sull'anomalia di una tale fecondità percettiva, utilizzando una metafora fluviale per tentare di renderne conto. Data l'impossibilità di un salto assoluto tra due percezioni, dal momento che la seconda deve necessariamente avere la propria ragion sufficiente in quella immediatamente precedente, l'autore introduce l'idea di una “cateratta percettiva”: “Chiamo *cateratta delle percezioni dell'anima* il caso in cui nasca all'improvviso nella mente una percezione chiara che non ha la propria ragione in nulla di ciò di cui eravamo poco prima consapevoli.”<sup>968</sup> La genesi di una tale cateratta coincide per l'appunto con l'emersione improvvisa dell'abisso dell'anima:

La cateratta delle percezioni dell'anima si origina dalla repentina riunione ad un medesimo fine di molteplici percezioni oscure, sopite fino a quel momento nell'abisso dell'anima, e corrispondente a improvvisi mutamenti del mondo.<sup>969</sup>

Baumgarten – come sappiamo – preferisce ricorrere ad un'altra metaforica per indicare la transizione immediata dal buio alla luce, capace di creare quella miscela di chiarezza e oscurità che incrementa esponenzialmente il numero di note delle rappresentazioni. Forse per dissimulare il ribaltamento della tesi wolffiana, infatti, a catalizzare il dispiegamento degli oscuri germogli percettivi non sarà più per Baumgarten la chimica del salnitro, ma la fisica della forza viva. In questo senso, è possibile comprendere la forte connotazione dinamica dei paragrafi 78-9 dell'*Aesthetica*, che precedono immediatamente il paragrafo 80 dedicato al fondo dell'anima.

Il guizzo fulmineo con cui le idee oscure si levano dal fondo dell'anima, dunque, sarà alimentato dal medesimo slancio con cui la forza viva produce il proprio effetto violento, benché l'attualizzazione dell'energia potenziale non sia più data dalla caduta libera di un grave, ma dall'improvvisa maturazione del seme. La metafora del fondo dell'anima come terreno di coltura – proposta da Adler senza tener conto di questo contesto – trova così una conferma quasi letterale.

---

<sup>968</sup> I.G. Canz, *Philosophia fundamentalis*, cit., § 2526: “*Cataractam animae perceptionum* voco, si subito clara perceptio in mente nascitur, quae in nulla alia, cuius conscii paulo ante fuissemus, sui rationem habet.”

<sup>969</sup> *Ibid.*, § 2527: “*Cataracta perceptionum animae* genesin suam nanciscitur, ex plurium obscurarum perceptionum, in animae abyssu hucusque sopitarum, & mundi improvisis mutationibus respondentium, repentina ad eundem finem collectione.”

#### 4.5.6 *La risata come risposta estetica all'eruzione del fondo dell'anima*

Il deciso richiamo alla questione dell'*impetus* permette di giustificare il tentativo di forzare le tappe di sviluppo della metafora della luce e di quella della germinazione, tradizionalmente volte ad indicare nel leibnizianesimo la gradualità o, se vogliamo, l'uniformità dell'*evolutio*. E tuttavia, che cosa potrebbe innescare in concreto un simile effetto nell'anima? Canz cerca di fornire una prima risposta in merito, portando il caso delle malattie improvvise, il cui inaspettato accesso sembra non avere spiegazione all'interno di un resoconto razionale: "La malattia improvvisa ha avuto i suoi taciti preparativi nel corpo. Ad essi corrispondono nell'anima percezioni egualmente nascoste e oscure."<sup>970</sup>

Sarà solo con Meier, però, che il discorso riceverà uno sviluppo coerente, abbandonando le coordinate botaniche o nosografiche per trovare la propria definitiva collocazione in territorio estetico, in particolare grazie all'analisi dello *Schertz* – del "motto di spirito" – a cui verrà dedicato quello che si potrebbe considerare il primo trattato di estetica filosofica (1744).<sup>971</sup> Sulla pertinenza estetica di questa categoria, Meier è perentorio:

La ricerca sui motti di spirito è una materia che va considerata come una parte della cosiddetta estetica. L'estetica è una scienza della conoscenza sensibile e della sua esposizione. [...] Di conseguenza il motto di spirito consiste in una rappresentazione e in un discorso sensibili, e appartiene al campo dell'estetica, una regione notevole, anzi, per così dire, la quintessenza delle belle scienze.<sup>972</sup>

Stabilito il genere prossimo di questo particolare *modus cognoscendi et proponendi*, si tratta ora di rintracciare la differenza specifica, che Meier individua nella capacità di stimolare il riso;<sup>973</sup> di fatto, il discrimine tra una

---

<sup>970</sup> *Ibid.*, § 976: "Morbus repente natus in corpore tacitas sui praeparationes habuit. His respondent in anima perceptiones similiter occultae & obscurae." Cfr. anche Id., *Philosophia fundamentalis*, cit., § 2528: "Exemplum esto morborum, subito erumpentium, illapsus, repente coorti, existentia."

<sup>971</sup> Cfr. W. Mauser, *Georg Friedrich Meiers Apologie des geselligen Lachens*, in T. Verweyen (a cura di), *Dichtungstheorien der deutschen Früaufklärung*, Tübingen, 1995, pp. 120-32.

<sup>972</sup> G.F. Meier, *Gedancken von Schertzen*, Halle, 1744, § 6: "Die Untersuchung der Schertze ist eine Materie, die als ein Stück, der so genannten Aesthetik anzusehen ist. Die Aesthetik ist eine Wissenschaft der sinnlichen Erkenntniß und dem Vortrage derselben. [...] Folglich ist der Schertz eine sinnliche Vorstellung und Rede, und gehört in das Feld der Aesthetik, dieses merckwürdigen Theils, ja ich will sagen, dieses gantzen Inbegriffs der schönen Wissenschaften."

<sup>973</sup> *Ibid.*, § 19: "Diese zum voraus gesetzt, werde ich nicht irren, wenn ich sage: daß ein Schertz eine Rede sey, wodurch wir Vorstellungen, die von den scharfsinnigen Witze

battuta focosa e una battuta fredda consiste proprio nell'ilarità suscitata dalla prima: "Si impara da questo a distinguere un motto di spirito focoso da uno gelido: che si ride per il primo, e si resta indifferenti (*unempfindlich*) per il secondo".<sup>974</sup>

In tal senso, la deflagrazione dell'intera armeria di Canz, a seguito della combustione di un solo granello di polvere da sparo, non è concettualmente diversa dallo scoppio fragoroso della risata innescata dal motto di spirito, proprio per la comune allusione all'eruzione inattesa del fondo dell'anima. Lo *Schertz*, in particolare, facendo convergere un'immensità di rappresentazioni tra loro confuse in un unico punto di potenziale infinito, si comporta come una sorta di specchio ustorio, capace di propiziare l'accensione della miccia che porta all'esplosione della risata:

Finché [i raggi di luce] sono dispersi, producono una luce che però non resta a lungo tanto intensa e penetrante quanto sarebbe se essi fossero riuniti da uno specchio ustorio e costretti in un punto. Di conseguenza, uno scherzo deve sì contenere in sé moltissimo, ma non deve disperdere tutto ciò in una rappresentazione prolissa, bensì deve rappresentare all'animo tutto insieme.<sup>975</sup>

Come è ovvio che sia, per suscitare una così ingente quantità di rappresentazioni non è richiesta al parlante la produzione di un lungo racconto, bensì piuttosto la dote della *brevitas*:

Anche con poche parole – ricorda Meier – è possibile dire moltissimo. [...] Il nostro motto di spirito deve essere un densissimo concentrato di moltissimi termini di paragone. Deve essere simile ad un abisso (*Abgrunde*) in cui si scorge sempre di più quanto più a lungo vi si guarda dentro.<sup>976</sup>

Proprio perché consente di ritrovare corrispondenze nuove e inaspettate tra cose che pensavamo incompatibili, l'abisso a cui il motto di spirito ci

---

gewürckt worden, vortragen, und welche zum nächsten Zwecke hat, andere zum lachen zu reitzen."

<sup>974</sup> *Ibid.*, § 4: "Man lernt dadurch einen feurigen Schertz, von einem frostigen unterscheiden, man lacht über den ersten, und bleibt bey dem lette unempfindlich".

<sup>975</sup> *Ibid.*, § 69: "So lange dieselben zerstreut bleiben, bringen sie zwar ein Licht hervor, welches aber lange nicht so starck und durchdringend ist, als wenn sie durch einen Brennspiegel gesamlet, und in einen Punct gedrengt werden. Folglich muß ein Schertz zwar sehr vieles in sich fassen, aber dasselbe nicht durch eine weitläufige Vorstellung zerstreuen, sondern mit einemmal dem Gemüth vorstellen."

<sup>976</sup> *Ibid.*, § 49: "Man kan auch mit wenigen Worten sehr viel sagen. Unser Schertz muß ein sehr kurzer Inbegriff sehr vieler Vergleichungsstücke seyn. Er muß einem Abgrunde ähnlich seyn, in welchem man immer mehr erblickt, je länger man in denselben hinein sieht."

pone di fronte non “vaneggia” in realtà nel mondo al di fuori di noi, ma nell’anima stessa in quanto mondo in compendio. Se un luogo oscuro può essere illuminato tanto aumentando progressivamente l’intensità della luce quanto producendo un momentaneo fulgore, a squarciare la tenebra che presidia l’abisso non sarà una chiarificazione graduale e intensiva, che anzi rovina la sorpresa della battuta,<sup>977</sup> ma la chiarezza istantanea di un lampo.<sup>978</sup>

Un felice motto di spirito deve divenire chiaro nell’anima di chi lo pronuncia in modo così repentino che egli stesso se ne dovrà meravigliare. Questa meraviglia darà al motteggiatore una vividezza e un’impudenza senza le quali l’esposizione del motto di spirito sarebbe destinata alla miseria.<sup>979</sup>

È così che lo scherzo permette di ridestare dal fondo dell’anima un nugolo di rappresentazioni, che non solo sono ancora involute, ma che non si deve avere neppure il tempo di evolvere coscientemente:

Un focoso motto di spirito deve rappresentarci molto nel medesimo momento. Deve aprire al nostro occhio la visione su un campo di cui non è in grado di vedere la fine per la quantità di oggetti. Mediante il motto di spirito, dobbiamo essere subissati da un caos di concetti, di cui o non abbiamo tempo di effettuare lo sviluppo o non siamo in grado di avviarlo per la fretta.<sup>980</sup>

Nei motti di spirito meglio riusciti si manifesta dunque quel cortocircuito per cui – dirà Meier – il pensare è sempre trabordante rispetto al dire: “Poche rappresentazioni sono spesso il concentrato di infinite altre. In uno scherzo si deve pensare incomparabilmente di più di quanto si dice.”<sup>981</sup>

---

<sup>977</sup> *Ibid.*, § 57: “Wenn man sich auf etwas lange besinnen muß, so will man eine Vorstellung klar machen, vermittelst solcher Vorstellungen, die vieles mit ihr gemein haben, und die also mit ihr zu gleicher Art können gerechnet werden. Ein Schertz auf den man sich lange besint, muß demnach unglücklich gerathen.”

<sup>978</sup> *Ibid.*, § 68: “Die Klarheit einer sinlichen Vorstellung wird entweder vermehrt durch die geringere Dunkelheit ihrer Theile und Merckmaale, die in ihr enthalten sind. Beyde Vollkommenheiten müssen bey einem feurigen Schertze verbunden werden.”

<sup>979</sup> *Ibid.*, § 57: “Der Schertz der glücklich seyn soll, muß so schleunig in der Seele des schertzenden klar werden, daß er selbst dadurch in eine Art der Verwunderung gesetzt wird. Diese Verwunderung wird dem scherzenden eine Lebhaftigkeit, und Dreistigkeit geben, ohne welche der Vortrag des Schertzes elend werden muß.”

<sup>980</sup> *Ibid.*, § 68: “Ein feuriger Schertz muß uns sehr vieles auf einmal vorstellen. Er muß unserm Auge die Aussicht in ein Feld eröffnen, dessen Ende es vor Menge der Gegenstände nicht gewahr werden kan. Wir müssen durch den Schertz von einem Chaos der Begriffe überhäuft werden dessen Entwicklung wir entweder vorzunehmen nicht Zeit haben, oder in der Geschwindigkeit nicht anzufangen wissen.”

<sup>981</sup> *Ibid.*: “Wenige Vorstellungen sind oft ein Inbegriff unendlich vieler andern. Bey einem Schertze muß ungleich mehr gedacht als gesagt werden.”

Proprio l'anticipo del pensiero sulle parole costituisce il detonatore segreto che consente di innescare l'istantanea transizione dalla notte al vivido mattino. Se – come abbiamo visto – la metafora gradualistica assumeva in Meier la forma dell'*ex caliginem per nebulam ad serenum*, l'immediato passaggio dalla foschia al cielo terso sarà perfettamente incarnato dalla raffica di vento nell'anima che è la risata: “Si può dire che una tale risata sia simile ai venti, che dissipano e scacciano le nuvole e rasserenano il cielo.”<sup>982</sup>

Certo – come ribadiscono in coro Meier e Baumgarten – la natura non fa salti dalla notte al mezzogiorno, ma può comunque procedere dall'oscurità alla chiarezza in un tempo così breve da sembrarci impalpabile. In questo modo, essi non solo non saranno costretti a respingere la nascita simultanea di più “generazioni percettive” agglutinate attorno a una percezione più chiara, ma ne faranno addirittura un esempio probante del *natura non facit saltum*, proprio in virtù del potere “esplosivo” dell'oscuro che, come la polvere da sparo, ha una velocità di combustione tale da portare la gradualità della natura al parossismo dell'istantaneità, e dunque, fuor di metafora, alla suprema commozione.

#### 4.5.7 Il fondo dell'anima e la promessa dell'uomo integrale

Dopo aver ribadito nel *Kollegium* che nel pervenire ad un minor grado di oscurità, i concetti dello spirito bello “diventano più vividi”, Baumgarten aggiungerà:

Ci si immaginano ad esempio, dapprima, solo dieci note caratteristiche di una materia e poi nella miscela di chiaro e oscuro si pensa forse la materia secondo centocinquanta note. E mentre prima non ci si era commossi, ora la massa delle rappresentazioni suscita le lacrime.<sup>983</sup>

Anche in questo caso, Baumgarten sembra essere debitore di Canz, per il quale vividezza e vita – luce e ardore – rappresentavano i caratteri fondamentali delle percezioni provenienti dal *fundus animae*.<sup>984</sup> L'autore dell'*Aesthetica*, tuttavia, proprio in un tale improvviso risveglio delle percezioni fino ad allora sopite – e dunque ricchissime di sviluppo futuro – vedrà la chiave per tendere al massimo le facoltà dell'anima, ricordando “ciò che ci sembrava di aver dimenticato, di non aver esperito, di non poter prevedere per noi, e tanto più per altri”.<sup>985</sup> E in effetti, tanto la possibilità

---

<sup>982</sup> *Ibid*, § 80: “Man kan sagen, daß ein solches Lachen den Winden ähnlich sey, die die Wolcken zertheilen, vertreiben, und den Himmel aufheiteren.”

<sup>983</sup> K § 80; cfr. Meier, *Theoretische Lehre*, § 49.

<sup>984</sup> Cfr. la definizione di *fundus animae* sopra riportata.

<sup>985</sup> *Aesthetica*, § 80.

“perturbante” del ritorno del rimosso quanto la facoltà profetica di vedere nel futuro sono radicate entrambe in un presente che, nella sua suprema *brevitas*, condensa in sé tutta la ricchezza del nostro spettro temporale.

L’emersione del fondo dell’anima, in questo senso, consiste precisamente nell’emersione di quelle percezioni che coinvolgono i nessi passati e futuri che costituiscono la legge individuale della nostra monade, di cui certo, in quanto enti finiti, non possiamo penetrare razionalmente il codice, ma di cui non ci è preclusa una lettura per così dire “aurorale” o, per l’appunto estetica, tramite l’*analogon rationis*. Come l’insorgere della forza viva è capace di sintetizzare in unico slancio il passato, il presente e il futuro, dunque, così anche lo spirito bello – nei momenti di ispirazione e di impeto estetico – potrà reperire delle tracce della propria profondità metafisica, che varcano i confini ristretti della coscienza abituale.

L’inscindibilità delle diverse compagini temporali si poteva ritrovare già prima di Baumgarten e di Leibniz nel *Filebo* di Platone (39 c-d). Posto che le opinioni dipendono dalla memoria e dalla sensazione, nel corso della loquela interiore l’anima assume per Platone la forma di un libro, ospitando in sé stessa due diversi artigiani: uno scrittore che verga i discorsi e un pittore che dipinge l’immagine di ciò che si è detto.

Dopo essersi domandato se tali affezioni sono proprie solo del passato e del presente, Socrate indurrà Protarco a concludere che “è allo stesso modo per tutti i tempi”,<sup>986</sup> dunque anche per il futuro:

*Socrate*: Non si è detto precedentemente dei piaceri e dei dolori dovuti alla sola anima che possono aver luogo prima dei piaceri e dei dolori dovuti al corpo, tanto che ci succede di godere e di addolorarci in anticipo a proposito del futuro? *Protarco*: È verissimo. *Socrate*: E le lettere scritte e i dipinti, che poco prima abbiamo posto che si generano in noi, esistono in riferimento al passato e al presente, ma non al futuro? *Protarco*: Indiscutibilmente. *Socrate*: Con “indiscutibilmente” intendi dire che tutte queste cose sono speranze per il futuro e che, d’altra parte, noi siamo per tutta la vita sempre pieni di speranze? *Protarco*: Proprio così.<sup>987</sup>

---

<sup>986</sup> “Πρώταρχος: περὶ πάντων μὲν οὖν τῶν χρόνων ὡσαύτως.”

<sup>987</sup> “Σωκράτης: οὐκοῦν αἶ γε διὰ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἡδοναὶ καὶ λῦπαι ἐλέχθησαν ἐν τοῖς πρόσθεν ὡς πρὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν καὶ λυπῶν προγίνονται ἄν, ὥσθ’ ἡμῖν συμβαίνει τὸ προχαίρειν τε καὶ προλυπεῖσθαι περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον εἶναι γινόμενον; Πρώταρχος: ἀληθέστατα. Σωκράτης: πότερον οὖν τὰ γράμματα τε καὶ ζωγραφήματα, ἃ σμικρῶ πρότερον ἐτίθειμεν ἐν ἡμῖν γίνεσθαι, περὶ μὲν τὸν γεγονότα καὶ τὸν παρόντα χρόνον ἐστίν, περὶ δὲ τὸν μέλλοντα οὐκ ἔστιν; Πρώταρχος: σφόδρα γε. Σωκράτης: ἄρα σφόδρα λέγεις, ὅτι πάντ’ ἐστὶ ταῦτα ἐλπίδες εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον οὔσαι, ἡμεῖς δ’ αὖ διὰ παντὸς τοῦ βίου αἰεὶ γέμομεν ἐλπίδων; Πρώταρχος: παντάπασιν μὲν οὖν.” La traduzione è tratta dai *Dialoghi filosofici di Platone*, vol. II, *Cratilo, Simposio, Fedro, Teeteto, Parmenide, Sofista, Filebo*, a cura di G. Cambiano, Torino, 1981, pp. 527-9.

Ai nostri fini, l'importanza di questo passo di Platone è data dalla rielaborazione che ne fornisce Cicerone in un passo delle *Tuscolanae Disputationes*. Interrogandosi sulla natura della memoria, il filosofo latino conclude che essa non abbia attinenza né con il cuore né con il sangue né con il cervello né con gli atomi, ma solo con la natura divina, tanto sono grandi le capacità della mente. Proprio per questo motivo, Cicerone si sente in dovere di rigettare l'ipotesi che l'anima possa avere una capienza (*capacitas*) o un fondo (*fundus*) alla stregua di un vaso, in cui vengono incamerati i materiali che ricordiamo: "Come infatti si potrebbe concepire il fondo o la forma di una tale anima o in generale una capienza così grande? [...] quale immensità d'estensione potrebbe contenere sì smisurato numero d'immagini?"<sup>988</sup>

Solo la sua divinità può dunque spiegare le straordinarie facoltà dell'anima, che Cicerone – riportando un brano della *Consolatio*<sup>989</sup> – descrive nel modo seguente:

Non si può trovare sulla terra l'origine dell'anima, giacché non v'è nell'anima nulla di misto e di composto o tale che sembri essersi prodotto e formato di terra, e neppure nulla di liquido, gassoso o igneo. Infatti in questi elementi non c'è nulla che abbia la facoltà di ricordare, di ragionare e di pensare, che ritenga il passato, preveda il futuro e possa abbracciare il presente (*quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia*): queste sono facoltà divine né mai si troverà donde possano venire all'uomo se non dalla divinità.<sup>990</sup>

Cicerone, dal canto suo, ritiene che l'immensità della mente sia del tutto incompatibile con una concezione dell'anima come qualche cosa dotato di un fondo, e dunque di finito e circoscritto, non conoscendo l'accezione di *grunt* come *abgrunt* diffusasi soltanto con la mistica medievale. Ma il *fundus* in ottica leibniziana è tutt'altra cosa rispetto alla base di un vaso, e dunque i suoi effetti, soprattutto l'impeto estetico, possono essere del tutto

---

<sup>988</sup> Cicerone, *Tuscolanae Disputationes*, I, 61. "[...] qui enim fundus aut quae talis animi figura intellegi potest aut quae tanta omnino capacitas? [...] quae porro tam immensa magnitudo, quae illa tam multa possit effingere?" La traduzione è tratta da *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*, vol. II, *I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane*, a cura di N. Marinone, Torino, 1976<sup>2</sup>, p. 509.

<sup>989</sup> Si tratta di un'opera perduta, scritta in occasione della morte della figlia nel 45 a. C.

<sup>990</sup> *Ibid.*, I, 66: "Animorum nulla in in terris origo invenire potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum. His enim in naturis nihil inest quod vim memoriae mentis cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia: quae sola divina sunt, nec inveniuntur umquam unde ad nomine venire possunt nisi a deo."



conciliabili con la divinità dell'anima, nel senso della vastità incommensurabile di ciò che può rammentare.

Non è un caso che Baumgarten menzioni la tradizionale tendenza di attribuire ad un presunto effetto divino gli stupefacenti frutti dovuti all'emersione del *fundus animae*, e lo fa proprio in riferimento alle inedite capacità mnemoniche di cui l'anima dispone:

[Quando il fondo dell'anima si leva più in alto, questo ci fornisce] agevolmente ciò che ci sembrava di aver dimenticato, di non aver esperito, di non poter prevedere per noi, e tanto più per altri. Essendo sinora il fondo dell'anima un concetto ignoto a molti, anche fra i filosofi, il suo effetto straordinario descritto al § 78 è stato attribuito al potere divino [...].<sup>991</sup>

Vista la familiarità con questo filosofo, non è escluso che Baumgarten possa aver avuto nell'orecchio il passo di Cicerone nello scrivere il paragrafo 80 dell'*Aesthetica*, un Cicerone riletto, però, nell'ottica leibniziana di cui abbiamo detto. Quello che è certo è che estendendo la possibilità di riappropriarci della trama temporale che ci costituisce come soggetti, il sollevamento del fondo dell'anima prelude anche e soprattutto ad una possibile integralità dell'uomo. Come recita la parte iniziale del paragrafo citato, infatti, “agli psicologi è chiaro che in un tale impeto tutta l'anima dispiega le sue forze (in massimo grado, ad ogni modo, le facoltà inferiori), cosicché per così dire tutto il fondo dell'anima si levi alquanto più in alto e spiri qualcosa di più grande [...].”<sup>992</sup>

Già Taulero, in ambito mistico, aveva fatto della riunione di tutte facoltà dell'uomo nel fondo dell'anima il miglior addestramento per una vera esperienza di Dio. Nella predica per la festa di Natale, Taulero faceva riferimento alle tre nascite che si celebrano quel giorno: la prima è quella del Figlio generato dal Padre nella processualità della vita intratrinitaria; la seconda è quella di Gesù, che si incarna nella nostra umanità nel grembo silenzioso Maria; e la terza è quella di Dio, che germoglia ogni giorno nelle anime buone. Affinché, dunque, Dio possa sbocciare anche nel nostro cuore, occorre una intro-versione (*inker*) in noi stessi, che prelude ad una conversione (*widerker*) di tutte le facoltà:

---

<sup>991</sup> *Aesthetica*, § 80.

<sup>992</sup> *Ibid.* In un tale “levarsi” più in alto del fondo dell'anima, van Laak ha visto un richiamo alla tematica del sublime, cfr. L. van Laak, *Die Konzeption ästhetischer Erfahrung bei Alexander Gottlieb Baumgarten*, in C. Soboth et al. (a cura di), “*Aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget*”: *Erfahrung – Glauben, Erkennen und Gestalten im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongress für Pietismusforschung*, 2 voll., Halle, 2012, vol. II, pp. 505-12, qui p. 509.

In verità, è necessario che avvenga assolutamente un ritorno in sé stessi, se questa nascita deve essere partorita; è necessario un deciso ritorno (*inker*) in sé stessi, una ripresa e una riunione interiore di tutte le facoltà, quelle inferiori e quelle superiori, è necessario che siano riunificate da ogni dispersione, poiché tutte le cose unite sono più forti [...]. Chi vuole considerare profondamente qualcosa, vi rivolge tutti i suoi sensi e li concentra in un unico punto nell'anima, da dove sono scaturiti; così come tutti i rami provengono dal tronco dell'albero, allo stesso modo tutte le facoltà, quella sensibile (*sinnelich*), quella concupiscibile (*gûnlich*) e quella irascibile (*beweglich*), si riunificano nelle facoltà superiori, nel fondo dell'anima: questo significa rientrare in sé stessi (*ingang*).<sup>993</sup>

Perché l'uomo possa essere pervaso dalla presenza di Dio, è dunque essenziale che le facoltà dell'anima convergano tutte in un fuoco di intensità estrema, il *grunt der sêle* appunto, che custodisce l'unità al di là di ogni differenza. Il fondo dell'anima diventa così il ricettacolo di un'umanità riconciliata con sé stessa, perché riconciliata con la propria origine creaturale, fino a divenire Uno con il proprio Creatore. L'importanza di Taulero nella riflessione del primo Settecento pietista non è certo da trascurare, come dimostra, tra l'altro, l'edizione delle sue prediche curata da Spener.<sup>994</sup> È probabile, quindi, che allo stesso Baumgarten non sfuggisse affatto l'imprescindibilità del *Grund der Seele* quale luogo privilegiato per ripristinare un'unità antropologica tra tutte le forze dell'anima, così come attesta l'incipit del paragrafo 80 dell'*Aesthetica*.

Il significato dell'operazione, ad ogni buon conto, è radicalmente mutato, assumendo ormai una valenza prettamente psicologica, in cui la confluenza di ogni facoltà nel *fundus animae* non è più votata all'*unio mystica* con Dio, ma all'entusiasmo dell'impeto estetico. Wolff, pur in un'ottica razionalista, aveva difeso – lo si è visto – la necessità di un uomo completo, che sapesse opportunamente integrare ragione e sentire, teoria e prassi, grazie all'acquisizione della suprema vita della conoscenza (*cognitio viva omnibus suis numeris absoluta*). Il ricorso di Baumgarten al *fundus animae* in questo contesto non fa che portare a compimento il progetto implicito in tale

---

<sup>993</sup> V, p. 9: "Entruwen, es mûs von note in widerlouf geschehen, sol dise geburt geborn werden, do mûse in kreftig inker geschehen, ein einholen, ein innwendig versamenen aller krefte, der nidersten und der obersten, und do sol werden ein vereininge von aller zerströwunge, also alle vereinte ding sint kreftiger [...]; der ein ding wil tieffe merce, der tût alle sine sinne darzû und twinget sine sinne uf ein in die sele, do su uz sint geflossen, als alle die zwise kummet uz dem stamme des bömes, als alle die krefte versammelt sint, sinnelichen und gûnlichen und beweglichen krefte, in die obersten, in den grunt, dis ist der ingang."

<sup>994</sup> Cfr. *Des Hoherleuchteten und theueren Lehrers D. Joh. Tauleri Predigten, nebst einer Vorrede Herrn D. Philipp Jacob Speners*, Franckfurt am Mayn und Leipzig, 1703.

promessa, assicurando, proprio grazie all'estetica, un'attivazione totale dell'uomo – un'attivazione che si leva dagli abissali recessi della vita inconscia fino alle vette più alte della ragione stessa:

A chi si propone di pensare in modo bello si richiedono facoltà inferiori consistenti e sviluppate per natura. Ora, non solo queste possono coesistere con facoltà superiori grandi per natura, ma addirittura le si richiedono come loro condizione indispensabile.<sup>995</sup>

Già in Canz – lo abbiamo visto – il risveglio del fondo dell'anima doveva essere programmaticamente unito nel fedele alla coltivazione delle facoltà superiori, di modo che verità e vita non fossero mai separate:

Se predomina [la parte inferiore dell'anima], sarà maggiore la veemenza nell'agire, se prende potere [la parte superiore] vi è una maggiore sapienza nell'agire. Quella arde, questa illumina. Quella assicura la vita, cioè la forza dell'agire e della prassi, questa la verità della teoria. In ogni cristiano è opportuno che l'esercizio di entrambe le facoltà sia tenuto congiunto.<sup>996</sup>

È però Johann, nella sua dissertazione del 1741, a mostrare con la massima coerenza l'inscindibilità di questi elementi. Cosa significa infatti – si chiede l'autore – amare qualcuno dal fondo dell'anima (oggi diremmo: dal profondo del cuore)? Certo non significa che l'amore – la disposizione della mente a percepire piacere in ragione della perfezione di un qualche oggetto<sup>997</sup> – derivi da una rappresentazione distinta o anche solo confusa di tale oggetto. Al contrario, l'origine del piacere deve essere collocata in questo caso proprio in quelle percezioni oscure da cui dipendono i moti dell'animo dei quali non sappiamo rendere ragione.<sup>998</sup> Anzi, come già in Canz e come poi in Baumgarten, maggiore è il numero e la forza delle percezioni oscure, maggiore sarà anche la commozione.<sup>999</sup> La conclusione non sarà difficile da trarre:

---

<sup>995</sup> *Aesthetica*, § 41.

<sup>996</sup> J.Th. C. [ma I.G. Canz], *Philosophiae Wolffianae ex graecis et latinis auctoribus*, cit., § 43, p. 97: "Illa si praedominatur, major agendi vehementia; haec si imperium capessit, major agendi sapientia existit. Illa ardet, haec lucet. Illa vitam, i. e. agendi & praxeos vim, haec veritatem theoriae praestat. In unoquoque christiano conjunctam oportet esse utriusque facultatis exercitationem. Idem tamen utriusque gradus in omnibus esista, neutiquam necesse est."

<sup>997</sup> A. Johann (*auctor*)-J.C. Wannovius (*respondens*), *De Fundo Mentis*, cit., § 16: "Amor est dispositio mentis ex rei alicuius perfectionibus percipiendi voluptatem."

<sup>998</sup> *Ibid.*, § 19: "Ex quacunque perceptione perfectionis oritur voluta. Ergo ex obscura perfectionis perceptione voluta oritur."

<sup>999</sup> *Ibid.*, § 21: "Commoveri dicimur, quando ad obiectum aliquod appetendum vel aversandum determinamur. Et est quidem perceptionum obscurarum complexus sive

Chi dunque ama un'altra persona, nel caso in cui percepisca piacere da percezioni distinte e confuse, ma non anche oscure, delle perfezioni [di quella persona], non si può dire che ami ancora l'altra persona dal profondo del cuore (*ex fundo mentis*).<sup>1000</sup>

Un simile esito teorico potrebbe, però, insinuare il dubbio che l'amore *ex fundo mentis* non sia in realtà vero amore, dal momento che le percezioni oscure da cui esso dipende impediscono il riconoscimento di ogni reale perfezione, la quale, per emergere, ha bisogno di una qualche chiarezza.<sup>1001</sup> All'obiezione Johann ribatterà che l'amore dal fondo dell'anima non intende escludere affatto l'apporto delle percezioni più "evolute"; al contrario,

l'affetto dell'amore, sorto da percezioni sia distinte sia confuse della perfezione, [è] a tal punto pregnante che il nostro piacere proviene dal più profondo del cuore, e nasce da percezioni oscure, cosicché non resti quasi nulla nell'anima da cui non percepiamo un piacere.<sup>1002</sup>

L'amore per Johann, insomma, pur attingendo la propria forza propulsiva dall'emersione dell'oscuro, non lascia a riposo alcuna facoltà dell'anima, ma avalla piuttosto un radicale coinvolgimento dell'intera compagine antropologica.

Lo stesso varrà anche per Baumgarten. In maniera del tutto analoga alla dinamica, infatti, le doti dell'*aestheticus felix*, qualora venga loro a mancare la possibilità di provocare un "effetto violento", si ridurranno a forze meramente potenziali. Un tale effetto per Baumgarten non è altro che la bellezza: "[è] la bellezza della conoscenza [l']effetto prodotto da colui che pensa in modo bello, né più grande né più nobile delle forze vive di cui

---

animae fundus ad commovendum fortior, quam perceptiones distinctae & confusae. [...] Quo plures ergo adsunt rationes determinantes, eo etiam fortius mentem nostram commoveri necesse est. Quo maior est perceptionum numerus, eo plures adsunt rationes determinantes. Sed ver maior est apud homines perceptionum obscurarum, quam distinctarum numerus (per exper.). Ergo etiam perceptionibus obscuris sive fundo animae mens fortius commovetur quam aliis quibuscunque."

<sup>1000</sup> *Ibid.*, § 22: "Qui ergo alterum amat, quando voluptatem percipit ex perceptionibus perfectionum distinctis & confusis, non vero simul ex obscuris, non dum alterum ex fundo mentis amare dici potest."

<sup>1001</sup> *Ibid.*, § 22: "Subit forte animum dubium satis speciosum: illum alterum ex fundo mentis suae amare, qui percipit voluptatem ex solis obscuris perceptionibus, quoniam dixi fundum animae esse perceptionum obscurarum complexum. Sed nescio an ille possit verus appellari amor, ubi voluptati nil admistum est distincti vel clari."

<sup>1002</sup> *Ibid.*, § 23: "Sed illud significare potius volumus: amoris illum affectum, qui ortus ex perfectionis perceptionibus vel distinctis vel confusis, adeo esse praegnantem, ut voluptas nostra ad fundum mentis usque proveniat, & ex obscuris proficiscatur perceptionibus, ac nil fere in anima remaneat, ex quo non percipiamus voluptatem."

questi dispone [...]”<sup>1003</sup> Come il Nostro aveva chiarito nel fondamentale paragrafo 14, la bellezza costituisce il fine stesso dell’estetica – la perfezione della conoscenza sensibile. Una perfezione che è tanto maggiore quanto maggiore sarà l’apporto delle forze vive dell’*aestheticus felix*, e quindi la capacità di catalizzare la *vita aethetica*, definita per l’appunto “bellezza primaria della conoscenza”.<sup>1004</sup>

In vista di una tale “bellezza primaria” sono richiesti non solo l’addestramento di una natura già di per sé predisposta, insieme con le giuste circostanze esterne,<sup>1005</sup> ma anche e soprattutto quello slancio dei pensieri per cui l’estetico dotato

rivolge ormai talmente all’atto stesso di pensare in modo bello le sue facoltà inferiori, le sue attitudini, le sue forze, che erano sin qui morte, fino al punto che esse vivano per il loro accordo fenomenico [...]. Allora potranno produrre effetti uguali a quelle loro forze vive, all’incirca maggiori rispetto alle forze ordinarie in ragione di quattro a uno.<sup>1006</sup>

L’apporto della dinamica di Leibniz è qui più che mai chiaro, nell’unione inscindibile delle forze vive di chi produce la bella conoscenza e la vita di cui sarà dotata quella stessa conoscenza, stante l’equazione leibniziana tra *causa plena* ed *effectus integer*. Non è un caso che la descrizione del “carattere” dell’*aestheticus felix* culmini proprio con la descrizione dell’impeto estetico così come l’estetica euristica doveva culminare con la dottrina della *vita cognitionis*. Ma ciò non è ancora tutto. La caduta libera in fisica – sappiamo – attualizza l’energia potenziale che un corpo possiede, ad esempio, in cima a una rupe. E tuttavia occorre un innesco scatenante che spinga il masso nel dirupo. Nella generazione straordinaria di grano era il salnitro che abitualmente si incaricava di sviluppare il potenziale inscatolato nel seme. Qual è, dunque, il salnitro dell’anima? Che cosa innesca insomma le forze vive dello spirito bello, e dunque l’innalzamento del *fundus animae*?

Ad una tale domanda, sarà Meier a suggerire una possibile risposta già nel paragrafo 184 degli *Anfangsgründe*:

*Quae extra nos nihil ad nos*. Una cosa che si trova del tutto al di fuori di noi e non ha alcun legame notevole con il nostro stato interno, con la nostra anima e con il nostro corpo, o non ci commuove affatto oppure ci commuove solo in misura ridotta. Al

---

<sup>1003</sup> *Aesthetica*, § 27.

<sup>1004</sup> *Ibid.*, § 36.

<sup>1005</sup> *Ibid.*, § 78.

<sup>1006</sup> *Ibid.*

contrario, ci commuovono i beni che o stanno in quanto tali nel mezzo del nostro orizzonte e della nostra sfera oppure che sono all'origine di perfezioni nel nostro intimo (*recht innig*), e mettono in moto il fondo dell'anima.<sup>1007</sup>

Come già accennato nei paragrafi precedenti, dunque, è solo ciò che ci riguarda da vicino ad essere in grado di ridestare il *Grund der Seele* da cui dipende la vita della conoscenza, perché le percezioni che albergano nella nostra intimità non possono che essere affettivamente orientate – non possono che rappresentare, cioè, un *mihi bonum* o un *mihi malum* rispetto alla nostra posizione nel mondo. L'affioramento degli oscuri abissi del cuore, allora, non sarà solo una chiarificazione dei nessi che compongono genericamente la nostra storia individuale, ma una chiarificazione dei nessi specifici che costituiscono in massimo grado un bene per noi, grazie alla mediazione di quell'*ars pulcre cogitandi* che si rivela così il vertice estremo di un percorso votato al perfezionamento di sé. È in un tale contesto che il tema dell'"interesse" diventerà il volano di un'integralità dell'uomo ormai del tutto coincidente con la sua vivificazione, di cui il sollevamento del fondo dell'anima costituisce forse l'esito più radicale.<sup>1008</sup>

---

<sup>1007</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 184: "*Quae extra nos nihil ad nos*. Eine Sache, die ganz ausser uns befindlich ist, und mit dem innern Zustande, unserer Seele und unsers Körpers, in keiner mercklichen Verbindung steht, rührt uns entweder gar nicht, oder doch nur auf eine geringe Art. Im Gegentheil aber rühren uns die Güter, die mitten in unserm Bezircke und Umfange entweder würcklich sind, oder daselbst Volkommenheiten verursachen, recht innig, und setzen den Grund der Seele in Bewegung."

<sup>1008</sup> Dovremo riprendere il tema del fondo dell'anima più avanti nella discussione sull'efficacia della Sacra Scrittura, per comprendere il suo passaggio dalla sfera d'influenza dell'ένθουσιασμός a quella della θεοπνευστία, e i suoi riflessi nell'estetica dell'effetto. Sulla questione dell'interesse, cfr. *infra*, Parte terza.

## 5. La vita della conoscenza tra retorica e fisiologia

### 5.1 *La cognitio viva e il suo retaggio retorico*

#### 5.1.1 *Dalla pirologia alla retorica: la questione della cognitio ardens*

All'inizio del paragrafo 78 dell'*Aesthetica* – come abbiamo visto – accanto alla metaforica delle forze vive e a quella della fecondità, compare l'immagine del fuoco, o più precisamente dell'*inflammatio* della mente. Nel corso dell'impeto provocato dal sollevamento del fondo dell'anima, lo spirito bello si trova dunque in uno stato di surriscaldamento che lo porta al furore tipico degli entusiasti.

Sin dall'Antichità, in effetti, passioni e affetti erano spesso connessi al *topos* del fuoco e delle fiamme. Così, ad esempio, l'amato Cicerone offriva nel *De oratore* la propria versione del *si vis me flere*: “[C]ome non c'è materia tanto infiammabile che possa accendersi senza fuoco, così non c'è animo tanto disposto ad accertare le tesi dell'oratore che possa incendiarsi se l'oratore non si è accostato a esso infiammato e ardente (*inflammatus et ardens*).”<sup>1009</sup> Allo stesso modo, Quintiliano dichiarerà: “Solo il fuoco può incendiare [...]. Cosa essenziale è dunque che presso di noi abbiano valore quei sentimenti che noi vogliamo che abbiano valore presso il giudice e che noi siamo commossi prima di tentare di commuovere il giudice.”<sup>1010</sup>

Una tesi simile la ritroviamo nella *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt* (1744) di Meier:

Un oratore e un poeta non devono solo sapere incendiare gli animi dei loro lettori e dei loro ascoltatori, e secondo il loro piacere, suscitare, accrescere, alleviare, reprimere talvolta questa, talvolta quella passione, dopo che lo richiede la loro intenzione; ma prima di tutto devono o poter assumere la maschera di una passione in un modo adeguato, oppure, meglio ancora, potersi eccitare e infiammare loro stessi.<sup>1011</sup>

---

<sup>1009</sup> Cicerone, *De oratore*, II, 190: “Ut enim tam facilis ad exardescendum est, quae nisi admoto igni ignem concipere possit, sic nulla mens est tam ad comprehendendam vim oratoris parata, quae possit incendi, nisi ipse inflammatus ad eam et ardens accesserit.” Cfr. anche *De oratore*, II, 197. La traduzione, leggermente modificata, è ripresa da *Opere retoriche di M. Tullio Cicerone*, vol. I, *De oratore, Brutus, Orator*, a cura di G. Norcio, Torino, 1970, a cui faremo riferimento anche in seguito.

<sup>1010</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, VI, 2, 28: “Nec incendit nisi ignis [...]. Primum est igitur, ut apud nos valeant ea quae valere apud iudicem volumus, adficiamurque antequam adficere conemur.” Le traduzioni di Quintiliano sono tratte da Quintiliano, *Istituzione oratoria*, 5 voll., a cura di O. Frilli, Bologna, 1984.

<sup>1011</sup> G.F. Meier, *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, Halle, 1744, § 13: “Ein Redner und Dichter, muß nicht nur wissen, die Gemüther seiner Leser und

Se il fuoco è sinonimo di riuscita poetica e oratoria, la freddezza raduna in sé i tratti della sterilità e della conoscenza morta:

Il fuoco che in lui brucia proromperà da tutte le sue membra, e non vi è dubbio che metterà per così dire a fuoco e fiamme i cuori vicini dei suoi ascoltatori. Un oratore e un poeta che non suscitano passioni, non meritano assolutamente questo nome. Il loro discorso è troppo fiacco e troppo freddo per meritare rispettivamente il nome di orazione e di poesia.<sup>1012</sup>

Baumgarten, che conosceva alla perfezione i testi antichi, non resterà indifferente a simili suggestioni. Non a caso la simbologia del fuoco si sovrapporrà sempre più alla metaforica della vita in tutte le sue accezioni, dalla *vividitas* della conoscenza alla *cognitio viva stricte dicta*, per essere infine personificata nella figura di Apollo, dio del sole e principe della Muse, da cui è rapito (φοιβόληπτος) colui che si trova in uno stato di entusiasmo.<sup>1013</sup> E tuttavia – come adombrato già nel paragrafo 78 del *Kollegium* – il fuoco non deve essere alimentato nella sua natura selvaggia, ma va addomesticato attraverso l'educazione:

[...] deve preesistere una disposizione naturale per questo entusiasmo. La si deve già riscontrare in un bambino in quanto bambino, quando dimentica sé e le sue cose nel gioco; ed è certo un fuoco ancora selvaggio, ma che può presto essere incanalato. Deve sopraggiungere la bella erudizione e deve dare materia al mio ingegno e nutrimento al mio fuoco.<sup>1014</sup>

---

Zuhörer zu entzünden, und nach seinem Gefallen, bald diese, bald jene, Leidenschaft zu erregen, zu vermehren, zu lindern, zu unterdrücken, nachdem es seine Absicht erfordert; sondern er muß, vor allen Dingen, entweder die Maske einer Leidenschaft auf eine geschickte Art annehmen, oder, welches besser ist, sich selbst erregen und entflammen können.”

<sup>1012</sup> *Ibid.*: “Das Feuer, so in ihm brennt, wird durch alle Glieder ausbrechen, und es ist kein Zweifel, daß es nicht sollte die benachbarten Hertzen seiner Zuhörer gleichfals in Feuer und Flammen setzen. Ein Redner und Dichter, der keine Leidenschaft erregt, verdient diesen Namen gar nicht. Seine Rede wird viel zu matt und zu frostig seyn, als daß sie des Namens einer Rede und eines Gedichts werth seyn sollte.”

<sup>1013</sup> K § 82: “Siccome Apollo è il dio dei medici, del futuro e il capo delle Muse, si definisce un tale entusiasta φοιβόληπτος, uno che è reso entusiasta da Febo.”

<sup>1014</sup> K § 78.



Ad avere l'ultima parola nella parte relativa all'*aestheticus felix* non sarà in effetti l'impeto estetico, come poi per lo *Sturm und Drang*, bensì la correzione estetica, e dunque il *labor limae*.<sup>1015</sup>

Ma per comprendere appieno la complessità dei riferimenti e l'importanza che la metaforica del fuoco assume in Baumgarten tanto in sede metafisica quanto in sede estetica, è necessario ampliare sin da subito l'ambito delle possibili fonti d'ispirazione. Quando Baumgarten, che insegnerà tra le altre cose anche pirolgia (nel semestre estivo del 1742),<sup>1016</sup> si occupa di questo tema nella *Sciagraphia*, il Nostro individuerà due specifiche peculiarità del fuoco, che intrecciano memorie retoriche a questioni più prettamente fisiche – la luce e il calore.<sup>1017</sup> Nei suoi *Fundamenta chymiae dogmatico-rationalis et experimentalis* (edizione definitiva 1732), Georg Ernst Stahl aveva mostrato – ricollegandosi alla tradizione cartesiana<sup>1018</sup> – che è l'etere a presiedere alla produzione di entrambi:

L'etere, nel caso in cui si trovi senza moto, costituisce il freddo; in moto costituisce il calore. A muovere l'etere, e dunque a provocare il calore, è il sole stesso, il quale è la causa di ogni moto dei fluidi e del calore. Quando quel moto avviene in linea retta, è detto luce o etere luminoso.<sup>1019</sup>

Baumgarten, senza citare esplicitamente Stahl, ribadirà negli *Scriptis*: “Il moto di questo etere, è il calore; se esso cessa, è il freddo; se fisicamente

---

<sup>1015</sup> *Aesthetica*, §§ 96-103. Molto interessanti le osservazioni a questo proposito di F. Berndt, *Poema/Gedicht. Die epistemische Konfiguration der Literatur um 1750*, Berlin-Boston, 2011, pp. 113 e ss.

<sup>1016</sup> Cfr. A.G. Baumgarten, *Scriptis quae moderator conflictus academici disputavit*, cit., § 2.

<sup>1017</sup> A.G. Baumgarten, *Sciagraphia encyclopaediae philosophicae*, cit., §§ 235-8: “Stoichiologia agit A) de igne, *pyrologia*, eiusque a) calore. *Pyrologia tractat* b) de luce, *Photologia*. [...] *Pyrologia tractat* c) de frigore, calore deficiente, d) de *umbra*, s. luce deficiente.” F. Sebastiani, *La fisica dei fenomeni termici nella prima metà del Settecento, le teorie sulla natura del calore da Hartsoeker a Lomonosov*, “*Physis*”, 26, 1984, pp. 29-127, qui pp. 87 e ss.

<sup>1018</sup> Per il contesto scientifico dell'epoca riguardo alla questione del calore, cfr. l'ottimo F. Sebastiani, *La fisica dei fenomeni termici nella prima metà del Settecento, le teorie sulla natura del calore da Hartsoeker a Lomonosov*, “*Physis*”, 26, 1984, pp. 29-127; la teoria del flogisto di Stahl è trattata alle pp. 86 e ss.

<sup>1019</sup> G.E. Stahl, *Fundamenta chymiae dogmatico-rationalis et experimentalis*, Norimbergae, 1732, p. 2: “Aether per se sine motu existens constituit Frigus, in motu Calorem. Movet aetherem, adeoque calorem efficit, ipse Sol, qui est causa omnis motus fluidorum & caloris. Quando ille motus per lineam rectam fit, dicitur lux seu aether lucidus.”

rettilineo, è la luce.”<sup>1020</sup> Trasferiti sul piano gnoseologico, luce e calore continueranno a essere uniti da una qualche affinità reciproca, la quale, però, non esclude in certi casi una vera e propria opposizione tra i due tratti. Si ricordi il monito di Baumgarten nell’*Ethica philosophica*: “Bada a che la tua conoscenza delle cose divine non risplenda soltanto senza essere ardente, e a che questa non sia sterile e morta.”<sup>1021</sup> Ardente designa qui l’elemento vitale della *cognitio viva*, in contrasto con uno splendore che si esaurisce in una sorta di fuoco fatuo.

Ma qual è la fonte prossima di tale dicotomia? Un primo suggerimento ci arriva da un filosofo svedese del primo Settecento, Andreas Rydelius, il quale, nei suoi *Nödiga förnufts-öfningar* (1720; 1737<sup>2</sup>), aveva teorizzato la distinzione tra una “lysande varseblivning” (*perceptio lucens*) e una “brinnande varseblivning” (*perceptio ardens*). Partendo da un presupposto filosofico non wolffiano, dove l’elemento pratico e “sperimentale” è privilegiato su quello speculativo, Rydelius teorizza un modello di mente costituito da due operazioni passive – la percezione e l’inclinazione – e da un’operazione attiva, la determinazione. Ai nostri scopi, interessa in particolare la questione della percezione (la cui ricezione dipende dai sensi, dalla ragione o dalla fede), suddivisa – come anticipato – in una percezione lucente e una ardente.<sup>1022</sup>

La metafora che guida il ragionamento di Rydelius è quella del fuoco: “È risaputo – argomenta l’Autore – che qualche fuoco illumina (*lyser*) e non arde (*intet brinner*); qualche altro illumina e arde a un tempo.”<sup>1023</sup> Se ci spostiamo dal piano pirológico a quello psicologico, una percezione esclusivamente lucente sarà una percezione incapace di muovere il cuore, dal momento che il suo oggetto è costituito dal vero e dal falso, mentre la percezione ardente, il cui oggetto è invece il buono e il cattivo, non potrà mancare di spingerci ad agire. Percezione lucente e percezione ardente produrranno rispettivamente un’inclinazione fredda, che volge la mente all’affermazione o alla negazione di ciò che è percepito come vero o come

---

<sup>1020</sup> A.G. Baumgarten, *Scriptis quae moderator conflictus academici disputavit*, cit., § 12: “Huius aetheris motus, calor est, evanescens, frigus, physice rectilineus, lux.” In questa sede, Baumgarten non manca di notare le somiglianze tra le diverse teorie fisiche del calore, spesso presentate come alternative l’una all’altra: “Aether, ignis elementaris et primigenius, sulphur eiusmodi, elementum Cartesii primum, φλογιστον [sic] mihi reapse vix ac ne vix quidem discrepant, neque tamen omnia nomina aequae probaverim.”

<sup>1021</sup> *Ethica philosophica*, § 70: “Cave, ne tua divinorum cognitio splendeat tantum, non ardens, sterilis, et mortua.”

<sup>1022</sup> A. Rydelius, *Nödiga förnufts-öfningar* (1720), Linköping, 1737<sup>2</sup>, pp. 83-4. Sull’immaginazione lucente e ardente che ne deriva, cfr. *ibid.*, pp. 103-4.

<sup>1023</sup> *Ibid.*, p. 83: “Man wet, at somlig eld lyser och intet brinner; somlig både lyser och brinner.”

falso, e un'inclinazione "patetica", capace di spronare la mente a ricercare il bene e a fuggire dal male.<sup>1024</sup>

Non abbiamo testimonianze sul fatto che Baumgarten conoscesse lo svedese per poter dimostrare la lettura diretta da parte di quest'ultimo dei *Nödiga förnufts-öfningar* di Rydelius. Sappiamo però che il testo originale era stato recensito in latino negli *Acta literaria Sueciae* del 1722, dove la dicotomia tra *perceptio lucens et ardens* emergeva chiaramente anche qui come un'invenzione originale di Rydelius.<sup>1025</sup> A leggere tale rivista fu senz'altro Georg Bernhard Bilfinger, il quale nelle sue *Dilucidationes* cita Rydelius proprio in riferimento agli atti dell'accademia svedese, per sottolineare la coincidenza tra questa coppia concettuale (*cognitio lucens et ardens*) e quella wolffiana (*cognitio viva et mortua*).<sup>1026</sup> È dunque probabile che attraverso la mediazione di Bilfinger, Baumgarten sia venuto in contatto con le categorie di Rydelius, e se ne sia infine appropriato per esprimere con una diversa sfumatura semantica quella distinzione tra chiarezza e vita della conoscenza che rivestiva un posto imprescindibile nella sua filosofia.

La distinzione tra luce e calore – che comparirà anche nella *Critische Dichtkunst* di Breitinger così come nei *Beaux-arts* di Batteux<sup>1027</sup> – aveva certamente riscosso un discreto successo nell'ambito accademico svedese, se ancora nel 1741 Johan Drysen discuteva una tesi dal titolo *De cognitione lucente et ardente* sotto la supervisione di Levin Möller presso l'università di Lund. Benché Drysen attribuisca allo stesso Rydelius l'introduzione della distinzione,<sup>1028</sup> è quasi certo che la sorgente prima della metafora sia ancora una volta la Scrittura, come mostra la definizione che Gesù fornisce di Giovanni Battista: "Ille erat lucerna ardens et lucens" (Gv 5, 35). Anche l'episodio della discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli (Atti 2, 3) forniva una possibile indicazione utile al riguardo, grazie in particolare alla lettura

---

<sup>1024</sup> *Ibid.*, p. 82; cfr. per un commento, K.G. Almquist, *Andreas Rydelius' etiska åskådning*, Lund, 1955, pp. 43 e ss.

<sup>1025</sup> "Acta literaria Sueciae", volumen primus, continens annos 1720; 1721; 1722; 1723 & 1724, Upsaliae, pp. 262-9.

<sup>1026</sup> G.B. Bilfinger, *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima umana, mundo*, Tubingae, 1725, § 284.

<sup>1027</sup> Cfr. in generale D. Krochmalnick, *Zeichen der Kunst, Zeichen der Moral, Zeichen der Religion. Zur Religionsästhetik und -semiotik der Aufklärung*, in W. Stegmaier (a cura di), *Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation V*, Frankfurt am Main, 1999, pp. 68-112.

<sup>1028</sup> L. Möller (*praeses*)-J. Drysen (*auctor*), *Disputatio psychologica de cognitione lucente & ardente*, Londini Gothorum, 1741, p. 2: "Utilissimum inter cognitionem LUCENTEM & ARDENTEM discrimen, ut per plurimas alias haud levioris momenti veritates, pro suo, quo praeditus erat, acumine primus exposuit olim Reverendissimus noster Episcopus, nunc vero inter caelites beatus ANDREAS RYDELIUS. [...] COGNITIONEM LUCENTEM ingeniosissima denominandi ratione eam appellavit, quae lumen modo in mente accendit, cujus beneficio res a se invicem distinguuntur; ARDENTEM vero dixit, quae non modo mentem collustrat, sed inclinationem quoque excitat ad bonum illud vel malum cognitum languidius vel vehementius sectandum aut fugiendum."

che ne aveva dato Lutero, il quale evidenziava il carattere “energetico” – non ultimo in senso retorico – dell’immagine del fuoco.<sup>1029</sup>

Se dunque la classificazione introdotta da Rydelius si inserisce in una tradizione non sistematica, la dissertazione di Drysén, da parte sua, merita di essere messa in evidenza per l’interessantissima sintesi operata tra la terminologia wolffiana e quella rydeliusiana. Non solo Drysén studia la conoscenza lucente collocandola all’interno del gradualismo leibniziano-wolffiano, ma riprenderà quasi alla lettera, senza però menzionarla, la distinzione di Reusch tra *claritas sensualis* e *claritas intellectualis*:<sup>1030</sup> la prima, tipica degli oratori, è nutrita di idee confuse e oscure, e viene caratterizzata dalla somma vividezza, la seconda, tipica dei filosofi, attinge invece alle idee distinte.<sup>1031</sup> Su queste due tipologie di conoscenza lucente, Drysén fonderà le rispettive forme di conoscenza ardente:

La misura del bene e del male è dunque diversa a seconda che seguiamo i dettami dei sensi o il lume dell’intelletto: si possono dunque distinguere a ragione due specie di conoscenza ardente, delle quali l’una, a causa della vivida rappresentazione dei sensi, si dimostra ben più forte dell’altra, che si fonda sulla chiarezza intellettuale.<sup>1032</sup>

La conclusione è affidata a un appello per la conciliazione della dimensione sensibile e della dimensione intellettuale dell’uomo, grazie al tradizionale medium wolffiano degli esempi e delle favole, capaci di ricondurre la *claritas intellectualis* alla *claritas sensualis*:

Da quanto abbiamo detto sopra, si evince che la chiarezza sensuale commuove la mente in maniera più forte di quella intellettuale e la certezza e la varietà rendono più ardente la nostra conoscenza dei

---

<sup>1029</sup> WA, 4, 95.

<sup>1030</sup> Ho discusso di tale distinzione in *L’idea estetica di “chiarezza estensiva”*, cit., pp. 429 e ss.

<sup>1031</sup> L. Möller (*praeses*)-J. Drysén (*auctor*), *Disputatio psychologica*, cit., pp. 17-9: “Antequam ad cognitionem ardentem considerandam nos conferimus, obervare juvat, ideas nobis repraesentari vel per sensus vel per intellectum, unde duplex oritur idearum claritas, altera nimirum SENSUALIS, altera vero INTELLECTUALIS. Illa consistit in vivida idearum ratione. Et vivida mihi dicitur illa repraesentatio, qua mens nostra magis afficitur. [...] Claritati sensuali non modo ideas confusas, sed etiam obscuras eodem jure, quo eas antea ad cognitionem lucentem retulimus, annumerandas putamus, quod sensibus suam debent originem. Claritatem vero intellectualem constituent ideae distinctae, cum ab intellectu unice proficiscantur. Illam sectantur Oratores, hanc vero Philosophi.”

<sup>1032</sup> *Ibid.*, p. 22: “Diversa igitur est boni malique mensura, prout vel sensuum dictamina, vel intellectus lumen sequimur, adeoque duae cognitionis ardentis species merito constitui possunt, quarum altera propter vividam sensuum repraesentationem, altera, quae claritate intellectuali nititur, haud parum fortior deprehenditur.”

beni. In primo luogo, dunque, ci sforzeremo di ridurre la chiarezza intellettuale a quella sensuale. Gli universali sono quindi da rappresentare nei singolari. [...] In secondo luogo, valuteremo diligentemente i diversi vantaggi, che accompagnano o seguono le buone azioni, affinché le inclinazioni che hanno il loro fondamento nella chiarezza sensuale e in quella intellettuale si accordino amichevolmente, di modo che la loro forza unita risulti più vigorosa.<sup>1033</sup>

Se Drysen si rammaricherà di non aver potuto approfondire oltre il parallelo tra conoscenza viva e conoscenza ardente,<sup>1034</sup> un tale progetto non andrà affatto perduto, ma costituirà uno degli elementi principali della teoria baumgarteniana della *vita cognitionis*, il quale, non a caso, distinguerà una vita della conoscenza razionale da una vita della conoscenza estetica.

#### 5.1.2 *Cognitio vivida vs. cognitio viva*

Come sopra accennato, il tema della vitalità in Baumgarten si gemina in due diverse categorie – quello della vita e quello della vividezza, destinati ad avere storie a volte intersecantesi, ma mai identificabili. La questione della vividezza emerge già al termine delle *Meditationes* (“Chiamiamo vivido ciò in cui è dato di cogliere molti e vari aspetti sia simultanei sia successivi”<sup>1035</sup>) e verrà presto associata al tema della luce e dello splendore della conoscenza, come già evidente nel passo sopra riportato dell’*Ethica philosophica*. Secondo quanto ribadirà ancora Johann Gebhard Ehrenreich Maass (1766-1823) alla fine del Settecento nel suo *Grundriß der allgemeinen und besonderen reinen Rhetorik* (1798), in effetti, la vivacità o vividezza (*Lebhaftigkeit*) è un carattere tipico del fuoco, proprio in quanto capace di mutare continuamente e con la massima rapidità la propria

---

<sup>1033</sup> *Ibid.*, pp. 33-6: “In superioribus evictum est, sensualem quam intellectualem claritatem fortius mentem commovere, & certitudinem pluritatemque bonorum cognitionem nostrum reddere ardentiorum. PRIMUM itaque intellectualem claritatem ad sensualem reducere conabimur. Ergo universalia repraesentanda sunt in singularibus. [...] DENIQUE diligenter perpendemus varia commoda, quae actiones bonas vel comitantur, vel sequuntur, ut inclinationes a claritate sensuali & intellectuali proficiscentes amice conspirent, adeoque vis unita fortioris evadat.”

<sup>1034</sup> *Ibid.*, p. 2: “Alia denique cognitio est VIVA, unde petuntur motiva agenda; Alia vero MORTUA, quae ad vitae praxin non transfertur. Huic distinctio proxime accredit, quam nobis eo lubentius dilucidandam elegimus, quod argumentum hoc ulteriorem explicationem mereri videtur. Vehementer autem dolemus, quod temporis angustiis aliisque rationibus impediri meditationes nostras justo arctioribus cancellis circumscribere, adeoque methodi leges saepius violare fuerimus coacti.”

<sup>1035</sup> *Meditationes*, § 112.

figura.<sup>1036</sup> Ma – come ormai chiaro – il fuoco che illumina senza ardere non è in grado di riscaldare il cuore.

In Baumgarten, la necessità di una tale precisazione emerge per la prima volta nella seconda edizione del *Beyfall* del 1741, in cui – lo avevamo ricordato – si cita il caso di una musica abbastanza vivace da attrarre la nostra attenzione per la varietà dei suoni presentati, ma del tutto morta, in quanto inadatta alla situazione e dunque incapace di coinvolgere e di emozionare gli spettatori.<sup>1037</sup> Sempre nel 1741, l'allievo di Baumgarten Samuel Wilhelm Spalding riprenderà la discriminazione tra vita e vividezza nella propria tesi di laurea:

Bisogna evitare accuratamente di confondere, a causa della somiglianza delle parole, la vividezza, lo splendore e il nitore della conoscenza con la sua vita e il suo ardore, in qualunque senso tu assuma questi termini – cosa che invece spesso accade.<sup>1038</sup>

La vividezza,<sup>1039</sup> infatti, dipende dalla chiarezza estensiva – dalla quantità di note che illuminano la nozione di luce aurorale<sup>1040</sup> – mentre la

---

<sup>1036</sup> J.G.E. Maaß, *Grundriß der allgemeinen und besonderen reinen Rhetorik*, Halle und Leipzig, 1798, § 73: “Das Feuer in einer Rede ist diejenige Lebhaftigkeit, welche aus dem schnellen von einer Vorstellung zur andern entsteht. Dieser Uebergang aber geschieht schnell, wenn man von einer Vorstellung zu andern so übergeht, daß man von den dazwischen liegenden Nebenvorstellungen wenige oder gar keine mitnimmt.”

<sup>1037</sup> Cfr. A.G. Baumgarten, *Einige Gedancken vom vernünftigen Beyfall auf Academien*, cit., 1741<sup>2</sup>, pp. 28-9: “Ihr Leben wird seyn, wenn die Zuhörer unvermerckt in Betrübniß, Bedauern des Verlusts, Mitleyd, oder doch einige Schwermuth und ernstliche Gedancken versetzt werden. Wenn nun hier der Dichter tausend artige Einfälle über den Menschenfresser auf die bunteste Weise untereinander setzte: und ihm der Musicus mit noch mehreren lebhaften und muntern Abwechselungen aufweckender Klänge mit der regesten Geschwindigkeit folgte: so würde zwar Lachen oder Verdruß einen vernünftigen Zuhörer nicht schlaffen lassen: die Musik aber doch todt und ohne Würckung seyn.”

<sup>1038</sup> A.G. Baumgarten (*praeses*)-S.W. Spalding (*auctor*), *De vi et efficacia ethices philosophicae*, Traiecti ad Viadrum, 1741, p. 14: “Quae vita cognitionis, solet et ardor eius vocari, et viva ardens hinc latius ardor cognitionis cum ipsa vi ipsius coincidit, strictius cognitionis vi tantum vivae tribuitur sedulo tamen cavendum, ne ob vocis similitudinem confundatur, ut solet saepissime, cognitionis vividitas, splendor, et nitor, cum eius vita et ardore, quocunque has voces significatu sumseris.”

<sup>1039</sup> Sulle rappresentazioni vivide in Baumgarten, cfr. ad es. W. Menninghaus, “*Ein Gefühl der Beförderung des Lebens*”. *Kants Reformulierung des Topos “lebhafter Vorstellung”*, in A. Avanesian-W. Menninghaus-J. Völker (a cura di), *Vita aethetica. Szenarien ästhetischer Lebendigkeit*, Zürich-Berlin, 2009, pp. 77-94, in particolare pp. 77-9. Baumgarten ritorna sulla questione anche nell’undicesima lettera di Aletheophilus, su cui qui non possiamo entrare.

<sup>1040</sup> *Metaphysica*, § 531: “*Claritas claritate notarum maior, intensive, multitudine notarum, extensive maior dici potest. Extensive clarior perceptio est vivida.*”

vita avrà come unico presupposto la conoscenza intuitiva.<sup>1041</sup> Cosa che potrebbe sembrare a prima vista paradossale, visto il legame strettissimo sussistente tra la conoscenza intuitiva e la chiarezza estensiva, così come ci testimonia ad esempio il paragrafo 41 delle *Meditationes*: “[...] la chiarezza intensiva, conferita per mezzo delle parole alla conoscenza simbolica piuttosto che a quella intuitiva, non contribuisce affatto alla chiarezza estensiva, che sola è poetica”.<sup>1042</sup> Il paradosso si risolve se pensiamo che la conoscenza intuitiva, la quale già in Wolff implicava necessariamente l’elemento sensibile, non coincide *ipso facto* con la nozione di chiarezza estensiva, che invece richiede una sensibilità, per così dire, arricchita da un surplus di note caratteristiche rispetto alle normali percezioni chiare e confuse.<sup>1043</sup> In altre parole, questo significa che non è la varietà sincronica o la variazione diacronica dei caratteri – i tratti tipici della *vividitas* – a determinare l’azionamento delle molle dell’animo, ma solo la capacità dell’attenzione di soffermarsi sul designato più che sul segno.<sup>1044</sup> In questa chiave, potremmo leggere lo scolio al precedente paragrafo di Spalding, dove l’Autore precisa che

se anche la vividezza può dare il proprio contributo alla vita, molte cose splendono senza ardere ancora; e ci sono molte rappresentazioni molto vivide che però sono ancora molto inerti; e anche rappresentazioni molto forti, che hanno poca vividezza e luce estensiva.<sup>1045</sup>

La stessa cosa confermerà anche un allievo di Meier, Johann Jakob Plitt, in una dissertazione del 1747, dove la dimensione della vita della conoscenza si rende ormai del tutto autonoma dalle altre perfezioni:

Si chiama vita della conoscenza anche il suo ardore [...]. Occorre però prestare la massima attenzione a non confondere per la somiglianza della parola la vividezza, lo splendore e il nitore della

---

<sup>1041</sup> Cfr. *Metaphysica*, § 669. Sull’intuizione come presupposto della vita della conoscenza ha insistito particolarmente C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 120 e ss.

<sup>1042</sup> *Meditationes*, § 41. Trad. it. cit. modificata.

<sup>1043</sup> *Ibid.*, § 16.

<sup>1044</sup> Ritorneremo più sotto sulla questione in riferimento al problema dell’*ἐνάργεια*.

<sup>1045</sup> A.G. Baumgarten (*praeses*)-S.W. Spalding (*auctor*), *De vi et efficacia ethices philosophicae*, cit., p. 14: “Licet omnine vividitas possit aliquid ad vitam conferre, multa tamen splendent, quae ideo non ardent, et dantur admodum vividae perceptiones, admodum inerte set fortiores etiam parum habentes vividitatis et lucis extensivae”. Nello scolio si riproduce sostanzialmente quanto già detto da Spalding: “Quamvis enim vividitas possit aliquid ad vitam conferre, multa tamen splendent quae ideo non ardent & dantur perceptiones admodum vividae, quae tamen inertes sunt, hinc vivida s. extensive clarior cognitio potest esse mortua, hinc tantum splendens.”

conoscenza con la sua vita o il suo ardore tanto nella teoria quanto nella pratica.<sup>1046</sup>

L'ultima parola sul tema verrà pronunciata dallo stesso Baumgarten nel capitolo sulla luce estetica del secondo volume dell'*Aesthetica* (1758):

La nitida vividezza della riflessione elegante non deve esser confusa con il suo vitale ardore, del quale si dirà in seguito più accuratamente. Questi elementi saranno rettamente e bellamente congiunti tutte le volte che sarà possibile, affinché i pensieri non solo splendano, ma ardano anche. Per loro natura essi sono due elementi di bellezza disgiunti nel pensiero e vanno valutati separatamente, con un accurato esame teorico: non di rado anche si coglie l'uno senza che vi sia l'altro.<sup>1047</sup>

Proprio a fronte dei reiterati appelli di Baumgarten a non confondere le due categorie, nonostante la loro somiglianza (*vita* e *vividitas*; *Leben* e *Lebhaftigkeit*), può sembrare alquanto paradossale il fraintendimento in cui sono caduti diversi interpreti, i quali le hanno non di rado identificate.<sup>1048</sup> Certo, *vita* e *vividezza* vanno tenute assieme ogni volta in cui ciò sia possibile. Il caso più eclatante in cui le due perfezioni cospirano in perfetta armonia a un incremento conoscitivo deriva in Baumgarten dal sollevamento del fondo dell'anima, dove la densità ineguagliabile delle percezioni affiorate alla superficie della coscienza sarà responsabile della loro vividezza estrema, mentre l'immediatezza dell'emersione ci condurrà d'un tratto alla commozione.<sup>1049</sup> La connivenza tra luce e ardore, *vividitas* e *vita* non era estranea, come accennato, neppure a Canz (1737), il quale associava la luce alla sapienza e l'ardore a una maggiore veemenza nell'agire.<sup>1050</sup>

---

<sup>1046</sup> G.F. Meier (*praeses*)-J.J. Plett (*auctor*), *Meditationes philosophicae de Vita cognitionis ab eius claritate, veritate et certitudine non necessario pendente*, Halae Magdeburgicae, 1747, § 10: "Vita cognitionis vocatur etiam ardor eius [...]. Sedulo tamen cavendum ne ob vocis similitudinem confundatur cognitionis vividitas, splendor & nitor cum eius vita & ardore vel in theoria vel in praxi."

<sup>1047</sup> *Aesthetica*, § 620.

<sup>1048</sup> Tra gli altri, cfr. P. Pimpinella, *Baumgarten e le origini dell'estetica*, in A. Lamarra-P. Pimpinella (a cura di), *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus di A.G. Baumgarten. Testo, indici, concordanze*, Firenze, 1993, pp. 3-42, qui pp. 35-6; J. Jacob, *Heilige Poesie*, cit., pp. 43-54. S. Malinowski-Charles, *Baumgarten, l'intuition sensible et la connaissance vive*, in M. Modica et al. (a cura di), *Visione, percezione e cognizione nell'età dell'Illuminismo. Filosofia, estetica, materialismo*, Napoli, 2005, pp. 37-79. Per l'accurata distinzione tra le due caratteristiche, cfr. C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 125 e ss.

<sup>1049</sup> Cfr. K § 80.

<sup>1050</sup> J.Th. C. [I.G. Canz], *Philosophiae Wolffianae ex graecis et latinis auctoribus*, cit., § 43, p. 97: "Illa si praedominatur, major agendi vehementia; haec si imperium capessit,



La peculiare veemenza nell'agire veicolata dall'ardore verrà ripresa persino da Wolff, che dedicherà a tale nozione una serie di paragrafi del secondo volume della *Philosophia practica universalis* (1739). L'ardore viene definito come “un atto della volontà colmo di desiderio e un atto della non volontà colmo di avversione veementi.”<sup>1051</sup> Affinché ci sia ardore, è necessario amare o odiare ciò che vogliamo o non vogliamo.<sup>1052</sup> E tuttavia esistono diversi gradi di tale amore o di tale odio,<sup>1053</sup> al culmine dei quali si colloca l'ardore flagrante: “Chi brucia (*flagrat*) per l'ardore di agire, desidera più fortemente l'azione ed è prontissimo ad agire.”<sup>1054</sup> *Conditio sine qua non* di un tale ardore è la perfetta consentaneità dell'appetito razionale e dell'appetito sensibile, così come stabilito al § 912 della *Psychologia empirica*.<sup>1055</sup> Infatti, “il desiderio è più forte dove [il desiderio] razionale e [il desiderio] sensibile convergono.”<sup>1056</sup>

Non è un caso che la dottrina della *cognitio viva* segua immediatamente i paragrafi sull'ardore. In effetti, per Wolff, la conoscenza viva coincide con quella conoscenza che contiene un movente della volontà o della non volontà, e quindi l'innescò – sul piano appetitivo – dell'ardore. Già in Wolff è dunque chiara la stretta alleanza contratta tra la metafora della vita – impiegata sul piano gnoseologico – e quella dell'ardore – utilizzata di preferenza sotto il profilo pratico.

Rispetto a questo quadro già ricco di suggestioni teoriche, Baumgarten opererà un ulteriore approfondimento. Rileggendo ancora una volta gli ormai noti §§ 669 e 671 della seconda edizione della *Metaphysica*, troviamo un indizio che testimonia di questo ampliamento metaforico. Se infatti l'ardore flagrante – l'ardore che fa bruciare colui che lo sperimenta per il desiderio di agire – non era in Wolff una categoria a parte, ma solo il grado notevole dell'ardore, Baumgarten introdurrà una duplice dimensione dell'*inflammatio*, in base ai due livelli della conoscenza viva – la conoscenza viva in senso lato e la conoscenza viva in senso stretto. Nel

---

major agendi sapientia existit. Illa ardet, haec lucet. Illa vitam, i. e. agendi & praxeos vim, haec veritatem theoriae praestat.”

<sup>1051</sup> *Philosophia practica universalis*, vol. II, § 218: “Per *Ardorem* (animi scilicet) intelligimus actum voluntatis cupiditate, & noluntatis fuga vehemente stipatum.”

<sup>1052</sup> *Ibid.*, § 219: “Ardori locus non est, nisi quod volumus amemus, quod nolumus, oderimus.”

<sup>1053</sup> *Ibid.*, § 218, scolio: “Quamobrem cum actus appetitus sensitivi & aversationis sensitivae admittant gradus, quas recipit omnis affectus ob vehementiam in appetendo & aversando; ardor quoque suos habet gradus, quos nempe a cupiditate & fuga recipit. Major itaque ardor est, ubi major fuerit cupiditas vel fuga.”

<sup>1054</sup> *Ibid.*, § 223: “Qui ardore agendi flagrat, fortius actionem appetit & ad agendum promptissimus est.”

<sup>1055</sup> *Psychologia empirica*, § 912: “Atque adeo si appetitus sensitivus rationali permiscitur, consequenter & si cum eodem consentit, atque adeo cum sensitivo ad idem objectum tendit, rationalis fortior sit.”

<sup>1056</sup> *Philosophia practica universalis*, § 223: “Appetitus fortius est, ubi rationalis & sensitivus inter se consentiunt.”

primo caso si parlerà di *cognitio ardens*, mentre nel secondo di *cognitio incendens*.

Chi arde è commosso, nel senso che è toccato (*affectus*, da cui *cognitio adficiens*), ma solo chi “deflagra” avrà la forza viva sufficiente per tradurre il desiderio in azione. Già in Cicerone il participio *ardens* e il verbo *incendere* erano talvolta avvicinati, anche se non in accezione oppositiva. Ne è un esempio il già citato passo del *De oratore*,<sup>1057</sup> oppure il seguente brano dell’*Orator*:

[Demostene] all’inizio [del discorso in difesa di Ctesifonte] si mostra calmo, poi, quando affronta il problema giuridico, diviene più vigoroso, e alla fine, quando vede i giudici ben ardenti, quei giudici che egli aveva piano piano incendiati, dà pieno sfogo alla sua ardita eloquenza.<sup>1058</sup>

In Baumgarten, al contrario, conoscenza “ardente” e conoscenza “deflagrante” denotano un diverso piano nella vita di una conoscenza. A differenza che in Rydelius, infatti, il fuoco non potrà limitarsi a illuminare e a ardere, ma dovrà innanzitutto divampare, sprigionando un’energia senza pari proprio nel momento della sua accensione – si ricordi l’esplosione di una polveriera in Canz – fino a contagiare tutto ciò che lo circonda. Rispetto a tale detonazione, la vividezza ci sembrerà sempre e soltanto come una vita non vissuta dall’interno, alla stregua del denaro falso che, parafrasando un’immagine di Spalding riadattata da Orazio, all’apparenza può sembrare uguale a quello autentico.<sup>1059</sup>

### 5.1.3 *Vividitas e ἐνάργεια*

La stretta connessione tra lo splendore del fuoco e la dimensione energeica viene confermata dallo stesso Baumgarten, il quale – nel citato § 620 dell’*Aesthetica* – giustifica la distinzione tra vividezza e vita, splendore e ardore della conoscenza, con un rimando all’VIII libro dell’*Institutio oratoria* di Quintiliano riguardante l’*elocutio*. Verso la fine del capitolo che si occupa dell’ornato, Quintiliano nomina quella particolare capacità di mostrare sotto gli occhi dell’ascoltatore la scena descritta dall’oratore:

L’ornato è ciò che supera il perspicuo e il piacevole. I suoi primi gradini stanno nel concepire e nell’esprimere quello che vuoi, il

---

<sup>1057</sup> Cicerone, *De oratore*, II, 190.

<sup>1058</sup> Id., *Orator*, 26: “[...] in illa pro Ctesiphonte oratione longe optima summissus a primo, deinde, dum de legibus disputat, pressius, post sensim incendens iudices, ut vidit ardentis, in reliquis exsultavit audacius.”

<sup>1059</sup> A.G. Baumgarten (*praeses*)-S.W. Spalding (*auctor*), *De vi et efficacia ethices philosophicae*, cit., p. 14: “Quid distent aera lupinis”.

terzo gradino è quello che rende il tutto più brillante, quello che con proprietà potresti dire elegante. Pertanto poniamo l'ένάργειαν [...] tra gli ornamenti, poiché è più evidenza, o come altri dicono, rappresentazione che perspicuità; quella è manifesta, questa, in certo qual modo, si mostra.<sup>1060</sup>

Mentre l'ένέργεια, come diremo più sotto, rimanda all'έν-εργές, a qualcosa di intrinsecamente efficace, l'ένάργεια contiene nella propria etimologia la radice di άργός, che rinvia allo splendore abbacinante emanato da qualcosa, ma anche alla rapidità di un tale sfavillio:<sup>1061</sup> da άργός derivano tanto la parola “argento” quanto la parola “arguto”. Una tale duplicità, che porterà a fraintendimenti altrettanto gravi rispetto a quelli sorti per la coppia *vividitas-vita*, traspare nella stessa immagine del fuoco, in cui si unisce la lucentezza della fiamma alla cangevolezza dell'immagine.

In Omero, l'aggettivo εναργής era riferito principalmente all'apparizione degli dei,<sup>1062</sup> coloro che per l'appunto brillavano di luce propria. Quando il termine verrà trasposto in latino da Cicerone, saranno due le caratteristiche a emergere con particolare coerenza: la visibilità e la luce. Il primo aspetto farà perno sulla nozione di *perspicuitas*, che rinvia etimologicamente alla trasparenza dell'oggetto al nostro sguardo, e dunque alla sua capacità di persuasione: “Non si può non donare il proprio assenso a una cosa che si offre come perspicua”,<sup>1063</sup> sosteneva Cicerone negli *Academici Primi*. La *perspicuitas* avrà il suo perfetto corrispettivo nella nozione di “evidentia”,<sup>1064</sup> che rinvia alla possibilità dell'oggetto di mostrarsi nella sua

---

<sup>1060</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, VIII, 3, 61: “Ornatum est, quod perspicuo ac probabili plus est. Eius primi sunt gradus in eo quod velis concipiendo et exprimendo, tertius, qui haec nitidiora faciat, quod proprie dixeris cultum. Itaque ένάργειαν, cuius in praeceptis narrationis feci mentionem, quia plus est evidentia vel, ut alii dicunt, repraesentatio quam perspicuitas, et illud patet, hoc se quodammodo ostendit, inter ornamenta ponamus.” Trad. cit. modificata.

<sup>1061</sup> Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, vol. I, pp. 104-5 e vol. II, p. 345b; H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1954-1973, vol. I, pp.132-3. Molto utile anche G. Zanker, *Enargeia in the Ancient Criticism of Poetry*, “Rheinisches Museum für Philologie”, 124, 1981, pp. 297-311 e H.F. Plett, *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age*, Leiden, 2012; cfr. inoltre l'utilissima nota 524 a cura di Giovanni Lombardo in Demetrio, *Lo stile*, Palermo, 1999, p. 171.

<sup>1062</sup> *Iliade*, XX, 131; *Odissea*, XVI, 161. Per un commento, cfr. D. Mülher, *Götteranrufungen in Ilias und Odyssee*, “Rheinisches Museum”, 79, 1930, pp. 7-34.

<sup>1063</sup> Cicerone, *Academici Primi*, II, 12, 38: “Nam quo modo non potest animal ullum non adpetere id quod adcommodatum ad naturam adpareat (Graeci id οικειόν appellat), sic non potest obiectam rem perspicuam non adprobare.”

<sup>1064</sup> Sull'evidenza, cfr. A. Kemmann, *Evidentia, Evidenz*, in G. Ueding (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, 1992 e ss., vol. III, 1996, pp. 33-47; F. Berardi, *La dottrina dell'evidenza nella tradizione retorica greca e latina*, Perugia, 2012, a cui rinviamo per ulteriori riferimenti. Cfr. anche S. Marino-A. Stavru (a cura di), *ekphrasis*, “estetica. studi e ricerche”, 3, 2013, per diverse suggestioni al proposito.

interezza: “[...] non vi era nulla di più chiaro dell’ἐνάργεια come la chiamano i Greci: per quanto ci riguarda, chiamamola pure, se così piace, perspicuità o evidenza”.<sup>1065</sup>

Il secondo aspetto si struttura invece in riferimento all’*inlustratio*, e cioè alla capacità del parlante di lumeggiare sotto un particolare punto di vista l’argomento trattato. Nelle parole del *De Oratore*:

Riesce molto efficace l’insistere su un fatto solo e così pure lo spiegare chiaramente le cose e il porle, per dir così, sotto gli occhi, degli uditori, come se si svolgessero davanti a loro: ciò giova molto, quando dobbiamo esporre un fatto e quando vogliamo illustrare e amplificare quello che diciamo. Così agli occhi degli uditori, la cosa che noi ingrandiremo possiederà realmente quella grandezza che il nostro discorso le avrà dato.<sup>1066</sup>

*Inlustratio* e *perspicuitas* non si pongono affatto in reciproca concorrenza o contraddizione, ma formano piuttosto una sorta di endiadi, dal momento che la materia potrà essere perspicua, e dunque trasparente al nostro sguardo, solo se correttamente illustrata o messa in luce, e quindi chiarificata. Ecco perché l’ἐνάργεια implica una sapienza nel mostrare da parte dell’oratore:

È grande virtù – dirà Quintiliano – dichiarare con chiarezza gli argomenti dei quali parliamo, e in modo tale da sembrare vederli. Giacché l’orazione non ottiene effetti validi, né domina pienamente come è suo compito, se ha vigore solo per le orecchie e se il giudice reputa che gli vengano raccontate quelle cose che conosce, e non che sono espresse e mostrate davanti agli occhi.<sup>1067</sup>

---

<sup>1065</sup> Cicerone, *Academici Libri*, II, 6, 17: “[...] propterea quod nihil esset clarius ἐναργεία ut Graeci, perspicuitatem aut evidentiam nos, si placet, nominamus fabricemurque, si opus erit, verba [...]”. L’opinione riferita apparteneva agli Stoici.

<sup>1066</sup> Cicerone, *De oratore*, III, 53, 202: “Nam et commoratio una in re permultum movet et inlustris explanatio rerumque, quasi gerantur, sub aspectum paene subiectio; quae in exponenda re plurimum valent et ad inlustrandum id, quod exponitur, et ad amplifincandum; ut eis, qui audient, illud, quod augebimus, quantum efficere oratio poterit, tantum esse videatur.” Cfr. anche Cicerone, *De Partitione Oratoriae*, VI, 20: “[E]st enim haec pars orationis, quae rem constituat paene ante oculos, is enim maxime sensus attingitur: sed ceteri tamen, et maxime mens ipsa moveri potest.”

<sup>1067</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, trad. cit. leggermente modificata, VIII, 3, 62: “Magna virtus est res de quibus loquimur clare atque, ut cerni videantur, enuntiare. Non enim satis efficit neque, ut debet, plene dominator oratio, si usque ad aures valet atque ea sibi iudex, de quibus cognoscit, narrari credit, non exprimi et oculis mentis ostendit.” Sull’*enargeia* in Quintiliano, oltre agli studi più generali citati in seguito, cfr. B.F. Scholz, *Ekphrasis and enargeia in Quintilian’s Institutionis oratoriae libri XII*, in P.L. Oesterreich-T.O. Sloane (a cura di), *Rhetorica movet. Studies in Historical and Modern Rhetoric in Honour of Heinrich F. Plett*, Leiden, 1999, pp. 3-24.

A rendere al meglio una tale plasticità sarà per Quintiliano la figura dell'ipotiposi e della diatiposi, lo specchio ribaltato dell'evidenza, nella misura in cui la prima rappresenta la qualità descrittiva della narrazione, mentre quest'ultima, una sorta di "narrativizzazione figurativa" della descrizione:<sup>1068</sup>

Quella figura poi che, come dice Cicerone, pone sotto i nostri occhi le cose, viene usata quando non si vuole indicare un fatto, ma si vuol mostrare come è accaduto e non in generale, ma in particolare. Questo elemento l'abbiamo compreso nel libro precedente sotto l'evidenza ed è questo infatti il nome che Celso dà a questa figura. Dagli altri essa è detta ὑποτύπωσις, cioè una rappresentazione delle cose così ben espresse con le parole che sembra piuttosto di vedere il fatto che non di udirlo.<sup>1069</sup>

È dunque un appello multisensoriale, che si estende dalle orecchie agli occhi, o quanto meno agli occhi della mente, a consentire all'ἐνάργεια di mettere in presenza l'oggetto o la scena nella giusta luce. Non stupisce che gli storici<sup>1070</sup> se ne siano appropriati per indicare una sorta di visione autoptica,<sup>1071</sup> il cui archetipo era stato fornito già dal cantore feace Demodoco nell'VIII libro dell'*Odissea*.<sup>1072</sup> Tanto più che – come ci mostra Eden<sup>1073</sup> – le tecniche dell'ἐνάργεια avevano avuto la loro origine in Grecia per supplire alla mancanza di evidenza fisica in un contesto forense, assurgendo in seguito a criterio stesso della plausibilità storica.<sup>1074</sup> Strabone,

---

<sup>1068</sup> Cfr., R. Campe, *Vor Augen stellen: Über den Rahmen rhetorischer Bildgebung*, in G. Neumann (a cura di), *Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, Stuttgart-Weimar, 1997, pp. 208-25, qui p. 219. Cfr. anche R. Campe, *Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen, 1990, p. 230, nota 22.

<sup>1069</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, IX, 2, 40: "Illa vero, ut ait Cicero, sub oculos subiecto tum fieri solet, cum res non gesta indicator, sed ut sit gesta ostenditur, nec universa, sed per partes; quem locum proximo libro subiecimus evidentiae, et Celsus hoc nomen isti figurae dedit. Ab aliis ὑποτύπωσις dicitur proposita quaedam forma rerum ita expressa verbis, ut cerni potius videatur quam audiri".

<sup>1070</sup> Cfr. A.D. Walcker, ἐνάργεια and the Spectator in Greek Historiography, "Transactions of the American Philological Association", 123, 1993, pp. 353-77; A. Zangara, *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique. IIe siècle avant J.-C.-IIe siècle après J.-C.*, Paris, 2007.

<sup>1071</sup> Su questa idea, cfr. G. Schepens, *L'"autopsie" dans la méthode des historiens grecs du Ve siècle avant J.-C.*, Bruxelles, 1980.

<sup>1072</sup> *Odissea*, VIII, vv. 487-98.

<sup>1073</sup> K. Eden, *Poetic and Legal Fiction in the Aristotelian Tradition*, Princeton, 1986, pp. 72-3 e 91-2.

<sup>1074</sup> C. Ginzburg, *Il filo e le tracce: vero falso finto*, Milano, 2006, p. 22.

in questo senso, ci riferisce che Polibio,<sup>1075</sup> nel tentativo di comprovare la “storicità” di una descrizione di Omero, riteneva che fosse la verità

lo scopo cui la storia tende: per questo troviamo che nel Catalogo delle Navi il poeta menziona le caratteristiche specifiche di ogni luogo, chiamando una città “rocciosa”, dicendo di un’altra che è “situata sul confine”, di un’altra “che ha molte colombe”, di un’altra ancora che è “vicino al mare”; e lo scopo cui tendono questi particolari è la vividezza, come nelle scene di battaglia; lo scopo del mito, invece, è quello di piacere o di stupire.<sup>1076</sup>

Lo stesso refrain è ripreso da Luciano, per il quale lo storico deve “fornire una buona disposizione agli eventi e illuminarli quanto più vividamente possibile. E quando un uomo che lo ha ascoltato pensa di vedere realmente ciò che viene detto e poi lo loda – è allora che il lavoro del nostro Fidia della storia è perfetto e ha ricevuto la lode adeguata.”<sup>1077</sup>

Convocando il pubblico in qualità di testimone delle circostanze narrate, lo storico può riconfigurare il passato nel presente immaginativo del proprio lettore. Lo stesso vale anche per gli eventi ipotetici collocati nel futuro, i quali, per mezzo di un particolare tipo di ipotiposi,<sup>1078</sup> detto per l’appunto *translatio temporum* o μεταστάσις, possono ritrovare l’immediatezza del presente:

E non si creano immagini soltanto delle cose che sono avvenute o avvengono – affermerà Quintiliano – ma anche di quelle che avverranno o sarebbero avvenute. In modo efficace Cicerone rappresenta quelle cose che avrebbe fatto Clodio se fosse giunto ad accaparrarsi la pretura.<sup>1079</sup>

---

<sup>1075</sup> Cfr. ad es. G. Schepens, *Emphasis und ενάργεια in Polybios’ Geschichtstheorie*, “Rivista storica dell’antichità”, 5, 1975, pp. 185-200; Cfr. anche K. Sachs, *Polybius on the Writing of History*, Berkeley, 1981, p. 154, nota 80.

<sup>1076</sup> Strabone, *Geografia*, I, 2, 17: “Τῆς μὲν οὖν ἱστορίας ἀλήθειαν εἶναι τέλος, ὡς ἐν νεῶν καταλόγῳ τὰ ἐκάστοις τόποις συμβεβηκότα λέγοντος τοῦ ποιητοῦ, τὴν μὲν πετρήεσαν τὴν δὲ ἐσχατόωσαν πόλιν, ἄλλην δὲ πολυτρήρωνα, τὴν δ’ ἀγχίαλον· τῆς δὲ διαθέσεως ἐνέργειαν εἶναι τὸ τέλος, ὡς ὅταν μαχομένους εἰσάγη, μύθου δὲ ἡδονὴν καὶ ἔκπληξιν.”

<sup>1077</sup> *Luciani Samosatensis Quomodo historia conscribenda est*, in *Luciani Samosatensis Opera*, Lipsiae, 1913, vol. II, 51, 63: “[...] καλὸν διαθέσθαι τὰ πεπραγμένα καὶ εἰς δύναμιν ἐναργέστατα ἐπιδείξει αὐτά. καὶ ὅταν τις ἀκροώμενος οἴηται μετὰ ταῦτα ὄραν τὰ λεγόμενα καὶ μετὰ τοῦτο ἐπαινῆ, τότε δὴ τότε ἀπηκριβῶται καὶ τὸν σικεῖον ἔπαινον ἀπέιληφε τὸ ἔργον τῷ τῆς ἱστορίας Φειδίᾳ.”

<sup>1078</sup> Secondo Tiberio retore, la presentificazione di un evento appartenente a un futuro ipotetico appartiene al terzo tipo di diatiposi, cfr. Tiberio, *De figuris Demosthenicis*, 43.

<sup>1079</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, IX, 2, 41: “Nec solum quae facta sint aut fiant, sed etiam quae future sint aut fuerint imaginamur. Mire tractat hoc Cicero pro Milone, quae facturus fuerit Clodius, si praeturam invasisset.”

L'έναργεια, da questo punto di vista, non potrà esaurirsi nella sola dottrina dell'ornato, ma rivendicherà un ruolo cruciale anche a livello narrativo, come stabilito tanto da Cicerone<sup>1080</sup> quanto da Quintiliano:

C'è chi aggiunge a queste qualità l'evidenza, che i Greci chiamano ένάργεια. [...] L'evidenza, per quanto io possa capire, è nella narrazione, senza dubbio, una grande virtù, quando la verità richieda non solo di essere esposta, ma si deve mostrare anche in che modo sia avvenuta.<sup>1081</sup>

Una tale peculiarità, consistente per l'appunto nella resa intuitiva<sup>1082</sup> del discorso, confluirà con la seconda sofistica<sup>1083</sup> nella più ampia dottrina dell'έκφρασις:

L'έκφρασις – dirà Ermogene di Tarso – è un discorso descrittivo, come si dice, vivido (έναργής) e che pone sotto gli occhi ciò che mostra. Si realizzano έκφράσεις di persone, di azioni, di circostanze

---

<sup>1080</sup> Cicerone, *Topica*, 26, 97-8: “Nec solum perpetuae actiones, sed etiam partes orationis isdem locis adiuvantur partim propriis, partim communibus, ut in principiis quibus ut benevoli, ut dociles, ut attentis sint qui audient efficiendum est propriis locis; itemque narrationes ut ad suos fines spectant, id est ut planae sint, ut breves, ut evidentes, ut credibiles, ut moratae, ut cum dignitate. Quae quamquam in tota oratione esse debent, magis tamen sunt propria narrandi. Quae autem consequitur narrationem fides, ea persuadendo quotiam efficitur, qui ad persuadendum loci maxime valeant dictum est in iis in quibus de omni ratione dicendi.”

<sup>1081</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, IV, 2, 63-4: “Sunt qui adiciant his evidentiam, quae ένάργεια Graece vocatur. [...] Evidentia in narratione, quantum ego intelligo, est quidem magna virtus, cum quid veri non dicendum, sed quodammodo etiam ostendendum est”.

<sup>1082</sup> Su questo, cfr. G. Willems, *Anschaulichkeit. Zu Theorie und Geschichte der Wort-Bild-Beziehungen und des literarischen Darstellungsstils*, Tübingen, 1989, pp. 272 e ss.; A. Solbach, *Evidentia und Erzähltheorie. Die Rhetorik anschaulichen Erzählens in der Frühmoderne und ihre antiken Quellen*, München, 1994, pp. 75 e ss.

<sup>1083</sup> Non possiamo ovviamente approfondire oltre la questione dell'έκφρασις, dal citatissimo scudo di Achille nell'Iliade (XVIII, vv. 478-608) alle εικόνες di Filostrato e al suo impiego nei προγυμνάσματα. Rinviamo alle opere essenziali di J. Palm, *Bemerkungen zur Ekphrase in der griechischen Literatur*, Stockholm, 1967; A. Billault, *L'inspiration des ekphraseis d'œuvres d'art chez les romanciers grecs*, “Rhetorica”, 8, n. 2, 1990, pp. 153-60; P. Galand-Hallyn, *De la rhétorique des affects à une métapoétique: Evolution du concept d'enargeia*, in H.F. Plett (a cura di), *Renaissance-Rhetorik/Renaissance Rhetoric*, Berlin-New York, 1993, pp. 244-65, qui p. 245; B. Cassin, “Procédures sophistiques pour construire l'évidence”, in C. Lévy-L. Pernot (a cura di), *Dire l'évidence: philosophie et rhétorique antiques*, Paris, 1997, pp. 15-29; J. Elsner, *Viewing Ariadne: From Ekphrasis to Wall Painting in the Roman World*, “Classical Philology”, 102, 2007, pp. 20-44; R. Webb, *Ekphrasis, imagination and persuasion in ancient rhetorical theory*, Farnham-Burlington, 2009, pp. 70 e ss. Per l'έκφρασις in Luciano, cfr. M. Cistaro, *Sotto il velo di Pantea: Imagines e Pro imaginibus di Luciano*, Messina, 2009, soprattutto pp. 20 e ss.

occasionalmente, di luoghi, di stagioni [...]. Le virtù dell'ἔκφρασις sono principalmente la chiarezza (σαφήνεια) e la vividezza (ἐνάργεια).<sup>1084</sup>

Esiste tuttavia una distinzione tra la narrazione nel senso di διήγησις e la narrazione nel senso di ἔκφρασις, come sottolineerà l'allievo di Proclo Nicolao di Mira:

Si aggiunge 'vividamente' (ἐναργῶς), perché è in questo senso in particolare che l'ἔκφρασις si distingue dalla narrazione. Quest'ultima presenta gli argomenti in maniera lineare, mentre la prima cerca di rendere gli ascoltatori spettatori.<sup>1085</sup>

La tecnica più immediata per ottenere un simile effetto pittorico è già per Quintiliano quella del "dettagliamento".<sup>1086</sup> Nella descrizione della presa di una città, ad esempio, la rassegna ecfrastica di ogni particolare ci verrà squadernata di fronte solo a patto di "schiudere" quanto si nasconde in una parola di per sé insignificante come "conquista":

Ma se tu apri tutto il dramma che è stato racchiuso in una sola parola, appariranno le fiamme dilaganti per le case e i templi e il fragore dei tetti che precipitano e un unico brusio indeterminato proveniente da diverse grida, la fuga incerta di alcuni, altri fermi nell'estremo amplesso dei propri cari, e le strida dei fanciulli e delle donne e i vecchi mantenuti per loro sventura dal destino in vita fino a quel giorno [...].<sup>1087</sup>

Lo stesso accade con la raffigurazione di un turpe banchetto, che Quintiliano riprende da un passaggio di un'orazione perduta di Cicerone, il *Pro Gallio*:

---

<sup>1084</sup> *Hermogenis Opera*, Lipsiae, 1913, pp. 22-3: "Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος περιηγηματικός, ὡς φασιν, ἐναργῆς καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγων τὸ δηλούμενον. Γίνονται δὲ ἐκφράσεις προσώπων τε καὶ καιρῶν καὶ τόπων καὶ χρόνων [...]. Ἄρεται δὲ ἐκφράσεως μάλιστα μὲν σαφήνεια καὶ ἐνάργεια."

<sup>1085</sup> *Nicolai Progymnasmata*, Lipsiae, 1912, p. 68: "[...] πρόσκειται δὲ ἐναργῶς, ὅτι μάλιστα τῆς διηγήσεως διαφέρει· ἢ μὲν γὰρ ψιλὴν ἔχει ἔκθεσιν πραγμάτων, ἢ δὲ πειρᾶται θεατὰς τοὺς ἀκούοντας ἐργάζεσθαι."

<sup>1086</sup> Sulla necessità dei dettagli, oltre al fondamentale R. Webb, *Ekphrasis, imagination and persuasion*, cit., p. 70 e *passim*, cfr. anche M. [ma J.-P.] Aygon, *L'ecphrasis et la notion de description dans la rhétorique antique*, "Pallas", 41, 1994, pp. 41-56, qui p. 48; S. Rabau, *Narration et description: l'exigence de détails*, "Lalies", 15, 1995, pp. 273-90.

<sup>1087</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, VIII, 3, 68: "At si aperias haec, quae verbo uno inclusa erant, apparebunt effusae per domus ac templa flammae et ruentium tectorum fragor et ex diversis clamoribus unus quidam sonus, aliorum fugam incerta, alii extremo complexu suorum cohaerentes et infantium feminarumque ploratus et male usque in illum diem servati fato senes".



Mi pareva di vedere alcuni entrare, altri invece uscire, alcuni vacillare per il vino, alcuni starsene a bocca aperta per le bevute del giorno precedente. La terra era sporca, bagnata di vino, coperta di corone appassite e di spine di pesce.<sup>1088</sup>

È proprio dall'accumulazione ipertrofica dei particolari – i παρακολουθούντα di Dionigi di Alicarnasso<sup>1089</sup> – che deriva la possibilità di foggiare la ricchezza virtualmente illimitata della scena. E tuttavia, dall'enumerazione delle circostanze di contorno non deve mai essere disgiunta la visione d'insieme, che già nella *Rhetorica ad Herennium* era considerata consustanziale alla *demonstratio*, la quale “statuit [...] rem totam et prope ponit ante oculos”<sup>1090</sup>. Solo dal raccordo sistematico tra la sequela dei dettagli e l'immediatezza del colpo d'occhio scaturirà infine quell'ένάργεια, per cui “tota rerum imago quodammodo verbis dipingitur”<sup>1091</sup>.

Non è difficile avvertire in queste battute il retroterra retorico della chiarezza estensiva di Baumgarten, in cui l'incremento del numero di percezioni non avviene mai nel senso di un accumulo asindetico, bensì piuttosto per mezzo del raccordo a un medesimo *focus perfectionis*,<sup>1092</sup> capace di assicurare quell'*amplificatio*<sup>1093</sup> nella *brevitas* che costituisce la peculiare estensività della conoscenza sensibile:

Perciò mi sembra di poter dire a buon diritto, infine, che sono vividi quei pensieri in cui si scorge una certa peculiare varietà e, per così dire, una velocità di note che repentinamente si incalzano reciprocamente, dalla cui eccezionale diffusione sorga quello

---

<sup>1088</sup> *Ibid.* VIII, 3, 66: “Videbar videre alios intrantes, alios autem exeuntes, quosdam ex vino vacillantes, quosdam hesterna ex potatione oscitantes. Humus erat immunda, lutulenta vino, coronis languidulis, et spinis cooperta piscium.”

<sup>1089</sup> Dionigi di Alicarnasso, *Lisia*, 7: “[...] έχει δὲ καὶ τὴν ἐνάργειαν πολλὴν ἢ Λυσίου λέξις. Αὐτὴ δ' ἐστὶ δύναμις τις ὑπὸ τὰς αἰσθήσεις ἄγουσα τὰ λεγόμενα, γίγνεται δ' ἐκ τῆς τῶν παρακολουθούντων λήψεως.” Cfr. F. Berardi, *La teoria dello stile in Dionigi di Alicarnasso: il caso dell'ένάργεια*, in P. Chiron-C. Lévy (a cura di), *Le noms du style dans l'antiquité gréco-latine*, Louvain-Walpole, 2010, pp. 179-200.

<sup>1090</sup> *Rhetorica ad Herennium*, IV, 55, 68-9.

<sup>1091</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, VIII, 3, 63.

<sup>1092</sup> *Metaphysica*, 1743, § 94: “Si plura simul sumta unius rationem sufficientem constituent, consentiunt. Consensus ipse est perfectio, et unum, in quod consentitur, ratio perfectionis determinans.”

<sup>1093</sup> Il legame tra *amplificatio* e chiarezza estensiva è presente in *Meditationes*, § 20. Cfr. *supra* per i riferimenti agli studi che mettono in rilievo questo elemento. Cfr. anche Quintiliano, *Institutio oratoria*, IX, 1, 27. Nell'*Aesthetica*, gli argomenti che amplificano appartengono non al dominio della luce e della persuasione estetica, ma a quello della *magnitudo*, cfr. *Aesthetica*, §§ 329 e ss.

splendido nitore parziale del pensiero, la cui totalità deve comunque essere perspicua e assolutamente chiara.<sup>1094</sup>

L'influsso dell'ἐνάργεια appare in questo caso quanto mai evidente. Esiste, ad ogni modo, almeno un altro versante del pensiero di Baumgarten che beneficerà particolarmente di un tale elemento. Ma vediamo con ordine.

Se Plutarco nei *Moralia* (347a) elogiava Tucidide per la vividezza della sua narrazione, la lode era motivata dalla grande abilità dello storico greco di rendere visibile, per non dire tangibile, il proprio discorso: “Lo storico più efficace è colui che, per mezzo di una vivida rappresentazione di emozioni e di carattere, realizza la sua narrazione come un dipinto, dando forma ai sentimenti e ai volti”.<sup>1095</sup> Allo stesso modo, Quintiliano affermava che gli effetti provocati dall'evidenza di un'orazione “non [sono] diversi che se (*non aliter, quam si*) fossimo presenti ai fatti”.<sup>1096</sup> È in tal senso che bisogna intendere l'appello a forzare il tesoro immaginativo di cui le parole si fanno portatrici, scorgendo infine quel mondo di per sé sfolgorante di guerre, incendi o divinità che si cristallizza in una serie di *topoi* enargetici.<sup>1097</sup>

Quando la dottrina giungerà a Baumgarten, tuttavia, la possibilità di vedere nel “guscio” della lettera la ricchezza plurivoca della scena rappresentata, non resterà una prerogativa esclusivamente retorica, ma verrà cooptata nell'ambito della semiotica. Ancor prima della narrazione, infatti, è il segno stesso che tende ad assumere in Baumgarten i caratteri del “diafano” – quel tramite invisibile che già per Aristotele stava alla base di ogni visibilità.<sup>1098</sup> Quasi a dire che il segno è la mediazione imprescindibile per ogni tipo di conoscenza, e ciò proprio in virtù del diverso grado di opacità o di trasparenza di cui può farsi portatore.

La dottrina dell'ἐνάργεια eserciterà così un'influenza decisiva non solo sulla nozione di chiarezza estensiva, ma anche su quella di *cognitio intuitiva* – due elementi che, abbiamo visto, per quanto imparentati, devono essere tenuti ben distinti. L'anello di congiunzione è fornito dal concetto di σαφήνεια. Se ancora in Quintiliano la σαφήνεια era resa generalmente con *perspicuitas*, a partire dalla retorica di Trapezunzio l'espressione greca verrà fatta corrispondere alla *claritas*,<sup>1099</sup> aprendo così la possibilità di un

---

<sup>1094</sup> *Aesthetica*, § 619.

<sup>1095</sup> Plutarco, *Moralia*, 347a: “[...] τῶν ἱστορικῶν κράτιστος ὁ τὴν διήγησιν ὡσπερ γραφὴν πάθει καὶ προσώποις εἰδωλοποιήσας.”

<sup>1096</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, VI, 2, 32: “Insequitur ἐνάργεια, quae a Cicerone illustratio et evidentia nominatur, quae non tam dicere videtur quam ostendere; et adfectus non aliter, quam si rebus ipsis intersimus, sequentur.”

<sup>1097</sup> Cfr. P. Galand-Hallyn, *De la rhétorique des affects à une métapoétique*, cit., p. 254.

<sup>1098</sup> Aristotele, *De anima*, II, 7, 418b.

<sup>1099</sup> Cfr. G. Trapezuntius, *Rhetoricorum libri quinque* (1433-1434), rist. anast. dell'ed. Parisiis, 1538, Hildesheim, 2006, p. 496.

conflitto latente tra i due termini latini. Nella retorica di Scaligero, ad esempio, la σαφήνεια – ripresa da Ermogene<sup>1100</sup> – coincide bensì con la *claritas*, senza che una tale identificazione riesca però a cancellare la sua precedente ricezione come *perspicuitas* o ἐνάργεια, la quale porterà a una netta scissione concettuale. Seguiamo il ragionamento di Scaligero:

La σαφήνεια è detta a ragione *claritas* da Trapezunzio. Quintiliano la chiama *perspicuitas*; Cicerone anche ἐνάργεια e *evidentia*. [...] [La parola “clarus”] ha origine in occasione delle feste popolari, in cui i vincitori venivano annunciati (*calabantur*) da un araldo. Per la caduta della vocale, avremo *clarus*, da cui anche l’espressione di Orazio: “Clarabit pugilem”. Il perspicuo non è la stessa cosa del lucido; poiché la luce è l’azione di una superficie visibile, cioè il φαεινόν. Il *perspicuum*, invece, è uguale al *pellucidum*. Comunemente si dice *transparens*; in greco διαφανές.<sup>1101</sup>

La *perspicuitas*<sup>1102</sup> diventa così il contraltare della *claritas*, e non semplicemente una sua diversa specificazione. Ma c’è dell’altro. Perché mentre in Quintiliano la σαφήνεια-*perspicuitas* non collassava immediatamente nell’ἐνάργεια, in Scaligero la *perspicuitas* – sgravata dal peso della *claritas* – potrà ospitare implicitamente al proprio interno il portato dell’ἐνάργεια. Un simile slittamento semantico denuncia un differente riferimento nell’uso dei due termini: la *claritas*, infatti, connessa con la *lux*, lo *splendor* e il *nitor* in una rete metaforica che ritornerà invariata anche in Baumgarten, può essere predicata esclusivamente “de verbis

---

<sup>1100</sup> Avevamo sopra notato che la σαφήνεια e l’ἐνάργεια erano in Ermogene le due caratteristiche che contraddistinguevano l’ἔκφρασις.

<sup>1101</sup> G.C. Scaligero, *Poetices libri septem* (1561, postumo), 6 voll., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994-2011, vol. IV, 1998, cap. 1, p. 264: “Σαφήνειαν Trapezuntius claritatem vocat, non male; perspicuitatem Quintilianus, sicut et Cicero ἐνάργειαν atque evidentiam. Sane quemadmodum in Originibus dictum est, clarus in celebritatibus orta vox, cum victores per praeconem calabantur. Exempta vocali clarus, unde et verbum Horatianum: ‘Clarabit pugilem’. Perspicuum autem non est idem quod lucidum; namque lux est actus superficiei visibilis, hoc est φαεινόν. At perspicuum idem quod pellucidum. Vulgus transparens vocat, Graeci διαφανές.” Su questi passi del libro quarto di Scaligero, cfr. P. Galand-Hallyn, *De la rhétorique des affects à une métapoétique*, cit., pp. 253 e ss.; E. Dolce, *Note sul libro IV dei Poetices libri septem di G.C. Scaligero*, “Aevum”, 48, 1974, nn. 5-6, pp. 526-45.

<sup>1102</sup> Sulla questione della *perspicuitas*, cfr. B. Asmuth, *Der Beitrag der klassischen Rhetorik zum Thema Verständlichkeit*, “Rhetorik”, 28, 2009, pp. 1-20; cfr. anche Id., *Perspicuitas*, in G. Ueding (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, 1992 e ss., vol. VI, 2003, coll. 814-74. Più di recente D. Giuriato, *Deutlichkeit im 18. Jahrhundert. Ein systematischer Aufriss (nach Klopstock)*, in F. Berndt-D. Fulda (a cura di), *Die Sachen der Aufklärung*, Hamburg, 2012, pp. 122-30; e Id., *Deutlichkeit. Ästhetik des Kunstlosen im 18./19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 2013.

verborumque compositione”, allorché la *perspicuitas* sarà una qualità del discorso in quanto tale, che lascia trasparire gli oggetti di cui parla:

Se dunque si afferma di un discorso che esso possiede nitore o splendore, si deve riferire tutto ciò alle parole e alla loro composizione chiara e luminosa: tali parole, una volta scelte e collocate, emettono una specie di luce, che è paragonabile a quella delle stesse armi, liberate dalla ruggine e dal verderame. [...] La perspicuità [invece] è la facilità del discorso nel far comprendere la cosa.<sup>1103</sup>

In questo senso, potrà ben esistere un discorso perspicuo che non sia affatto chiaro e uno splendore delle parole che non dia luogo a una qualche perspicuità: nel primo caso avremo i *Sermones* di Orazio, mentre nel secondo la prosa di Tucidide.<sup>1104</sup> Ovviamente l’ideale consiste nel saper temperare le due qualità.

Se riportiamo un tale orizzonte tematico in Baumgarten, l’impressione è quella di una moltiplicazione delle dicotomie tra nozioni molto simili tra loro: non solo – come detto – la vita della conoscenza non è affatto riconducibile alla *vividitas*, ma ora anche la stessa *vividitas* ci appare come la risultante di due forze diverse e talvolta contrapposte, quella della *claritas* e quella della *perspicuitas*. Proprio il contesto semiotico che funge da retroterra all’applicazione della “σαφήνεια” in Baumgarten, tuttavia, aprirà alla possibilità di una riconciliazione.

Per Baumgarten, dunque, prestare attenzione a qualcosa significa oscurare alcuni caratteri parziali e chiarificarne altri.<sup>1105</sup> Nel segno, sono due le dimensioni che su cui ci possiamo concentrare: il segno come elemento non significativo e quello che mediante il segno è significato.<sup>1106</sup> Quando a essere oscurato è il segno nella sua opacità – quando, cioè, l’attenzione passa dal *signum* al *signatum* – sarà lo stesso riferimento a brillare in trasparenza, perché il segno diverrà il “diafano” in cui poter cogliere la chiara rappresentazione del *signatum*. Non frapponendo alcun ostacolo all’apprensione della cosa designata, la limpidezza del segno porterà così alla percezione intuitiva della cosa, la quale potrà emergere

---

<sup>1103</sup> G.C. Scaligero, *Poetices libri septem*, cit., pp. 264-6: “Itaque in oratione cum dicis esse nitorem splendoremve, de verbis verborumque compositione clara atque illustri intelligas, quae lecta collocataque lucem quandam emittant ad eundem modum quo et arma ipsa detersa vel situ vel rubigine. [...] Perspicuitas est facilitas orationis ad rem intelligendam.”

<sup>1104</sup> *Ibid.*, p. 266: “Quare et nitor esse queat in oratione claritasque sine perspicuitate (qualis est dictio Thucydidae) et perspicuitas sine claritate, quippe humilis, plebeia, de medio sumpta (cuiusmodi sunt Sermones Horatiani).”

<sup>1105</sup> *Metaphysica*, 1743, § 529: “Quod aliis clarius attendo, quod aliis obscurius, abstraho ab eo.”

<sup>1106</sup> Riportiamo poco più avanti il § 620 della *Metaphysica*.

“perspicuamente” nella ricchezza o nella distinzione – e quindi nella chiarezza – dei tratti che la caratterizzano:

La vividezza *dei pensieri e del discorso* è il *nitore* (lo splendore), il cui opposto è l'*aridità* (il genere di pensiero spinoso). Entrambe le chiarezze [estensiva e intensiva] sono *perspicuità*. Dunque la perspicuità o è vivida o è intellettuale o entrambe.<sup>1107</sup>

Il *perspicuum* o *pellucidum*, insomma, sarà ormai considerato il presupposto ineludibile del *lucidum*<sup>1108</sup> piuttosto che il suo “contrarium”: “Dunque, ogni luce estetica che tu ti proponga di conseguire direttamente nelle cose, sarà la perspicuità sensibile nelle cose.”<sup>1109</sup> Una tale riappacificazione delle due tendenze della *σαφήνεια* è dovuta non da ultimo alla riunificazione del loro riferimento, il quale, però, non riguarderà più le parole o il discorso in quanto tali, bensì la conoscenza. Proprio la trasparenza che lascia emergere le note degli oggetti nella loro molteplicità sarà anzi lo stigma più proprio della conoscenza sensibile, la quale recupera in sede estetica la verità metafisica della cosa dall’astrazione della logica.

Risalire dal segno al designato – sappiamo – è il compito precipuo dell’ermeneutica, che non a caso riceverà da Baumgarten e dagli allievi una forte valorizzazione estetica. Ci ritorneremo nel prossimo capitolo. Qui basti notare che ancora per Meier l’ermeneutica altro non è che l’operazione inversa dell’*inventio signorum*, dove la considerazione del segno precede necessariamente l’idea della cosa da designare: “Nessuno può comprendere e interpretare i segni, senza comprendere l’arte di designare.”<sup>1110</sup> Non è un caso, d’altra parte, che la *perspicuitas* fosse assurta a cardine della stessa ermeneutica luterana, in cui la Parola di Dio doveva imprimersi nella mente

---

<sup>1107</sup> *Metaphysica*, 1743, § 531: “Vividitas *cogitationum & orationis nitore* (splendor) est, cuius oppositum est *siccitas* (spinosum cogitandi genus). Utraque claritas est *perspicuitas*. Hinc perspicuitas vel est vivida, vel intellectualis, vel utraque.”

<sup>1108</sup> Sulla questione del *lucidum* nella retorica antica, cfr. ad es. W. Rhys Roberts, *Dionysius of Halicarnassus on literary composition*, London, 1910, pp. 15 e ss.

<sup>1109</sup> *Aesthetica*, § 618. Cfr. anche *ibid.*, § 614: “Verioris in cogitando, pulcritudinis, elegantiarumque studiosus quarto oco, LUCEM, claritatem, et perspicuitatem cogitato rum onium sectetur, sed AESTHETICAM, quae vel analogo rationis ad discrimina rei percipienda sufficiat. Perspicuitatem, ut unam ex primis virtutibus eloquentiae luculenter commendans Quintilianus VIII 2 rectissime distinguit *perspicuitatem in verbis*, quae non est huius loci, et *rerum perspicuitatem*, qua obiecta venustae mediatationis sint *dilucida et negligenter quoque audientibus attendentibus aperta*.” In Baumgarten, l’elemento dell’attenzione in relazione alla perspicuità del discorso acquisirà – come vedremo tra poco – un’importanza decisiva in ambito semiotico.

<sup>1110</sup> *Anfangsgründe*, vol. II, § 516: “Niemand kan Zeichen verstehen, und auslegen, der nicht selbst die Kunst zu bezeichnen versteht.”

del lettore, senza restare intrappolata nella morta lettera – nel segno non significante.<sup>1111</sup>

È proprio alla luce di questa base retorico-teologica della semiotica di Baumgarten<sup>1112</sup> che la presenza fantasmatica del designato non potrà cancellare del tutto l'opacità del segno. Rileggiamo i passi sopra riportati: Quintiliano afferma che l'ἐνάργεια ci fa vivere la scena “come se” fossimo realmente presenti; Plutarco sostiene che Tucidide eleva il lettore “quasi” a spettatore. Come se; quasi; simile a: sono proprio tali “strategie della differenza” – a prima vista irrilevanti o semplicemente cursorie – a far emergere lo scarto che separa irrimediabilmente la natura illusiva delle nostre immagini mentali dalla realtà che si propongono di restituire.<sup>1113</sup> È dall'interno del contesto filosofico wolffiano che Baumgarten rileggerà originalmente questa tensione retorica tra presenza e assenza tipica della tecnica enargetica<sup>1114</sup> come una tensione costante tra *signum* e *signatum*.<sup>1115</sup>

Riprendiamo in mano il § 620 della *Metaphysica*:

Se il segno e il designato sono congiunti nella percezione, e la percezione del segno è maggiore di quella del designato, la conoscenza è detta *simbolica*, se la rappresentazione del designato è maggiore di quella del segno, la conoscenza sarà *intuitiva* (intuizione).<sup>1116</sup>

Avevamo notato nei precedenti capitoli la grande originalità di un tale paragrafo, in cui il segno inizia a essere considerato come parte integrante della stessa chiarezza intuitiva, la quale si distingue dalla conoscenza simbolica ormai solo per l'immediato trascendimento verso il proprio referente.

Alla luce del parallelo con l'ἐνάργεια, tuttavia, constatiamo che una tale transitività non è poi così assoluta come ci appariva in precedenza, nella

---

<sup>1111</sup> La letteratura su questo tema è davvero sterminata. Cfr. a titolo di esempio, R. Hermann, *Von der Klarheit der heiligen Schrift. Untersuchungen über Luthers Lehre von der Schrift*, Berlin, 1958; F. Beisser, *Claritas scripturae bei Martin Luther*, Göttingen, 1966; B. Hägglund, *Evidentia sacrae scripturae: Bemerkungen zum “Schriftprinzip” bei Luther*, in H. Junghans et al. (a cura di), *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation, 1517-1967: Festschrift Franz Lau zum 80. Geburtstag*, Göttingen, 1967, pp. 116-25.

<sup>1112</sup> Su una possibile influenza dell'ermeneutica luterana sulla semiotica di Baumgarten avevamo già detto sopra.

<sup>1113</sup> Al contrario dell'ἐνάργεια retorica, l'ἐνάργεια filosofica degli Stoici rinvia all'infallibilità della percezione immediata, cfr. J. Dross, *Voir la philosophie: les représentations de la philosophie à Rome: rhétorique et philosophie, de Cicéron à Marc Aurèle*, Paris, 2010, pp. 93-4.

<sup>1114</sup> Cfr. R. Webb, *Ekphrasis, imagination and persuasion*, cit., p. 103.

<sup>1115</sup> Su questi temi, ad ogni modo, cfr. l'ultimo capitolo.

<sup>1116</sup> *Metaphysica*, 1743, § 620: “Si signum et signatum percipiendo coniungitur, et maior est signi, quam signati perceptio, cognitio talis symbolica dicitur, si maior signati repraesentatio, quam signi, cognitio erit intuitiva (intuitus).”

misura in cui il medium non è mai del tutto diafano o trasparente. Se nella *cognitio intuitiva*, infatti, l'attenzione si dirige certamente sul designato *più che* sul segno, ciò non ha un valore assoluto, ma solo, per l'appunto, tendenziale o comparativo, dal momento che il segno nella sua vicarietà può essere al massimo eclissato, non espunto, in rapporto ai *phantasmata* a cui si riferisce.<sup>1117</sup> Non è dunque una perfetta riproduzione delle rappresentazioni designate ciò a cui tende l'apprensione intuitiva, bensì piuttosto la riproduzione degli effetti emotivi a cui essa è connessa: “sola intuitiva movens”, concluderà come noto Baumgarten.<sup>1118</sup>

Un esito teorico simile non stupisce più di tanto se si tiene conto del fatto che la stessa dottrina retorica dell'ἐνάργεια culminava con il tentativo di destare la commozione dell'uditorio. Introducendo l'argomento nel VI libro dell'*Institutio oratoria*, Quintiliano faceva riferimento alla dimensione psicologica della visualizzazione enargetica, parlando delle “visioni” quale mezzo eccellente per suscitare gli affetti:<sup>1119</sup>

Ma come accadrà che noi ci commoviamo? Infatti il commuoversi non è in nostro potere. Tenterò di parlare anche di questo argomento. Chiamiamo pure *visiones* quella che i Greci chiamano φαντασίας, mediante le quali vengono rappresentate così nell'animo le immagini delle cose assenti che sembra che noi le vediamo coi nostri occhi e le abbiamo presenti, ebbene, chiunque le avrà ben concepite, sarà potentissimo negli affetti.<sup>1120</sup>

Riprendendo il discorso nel X libro, Quintiliano ribadirà:

Bisogna, di conseguenza, afferrare fresche immagini delle cose di cui ho parlato e che ho detto chiamarsi φαντασίας, e tutto quello di cui abbiamo in animo di parlare, persone e questioni, e le speranze, e

---

<sup>1117</sup> Come Baumgarten scriveva al § 529 della *Metaphysica*, prestare maggiore attenzione non significa più come in Wolff separare una percezione parziale dal suo contesto, ma solo chiarificare un elemento, oscurandone altri: “Quod aliis clarius percipio attendo, quod aliis obscurius, abstraho ab eo”.

<sup>1118</sup> Ciò impedisce il collasso dell'ἐνάργεια nella *cognitio intuitiva*, non solo perché – come sopra notato – la conoscenza intuitiva non è di per sé vivida, ma anche perché la conoscenza intuitiva è la base della chiarezza estensiva, che nell'*Aesthetica* appartiene alla *lux aesthetica*, mentre l'ἐνάργεια appartiene alla *persuasio*, cfr. *infra*.

<sup>1119</sup> Su questo è fondamentale, A. Manieri, *L'immagine poetica nella teoria degli Antichi: phantasia ed enargeia*, Pisa-Roma, 1998; per un'indagine filologica a questo riguardo è importante G.C. Lepschy, *Aspetti linguistici del fantastico*, in Id., *Nuovi saggi di linguistica italiana*, Bologna, 1989, pp. 199-230, soprattutto pp. 199-210.

<sup>1120</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, VI, 2, 29: “At quomodo fiet, ut adficiamur? neque enim sunt motus in nostra potestate. Temptabo etiam de hoc dicere. Quas φαντασίας Graeci vocant, nos sane visiones appellemus, per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur, has quisquis bene conceperit, is erit in adfectibus potentissimus.”

le paure devono essere presenti ai nostri occhi e divenire elementi dei nostri affetti, perché sono i sentimenti e la forza dell'immaginazione che ci fanno eloquenti.<sup>1121</sup>

Così l'Anonimo del Sublime, cerca di discernere all'interno di tali fantasie, le visioni poetiche, volte all'ἐκπληξίς e quelle retoriche, più portate alla verosimiglianza lucente dell'ἐνάργεια.<sup>1122</sup> Per mezzo della strategia enargetica, l'oratore potrà dunque comporre un discorso atto a suscitare un'analoga risposta affettiva nei suoi ascoltatori, quasi che – per dirla con Webb – la mente dell'oratore, la sua espressione verbale e l'immagine che appare nella mente dell'uditorio siano tutte azioni simultanee e coincidenti con una cosa realmente percepita.<sup>1123</sup> In realtà, il pubblico non resta affatto passivo nel corso di questa operazione, ma è chiamato a completare la scena con il proprio repertorio mnestico, di modo che “pur passando per il *logos*, scritto o parlato, la fantasia retorica annulli questo intermediario e si risolva in una nuova rappresentazione mentale che è l'eco, nella mente dell'ascoltatore, dell'immagine iniziale concepita dall'oratore.”<sup>1124</sup> Che annulli l'intermediario segnico, o meglio – come sopra mostrato – che pretenda di annullarlo.

Dato il legame diretto tra la quantità di dettagli descritti o immaginati e la capacità enargetica di destare affetti, Quintiliano, al termine dell'episodio del sacco della città a cui abbiamo già fatto riferimento, potrà infine dichiarare: “Abbracci pure tutte queste vicende la parola ‘distruzione’, ma commuove meno il dire tutto insieme che il dire le singole vicissitudini.”<sup>1125</sup> In maniera analoga, Demetrio dichiarerà che

l'evidenza realistica si genera anzitutto dalla precisione e dal fatto che non si tralascia e non si elide alcunché. Esempio: “Come quando l'uomo che scava un canale...”, con tutto il resto del paragone. Che

---

<sup>1121</sup> *Ibid.*, X, 7, 15: “Quare capiendae sunt illae, de quibus dixi, rerum imagines, quas vocari φαντασίας indicavimus, omniaque, de quibus dicturi erimus, personae, quaestiones, spes, metus habenda in oculis adfectus recipienda. Pectus est enim, quod disertos facit, et vis mentis.”

<sup>1122</sup> Anonimo, *Sul sublime*, 15, 2: “Ὡς δ' ἕτερον τι ἢ ῥητορικὴ φαντασία βουλεται καὶ ἕτερον ἢ παρὰ ποιηταῖς οὐκ ἂν λάθοι σε, οὐδ' ὅτι τῆς μὲν ἐν ποιήσει τέλος ἐστὶν ἐκπληξίς, τῆς δ' ἐν λόγοις ἐνάργεια, ἀμφοτέροι δ' ὁμῶς τὸ τε <παθητικόν> ἐπιζητοῦσι καὶ τὸ συγκεκριμένον.”

<sup>1123</sup> R. Webb, *Ekphrasis, imagination and persuasion*, cit., p. 93.

<sup>1124</sup> M. Armisen, *La notion d'imagination chez les anciens II: la rhétorique*, “Pallas”, 26, 1980, pp. 11-51, qui p. 14.

<sup>1125</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, VIII, 3, 70: “Licet enim haec omnia, ut dixi, complectatur eversio, minus est tamen totum dicere quam omnia.”



ha evidenza realistica proprio perché dice tutto ciò che accade senza trascurare nulla.<sup>1126</sup>

È proprio un tale elemento “estensivo” che, *mutatis mutandis*, provocherà anche in Baumgarten l’innescò degli affetti:

[L]e rappresentazioni di cose, che ci si offrono confusamente come buone o cattive, sono estensivamente più chiare che se non ce le rappresentiamo così; dunque sono più poetiche. Ma siffatte rappresentazioni sono sommovimenti di emozioni e dunque suscitare emozioni è poetico.<sup>1127</sup>

Nell’*Aesthetica* la questione diventa più complessa, per l’introduzione di quei criteri di perfezione della conoscenza che – come abbiamo accennato – sono collocati in una sorta di sequenza continua, in cui ciascun grado assume su di sé quello precedente. In questo senso, la vividezza sarà portata a confluire nel criterio successivo della *certitudo* (come recita il *Conspectus* del primo volume dell’*Aesthetica*) o della *persuasio aesthetica*. Il legame tra ἐνάργεια e persuasione, *in primis* l’autopersuasione, era ovviamente già attestato in Quintiliano.<sup>1128</sup>

Quando Baumgarten si approprierà della dottrina, tuttavia, lo splendore e la perspicuità sensibile della conoscenza, si distaccheranno dalla questione dell’ἐνάργεια,<sup>1129</sup> portando alla scissione tra il livello della *lux aesthetica* e

---

<sup>1126</sup> Demetrio, *Lo stile*, a cura di G. Lombardo, Palermo, 1999, § 209: “Πρῶτον δὲ περὶ ἐναργείας· γίνεται δ’ ἡ ἐναργεῖα πρῶτα μὲν ἐξ ἀκριβολογίας καὶ τοῦ παραλείπειν μηδὲν μηδ’ ἐκτέμνειν, οἷον ὡς δ’ ὄτ’ ἀνὴρ ὀχρητῆρος· καὶ πᾶσα αὐτῇ ἡ παραβολή· τὸ γὰρ ἐναργὲς ἔχει ἐκ τοῦ πάντα εἰρησθαι τὰ συμβαίνοντα καὶ μὴ παραλελεῖσθαι μηδέν.” Cfr. anche § 210.

<sup>1127</sup> *Meditationes*, § 26.

<sup>1128</sup> Cfr. ad es. Quintiliano, *Institutio oratoria*, VI, 2, 32-4: “Ubi vero miseratione opus erit, nobis ea, de quibus queremur, accidisse credamus atque id animo nostro persuadeamus”.

<sup>1129</sup> Sull’evidenza in Baumgarten, si veda l’analisi di Rüdiger Campe, il quale tenta di rileggere il concetto di evidenza nell’*Aesthetica* come una categoria che inscena lo stesso fenomeno estetico, cfr. R. Campe, *Bella evidentia. Begriff und Figur von Evidenz in Baumgartens Ästhetik*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 49, 2001, pp. 243-55; Id., *Der Effekt der Form. Baumgartens Ästhetik am Rande der Metaphysik*, in E. Horn *et al.* (a cura di), *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*, München, 2006, pp. 17-34; S.W. Groß, *Felix aestheticus*, cit., pp. 131 e ss. Cfr. anche M.-L. Linn, *A.G. Baumgartens “Aesthetica” und die antike Rhetorik*, “Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 41, 1967, pp. 424-43; E. Meuthen, *Selbstüberredung. Rhetorik und Roman im 18. Jahrhundert*, Freiburg, 1994, soprattutto pp. 96-101; per il contesto primo-illuministico, cfr. H.-M. Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand: Zur philosophischen und poetologischen Begründung von Erfahrung und Urteil in der deutschen Aufklärung (Leibniz, Wolff, Gottsched, Bodmer und Breitinger, Baumgarten)*, München, 1982, pp. 36 e ss. Cfr. inoltre H. Niehues-Pröbsting, *Rhetorische und idealistische Kategorien der Ästhetik*, in W. Oelmüller (a cura di), *Kolloquium Kunst und*

quello della *persuasio*. Assolutizzando la dizione in realtà molto più fluida di Quintiliano, Baumgarten distinguerà accuratamente *perspicuitas* e *illustratio* da un lato e *demonstratio*<sup>1130</sup> (*Aesthetica*, § 847) e *repraesentatio*<sup>1131</sup> (*Aesthetica*, § 852) dall'altro:

Quando la persuasione estetica circonda di perspicuità sensibile le cose verosimili di cui si è detto, ne nasce l'evidenza sensibile, che altri direbbero dimostrazione rivolta agli occhi, ai sensi e palpabile, ossia l'analogo della dimostrazione intellettualmente convincente.<sup>1132</sup>

Se la perspicuità estensivamente chiara è vividezza, solo la perspicuità ritenuta certa dall'*analogon rationis* sarà evidenza.<sup>1133</sup> In maniera più precisa nell'*Aesthetica*:

“Perspicuo” e “evidente” sono spesso sinonimi in Cicerone. Sicché, celato sotto un altro personaggio, dice *che possiamo chiamare, se vogliamo, perspicuità o evidenza l'ἐνάργεια dei greci, e al bisogno ci creeremo altri termini adatti*. Siccome però i filosofi non hanno bisogno di sinonimi, definiamo evidenza la perspicuità del vero, in modo tale da ammettere che tutto ciò che è evidente è anche perspicuo, *siccome nulla è più chiaro dell'ἐνάργεια*, né tuttavia ammettiamo che tutto ciò che è perspicuo sia per ciò stesso evidente.<sup>1134</sup>

In questo modo, la luminosità, la persuasione e la mozione degli affetti, che nella retorica antica erano state generalmente sussunte sotto la medesima dottrina dell'ἐνάργεια, si separano a contatto con la classificazione baumgarteniana, senza peraltro erigere alcuna barriera insuperabile tra loro,

---

*Philosophie*, vol. I, *Ästhetische Erfahrung*, Paderborn, 1981, pp. 94-110; F. Solms, *Disciplina aethetica. Zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder*, Stuttgart, 1990, cap. 4; H.C. Finsen, *Evidenz und Wirkung im ästhetischen Werk Baumgartens. Texttheorie zwischen Philosophie und Rhetorik*, “Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 70, 1996, n. 2, pp. 198-212. V. anche B. Fischer, *Von der ars bis zur ästhetischen Evidenz. Überlegungen zur Poetologie von Gottsched bis Lessing*, “Zeitschrift für deutsche Philologie”, 109, 1990, pp. 481-502.

<sup>1130</sup> Cfr. in particolare la conclusione della *Rhetorica ad Herennium*, 4, 68: “Demonstratio est, cum ita verbis exprimitur, ut geri negotium et res ante oculos esse videantur.”

<sup>1131</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, VIII, 3, 61. Sul concetto di rappresentazione nel Rinascimento, cfr. C.-G. Dubois, *Problems of “Representation” in the Sixteenth Century*, “Poetics Today”, 5, 1984, pp. 461-78.

<sup>1132</sup> *Aesthetica*, § 847.

<sup>1133</sup> *Metaphysica*, 1743, § 531: “Certa perspicuitas est evidentia”.

<sup>1134</sup> *Aesthetica*, § 852.

ma solo, per l'appunto, una differenza di gradi, all'interno di una progressione matematicamente intensiva della conoscenza.

La transizione dal livello della vividezza che illumina e risplende sul piano sensibile all'evidenza che persuade, comporta – come ci dice Baumgarten al § 829 dell'*Aesthetica* – le prime spinte verso l'azione:

Fra le bellezze principali dei pensieri enumeriamo ora la quinta, la certezza sensibile, quella coscienza e luce della verità e della verosimiglianza che può essere ottenuta anche dall'analogo della ragione, la persuasione, purché estetica. Infatti, benché essa in qualche modo implichi una spinta e un impulso ad agire, ha tuttavia anche un ruolo teoretico, e chi riflette utilmente sui particolari, la distingue dalla vita della conoscenza di cui si dirà più oltre, della quale appunto la persuasione, che spesso è vista come conseguente, è in realtà condizione antecedente.<sup>1135</sup>

La persuasione si viene dunque a trovare su un livello mediano, che ricomprende in sé quella duplicità che avevamo riscontrato sotto il profilo fisico nella *cognitio movens*. Da un lato, infatti, essa deve essere considerata solo dal punto di vista “teorico”, e dunque non in relazione alla sua dimensione pratica, che pure è presente *in nuce*; dall'altro, però, Baumgarten esplicita la possibilità propria della persuasione di provocare un impulso efficace, ma non ancora efficiente, verso la realizzazione della percezione desiderata. Se dunque la luce estetica e la vividezza – come ricordato al § 620 – sono tutt'altra cosa rispetto al vitale ardore, l'*ἐνάργεια* rappresenterà lo sviluppo immediato della prima e la causa prossima della seconda, in cui, per così dire, ciò che si mostra nella luce estetica inizia a riscaldare l'animo, perché, appunto, ci appare “evidente” alla stregua di un'immagine che penetra la teca del segno.

Possiamo certamente vedere nello splendore<sup>1136</sup> la traduzione retorica della conoscenza morta in senso lato, così come nella persuasione una conoscenza alternativamente morta in senso stretto o viva in senso lato, proprio in virtù dei principi d'azione che essa contiene. E tuttavia, dobbiamo aggiungere che lo splendore è inerte non in generale, ma solo se resta fine a sé stesso, venendo meno a quel percorso ascendente di perfezionamento su cui è incamminata l'intera conoscenza; lo stesso vale anche per l'evidenza, che in virtù del rapporto con gli affetti trascolora facilmente nella vita.

---

<sup>1135</sup> *Ibid.*, § 829.

<sup>1136</sup> Cfr. ad esempio *Ethica philosophica*, § 70.

#### 5.1.4. Vita e ἐνέργεια

La *cognitio viva stricte sensu*, ad ogni modo, troverà il proprio radicamento retorico non più nella dottrina dell'ἐνάργεια, che si arresta alle soglie dell'ultima sezione dell'*Aesthetica*, bensì nel termine quasi paronimico di ἐνέργεια. L'autorità questa volta è Aristotele e la sua teoria della metafora,<sup>1137</sup> che nella *Poetica* viene definita come un'“imposizione di una parola estranea, o da genere a specie, o da specie a genere, o da specie a specie, o per analogia”<sup>1138</sup>.

La metafora per lo Stagirità ha dunque il compito di mettere a confronto due diverse entità, nel tentativo di far emergere i tratti comuni secondo i quattro rapporti menzionati.<sup>1139</sup> Nella *Retorica*, una tale discussione si inserisce nella più ampia questione degli ἀστεῖα e degli εὐδοκιμοῦντα, i motti di spirito ingegnosi e istruttivi – corrispondenti all'*urbanitas* latina – i quali, in relazione al significato, avranno tanto più successo tra il pubblico quanto più rapidamente producono conoscenza. Per questo la metafora appare superiore rispetto alla similitudine che, aggiungendo una parola al discorso, rende meno immediato l'apprendimento.<sup>1140</sup> Anche l'antitesi porta a un piacevole incremento della conoscenza; ma la strategia più efficace allo scopo è certamente l'ἐνέργεια, la capacità di attualizzare immediatamente le cose future “davanti agli occhi” del proprio uditorio:<sup>1141</sup> “ὄρᾶν λὰρ δεῖ [τὰ] πραττόμενα μᾶλλον ἢ μέλλοντα.”<sup>1142</sup>

---

<sup>1137</sup> Tra i numerosissimi studi sul tema, cfr. ad es. I. Tamba-P. Veyne, *Metaphora et comparation selon Aristote*, “Revue des Etudes Grecques”, 92, 1979, pp. 77-98; J. Lallot, *METAPHORA. Le fonctionnement semiotique de la métaphore selon Aristote*, in J. Bollak et al. (a cura di), *La métaphore: actes du colloque du 14-15 octobre 1987. Recherche sur la philosophie et le langage*, Grenoble, 1988, pp. 47-58; A. Laks, *Substitution et Connaissance: Une Interprétation unitaire (ou presque) de la Théorie Aristotélicienne de la Métaphore*, in D.L. Furley-A. Nehamas (a cura di), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Princeton, 1994, pp. 283-305; R. Moran, *Artifice and Persuasion. The Work of Metaphor in the Rhetoric*, in A. Oksenberg Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, 1996, pp. 385-98; J. Kirby, *Aristotle on Metaphor*, “American Journal of Philology”, 118, 1997, pp. 517-54; S. Newman, *Aristotle and Metaphor: His Theory and Its Practice*, Diss. University of Minnesota, 1998; S. Newman, *Aristotle's Notion of “Bringing-Before-the-Eyes”: Its Contributions to Aristotelian and Contemporary Conceptualizations of Metaphor, Style and Audience*, “Rhetorica”, 20, 2002, pp. 1-23.

<sup>1138</sup> Aristotele, *Poetica*, 1457b: “μεταφορά δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον.”

<sup>1139</sup> Cfr. *Poetica*, 1459a: “τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὁμοιον θεωρεῖν ἐστίν.”

<sup>1140</sup> Cfr. *Retorica*, 1410b: “ἔστιν γὰρ ἡ εἰκὼν καθάπερ εἴρηται πρότερον, μεταφορὰ διαφέρουσα προθέσει· διὸ ἦττον ἡδύ, ὅτι μακροτέρως· καὶ οὐ λέγει ὡς τοῦτο ἐκεῖνο· οὐκοῦν οὐδὲ ζητεῖ τοῦτο ἢ ψυχῇ.”

<sup>1141</sup> Nella *Poetica*, Aristotele consiglia a chi scrive trame di tenerle il più possibile davanti agli occhi, in modo da riconoscere con maggiore vividezza eventuali errori, congiungendo dunque il πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν all'ἐνάργεια, anche se in un senso statico di cui sarà priva l'accezione “energetica”, cfr. Aristotele, *Poetica*, 1455a: “δεῖ δὲ τοὺς μύθος συνιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι ὅτι μάλιστα πρὸ ὁμμάτων τιθέμενον· οὕτω γὰρ

Prima di soffermarsi su questa tesi, Aristotele enumera una serie di metafore analogiche – su tutte, la sentenza di Pericle, per cui la gioventù ateniese che muore in guerra sarebbe simile a qualcuno che sottrae la primavera dal computo dell’anno. Sebbene il “porre davanti agli occhi” sia proprio anche delle altre tipologie metaforiche,<sup>1143</sup> infatti, esso appartiene in senso eminente alle sole metafore per analogia.<sup>1144</sup> È però necessario spiegare che cosa si intenda con tale *πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν*: non si tratta, infatti, di una semplice illustrazione di qualcosa di assente come se fosse presente grazie al medium del linguaggio, tanto meno di un dettagliamento dell’immagine, bensì piuttosto della presentificazione di un’attività che si attualizza del tutto e all’istante, in modo da rendere più persuasivo il discorso retorico. Se diciamo che l’uomo è tetragono, impieghiamo bensì un linguaggio metaforico, ma completamente privo di *ἐνέργεια*, dal momento che entrambi i termini sono già completi. Invece, “dire ‘di uno la cui età è fiorente’ è attualizzazione (*ἐνέργεια*), e lo è anche l’espressione ‘tu, come un animale libero di pascolare’, e anche ‘Allora gli Elleni lanciandosi sui piedi’; ‘lanciandosi’ è attualizzazione ed è metafora, perché intende ‘con velocità’.”<sup>1145</sup>

In tutte queste immagini, a essere posto sotto gli occhi non è un semplice movimento né un’attività già compiuta, ma l’atto stesso nel suo subitaneo compiersi. In tal senso, la metafora “energetica” sarà l’espedito migliore per provocare il massimo piacere agli ascoltatori, perché la *κίνησις* con cui i fatti vengono realizzati ci appare così rapida che a essere colto sarà sempre l’istante del loro compimento, di cui si ottiene una vera e propria conoscenza sensibile, insomma un’*αἴσθησις*.<sup>1146</sup> Ciò è vero anche quando l’oggetto sarebbe di per sé inanimato, perché l’*ἐνέργεια* si manifesta in

---

ἀν ἐναργέστατα [ὁ] ὁρῶν ὥσπερ παρ’ αὐτοῖς γιγνόμενος τοῖς πραττομένοις εὐρίσκοι τὸ πρέπον καὶ ἤκιστα ἀν λανθάνοι [τὸ] τὰ ὑπεναντία.”

<sup>1142</sup> *Retorica*, 1410b.

<sup>1143</sup> *Ibid.*, 1411a25-36.

<sup>1144</sup> *Ibid.*, 1411b: “ὅτι μὲν οὖν τὰ ἀστεῖα ἐκ μεταφορᾶς τε τῆς ἀνάλογον λέγεται καὶ τῷ πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν, εἴρηται.”

<sup>1145</sup> *Ibid.*, 1411b: “λέγω δὴ πρὸ ὁμμάτων ταῦτα ποιεῖν ὅσα ἐνεργοῦντα σημαίνει, οἷον τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα φάναι εἶναι τετράγωνον μεταφορά, ἄμφω γὰρ τέλεια, ἀλλ’ οὐ σημαίνει ἐνέργειαν: ἀλλὰ τὸ ‘ἀνθοῦσαν ἔχοντος τὴν ἀκμὴν’ ἐνέργεια, καὶ τὸ ‘σὲ δ’ ὥσπερ ἄφετον’ ἐλεύθερον ἐνέργεια, καὶ ‘τοῦντεῦθεν οὖν Ἕλληνας ἀξαντες ποσίν’ τὸ ἀξαντες ἐνέργεια καὶ μεταφορά: ταχὺ γὰρ λέγει.”

<sup>1146</sup> L’*αἴσθησις*, non a caso, è una delle fonti della metafora, volta ad offrire la visione diretta di una cosa in atto; cfr. *ibid.*, 1405b: “τὰς δὲ μεταφορᾶς ἐντεῦθεν οἰστέον, ἀπὸ καλῶν ἢ τῆ φωνῆ ἢ τῆ δυνάμει ἢ τῆ ὄψει ἢ ἄλλῃ τινὶ αἰσθήσει.” Il legame degli *ἀστεῖα* all’*ἐνέργεια* – uno degli antecedenti più importanti della *vita cognitionis* – non è molto diverso, *mutatis mutandis*, dal rapporto tra gli *Schertzen* di Meier e l’impeto estetico che provocava l’eruzione del fondo dell’anima, a testimonianza dell’essenziale triangolazione tra *αἴσθησις*, motto di spirito ed energia.

particolare nel donare vita agli oggetti che ne sono privi.<sup>1147</sup> Si prendano ad esempio i seguenti passaggi omerici: “Nuovamente verso la pianura rotolava il masso impudente”;<sup>1148</sup> “Volò il dardo”;<sup>1149</sup> “[il dardo] desideroso di volare”<sup>1150</sup> ecc. In questi casi – afferma Aristotele –

vi è apparenza di attualizzazione, perché gli oggetti sono visti come animati: esseri impudenti, esseri furiosi e le altre espressioni costituiscono attualizzazioni. Omero le ha applicate per analogia: perché il masso sta a Sisifo come colui che è impudente sta a colui che è trattato con impudenza.<sup>1151</sup>

Già a partire dalla *Fisica*, in effetti, l'ἐνέργεια si applicava in Aristotele alla κίνησις come attualizzazione di una δύναμις votata al raggiungimento di un certo stato,<sup>1152</sup> per poi indicare nella *Metafisica* l'ἐντελέχεια, l'atto che possiede in sé il proprio fine.<sup>1153</sup> In questo spostamento, emerge una diversa valutazione della κίνησις, la quale si riferirà a un'azione che è ἀτελής, che non contiene, cioè, il proprio fine in sé stessa sin dal principio, mentre l'ἐνέργεια in senso proprio si riferirà solo a un'azione – per dirla con Kosman – “che è compiuta o completata nell'istante stesso in cui è agita”.<sup>1154</sup>

In tal senso, l'ἐνέργεια si differenzia dall'ἔργον, che è compiuto, ma è privo di un movimento attuale; ed è diverso dalla κίνησις, che è movimento,

<sup>1147</sup> *Retorica*, 1411b: “καὶ ὡς κέρηται πολλαχοῦ Ὅμηρος, τὸ τὰ ἄψυχα ἔμψυχα ποιεῖν διὰ τῆς μεταφορᾶς. ἐν πᾶσι δὲ τῶ ἐνέργειαν ποιεῖν εὐδοκιμεῖ, οἷον ἐν τοῖσδε, ‘αὐτὶς ἐπὶ δάπεδόνδε κυλίνδετο ἄσας ἀναιδής’, καὶ ‘ἔπτατ’ οἰστός’, καὶ ‘ἐπιπέσθαι μενεαίνων’, καὶ ‘ἐν γαίῃ ἴσταντο λιλαϊόμενα χροδὸς ἄσαι’, καὶ ‘αἰχμὴ δὲ στέρνοιο διέσσυτο μαιμῶσα’. ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις διὰ τὸ ἔμψυχα εἶναι ἐνεργοῦντα φαίνεται· τὸ ἀναισχυντεῖν γὰρ καὶ μαιμᾶν καὶ τὰ ἄλλα ἐνέργεια. ταῦτα δὲ προσῆψε διὰ τῆς κατ’ ἀναλογίαν μεταφορᾶς· ὡς γὰρ ὁ λίθος πρὸς τὸν Σίσυφον, ὁ ἀναισχυντῶν πρὸς τὸν ἀναισχυντούμενον.”

<sup>1148</sup> *Odisea*, 11, 598.

<sup>1149</sup> *Iliade*, 13, 587.

<sup>1150</sup> *Iliade*, 4, 126.

<sup>1151</sup> Aristotele, *Retorica*, 1412a: “ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις διὰ τὸ ἔμψυχα εἶναι ἐνεργοῦντα φαίνεται: τὸ ἀναισχυντεῖν γὰρ καὶ μαιμᾶν καὶ τὰ ἄλλα ἐνέργεια. ταῦτα δὲ προσῆψε διὰ τῆς κατ’ ἀναλογίαν μεταφορᾶς: ὡς γὰρ ὁ λίθος πρὸς τὸν Σίσυφον, ὁ ἀναισχυντῶν πρὸς τὸν ἀναισχυντούμενον.”

<sup>1152</sup> Aristotele, *Fisica*, III, 201a; V, 224a-b; 225b.

<sup>1153</sup> Aristotele, *Metafisica*, IX, 1048a-b. L'ipotesi di Berti è che la presenza del fine nell'atto stesso spieghi il trasferimento della dottrina dell'ἐνέργεια dalla *Fisica* alla *Metafisica*. Cfr. E. Berti, *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, in M. Sánchez Sorondo (a cura), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Roma, 1990, pp. 43-61, qui pp. 47-51. Per il rapporto tra ἐνέργεια, δύναμις e ἐντελέχεια, cfr. ad es. G. Picht, *Der Begriff der ἐνέργεια bei Aristoteles*, in Id., *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Stuttgart, 1980, pp. 289-308. Più nello specifico sulla *Retorica*, cfr. anche A. Wartelle, *Léxique de la Rhétorique d'Aristote*, Paris, 1982, pp. 142-4.

<sup>1154</sup> C.A. Kosman, *Substance, Being and Energeia*, “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 2, 1984, pp. 121-49, qui p. 124.

ma senza la presenza di un τέλος. In base a questa precisazione, dovremo ricondurre l'impiego del termine "ἐνέργεια" nella *Retorica* alla sua accezione metafisica, nel senso che essa attualizza la forza immaginativa interna alle metafore, stimolando una risposta sensoriale nell'uditorio.<sup>1155</sup> E ciò, per l'appunto, anche grazie all'animazione degli oggetti, che assumono così i tratti propri – secondo l'*Etica Nicomachea* – dell'azione degli esseri umani dotati di ragione.<sup>1156</sup>

Il "porre davanti agli occhi", necessario per vedere le cose mentre avvengono, unisce in questo modo la capacità di tradurre il futuro nel presente all'apparizione di un oggetto in azione, dal momento che la sostituzione del futuro con il presente comporta di per sé la sua attualizzazione, la sua ἐνέργεια, e dunque – laddove necessario – la sua vivificazione metaforica. Come riassumerà Demetrio: "Ottima sembra ad Aristotele la metafora detta 'attivante', con cui si introducono cose inanimate che agiscono come le cose animate. [...] Queste metafore [...] ricordano l'attività degli esseri viventi."<sup>1157</sup>

Quando Cicerone e Quintiliano recepiranno le tesi aristoteliche, la *subiectio sub oculis* scioglierà il proprio legame con la teoria della metafora per emergere nella sua più ampia consistenza narrativa.<sup>1158</sup> Tale slittamento comporterà una biforcazione di percorsi: se le metafore vivificanti continueranno a essere discusse nell'*Institutio oratoria*<sup>1159</sup> – che riprende la più complessa partizione di Filodemo di Gadara<sup>1160</sup> – queste non verranno più incluse sotto il concetto di ἐνέργεια, il quale comparirà soltanto al termine della dottrina dell'ornato. In Quintiliano, insomma, l'ἐνέργεια incarna la vetta psicologica di quel processo rappresentativo che aveva inizio proprio con la dottrina dell'ἐνάργεια, sancendo così la possibilità di uno sviluppo tra le due dimensioni.<sup>1161</sup>

Un punto cruciale in questo percorso di avvicinamento è rappresentato da Demetrio, che pure tratta le due tecniche in maniera del tutto indipendente.

---

<sup>1155</sup> È questa la tesi di S. Newman, *Aristotle's Notion of "Bringing-Before-the-Eyes"*, cit., p. 17.

<sup>1156</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 433b. Per un maggiore approfondimento al riguardo, cfr. C. Torra-Mattenklott, *Metaphorologie der Rührung*, cit., pp. 182 e ss.

<sup>1157</sup> Demetrio, *Lo stile*, cit., § 81: "Ἀρίστη δὲ δοκεῖ μεταφορὰ τῷ Ἀριστοτέλει ἢ κατὰ ἐνέργειαν καλουμένη, ὅταν τὰ ἄψυχα ἐνεργοῦντα εἰσάγηται καθάπερ ἔμψυχα". Cfr. anche la relativa nota 198 di G. Lombardo, a pp. 126-7 dell'ed. citata.

<sup>1158</sup> R. Campe, *Vor Augen stellen*, cit., p. 218.

<sup>1159</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, VIII, 5, 10-2.

<sup>1160</sup> Filodemo di Gadara proporrà una partizione della metafora "vivificante" o "attivante" secondo il passaggio dall'animato all'inanimato; dall'inanimato all'animato; dall'inanimato all'inanimato; dall'animato all'animato. Cfr. Philodemus, *Volumina Rhetorica*, ed. a cura di S. Sudhaus, 2 voll., Leipzig, 1896 (ried. 1964), vol. I, p. 171. Cfr. D.M. Schenkeveld, *Studies in Demetrius "On Style"*, Amsterdam, 1964, pp. 90-1.

<sup>1161</sup> Nell'ornato, è la prima strategia propositiva ad essere descritta dopo i difetti da evitare, cfr. Quintiliano, *Institutio oratoria*, VIII, 3, 61.

Quando l'Autore, citando Omero, menziona dei cani λάπτοντες γλώσσησι come esempio di ἐνάργεια, ciò a cui assistiamo non è tanto l'esibizione di un quadro dipinto di cani che si abbeverano, perché possiamo avvertire il rumore che fanno con le loro lingue:<sup>1162</sup> non è un caso che il participio presente λάπτοντες sia un prototipo di quelle parole fonosimboliche che, imitando l'azione, risultano di cruciale importanza per l'innescare dell'ἐνέργεια.<sup>1163</sup> L'impressione predominante, dunque, non è che la scena si svolga davanti ai nostri occhi come su uno schermo, sul quale vediamo scorrere una serie di dettagli icastici, ma che siamo noi stessi a varcare la linea immaginaria della finzione, intervenendo in prima persona in quanto accade, con tutti i nostri sensi, i nostri desideri e le nostre paure. Se è vero che restiamo comunque spettatori, in questo secondo caso la nostra presenza non sarà più, per così dire, extra-, bensì intra-diegetica,<sup>1164</sup> proprio perché – come afferma la *Rhetorica ad Herennium* in riferimento alla *demonstratio*<sup>1165</sup> – la cosa non è solo immortalata, ma si compie di fronte a noi, e dunque impone la nostra partecipazione.

C'è però un altro elemento che dobbiamo prendere in considerazione. Nel momento in cui ci trasporta sul campo, infatti, la visione delle cose in atto ha in sé la potenzialità di schiudere un'ulteriore dimensione dell'ἐνέργεια, nella misura in cui ci spoglia dei panni di spettatori per farci

<sup>1162</sup> Demetrio, *Lo Stile*, cit., § 220: “καὶ τὰ πεποιημένα δὲ ὀνόματα ἐνάργειαν ποιεῖ διὰ τὸ κατὰ μίμησιν ἐξενεχθῆναι, ὡς περὶ τὸ 'λάπτοντες'. εἰ δὲ 'πίνοντες' εἶπεν, οὐτ' ἐμιμεῖτο πίνοντας τοὺς κύνας, οὐτε ἐνάργεια ἂν τις ἐγίνετο. καὶ τὸ 'γλώσσησι' δὲ τῶ λάπτοντες προσκειμένον ἔτι ἐναργέστερον ποιεῖ τὸν λόγον. καὶ περὶ ἐναργείας μὲν ὡς ἐν τύπῳ εἰπεῖν τοσαῦτα.” Su questo, cfr. in particolare L. Calboli Montefusco, 'Ἐνάργεια et ἐνέργεια: l'évidence d'une démonstration qui signifie les choses en acte, in M. Armisen-Marchetti (a cura di), *Demonstrare: voir et faire voir: forme de la démonstration à Rome*, Toulouse, 2005, pp. 43-58, qui pp. 55-6.

<sup>1163</sup> Demetrio, *Lo Stile*, cit., §§ 94-5: “τὰ δὲ πεποιημένα ὀνόματα ὀρίζονται μὲν τὰ κατὰ μίμησιν ἐκφερόμενα πάθους ἢ πράγματος, οἷον ὡς τὸ 'σίξει' καὶ τὸ 'λάπτοντες', ποιεῖ δὲ μάλιστα μεγαλοπρέπειαν διὰ τὸ οἷον ψόφοις εἰκέναι, καὶ μάλιστα τῶ ξένῳ”.

<sup>1164</sup> Se Bühler, discutendo del potere rappresentativo del linguaggio, ha parlato di una *Deixis am Phantasma*, che si specifica (Conte) in un momento oggettivo, per cui l'immaginato entra all'interno delle nostre coordinate percettive, e in uno soggettivo, in cui siamo noi a proiettarci in ciò che immaginiamo, il dinamismo energetico è proprio in particolare di questo secondo momento. Cfr. K. Bühler, *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio* (1965<sup>2</sup>), trad. it., Roma, 1983, soprattutto pp. 186-7; M.-E. Conte, *Condizioni di coerenza. Ricerche di linguistica testuale* (1988), nuova ed., Alessandria, 1999, p. 63. L'analogia tra la questione dell'ἐνάργεια/ἐνέργεια e una tale nozione è stata notata da Bice Mortara Garavelli, la quale sottolinea la presenza dell'ἐνέργεια sia nel momento soggettivo sia in quello oggettivo della deissi fantasmatica, cfr. B. Mortara Garavelli, *Intersezioni di categorie e di tipi compositivi nel dominio retorico dell'evidentia*, in P. D'Achille (a cura di), *Generi, architetture e forme testuali. Atti del VII convegno SILFI (Roma, 1-5 ottobre 2002)*, Firenze, 2004, vol. I, pp. 45-60, qui pp. 56-8.

<sup>1165</sup> *Rhetorica ad Herennium*, 4, 68: “Demonstratio est, cum ita verbis res exprimitur, ut geri negotium et res ante oculos esse videantur.”



assumere quelli degli stessi attori dell'evento. Ne è una testimonianza un passo del *De inventione* di Cicerone, in cui l'Autore radicalizza la necessità della presenza oculare dell'uditore fino alla sua identificazione in colui che ha compiuto l'azione, dal momento che

con una vivida immagine verbale l'evento è portato sotto gli occhi degli ascoltatori, in modo che questi pensino che anch'essi avrebbero fatto lo stesso se fossero stati confrontati con la stessa situazione e la stessa causa movente nello stesso momento.<sup>1166</sup>

Nel parlare dell'attorialità del pubblico, Cicerone, come evidente, ricorre ancora al condizionale: il pubblico, cioè, è condotto a immedesimarsi in ciò che gli viene raffigurato, conservando tuttavia una propria autonomia riflessiva rispetto alla scena. Quando, però, nella teoria degli esempi di Wolff, la dottrina retorica dell'ἐνάργεια/ἐνέργεια verrà saldata alla prospettiva gnoseologica della *cognitio viva*, la dottrina subirà un'importante modifica. Come avevamo notato, infatti, la finzione in questo caso necessita della vividezza di una scena a noi familiare non solo per metterci immaginativamente nel posto dell'attore, ma per attingere la forza motivazionale adeguata al compimento di un'azione nella vita reale.

Porre sotto gli occhi non solo perché possiamo vedere con le orecchie, ma perché, vedendo, possiamo acquisire una conoscenza che consenta di mettere in atto la nostra stessa volontà: in questo consiste il raccordo tra l'antica ἐνέργεια e il concetto moderno di "cognitio viva".

#### 5.1.5. Ἐνάργεια e ἐνέργεια dalla retorica all'estetica

Come abbiamo appena visto, le nozioni di ἐνάργεια e ἐνέργεια non sono immuni da scambi reciproci e parziali sovrapposizioni già in epoca antica, senza che questo abbia potuto elidere le rispettive peculiarità: in particolare, il primo concetto, di matrice romano-ellenistica, tenderà a polarizzarsi attorno ai caratteri propri della plasticità dello stile, mentre l'altra resterà legata alla vivificazione dell'inanimato di origine aristotelica, e dunque, per estensione, all'energia del testo.<sup>1167</sup> A partire dalla prima modernità, però,

---

<sup>1166</sup> Cicerone, *De inventione*, II, 78: "[...] res expressa verbis ante oculos eorum qui audiunt ponitur, ut ipsi se quoque idem facturos fuisse arbitrentur, si sibi illa res atque ea faciendi causa per idem tempus accidisset." Cfr. anche *ibid.*, I, 107: "[q]uintus [locus], per quem omnia ante oculos singillatim incommoda ponuntur, ut videatur is, qui audit, videre et re quoque ipsa, quasi assit non verbis solum ad misericordiam ducatur." Cfr. B. Innocenti, *Towards a Theory of Vivid Description as practiced in Cicero's Verrine Orations*, "Rhetorica", 12, 1994, pp. 355-81, in particolare pp. 357-8.

<sup>1167</sup> Cfr. B. Mortara Garavelli, *Intersezioni di categorie*, cit., pp. 54-6; cfr. anche F.R. Varwig, *Sprachpsychologie und Sprechausdruck im Moritzschen Werk*, in M. Fontius-A. Klingenberg (a cura di), *Karl Philipp Moritz und das 18 Jahrhundert: Bestandsaufnahmen*,

soprattutto nei commenti cinque- seicenteschi ad Aristotele, gli elementi condivisi tra ἐνάργεια e ἐνέργεια porteranno a una progressiva confusione fra i due concetti.<sup>1168</sup>

L'ἐνάργεια troverà la sua sanzione in Marco Girolamo Vida (1527),<sup>1169</sup> che riprende il II libro dell'*Eneide*, in particolare il brano relativo alla presa di Troia, che aveva già ispirato il sacco della città descritto da Quintiliano. L'ἐνέργεια, da parte sua, verrà valorizzata con peculiare convinzione da Paolo Beni (1624), il quale avrà a rammaricarsi del trattamento marginale che le aveva riservato Aristotele all'interno della *Retorica*.<sup>1170</sup> Nella resa latina della nozione, tuttavia, lo stesso Beni equiparerà l'ἐνέργεια a termini come *illustris explanatio, perspicuitas, evidentia*, oltre che ai più appropriati *actio, motio, vis*, generando una fatale mescolanza con il significato dell'ἐνάργεια. Agostino Nifo (1538), per converso, identifica l'ἐνάργεια con l'efficacia dell'ἐνέργεια,<sup>1171</sup> mentre Maioragio (1547<sup>1</sup>; 1572<sup>2</sup>) rende correttamente "ἐνέργεια" con *actus, actio, motus*,<sup>1172</sup> richiamandosi al passo appropriato di Quintiliano,<sup>1173</sup> senza però notare la contraddizione con il significato di *evidentia* e *illustris explanatio* attribuite poco prima;<sup>1174</sup>

---

*Korrekturen, Neuansätze: Internationale Fachtagung vom 23.-25. September 1993 in Berlin*, Tübingen, 1995, pp. 75-88, qui p. 78.

<sup>1168</sup> Cfr. H.F. Plett, *Rhetorik der Affekte. Englische Wirkungsästhetik im Zeitalter der Renaissance*, Tübingen, 1975, pp. 184-93, da cui traiamo alcuni degli spunti seguenti. Utile anche J. Shearman, *Arte e spettatore nel Rinascimento italiano* (1992), trad. it. Milano, 1995, cap. V, *Storia ed energia*, e B. Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, Chicago, 1961, pp. 433-44.

<sup>1169</sup> M.G. Vida, *De Arte poetica* (1527), Bari, 1982, p. 142, vv. 378-81: "Vidisti cum bella canunt horrentia et arma / Arma fremunt miscentque equitum peditumque ruinas. / Ante oculos Martis offert tristis imago, / Non tantum ut dici videantur, sed fieri res; / Unde ipsis nomen Grai fecere poetis."

<sup>1170</sup> P. Beni, *In Aristotelis libros Rhetoricorum*, 2 voll., Venetiis, 1524 [ma 1624!], vol. II, p. 74.

<sup>1171</sup> "ἐνάργεια .i. efficitia" dirà A. Nifo, *Expositio atque interpretation lucida in Libros artis Rhetorice Aristotelis*, Venetiis, 1538, p. 137v.

<sup>1172</sup> M.A. Maioragio, *In tres Aristotelis libros, De Arte Rhetorica, quos ipse Latino fecit, Explanaciones* (1547), Venetiis, 1572<sup>2</sup>, p. 404: "Siquis rem oculis dicendo subiicere cupit, is ea verba studiosè quaerere debet, quae actionem & motum significant, non autem quae sunt ociosa & quietia. Nam actio ipsa sic mentem excitat, ut non audire, quae dicuntur, sed videre se exstimet." Cfr. anche H.F. Plett, *Rhetorik der Affekte*, cit., p. 187.

<sup>1173</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, VIII, 3, 89: "ἐνέργεια confinis his (est enim ab agendo dicta) et cuius propria sit virtus non esse, quae dicuntur, otiosa."

<sup>1174</sup> M.A. Maioragio, *In tres Aristotelis libros*, cit., pp. 399-400: "Tres enim species elocutionis probat Aristoteles tanquam iucundas & urbanas [...], tertiam, quae rem oculis subiiciat, quae quidem elocutio vocatur ἐνέργεια, ut in sequenti versu docet Aristoteles. Est igitur huius loci sensus. Praeter ea, quae dicta sunt, elocutio probatori, & excellit, cum rem ante oculos constituit, atque efficit, ut non audire, sed videre videamur, nam ut animi cōmoveantur, res quae fiunt videre oportet, nō eas audire quae postea futurae sunt." Segue la citazione di Quintiliano relativa all'ἐνάργεια, per la quale cfr. la nota precedente.

Giraldi Cinzio (1554), infine, assimilerà del tutto i due termini nell'italiano "energia".<sup>1175</sup>

Solo nel Seicento inizieranno i tentativi di mettere chiarezza. Già Pietro Vettori nella seconda edizione del suo commento alla *Retorica* di Aristotele (1548<sup>1</sup>; 1579<sup>2</sup>) distinguerà con piena consapevolezza l'ἐνάργεια (*evidentia* e *perspicuitas*) dall'ἐνέργεια (*actus*), collegando quest'ultima alla teoria metaforica di Aristotele riletta alla luce di Demetrio;<sup>1176</sup> anche Vossius (1605<sup>1</sup>; 1630<sup>3</sup>) riterrà opportuno discernere la perspicua rappresentazione di qualcosa nella narrazione e nell'ipotiposi (ἐνάργεια) dalla vivificazione metaforica dell'inanimato (ἐνέργεια), pur nel comune riferimento alla *subiectio sub oculis*.<sup>1177</sup> Certo è che – come sottolinea Plett<sup>1178</sup> – entrambe le categorie si avviano verso una reciproca armonizzazione, dove l'intuitività propria dell'ἐνάργεια verrà sempre più concepita in senso dinamico, mentre il dinamismo proprio dell'ἐνέργεια verrà sempre più declinato in senso intuitivo.

È possibile – credo – leggere tale movimento di sviluppo secondo una duplice direttrice di senso: da un lato, l'ἐνάργεια – italianizzato in "enargia" da Agostino Mascardi<sup>1179</sup> – si unisce nel lessico rinascimentale al tema della vitalità, in particolare nel senso della capacità da parte dell'artista di catturare la vita interna del soggetto e di animare le proprie creazioni attraverso il medium della materia inanimata.<sup>1180</sup> Una simile terminologia non tarderà ad arrivare anche in Germania – si vedano ad esempio i *Discourse der Mahler* di Bodmer e Breitinger<sup>1181</sup> – probabilmente per il

---

<sup>1175</sup> G.B. Giraldi Cinzio, *Discorsi intorno al comporre de i Romanzi*, Venezia, 1554, p. 62: "L'Energia, laquale non sta nelle cose minute [...] ma nel porre chiaramente, efficacemente la cosa sotto gli occhi di chi legge, et nell'orecchie di chi ascolta et posto che ciò acconciamente si faccia colle voci proprie".

<sup>1176</sup> La posizione di Vettori polemizza con la confusione prodotta da Maioragio, cfr. P. Vettori, *Commentarii in tres libros Aristotelis de arte dicendi* (1548), Florentiae, 1579<sup>2</sup>, p. 645: "Quis autem nescit duo haec Graeca vocabula, valde similia inter se, & quae una tantum littera discrepant, ἐνέργεια, & ἐνάργεια longe aliud valere, cum alterum eorum actum ostendat: alterum autem evidentiam & perspicuitatem [...]".

<sup>1177</sup> G.J. Vossius, *Commentariorum Rhetoricorum, sive Oratoriarum Institutionum libri sex* (1606), Lugduni Batavorum, 1630<sup>3</sup>, vol. I, pp. 361 e 377; vol. II, p. 98 e 460.

<sup>1178</sup> H.F. Plett, *Rhetorik der Affekte*, cit., p. 188.

<sup>1179</sup> A. Mascardi, *Dell'arte historica*, Roma, 1655, pp. 461 e ss.

<sup>1180</sup> M. Hazard, *The Anatomy of "Liveliness" as a Concept in Renaissance Aesthetics*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", 33, 1975, n. 4, pp. 407-18; F. Fehrenbach, *Calor natus – Color vitale. Prolegomena zu einer Ästhetik des "Lebendigen Bildes" in der frühen Neuzeit*, in U. Pfisterer-M. Seidel (a cura di), *Visuelle Topoi. Erfindung und tradiertes Wissen in den Künsten der italienischen Renaissance*, München-Berlin, 2003, pp. 151-70; F. Fehrenbach, *Kohäsion und Transgression. Zur Dialektik des lebendigen Bildes*, in U. Pfisterer-A. Zimmermann (a cura di), *Transgressionen/Animationen. Das Kunstwerk als Lebewesen*, Berlin, 2005, pp. 1-40.

<sup>1181</sup> J.J. Bodmer-J.J. Breitinger, *XIX Discours* (1721), in Eid., *Die Discourse der Mahlern: vier Teile in einem Band*, Hildesheim, 1969, s. p., dove ritroviamo un vasto impiego della semantica vitalistica (cfr. termini come *belebt*; *lebhaft*, *lebendig*). L'intento

tramite della lettura di Muratori, che aveva abbondantemente attinto alla metaforica della vita per rendere il concetto di evidenza.<sup>1182</sup> Come affermava già il Socrate narrato da Senofonte, infatti, “ciò che appare vivo [...] è massimamente capace di toccare l’anima degli uomini”.<sup>1183</sup>

Dall’altro, si registra, sulla scia della *vis movendi* di Quintiliano,<sup>1184</sup> un raccordo immediato tra il problema dell’ἐνέργεια e la questione del *movere*, come dimostrano ad esempio Vittori e Maioragio.<sup>1185</sup> Non è un caso che Giulio Cesare Scaligero, tra le fonti di Baumgarten, traduca ἐνέργεια con *efficacia* – un’efficacia che ha come scopo supremo la commozione dell’uditorio: “Est autem vis quaedam tum rerum, tum verborum, quae etiam nolentem propellit ad audiendum”.<sup>1186</sup>

La posizione di Scaligero nei suoi *Poetices libri septem* (1561, postumo) è per noi particolarmente interessante, proprio perché permette di seguire la transizione dell’ἐνέργεια dal campo della retorica a quello della poetica, dove potrà poi raccordarsi con il *delectare* oraziano.<sup>1187</sup> Scaligero elenca l’*efficacia* tra le quattro virtù che deve avere il poeta, assieme alla *prudencia*, alla *varietas* e alla *suavitas*: “I Greci chiamano l’efficacia ἐνέργεια. Essa è la forza del discorso che rappresenta la cosa in modo eccellente.”<sup>1188</sup> L’ἐνέργεια torna così a riproporre anche in ambito poetico la commistione con la dimensione più propriamente enargetica – il riferimento

---

del poeta, secondo i Critici svizzeri, dovrà essere teso in questo senso alla vivificazione (*Belebung*) del lettore grazie all’imitazione della natura. L’accentuazione vitalistica si riverbererà poi nelle opere successive degli Svizzeri. Ritourneremo nel prossimo capitolo su questo discorso.

<sup>1182</sup> L.A. Muratori, *Della perfetta poesia italiana* (1706), Milano, 1971, vol. I, ad es. pp. 166-93. Sull’influenza di Muratori su Bodmer e Breitinger, cfr. U. Möller, *Rhetorische Überlieferung und Dichtungstheorie im frühen 18. Jahrhundert. Studien zu Gottsched, Breitinger und G. Fr. Meier*, München, 1983, p. 125 nota 1 per un elenco significativo di studi in proposito.

<sup>1183</sup> Senofonte, *Memorabili*, III, 10, 6, in *Xenophontis opera omnia*, Oxford, 1921, vol. II: “ὁ δὲ μάλιστα ψυχαγωγεῖ διὰ τῆς ὀψεως τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ζῶτικὸν φαίνεσθαι, πῶς τοῦτο ἐνεργάζη τοῖς ἀνδράσιν;” La domanda è rivolta allo scultore Cleitone.

<sup>1184</sup> Cfr. Quintiliano, *Institutio oratoria*, XI, 3, 2. Cfr. l’imprescindibile saggio di Torra-Mattenklott, *Metaphorologie der Rührung*, cit., che segue il percorso dall’ἐνέργεια alla *vis movendi*, pp. 185-96.

<sup>1185</sup> P. Vettori, *Commentarii in tres libros Aristotelis de arte dicendi*, cit., p. 545; M.A. Maioragio, *In tres Aristotelis libros, De Arte Rhetorica*, cit., p. 399; cfr. H.F. Plett, *Rhetorik der Affekte*, cit., pp. 190-1.

<sup>1186</sup> G.C. Scaligero, *Poetices libri septem* cit., libro III, p. 113.

<sup>1187</sup> Il raccordo è visto da Plett in Sydney. Cfr. H.F. Plett, *Rhetorik der Affekte*, cit., p. 143: “Al *movere*, in connessione con il *delectare*, spetta il duplice compito di attivazione della conoscenza e della volontà. Il presupposto stilistico per un tale effetto è dato dall’*energia*, che viene assunta nella poetica dalla retorica come un fattore di dinamizzazione. Mediante l’*energia*, la rappresentazione poetica acquisisce la forza affettiva capace di commuovere.” Su Scaligero, cfr. H.F. Plett, *Rhetoric and Renaissance Culture*, Berlin, 2004, pp. 181 e ss.

<sup>1188</sup> G.C. Scaligero, *Poetices libri septem*, cit., libro III, p. 116.

alla rappresentazione “eccellente” ne è un chiaro esempio – suscitando le ire di Mascardi:

Tutto ciò, che dell’energia, e con la dottrina, e con l’esempio de’ valent’huomini habbiamo fin hora recato in mezo, lo Scaligero vecchio all’energia attribuisce, virtù molto diversa dell’olocutione, com’è notissimo. Nè d’un tanto huomo può credersi, ch’egli nell’interpretatione grammaticale di queste voci il sentimento confonda, essendo troppo manifesta la derivazione dell’una, e dell’altra da molto differenti principii, poiche l’ἐνάργεια vien dal nome ἐναργής, che significa chiaro, & evidente, e l’ἐνέργεια dal nome ἔργον significante l’opera si deriva; perché primieramente da lui il verbo ἐνεργέω si compone, da cui poscia nasce l’energia, che significa l’efficacia, ò l’operatione.<sup>1189</sup>

Cruciale è per Mascardi il ruolo narrativo dell’energia, da cui dipende la stessa energia: “[L]a favella, che nel racconto più generale, e senza il caldo dell’evidenza riman languida, e fredda; illustrata da questa virtù, ch’innanzi agli occhi rappresenta gli oggetti, tutta s’invigorisce, & infiamma”.<sup>1190</sup> Talvolta accade infatti che “l’energia, ò vogliam dir l’efficacia sia disaccōpagnata dall’energia, cioè dall’evidenza”, ma mai può esistere “energia senza energia; perche quantunque l’evidenza da noi spiegata dicevolmente s’adopri dallo scrittore, partorirà sempre l’efficacia, e la forza”.<sup>1191</sup>

L’efficacia e la forza che possono nascere dall’ἐνάργεια giungeranno a Baumgarten arricchiti anche di un’accentuazione religiosa. Secondo Lutero, infatti, Dio crea mediante la propria Parola, fornendo l’archetipo teologico di quella vivificazione e di quella presentificazione con cui gli oratori ponevano sotto gli occhi degli ascoltatori un’immagine capace di commuovere il cuore:<sup>1192</sup> “Attraverso null’altro che la sua Parola, Dio ci

---

<sup>1189</sup> A. Mascardi, *Dell’arte historica*, cit., p. 469.

<sup>1190</sup> *Ibid.*, p. 470.

<sup>1191</sup> *Ibid.*

<sup>1192</sup> Un esempio concreto di come Lutero utilizza la dottrina enargetica di Quintiliano è in WA, 4, 402-3. Per queste cose, cfr. P. Bahr, *Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A.G. Baumgarten und I. Kant*, Tübingen, 2004, pp. 123-5. Per il rapporto tra Lutero e Quintiliano, cfr. U. Nembach, *Predigt des Evangeliums. Luther als Prediger, Pädagog und Rhetor*, Neukirchen, 1972, pp. 131-74. Cfr. anche G. Krause, *Rhetorische Bemerkungen Luthers in seinen Dictata super Psalterium*, “Theologische Versuche”, 8, 1977, pp. 97-128, che invece fa riferimento ad un maggiore spettro di autori; K. Dockhorn, *Luthers Glaubensbegriff und Rhetorik*, “Linguistica biblica”, 21-22, 1973, pp. 19-39, qui pp. 30-3. H. Kimmerle, *Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher*, “Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 67, 1970, pp. 162-82, qui pp. 164 e ss. Sui legami tra l’evidentia e la tematica del vedere in Lutero, cfr. M. Friedrich, *Das Hör-Reich und das Sehe-Reich. Zur*

rende vivi, ci crea, ci nutre, ci perdona, ci protegge e ci conserva per la vita eterna.”<sup>1193</sup>

Già Paolo, d'altra parte, scriveva agli Ebrei: “Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ ἐνεργής”, in un passo ripreso universalmente dalle dogmatiche luterane per mostrare l'efficacia della Parola divina;<sup>1194</sup> non stupisce, dunque, l'interesse dello stesso Lutero per l'ἐνέργεια del Verbo biblico, che si rivolge al cuore del fedele in vista della sua commozione<sup>1195</sup> – una commozione per la quale giocano un ruolo cruciale anche l'*illustratio* e l'*evidentia*: “[...] *illustratio* quod tamen proprie est rhetorum, ut res illustretur scripturae locis similibus, exemplis et id genus aliis, id quod maxime cupis credere et amplecti auditores tuos.”<sup>1196</sup> Tale considerazione, unita alla constatazione “sull'impotenza dell'astratta lingua concettuale e sul potere del discorso immaginifico e intuitivo, e dunque efficace, [che] è in realtà un patrimonio genuinamente retorico”,<sup>1197</sup> annuncia già la *iactura* dell'*abstractio* di Baumgarten.

Il fecondo intreccio tra ἐνάργεια e ἐνέργεια non resterà estraneo neppure a Wolff e a Gottsched, i quali assoceranno – come già sottolineato – la *subiectio sub oculis* di una realtà concreta – di un esempio – con l'acquisizione della necessaria spinta movente, ormai intesa nel senso della *cognitio viva*.<sup>1198</sup> La consentaneità dei due elementi troverà però definitiva conferma solo nella *Critische Dichtkunst* di Breitinger, in cui l'icasticità pittorica della poesia sarà programmaticamente congiunta con il suo impatto emotivo:

Su questa somiglianza e corrispondenza dell'imitazione della natura poggia [...] la vivida perspicuità delle raffigurazioni [...]. Gli antichi

---

*Bewertung des Sehens bei Luther und im frühneuzeitlichen Protestantismus*, in F. Büttner et al. (a cura di), *Evidentia – Reichenweiten visueller Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit*, Münster, 2007, pp. 413-41. Sull'importanza dell'ἐνάργεια in Melantone, cfr. L. Nauta-D. Pätzold (a cura di), *Imagination in the later Middle Ages and Early Modern times*, Leuven, 2004, pp. 68-9.

<sup>1193</sup> WA, 5, 477.

<sup>1194</sup> Cfr. il prossimo capitolo.

<sup>1195</sup> H.O. Burger, *Renaissance, Humanismus, Reformation: Deutsche Literatur im europäischen Kontext*, Bad Homburg, 1969, p. 383.

<sup>1196</sup> TR, 2, 360.

<sup>1197</sup> A. Grün-Oesterreich-P.L. Oesterreich, *Dialectica docet, rhetorica movet: Luthers Reformation der Rhetorik*, in P.L. Oesterreich-T.O. Sloane (a cura di), *Rhetorica movet*, cit., pp. 25-42, qui p. 30.

<sup>1198</sup> Cfr. *supra*. Nel suo *Versuch einer kritischen Dichtkunst*, le *Schildereyen* hanno un ruolo del tutto subordinato rispetto a quello che gli attribuisce Breitinger, cfr. in particolare il IV. *Hauptstück*, *Von den drey Gattungen der poetischen Nachahmung, und insonderheit von der Fabel*.

maestri dell'arte hanno per tale motivo chiamato questa vivida perspicuità (*lebhaft Deutlichkeit*) ἐνέργεια e *evidentia*.<sup>1199</sup>

È la stessa concezione della poesia come *poetische Malerey* a imperniarsi ormai sulla dottrina dell'evidenza: la pittura poetica, infatti, deve trasmettere l'effetto di un'immagine dalla fantasia del poeta alla fantasia dell'ascoltatore, un effetto che non si limiti a illustrare, ma che giunga a "comunicare a un pensiero enfasi e peso, e un notevole supplemento di forza e vita",<sup>1200</sup> grazie alla sapiente scelta degli *Umstände* più adeguati. Con le parole di Breitinger:

Se anche un autore, ad esempio in uno scritto commovente, si sia impadronito dell'animo del lettore, spetta a lui [decidere] se prolungare la piacevole inquietudine dell'affetto in cui lo ha posto, innalzarlo fino a un certo grado e variarne i modi. Ora, tutto ciò non può accadere meglio che per mezzo di immagini maestose e belle, che ci rappresentano vividamente circostanze tali per cui l'animo possa essere commosso e l'affetto possa essere infiammato.<sup>1201</sup>

Poiché la poesia non si preoccupa del fondamento di possibilità di una cosa, essa si atterra alla superficie sensibile dei corpi:

[...] [la fantasia] dipinge [le cose] secondo la loro forma, la loro figura, il loro colore, il loro movimento, la loro posizione, e così via, con immagini così adatte e così vivide da credere che le cose stesse,

---

<sup>1199</sup> J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, Zürich, 1740, vol. I, pp. 66-7: "Die alten Kunst-Lehrer haben diese lebhaft Deutlichkeit eben darum ἐνέργειαν [sic] und Evidentiam genennet." Sull'evidenza fantastica, cfr. ad es. U. Möller, *Rhetorische Überlieferung*, cit., pp. 51 e ss.; H.-M. Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand*, cit., pp. 36-70; S. Tedesco, *Breitinger e l'estetica dell'Illuminismo tedesco*, cit., cap. V; A. Carrdus, "Und mir's vom Aug' durchs Herz hindurch in'n Griffel schmachtete" – *Rhetoric in Goethe's "Erlebnislyrik"*, "Publications of the English Goethe Society", 62, 1993, pp. 35-58, qui pp. 36-43. Cruciale resta F. Schlegel, "Sich von dem Gemüthe des Lesers Meister" machen. *Zur Wirkungsästhetik der Poetik Bodmers und Breitingers*, Frankfurt am Main-Bern-New York, 1986, in particolare pp. 123-40.

<sup>1200</sup> J.J. Breitinger, *Critische Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse*, Zürich, 1740, p. 66: "[...] einen mercklichen Zusatz an Kraft und Leben mitzuthelen".

<sup>1201</sup> *Ibid.*, p. 68: "Wenn auch ein Verfasser, zumahl in einer Bewegungsvollen Schrift, sich einmahl von dem Gemüthe des Lesers Meister gemacht, so lieget ihm dann weiter ob, die angenehme Unruhe des Affects, in welchen er ihn gesetzt, zu unterhalten, denselben auf einen gewissen Grad zu erhöhen und auf ändernde Weisen anzugreifen. Nun kan dieses nicht besser geschehen, als mittelst herrlicher und schöner Bilder, welche uns solche Umstände lebhaft vorstellen, wodurch das Gemüth kan gerühret, und der Affect angeflammt warden." Cfr. anche J.J. Bodmer, *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemähde der Dichter*, Zürich, 1741, su cui non possiamo entrare.

di cui ci sono presentate immagini raffigurate in maniera così naturale, siano davvero presenti. Dunque le immagini della fantasia portano questo nome in maniera non impropria, perché si rappresentano le stesse [immagini] sotto forma di un'immagine corporea; al contrario, è per la povertà della lingua che si attribuisce lo stesso nome anche ai concetti, i quali si lasciano solo pensare e dei quali non si dà alcuna immagine corporea.<sup>1202</sup>

A suscitare quest'ultima osservazione di Breitinger – l'estensione impropria dell'ἐνάργεια al campo della logica – è certamente l'esempio di Wolff, il quale nella *Deutsche Logik* aveva affermato che il possesso del concetto del sole implica la capacità di poterselo rappresentare “o attraverso un'immagine, come se lo vedessi presente, o attraverso mere parole”.<sup>1203</sup> Il problema, però, è più generale, e riguarda l'intera filosofia razionalista moderna. Come ha mostrato Declercq,<sup>1204</sup> infatti, l'ἐνάργεια diviene nel secondo Seicento sinonimo della chiarezza delle idee distinte – il *logos* – mentre l'ἐνέργεια assume su di sé la dimensione dell'*ethos* e del *pathos*, che al termine del Settecento prenderà definitivamente il sopravvento sull'evidenza cartesiana, dando luogo a una vera e propria “estetica dell'energia”.<sup>1205</sup>

Certo l'ἐνάργεια continua a rivestire un ruolo essenziale anche nella poetica, secondo quanto testimoniato dallo stesso Breitinger, ma in questo caso dovrà essere considerata una propedeutica a uno stile pienamente movente, perché – come era implicito sin da Demetrio – al fondo dell'ἐνάργεια si scorge sempre l'ἐνέργεια, l'azione in atto:

---

<sup>1202</sup> J.J. Breitinger, *Critische Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse*, cit., p. 7: “Die Phantasie bekümmert sich um den innerlichen Grund und das wahre Wesen der Dinge gar nicht; sie überläßt dem Verstand die Möglichkeit der Dinge durch seine Bilder vorzustellen; sie selbst steht bey der äusserlichen Fläche stille, und siehet die Sachen nicht tiefer ein, als die körperlichen Sinne gehen. Wie die Gestalt und Beschaffenheit der Sachen von denselben eingenommen, und dem Gemüthe vorgestellt wird, mahlet sie solche nach ihrer Grösse, Figur, Farbe, Bewegung, Lage, und so fort, in so geckichten und lebhaften Bildern, daß man schier gläubete, die Dinge, von denen uns so natürlich-geschilderte Bilder vorgeleget werden, wären würcklich vorhanden. Also führen die Bilder der Phantasie diesen Nahmen nicht uneigentlich, weil sie sich derselben unter einem körperlichen Bild vorstellen; hingegen geschicht es aus Armuth der Sprache, wenn man denselben Nahmen auch denen Begriffen beyleget, die sich nur gedencken lassen, und von denen kein körperliches Bildniß zu haben ist.”

<sup>1203</sup> C. Wolff, *Deutsche Logik*, cap. 1, § 4: “Ich habe einen Begriff von der Sonne, wenn ich mir dieselbe in meinen Gedanken vorstellen kan, entweder durch ein Bild, als wenn ich sie selber gegenwärtig sähe, oder durch blosse Worte”.

<sup>1204</sup> G. Declercq, *La rhétorique classique entre évidence et sublime (1650–1675)*, in M. Fumaroli (a cura di), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, Paris, 1999, pp. 629-706.

<sup>1205</sup> Cfr. M. Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières*, Paris, 1988, p. 114.



La narrazione poetica con cui attira a sé i lettori e li intrattiene in una continua inquietudine, dipinge le cose così vividamente (*lebhaft*) come se accadessero, poiché allora la narrazione non è più una narrazione, ma diventa un'azione, che avviene in questo istante.<sup>1206</sup>

Lo stesso Baumgarten – come anticipato – collocherà ἐνάργεια e ἐνέργεια, *evidentia* e *commotio*, in stretto rapporto reciproco, grazie alla mediazione fornita dai parametri generali della perfezione gnoseologica, inquadrati, però, all'interno della lezione dinamica di Leibniz. Quando, cioè, la “metafora viva” di Aristotele, riletta alla luce della tradizione retorica e poetica moderna, incontrerà la forza viva di Leibniz su un terreno non più retorico né fisico, bensì teoretico, sarà l'azione della *vis viva* a assumere su di sé il compito di animare l'inanimato, nel senso ormai corrente della vivificazione dell'uditorio<sup>1207</sup>. A essere messa in azione dallo spirito bello sarà dunque la stessa conoscenza sensibile del fruitore, dal momento che, per il principio di equivalenza tra la *causa plena* e l'*effectus integer*, l'ἐνάργεια di cui è portatore l'*aestheticus felix* non potrà che passare interamente al destinatario nella forma della conoscenza viva.<sup>1208</sup> Alla vitalità dell'immagine pittorica,<sup>1209</sup> chiamata a rimpiazzare nel Rinascimento gli effetti patetici un tempo garantiti dalla *pronuntiatio* e dall'*actio* dell'oratore,<sup>1210</sup> si sostituisce ora la possibilità da parte della

---

<sup>1206</sup> J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. II, pp. 389-90: “Die poetische Erzählung, damit sie die Leser zu sich ziehe, und in einer beständigen Unruhe unterhalte, mahlet die Sachen so lebhaft vor, als wenn sie indem geschähen, weil dann die Erzählung nicht mehr eine Erzählung ist, sondern zu einer Handlung wird, welche in dieser Stunde zuträgt.” Breitinger aggiunge: “Zu diesem Ende ist nichts gewohnters, als daß die Poeten in ihren Erzählungen die vergangene Zeit in die gegenwärtige verändern, wodurch die Sachen dem Leser vor Augen gestellt werden, die er als ein Zeuge gleichsam gegenwärtig mit ansehen kan.”

<sup>1207</sup> Cfr. C. Torra-Mattenklott, *Metaphorologie der Rührung*, cit., p. 184: “Nella retorica aristotelica vita e attività sono qualità della rappresentazione, in Baumgarten, invece, riguardano il rapporto tra testo e destinatario.”

<sup>1208</sup> In questo mi distanzio da Berndt, il quale sostiene un'interpretazione mediale della conoscenza viva in Baumgarten, per cui la vivificazione si realizzerebbe non nel destinatario, ma nella performatività del medium, cfr. F. Berndt, *Poema/Gedicht*, cit., pp. 64 e ss.

<sup>1209</sup> Cfr. il ricchissimo articolo di F. Testa, *Il “campo largo” di Raffaello e le “invenzioni dei componimenti”*. *Pittura e retorica tra Alberti e l'età di Winckelmann*, in H.G. Held (a cura di), *Winckelmann und die Mythologie der Klassik: Narrative Tendenzen in der Ekphrase der Kunstperiode*, Tübingen, 2009, pp. 61-116; cfr. inoltre il già citato articolo di Mary Hazard.

<sup>1210</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, XI, 3, 2: “Quare neque probatio ulla, quae modo venit ab oratore, tam firma est, ut non perdat vires suas, nisi adiuvantur adseveratione dicentis. Adfectus omnes languescant necesse est, nisi voce, vultu, totius prope habitu corporis inardescunt. Nam cum haec omnia fecerimus, felices tamen, si nostrum illum ignem iudex conceperit; nedum cum supini securiqui moveamus, ac non et ipse nostra oscitatione solvatur.”

stessa rappresentazione di (com)muovere il fruitore in senso retorico almeno quanto fisico.<sup>1211</sup>

Grazie in particolare alla *memoria* e alla *praevisio*, capaci di lasciare intravedere ciò che è implicato nella pregnanza delle percezioni sensibili in entrambe le direzioni temporali, Baumgarten recupererà così sul piano gnoseologico la possibilità di percepire le cose passate e le cose future che lo stesso Quintiliano aveva attribuito all'*evidentia* oratoria mediante la figura di pensiero della metastasi o *translatio temporum*. Non è un caso – sia detto *en passant* – che nell'*Aesthetica* si tratti dell'ipotiposi e della diatiposi nel paragrafo immediatamente successivo a quello dedicato alle percezioni pregnanti.<sup>1212</sup>

Se dunque Baumgarten guadagnerà alla scienza della conoscenza sensibile il modello enargetico quintiliano, in cui la vita riprodotta balza agli occhi nel presente in tutte le sue sfumature visive, questi non disdegnerà neppure l'eredità aristotelica, per cui la presentificazione del futuro costituisce una strategia di attualizzazione energetica, che è vivificante nella misura in cui realizza la potenzialità della δύναμις intesa nella dimensione psicologica del desiderio. Poiché a rendere più “forte” la rappresentazione vivida rispetto a quella distinta è la sua peculiare saturazione sensibile, la facoltà di prevedere il futuro non interverrà solo nel momento della visualizzazione, ma anche e soprattutto nella definizione della *lex appetitiva*, in base all'effettiva capacità dinamica dello spirito bello di attualizzare la percezione desiderata – di attualizzare, cioè, le potenzialità

---

<sup>1211</sup> Non possiamo qui neppure accennare alla questione della “vivificazione” delle statue sulla scia del mito di Pigmalione narrato da Ovidio, ad esempio in Winckelmann o in Lessing, fino alla teoria della rappresentazione di Klopstock. Cfr. comunque gli interessanti saggi di I. Mülder-Bach, *Bild und Bewegung. Zur Theorie bildnerischer Illusion in Lessings Laokoon*, “Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 1991, pp. 2-31; W. Menninghaus, “Darstellung”. *Friedrich Gottlieb Klopstocks Eröffnung eines neuen Paradigmas*, in C.L. Hart Nibbrig (a cura di), *Was heißt “Darstellen”?*, Frankfurt am Main, 1994, pp. 205-26; I. Mülder-Bach, *Im Zeichen Pygmalions: Das Modell der Statue und die Entdeckung der “Darstellung” im 18. Jahrhundert*, München, 1998, soprattutto capp. 1 e 4. In quest'ultimo capitolo, viene anche discussa in maniera approfondita la questione metrico-ritmica del “lebendiger Ausdruck” in Klopstock; sull'ἐνάργεια in Klopstock, cfr. C. Zelle, *Klopstocks Diät – das Erhabene und die Anthropologie um 1750*, in K.F. Hilliard et al. (a cura di), *Wort und Schrift. Das Werk von Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803)*, Tübingen, 2008, pp. 101-27. Sempre con un focus successivo all'estetica di Baumgarten, è interessante il volume collettivo *Vita aesthetica*, in cui si prendono in esame diversi casi di intersezioni tra la vita in senso estetico e biologico tra Sette e Ottocento, cfr. A. Avanesian-W. Menninghaus-J. Völker (a cura di), *Vita aesthetica. Szenarien ästhetischer Lebendigkeit*, cit.

<sup>1212</sup> *Aesthetica*, § 733: “L'ipotiposi, cioè la vivida descrizione di qualcosa, non solo illustra ma prova anche, e viene annoverata fra i migliori argomenti descrittivi. La diatiposi è una ipotiposi più vivace e dunque viene annoverata fra i migliori argomenti illustranti.” Le percezioni pregnanti, per cui cfr. *infra*, Parte seconda, venivano discusse al § 732.

insite nella propria visione energeica alla luce della consistenza delle *vis vivae* possedute.

Non sorprende che in occasione del sollevamento del fondo dell'anima,<sup>1213</sup> le percezioni dei *mihi bona* siano al contempo vivide e vive, dal momento che proprio il loro improvviso sdipanamento non solo consentirà di immaginare le cose a venire – come accadeva all'antico vate, che pagava con la cecità il dono di squarciare il velo del tempo – ma è anche in grado di fungere da “propellente” – si ricordi il *propellere* di Scaligero – verso quel futuro che ci si sta così vividamente rappresentando. Se è vero che l'ἐνάργεια può essere intesa come una forma di “telepatia” che supplisce alle imperfezioni del linguaggio<sup>1214</sup> – all'opaca resistenza opposta dal segno – andrà però immediatamente precisato che non si tratta di una telepatia mentale, ma sempre e soltanto di una “telepatia sensibile” – una telepatia che giunge al proprio culmine con l'attivazione “energetica” dei medesimi effetti emotivi sul poeta e sull'ascoltatore. È proprio nella possibilità di un accordo tra ἐνάργεια e ἐνέργεια – un accordo sottratto alla loro incauta commistione – che anche la componente retorica del pensiero di Baumgarten potrà infine recare testimonianza di quella necessaria integrazione di tutte le diverse compagini dell'anima umana che costituisce forse il vertice del suo disegno antropologico.

## 5.2 *La cognitio viva come cognitio pragmatica*

### 5.2.1 *La historia pragmatica nella Frühaufklärung*

La fecondità del rapporto tra l'ἐνάργεια e l'ἐνέργεια nell'estetica di Baumgarten è dimostrata anche dalle suggestioni con cui la coppia concettuale permea la questione della *cognitio pragmatica*. Riportiamo il brano pertinente del § 669 della *Metaphysica*: “La *conoscenza* nella misura in cui contiene delle molle dell'animo, è *movente* (toccante, tangente, ardente, pragmatica, pratica e viva in senso lato)”.

Si potrebbe essere tentati di far collassare il “pragmatico” nel “pratico”, quasi che il secondo termine fosse una semplice iterazione del primo. Tuttavia, come già notato per la coppia toccante-tangente – dove l'allusione retorica di *adficiens* si univa alla connotazione tipicamente matematico-geometrica di *tangens* – anche in questo caso Baumgarten non giustappone

---

<sup>1213</sup> Nelle percezioni divenute oscure, infatti, si scorge una forma di persuasione implicita data dall'apprendimento. L'eruzione del fondo dell'anima che porta all'impeto estetico non deve far dimenticare la sedimentazione tacita – e dunque massimamente efficace – delle abitudini più radicate, che trovano nel *fundus animae* il loro ricettacolo più adeguato. Su questo aspetto – come abbiamo visto nel capitolo precedente – aveva già detto cose eccellenti Canz; ora ci è possibile comprenderne meglio la connotazione retorica.

<sup>1214</sup> P. Galand-Hallyn, *De la rhétorique des affects à une métapoétique: Evolution du concept d'energeia*, cit., p. 252.

due concetti per il gusto dell'accumulo, bensì per manifestare, almeno all'orecchio attento dei suoi contemporanei, una precisa intenzione teorica. Che ruolo abbia la filosofia "pratica" nella genesi della nozione di *cognitio viva* lo abbiamo già ampiamente discusso con Wolff, l'inventore di una *philosophia practica universalis*, da cui Baumgarten trarrà l'ispirazione per la sua *philosophia practica prima*.

La nozione di "pragmatico" nel Settecento – come noto<sup>1215</sup> – assume a sua volta una serie di significati, che si specificano a seconda del contesto in cui viene pronunciata. *In primis*, il concetto rinvia a una dimensione giuridico-politica, per cui si riconosce per legge uno statuto di eccezione, come testimonia la "pragmatische Sanktion" con cui il re Carlo VI aveva posto sul trono dell'impero austro-ungarico la figlia Maria Teresa nel 1713.<sup>1216</sup> Da un punto di vista filosofico, il concetto verrà reso noto in particolare da Kant con la sua *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, che così lo caratterizzava: "La conoscenza fisiologica dell'uomo si occupa della ricerca di ciò che la natura fa dell'uomo, quella pragmatica di ciò che questi, in quanto essere libero, fa, o può e deve fare, di sé stesso."<sup>1217</sup>

La conoscenza pragmatica dell'uomo è dunque volta a far luce sulla sfera empirica dell'agire, una sfera che comprende le "molle" capaci di attivarne la volontà.<sup>1218</sup> Non siamo lontani dal contesto abituale della conoscenza viva, che però trova nel "pragmatico" una declinazione peculiare derivante dall'ambito della storia.<sup>1219</sup> In questo senso, già Polibio aveva parlato di una *πραγματικὴ ἱστορία*<sup>1220</sup> di contro alle storie genealogiche o mitologiche, per segnalare l'importanza attribuita ai fatti politici, economici e militari,

---

<sup>1215</sup> Cfr. G. Kühne-Bertram, *Aspekte der Geschichte und der Bedeutungen des Begriffs "Pragmatisch" in den philosophischen Wissenschaften des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts*, "Archiv für Begriffsgeschichte", 27, 1983, pp. 158-86; M. Hahn, *Geschichte, pragmatische*, in J. Ritter-K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 1974, vol. III, coll. 401-2.

<sup>1216</sup> K. Menges, *Was leistet "Pragmatische Geschichtsschreibung"?* Zur Aktualisierung der Historiographie bei Abbt und Herder, in C. Kluwe-J. Schneider (a cura di), *Humanität in einer pluralistischen Welt? Themengeschichtliche und formanalytische Studien zur deutschsprachigen Literatur. Festschrift für Martin Bollacher*, Würzburg, 2000, pp. 185-202, qui p. 190.

<sup>1217</sup> AA 12, 399.

<sup>1218</sup> Cfr. in generale, R. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, Hamburg, 1999, pp. 51-3.

<sup>1219</sup> K. Menges, *Was leistet "Pragmatische Geschichtsschreibung"?*, cit., p. 190.

<sup>1220</sup> Polibio, *Storie*, I, 2, 8; IX, 2, 4. Una tale accezione è recepita nella modernità, ad esempio in Baudouin, il quale sottolineava come "gli Antichi [abbiano] chiamato pragmatica la storia che espone diligentemente e dimostra in modo sapiente e utile ciò che narra, per descrivere non solo gli eventi, ma anche le loro cause e i fatti con le relative intenzioni." F. Baudouin, *De institutione historiae universae*, Parisiis, 1561, p. 29. Cfr. M. Scattola, "Historia literaria" als "historia pragmatica". *Die pragmatische Bedeutung der Geschichtsschreibung im intellektuellen Unternehmen der Gelehrtengegeschichte*, in F. Grunert-F. Vollhardt (a cura di), *Historia literaria. Neuordnungen des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin, 2007, pp. 37-64, qui p. 43.

sempre fondati – come precisa Criniti – sull’esperienza concreta, in modo da poter rappresentare un punto di riferimento per coloro che si accingevano a intraprendere la carriera pubblica.<sup>1221</sup>

Se è vero, dunque, che la storia pragmatica – lo sottolineava già Meinecke – si focalizza sui “moventi e le azioni degli attori”,<sup>1222</sup> occorre sin da subito sottolineare che tali azioni non hanno per la storia pragmatica un valore in sé e per sé, ma solo per l’eventuale vantaggio che lo studio delle *res gestae* può fruttare alla vita del lettore. Nel II libro del *De oratore*, Cicerone aveva definito la storia con una serie di epiteti (*testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, nuntia vetustatis*), tra cui spiccava il celeberrimo *magistra vitae*.<sup>1223</sup> L’influenza che il passo ha esercitato sulla concezione della storiografia nel Medioevo e nel Rinascimento è stata enorme,<sup>1224</sup> e determinerà il senso in cui il “pragmatico” farà il suo ingresso nella filosofia illuministica della storia.

Limitandoci al contesto tedesco, potremmo prendere il *De historia pragmatica*<sup>1225</sup> del professore di Altdorf e poi di Gottinga Johann David Köhler (1684-1755), risalente al 1714 (e non al 1741, come spesso si legge), quale primo esempio di questa riflessione.<sup>1226</sup> Proprio all’inizio del testo, ci viene chiarita la ragione della superiorità della storia pragmatica. Ancorché ogni storia sia in quanto tale capace di procurare diletto – argomenta Köhler – essa fornisce il massimo piacere e la massima utilità se non si limita a esporre i fatti nudi, “ma istruisce al contempo il lettore sulle cose utili che deve ricercare e su quelle nocive che deve evitare nella vita civile”: “[U]na

---

<sup>1221</sup> N. Criniti, *Introduzione* all’ed. it. delle *Storie* di Polibio, Milano, 1987, pp. 7-20, qui pp. 13-4. Sul concetto di “storia pragmatica” in Polibio, cfr. S. Mohm, *Untersuchungen zu den historiographischen Anschauungen des Polybios*, Diss. Saarbrücken, 1977, pp. 18-28; B. Meissner, Πραγματική ιστορία: *Polybios über den Zweck pragmatischer Geschichtsschreibung*, “Saeculum”, 37, 1986, pp. 313-51; e M.L. Arduini, *Trattato di metodologia della ricerca storica*, Milano, 1994, vol. II, *Dall’età greca classica agli inizi di Roma imperiale. Da Senofonte a Diodoro Siculo*, pp. 221 e ss., con numerosi altri riferimenti storiografici.

<sup>1222</sup> F. Meinecke, *Aforismi e schizzi sulla storia* (1936-1942), ed. it. a cura di G. Di Costanzo, Napoli, 2006, p. 6.

<sup>1223</sup> Cicerone, *De oratore*, II, 36.

<sup>1224</sup> R. Landfester, *Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Genf, 1972; R. Koselleck, *Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, in Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, 1979, pp. 38-66; E. Keßler, *Das rhetorische Modell der Historiographie*, in R. Koselleck et al. (a cura di), *Formen der Geschichtsschreibung*, München, 1982, pp. 37-85, p. 77.

<sup>1225</sup> J.D. Köhler, *Programmate de Historia Pragmatica ad Lectiones Suas Publicas et Orationem de Dissensu Historicorum*, Altorfi, (22 agosto) 1714.

<sup>1226</sup> Cfr. anche J. Reiske (*praeses*)-C. Rhesen (*respondens*), *Exercitatio de historia pragmatica*, Raceburgi, 1677.

storia elaborata in questo modo viene definita ‘pragmatica’ dai conoscitori dell’arte storica”.<sup>1227</sup>

Il vocabolo greco – si precisa – non fa riferimento solo agli uomini impegnati negli affari pubblici, ma designa, in senso lato, tutto ciò che incrementa la nostra conoscenza dello stato, e ci rende più preparati a prendere decisioni per il bene della *res publica*. La storia pragmatica, insomma, si propone di veicolare un sapere volto al fare a partire dagli esempi paradigmatici che essa contiene. Secondo quanto affermerà Andreas Rüdiger nel *Proemio* alla sua *Philosophia pragmatica* (1723; 1729<sup>2</sup>), in cui l’espressione verrà estesa alla filosofia, mentre l’insegnamento dogmatico è quello che argomenta in modo da respingere anche le obiezioni degli avversari, quello pragmatico ha come scopo precipuo proprio il perfezionamento delle nostre facoltà.<sup>1228</sup> L’*historia pragmatica* si inserisce così – lo mostra molto bene Scattola – nel quadro della “storia prudentiale” o letteraria della prima modernità, in cui l’obiettivo è quello di narrare i fatti particolari e imprevedibili dell’azione umana, di cui non si può dare alcuna scienza, ma solo, per l’appunto, prudenza. L’*historia literaria*, dunque, non apparterrà alla dottrina speculativa, ma verrà sussunta sotto l’*Ausübung der Tugendlehre* di Thomasius, in quanto volta a esercitare un effetto sulla volontà.

Che la storia (civile) non fosse un affare solamente speculativo, lo mostrava con chiarezza il thomasiano Gundling, il quale – dopo aver suddiviso la filosofia in teoretica e pratica – attribuiva a quest’ultima il dominio della storia.<sup>1229</sup> Più nel dettaglio, Christoph August Heumann (1681-1764) riconosceva nella storia un approccio memoriale, volto alla mera descrizione degli eventi; un approccio critico, volto a ricostruire filologicamente il contesto dell’evento in vista di un sapere puro; e infine un approccio pragmatico, per cui la storia non può ridursi a una “sterilis rerum

---

<sup>1227</sup> J.D. Köhler, *Programmate de Historia Pragmatica*, cit., s. p.: “Etsi historiae est suavitas atque praesentia, ut quomodocunque scripta delectet, usumque aliquem afferrat: majorem tamen delectationem atque utilitatem illa procul dubio praestat, quae non nude res, uti gestae fuerunt, exponit, sed simul instituit lectorem, quae ipsi in vita civili utilia vel noxia sectanda vel fugienda sunt, & concinne de factis propositis ad rempublicam bene ordinandam, et negotia civilia dextre tractanda, quasi philosophatur. Eum in modum elaborata historia ab artis historicae gnaris dicitur *pragmatica*, Graeco vocabulo, quod non solum denotat virum in publicis negotiis solertissimum, et *in persona* tantum locum habet, sed quod latius accipitur, atque *de re* etiam dicitur, ita ut *πραγματικὸν* non simpliciter significet, quod ad statum publicum pertinet, sed quod nos ad statum publicum pernosendum instruit, paratioresque reddit ad salutare consilium pro republica ineundum”.

<sup>1228</sup> A. Rüdiger, *Philosophia pragmatica, methodo apodictica et quod eius licuit, mathematica, conscripta*, 3 voll., Lipsiae, 1729, *Prooemium*, § 9.

<sup>1229</sup> N.H. Gundling, *Collegium historico-literarium oder Ausführliche Discourse über die Vornehmsten Wissenschaften und besonders die Rechtgelahrheit, zu verschiedenen Mahlen gehalten, und in Anmerkungen bis 1737 fortgesetzt*, Bremen, 1738, pp. 293-4.

notitia”, “ma ci deve fare da guida verso una maggiore prudenza e una maggiore sapienza. La storia è dunque una scienza pratica.”<sup>1230</sup>

Sia che la prassi su cui la storia pragmatica è fondata si riferisca ai soli fatti umani come in Christian Friedrich Schmid,<sup>1231</sup> sia che comprenda anche l'azione divina come in Heumann, sollecitando lo storico a penetrare negli oscuri disegni della Provvidenza, essa non dovrà comunque limitare la propria “pragmaticità” agli oggetti rappresentati: “La storia non dovrebbe essere solo pragmatica, ma anche volta alla prassi, il che sarebbe un ulteriore grado della storia pragmatica”.<sup>1232</sup> Come nel caso della retorica, dunque, anche nel caso della storia l'elemento vitale non potrà rimanere arroccato nell'intransitiva vividezza della rappresentazione, ma sarà chiamato a fornire un impulso all'azione nel mondo reale. Ecco perché – per dirla con Johann Erhard Kapp (1696-1756) – il lettore di storia dovrebbe avere sempre “un piede nella storia [narrata] e l'altro nella vita comune (*einen Fuß in der Historie, und den andern im gemeinen Leben*).”<sup>1233</sup>

### 5.2.2 La questione del “pragmatico” nei fratelli Baumgarten

È da questo contesto thomasiano che Baumgarten assumerà il termine già nel *Beyfall der Academien* del 1740, quando – nel tentativo di perorare la causa di una conoscenza mai del tutto speculativa – addurrà il caso della storia pragmatica come esempio di conoscenza viva:

---

<sup>1230</sup> C.A. Heumann, *Prolegomena historica disputatione publica in gymnasio Gottingensi excussa* (1723), in Id., *Poecile sive epistolae miscellanae ad literatissimos aevi nostri viros*, 3 voll., Halae, 1730, tomus III, liber III, pp. 422-42, §§ 16-21. Nei §§ 18-9, si danno anche altre definizioni di storia pragmatica, da quella di Vossius, che la distingue dalla genealogia, dalla geografia e dalla cronografia (cronaca), a quella di Juncker, che la identifica con una storia “diffusius expositam & ita comparatam, ut omnia probentur ex monumentis optimae notae”. Secondo Heumann vi sono due significati di storia pragmatica: *ibid.*, § 20: “Nos duplici sensu capimus historiam pragmaticam, primo respectu scribentium historiam, deinde respectu legentium. Dicimus igitur primo loco historiam pragmaticam, quae non solum copiose, sed etiam ita πολιτικῶς descripta est, ut lector ex eius lectione non possit non capere singularem prudentiae fructum, hoc est, in qua non quidem ubique elucent veluti gemmulae salutaris doctrinae, haud fallantes ingenium melioris notae, legendis rebus gestis intentum.” *Ibid.*, § 21: “Altero respectu historiam vocamus pragmaticam, cum doctor ita exponit res gestas auditoribus suis, ut simul non solum acuat eorum & moralem & civilem prudentiam, verum etiam altius eorum animus evehat ad cognoscendas, quae vulgo non observantur, divinae providentiae, rerum omnium gubernatricis, vias. Scilicet a *praxi* nomen habet *historia pragmatica*.”

<sup>1231</sup> C.F. Schmid, *Programmate de re literaria, pragmatice tractanda*, Flensburgi, 1732. Cfr. come per Heumann e per Kapp, l'articolo sopra citato di Scattola.

<sup>1232</sup> J.E. Kapp, *Vorrede. Wie man die Historie auf Schulen und Universitäten recht und pragmatisch zu treiben anfangen soll*, in N.H. Gundling, *Vollständige Historie der Gelahrheit [...]*, 5 Theile, Frankfurt-Leipzig, 1734-36, Theil I, pp. 1-44, qui pp. 35-7.

<sup>1233</sup> *Ibid.* p. 37.

Una buona esposizione non è solo vivida, ma anche toccante, stimolante, commovente, viva, questa più, quella meno, questa in modo più prossimo, quella in modo più remoto, ma sempre pratico. Non deve forse anche la stessa storia essere letta in maniera pragmatica, cioè feconda di conseguenze pratiche?<sup>1234</sup>

Nella seconda edizione dello scritto (1741), Baumgarten aggiungerà alla domanda retorica una nota esplicativa atta a ampliare il bacino di applicazione della propria tesi rispetto alla storia politica, a cui di solito era riferito il “pragmatico”:

Di solito si esige [la pragmaticità] solo dalla storia politica; eppure essa è necessaria per ogni storia, se solo si distingue il genere di azioni, di cui la storia deve insegnare la legittima istituzione attraverso esempi. La storia erudita deve essere feconda (*fruchtbar*) di vantaggi, la storia della chiesa feconda di annotazioni, di prudenza nelle cose spirituali, la storia della natura feconda di utili suggerimenti per la gestione della casa e per diverse arti.<sup>1235</sup>

Insomma, come affermava Leibniz negli *Essais de Théodicée*:

Lo scopo principale della storia, così come della poesia, deve essere quello di insegnare la prudenza e la virtù attraverso esempi, e inoltre di mostrare il vizio in maniera da procurarne avversione e da portare o servire a evitarlo.<sup>1236</sup>

Una tale concezione della storia verrà sviluppata nel capitolo decimo della *Acroasis logica*, in cui – commentando la relativa sezione della *Deutsche Logik* di Wolff – Baumgarten introdurrà alcune significative

---

<sup>1234</sup> A.G. Baumgarten, *Einige Gedancken vom vernünfftigen Beyfall auf Academien*, 1740, § 9: “Ein guter Vortrag ist nicht nur lebhaft, sondern auch rührend, reizend, bewegend, lebendig, der mehr, iener weniger, der näher, iener entfernter, aber allezeit practisch. Muß nicht selbst die Geschichtkunde pragmatisch d.i. fruchtbar an practischen Folgerungen gelesen werden?”

<sup>1235</sup> A.G. Baumgarten, *Einige Gedancken vom vernünfftigen Beyfall auf Academien*, 1741<sup>2</sup>, § 9, nota 3: “Man fordert dieses gemeinlich nur von der politischen Historie; doch ist es bey ieder Historie nöthig, wenn man nur die Art der Handlungen unterscheidet, von deren rechtmäßigen Einrichtung die Historie durch Beyspiele lehren soll. Die Gelehrten-Historie muß an Vortheilen zu lernen, die Kirchen-Historie an Anmerkungen der Klugheit in geistlichen Sachen, die Geschichte der Natur an brauchbaren Vorschlägen zur Haußhaltung und mancherley Künsten fruchtbar seyn.”

<sup>1236</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 148: “Le but principal de l’Histoire, aussi-bien que de la Poësie, doit être d’enseigner la prudence & la vertu par des exemples, & puis de montrer le vice d’une maniere qui en donne de l’aversion, & qui porte ou serve à l’éviter.” Il passo è citato dallo stesso Baumgarten sempre nella nota 3 del § 9 del *Beyfall*; lo stesso passo, senza il riferimento alla storia, era presente già in *Meditationes*, § 22.



distinzioni,<sup>1237</sup> dovute proprio a quel retroterra thomasiano, che, non a caso, univa spesso la necessità di una storia pragmatica con l'importanza della *cognitio viva*.

Il modello gnoseologico sostenuto già nel *De triplici rerum cognitione* di Bilfinger<sup>1238</sup> (1722) e ripreso da Wolff nel celebre *Discursus praeliminaris* alla *Logica latina* (1728) prevedeva – come noto – tre diverse modalità di conoscenza, la *cognitio historica*, la *cognitio philosophica* e la *cognitio mathematica*, di cui solo le ultime due potevano vantare uno statuto scientifico.<sup>1239</sup> La prima, al contrario, restava ancorata alla *nuda facti notitia*, e dunque al dominio del contingente (*zufällig*) e del fattuale.<sup>1240</sup> Vista l'incapacità di fornire la propria ragion sufficiente,<sup>1241</sup> la *cognitio historica* – per quanto imprescindibile come fondamento della conoscenza filosofica, nonché come guida della vita quotidiana – non potrà che identificarsi con l'“*infimus gradus humanae cognitionis*”.<sup>1242</sup> Poiché, però, la “conoscenza storica” comprende al proprio interno ogni cosa accaduta, percepita o pensata senza un'adeguata dimostrazione, essa non coinciderà immediatamente con la “conoscenza della storia”, la quale, anzi, verrà trattata in una sezione apposita, dedicata ai “libri storici”, impegnati nella mera descrizione di fatti, di “*singularia*”,<sup>1243</sup> in opposizione ai testi dogmatici, i quali soltanto possono arrogarsi il diritto di esporre verità universali.<sup>1244</sup>

---

<sup>1237</sup> Non ci risulta che esista bibliografia specifica sulla filosofia della storia in Alexander G. Baumgarten.

<sup>1238</sup> G.B. Bilfinger, *De triplici rerum cognitione, historica, philosophica et mathematica*, Tubingae, 1722. Sulla *cognitio historica*, Bilfinger si esprimerà come segue alle pp. 4-5: “[...] *historicam quidem appellabo cognitionem eorum, qui experientia sive propria sive aliena docti, quid factum sit aut fieri soleat, ita cognaverunt, ut causas rei, quare fiat aut fieri possit, non simul intelligant*”.

<sup>1239</sup> Per Wolff, si definisce scienza “un'abilità dell'intelletto a dimostrare in modo incontrovertibile e per ragioni irresistibili tutto ciò che si afferma.” Cfr. *Deutsche Logik*, § 2.

<sup>1240</sup> Cfr. H. Scholz, *Zufällige Geschichts- und notwendige Vernunftwahrheiten*, in AA.VV, *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte*, Leipzig, 1921, pp. 377-93, qui pp. 381 e ss.

<sup>1241</sup> Cfr. A. Seifert, *Cognitio historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie*, Berlin, 1976, cap. IX, intitolato *Nuda facti notitia* e dedicato proprio alle teorie storiche di Wolff e Bilfinger.

<sup>1242</sup> C. Wolff, *Discursus Praeliminaris*, (in Id., *Logica latina*, 1728), § 22: “*Historica cognitio communis infimus humanae cognitionis gradus est. Historia enim cognitio sensuum ope perficitur, attendendo ad ea, quae actu sunt, vel fiunt*.”

<sup>1243</sup> C. Wolff, *Logica latina*, § 744: “*Libri facta recensentes dicuntur historici. Et propositiones singulares, si fuerint verae, veritatum historicarum nomine veniunt*.”

<sup>1244</sup> *Ibid.*, § 750: “*Liber dogmaticus a nobis dicitur, qui dogmata, seu veritates universales proponit*.”

Nella sua trattazione sulla storia, Baumgarten parte proprio da questa dicotomia,<sup>1245</sup> per poi soffermarsi immediatamente sulla definizione di storia pragmatica, che – come anticipato nel *Beyfall* – mette l’accento sulla sua fecondità: “*Historia pragmatica est foecunda porismatibus s. consecretariis practicis inde deducendis*”.<sup>1246</sup> Grazie a tale definizione, l’aggettivo “pragmatico” viene ad acquisire un’identità alquanto stabile, che gli consentirà di fare la propria comparsa tanto nella seconda edizione della *Metaphysica*, dove il termine – lo abbiamo sottolineato – non sarà più unito alla storia, bensì alla conoscenza *tout court*, quanto nell’*Aesthetica*, in cui permane la connessione con l’idea di fecondità.<sup>1247</sup>

La formulazione di Baumgarten deve aver riscosso un discreto successo negli ambienti accademici se anche uno storico di professione come Georg Andreas Will (1727-1798) deciderà di fondare la propria concezione di storia pragmatica sulla prospettiva che Baumgarten aveva avanzato nell’*Acroasis logica*. Il concetto di “pragmatico” si distinguerà per Will in un “pragmatico particolare”, utile per studi specifici, e un “pragmatico generale”, consistente nella “fecondità di proposizioni pratiche della storia, che sono adatte a chiunque.”<sup>1248</sup> In questo adeguamento al senso comune, emerge quell’appello a un’“immaginazione sociale”<sup>1249</sup> (Bornscheuer) che testimonia l’importanza della tradizione retorica.

Il tentativo di Will di tratteggiare in modo più approfondito il concetto di “pragmatico” non è cosa rara alla metà del Settecento, quando si assiste a un vero e proprio slittamento semantico, che sostituisce l’accezione ancora umanistica dell’*historia magistra vitae* con un’accezione che anticiperà il “collettivo singolare” (Koselleck) della Storia. Riprendendo l’idea di una concatenazione dei fatti grazie agli anelli costituiti dalle intenzioni e dai moventi individuali, gli storici della metà del Settecento iniziano così a elaborare un’idea di storia pragmatica, dove l’elemento prudenziale viene

---

<sup>1245</sup> *Acroasis logica*, § 427: “Scriptum, cuius thema est *historia*, seu singularis rei praeteritae illustratio, est *historicum*, cuius thema est dogma vel notio, est *dogmaticum*.”

<sup>1246</sup> *Acroasis logica*, § 431. La *lectio porismatica* nell’ermeneutica pietista era per l’appunto il momento dell’interpretazione in cui si traevano le conseguenze del testo per la vita dell’interprete.

<sup>1247</sup> Cfr. *Aesthetica*, § 398 e soprattutto § 762.

<sup>1248</sup> G.A. Will, *Einleitung in die historische Gelahrtheit und die Methode, die Geschichte zu lehren und zu lernen* (1766), in H.W. Blake-D. Fleischer (a cura di), *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie: Die theoretische Begründung der Geschichte als Fachwissenschaft*, vol. II, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990, pp. 313-49, qui p. 314: “Das allgemeine Pragmatische ist die Fruchtbarkeit der Historie an praktischen Sätzen, die für Jedermann taugen. Das besondere Pragmatische ist nicht so wol zu daraus abzuleitenden praktischen Wahrheiten, als vielmehr zu theoretischen und zu gewissen Studien brauchbar.”

<sup>1249</sup> Cfr. L. Bornscheuer, *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt am Main, 1976.

sostituito dalla scientificità della narrazione.<sup>1250</sup> Sarà lo stesso sistema di nessi a fornire il perno della nuova “scienza storica”, la quale dovrà essere esposta in modo tale da conservare la propria utilità per l’azione dei fruitori.<sup>1251</sup> Gatterer alla fine degli anni Sessanta giungerà addirittura a elaborare una sorta di proporzione per cui il pragmatico sta alla storia quanto il sistematico sta alle scienze autentiche, data la grande somiglianza del legame causale con il sistema logico delle premesse e delle conclusioni.<sup>1252</sup>

Sebbene Alexander G. Baumgarten non appoggi esplicitamente questo mutamento, certamente non ne doveva essere all’oscuro, dal momento che proprio il fratello Siegmund Jacob era stato uno dei suoi primi promotori, tanto nella prefazione all’*Auszug der Kirchengeschichte* del 1743 quanto nella prefazione alla traduzione della *Welthistorie* dell’anno successivo. Pur partendo dalle medesime premesse di Wolff, Siegmund J. Baumgarten si allontanerà in questi scritti dal dettato del maestro, rivendicando anche per la storia quella scientificità che spettava in senso eminente alla filosofia (“entrambe – dirà nell’*Evangelische Glaubenslehre* – possono essere annoverate come scienze”<sup>1253</sup>), in base all’elaborazione di un metodo con una propria autonomia epistemologica, capace di riunire in sé la storia sacra e la storia profana.<sup>1254</sup>

Sviluppando quella che era percepita come una carenza della struttura sistematica wolffiana, se non altro perché rischiava di restare inerme di fronte agli attacchi incrociati di deisti e libertini di diversa estrazione, Siegmund J. Baumgarten elaborerà a partire dal fertile terreno di coltura

---

<sup>1250</sup> Cfr. M. Schloemann, *S.J. Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprottestantismus*, Göttingen, 1974, pp. 171 e ss.; D. Fulda, *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung (1760-1860)*, Berlin-New York, 1996, pp. 59 e ss. Cfr. anche J. Scharloth, *Evidenz und Wahrscheinlichkeit: Wahlverwandschaften zwischen Romanpoetik und Historik in der Spätaufklärung*, in D. Fulda-S.S. Schopp (a cura di), *Literatur und Geschichte. Ein Kompendium zu ihrem Verhältnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Berlin, 2002, pp. 247-75, p. 255, nota 44; M. Conrad, *Geschichte(n) und Geschäfte. Die Publikation der “Allgemeinen Welthistorie” im Verlag Gebauer in Halle (1744-1814)*, Wiesbaden, 2010, p. 30; T. Pruffer, *Die Bildung der Geschichte: Friedrich Schiller und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft*, Köln, 2002, pp. 103 e ss.

<sup>1251</sup> G. Kühne-Bertram, *Aspekte der Geschichte und der Bedeutungen des Begriffs “Pragmatisch”*, cit., p. 179.

<sup>1252</sup> Cfr. J.C. Gatterer, *Vorrede von der Evidenz in der Geschichtskunde*, in F.E. Boysen (a cura di), *Die Allgemeine Welthistorie [...]*, 10 voll., Halle 1767-72, vol. I, pp. 3-38, qui p. 11: “Ein System von Begebenheiten in der Historie, und ein System von Begriffen in einer eigentlichen Wissenschaft haben die größte Aenlichkeit mit einander. Was bey diesem die Grundsätze und Prämissen sind, das sind die Veranlassungen und Ursachen.”

<sup>1253</sup> Cfr. S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, I, 83.

<sup>1254</sup> Cfr. W. Sparn, *Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland*, in R. Vierhaus (a cura di), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen, 1985, pp. 18-57.

della *cognitio historica* una “scienza nuova”, o piuttosto una scienza “nov-antiqua”, capace di aprire un ventaglio di possibilità teoriche che influenzeranno in maniera indiretta le poetiche del romanzo di fine Settecento.<sup>1255</sup>

La peculiare topica storica sviluppata nella prefazione alla traduzione della *Welthistorie* prevede dunque che gli eventi e le circostanze da narrare vengano scelti non in base alla loro importanza assoluta, ma all’influsso che questi esercitano sugli eventi seguenti, in modo da formare – a livello della *dispositio* – una concatenazione il più possibile stringente, che renda – terzo momento – perspicua e vivida la rappresentazione: “Se si rispetta correttamente nel primo punto la scelta degli eventi e delle circostanze che hanno un influsso più notevole sugli altri, e nel secondo la loro connessione, secondo il criterio della loro reciproca perspicuità (*Begreiflichkeit*), le storie divengono *pragmatiche*.”<sup>1256</sup> Le storie “pragmatiche”, dunque, cercheranno di esporre le sollecitazioni e i motivi di determinazione degli eventi esposti, senza però sovraccaricare il lettore con osservazioni e commenti edificanti, ma anzi tacendogli una premessa facilmente presumibile, alla stregua di quanto sosterrà il fratello per l’ambito poetico.<sup>1257</sup>

Le vicinanze con il tessuto retorico di quest’opera non si fermano comunque qui, dal momento che è possibile leggere il tentativo di fondazione scientifica della storia da parte di Siegmund J. Baumgarten già alla luce dei sei criteri di perfezione che varranno per l’estetica di Alexander. Al di là dei due parametri che guidano la scelta della materia – la

---

<sup>1255</sup> Cfr. G. Jäger, *Empfindsamkeit und Roman*, Stuttgart, 1969, pp. 114-26; W. Hahl, *Reflexion und Erzählung*, Stuttgart, 1971, cap. 2; W. Vosskamp, *Romantheorie in Deutschland*, Stuttgart, 1973, pp. 186 e ss. Nessuno di questi testi nomina però Siegmund J. Baumgarten come snodo fondamentale della nozione di “pragmatico” adottata dalla teoria del romanzo.

<sup>1256</sup> *Vorrede Herrn D. Baumgartens*, in *Uebersetzung der Allgemeinen Welthistorie*, Halle, 1744, Erster Theil, pp. 3-58, qui p. 9, nota 5: “Wenn bey dem ersten Stück die Wahl der Begebenheiten und Umstände, die den merklichsten Einfluss in andere haben, und bey diesem zweiten die Verbindung derselben, nach Masgebung ihrer Begreiflichkeit aus einander, richtig beobachtet wird: so werden Geschichte pragmatisch”. Cfr. anche S.J. Baumgarten, *Auszug der Kirchengeschichte*, Halle, 1743, vol. I, p. 4: “Zur Zusammenhängenden Beschaffenheit einer Nachricht gehört theils, daß nicht nur einzele Umstände und Begebenheiten von einerlei und ähnlicher Art oder entfernter Verbindung, sondern ein ganzer Umfang zusammengehöriger der geschehenen Begebenheiten bemerkt, theils die Verbindung derselben, folglich die Veranlassung, Ursachen, Absichten und Folgen einzelner Begebenheiten, wie eine aus der andern oder mehrern entstanden, aufgesucht werden: als wodurch eine Nachricht zur Herleitung allgemeiner Wahrheiten aus einzeln Fällen bequem, das ist pragmatisch, gemacht wird.”

<sup>1257</sup> *Aesthetica*, § 862: “Se, al fine di persuadere in modo elegante, ti sei talvolta anche permesso di toccare un’argomentazione necessaria, che cioè, formalmente esatta secondo la formula della logica, al tempo stesso dimostri all’intelletto una completa certezza, non è bene che ti astenga dal nascondere elegantemente quella – intendo dire la sua esattezza formale – dal momento che ti può bastare dare all’argomento scientifico una verosimiglianza abbastanza evidente all’analogo della ragione.”

ricchezza degli *Umstände* e la loro mutua *Merkwürdigkeit* (la *dignitas*) – le consonanze più interessanti si verificano a partire dalla questione della verità e della certezza. Siegmund J. Baumgarten distingue dunque due tipi di *Wahrscheinlichkeit*, di verosimiglianza (e non di *probabilitas*, come è stata erroneamente intesa),<sup>1258</sup> una verosimiglianza interna e una esterna. Alla prima corrispondono le nozioni wolffiane di *veritas necessaria* e di *veritas contingens*, dal momento che un evento per essere plausibile da un lato non dovrà rinnegare sé stesso o una verità comunque assodata, secondo il principio di non contraddizione, e dall'altro – secondo il principio di ragion sufficiente – dovrà essere “conforme alle circostanze in cui deve essere accaduto, o si deve trovare qualche ragione [dell'evento] nel nesso [delle circostanze], o essere accaduto più volte in casi simili.”<sup>1259</sup>

In mancanza di una tale connessione, la storia non solo verrebbe privata della sua peculiare verità, ma renderebbe impossibile anche quella vividezza e intuibilità degli eventi narrati – e dunque quella perspicuità sensibile – essenziali secondo Siegmund J. Baumgarten per il coinvolgimento del lettore.<sup>1260</sup> Non è un caso che l'evidenza dia il titolo alla prefazione di Gatterer alla *Allgemeine Welthistorie* (1767), in cui si suggerisce di favorire l'apprensione immediata degli eventi narrati mediante la struttura entimematica della storia pragmatica e il dettagliamento di note:<sup>1261</sup> “Se [lo storico] mi racconta distaccatamente e aridamente [gli eventi], io saprò all'incirca cosa è successo; ma io voglio avere ancora di più: io voglio essere emozionato, io voglio essere convinto fino all'evidenza.”<sup>1262</sup>

Grazie al proprio carattere pragmatico, la storia potrà rivendicare un rapporto immediato con la bellezza. Con le parole di Meier e Samuel G. Lange: “La storia, dunque, [...] è una bella narrazione di cose e di eventi veri, che è così pragmatica che le regole della felicità umana vi possono

---

<sup>1258</sup> J. Scharloth, *Evidenz und Wahrscheinlichkeit*, cit., pp. 262-3.

<sup>1259</sup> *Vorrede Herrn D. Baumgartens*, cit., p. 10: “Die innere Wahrscheinlichkeit aber bestehet darin, daß eine Begebenheit den Umständen, worin sie geschehen seyn sol, gemäs, oder einiger Grund der erstern in dem Zusammenhange der letztern anzutreffen sey, auch wol in änlichen Fällen mehrmals vorgegangen.”

<sup>1260</sup> *Ibid.*, p. 22, in cui si parla di “reizende Annehmlichkeit” e di “belustigende Vergnügen” della storia per il lettore.

<sup>1261</sup> J.C. Gatterer, *Vorrede von der Evidenz in der Geschichtskunde*, cit., pp. 10-1. Gatterer enuncia qui le due regole per rendere “evidente” la storia: “1. Man entwickle das System, wozu eine Begebenheit gehöret, oder welches einerley ist, man erzähle pragmatisch. 2. Man erwecke bey dem Leser ideale Gegenwart der Begebenheiten, oder mit andern Worten, man erzähle so lebhaft und anschauend, daß der Leser gleichsam zum Zuschauer werde.” La teoria del presente ideale non fa che sviluppare e aggiornare dal punto di vista epistemologico la *translatio temporum* di Quintiliano.

<sup>1262</sup> *Ibid.*, p. 14: “Sagt er mir sie so trocken weg: so weiß ich wol ungefäh, was vorgegangen ist; allein ich will noch mehr haben: ich will gerührt, ich will bis zur Evidenz überzeugt seyn”.

essere conosciute in modo pratico.”<sup>1263</sup> Anzi, proprio in virtù della sua pragmaticità, essa diventerà “un racconto vivido, commovente e sommamente piacevole,”<sup>1264</sup> dando seguito al monito dello stesso Alexander G. Baumgarten per cui “la storia deve avere una veste estetica”.<sup>1265</sup> Ovviamente non basta che l’evento narrato sia verosimile perché questo sia anche probabile, ma sarà necessaria una verosimiglianza esterna costituita sostanzialmente dall’affidabilità e dal numero delle fonti favorevoli. Solo così la storia potrà infine acquisire quella certezza morale necessaria per muovere efficacemente ad agire in conformità con l’evento conosciuto, preparando a ciò che era la *vita cognitionis* sul piano prettamente conoscitivo.

La nozione di “certezza morale”,<sup>1266</sup> in effetti, fungeva da presupposto all’azione già in Descartes e in Spinoza,<sup>1267</sup> per essere ripresa abbondantemente dalle filosofie della storia settecentesche, a partire dal *De fide historica* (1707) di Friedrich Wilhelm Bierling (1676-1728).<sup>1268</sup> Walch, in particolare, nel suo *Philosophisches Lexicon*, la definiva come il sommo grado di verosimiglianza, capace di mettere l’anima in movimento.<sup>1269</sup> Rispetto a questa formulazione, Siegmund J. Baumgarten ne espunge la possibile deriva emotivista, raccordandone il significato alla decisione razionale dello storico riguardo alla probabilità di eventi di cui non è

---

<sup>1263</sup> G.F. Meier-S.G. Lange, *Von dem Werth der Historie in der Gelehrsamkeit*, “Der Mensch”, 6. Theil, 1753, 158. [ma 258.!] Stück, pp. 387-402, qui pp. 394-5: “Die Historie demnach [...] ist eine schöne Erzählung wirklicher Dinge und Begebenheiten, welche so pragmatisch ist, daß die Regeln der menschlichen Glückseligkeit auf eine practische Art daraus können erkant werden.”

<sup>1264</sup> *Ibid.*

<sup>1265</sup> K § 583.

<sup>1266</sup> Cfr. A. Seifert, *Cognitio historica*, cit., pp. 174-7; H. Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte: Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert*, Hamburg, 2003, pp. 157-8; M. Völkel, “Pyrrhonismus historicus” und “fides historica”: die Entwicklung der deutschen historischen Methodologie unter dem Gesichtspunkt der historischen Skepsis, Frankfurt am Main, 1987, pp. 236-7; M. Conrad, *Geschichte und Geschäfte*, cit., pp. 33-4.

<sup>1267</sup> Cfr. L. Danneberg, *Probabilitas hermeneutica. Zu einem Aspekt der Interpretations- Methodologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, “Aufklärung”, 8, 1993, pp. 27-48, qui p. 45.

<sup>1268</sup> F.W. Bierling, *De fide historica*, in H.W. Blanke-D. Fleischer (a cura di), *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990, vol. I, pp. 154-69, qui p. 156: “Datur tamen in illis, ubi multae verosimiles circumstantiae concurrunt, interdum certitudo moralis, quae scientiae in rebus probabilibus aequipollet.”

<sup>1269</sup> J.G. Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig, 1726, col. 1305. Dopo aver contrapposto certezza e verosimiglianza, Walch ammette un punto di contatto nella nozione di certezza morale: “Einer solchen gewissen Erkenntnis steht die wahrscheinliche entgegen, bey der, in Ansehung daß das Gegentheil noch möglich, ein und der andere Zweiffel zurück bleibt, wiewohl der höchste Grad der Wahrscheinlichkeit, wenn durch deren Umständen das Gemüt in einer Bewegung gesetzt wird, pflegt *certitudo moralis* oder die moralische Gewißheit genennet zu werden.”

possibile fornire alcuna definitiva dimostrazione – probabilità che però è sufficiente “per agire in conformità a essa”.<sup>1270</sup>

Lo stesso Alexander nell’*Ethica philosophica* equiparerà la certezza morale al “maggiore grado di certezza possibile, che tuttavia è sufficiente ad agire razionalmente”,<sup>1271</sup> esplicitandone poi il ruolo propedeutico alla vita della conoscenza nella *Dissertatio periodica de notitia patriae* (1748), difesa dall’allievo Johannes Daniel Schwechten. Dopo aver collocato la certezza morale al quinto livello dei tradizionali criteri della perfezione, quello della *soliditas*,<sup>1272</sup> Baumgarten riconosce esplicitamente al paragrafo 24 l’importanza della *vita cognitionis* nella storia politica.<sup>1273</sup>

Lungi dal ridursi a mero *laudator temporis acti*, il buon cittadino deve progredire in maniera costante nell’amor di patria, in modo da ottenere “abbastanza ardore ed efficienza” per giovare alla propria comunità:

---

<sup>1270</sup> S.J. Baumgarten, *Vorrede*, cit., p. 20, nota 1: “Wenn diese ganze Zuverlässigkeit eine moralische Gewißheit genannt wird, so geschieht solches nicht nur um deswillen, weil alle Verbindlichkeit der geoffenbarten göttlichen sowohl als menschlichen Gesetze, ingleichen aller Verträge, ja selbst der natürlichen Verhältnisse in menschlichen Gesellschaften auf Begebenheiten beruhet, die keiner andern Erweislichkeit fähig sind, und Handlungen betrifft, deren nachfolgende Beurteilung nach den Gesetzen ohne dergleichen Beweis nicht stattfindet, sondern auch weil diese überwiegende Wahrscheinlichkeit jedermann hinlänglich berechtigt und verpflichtet, derselben gemäß zu handeln, ja das Gegenteil strafbar macht.” La nozione di certezza morale compariva in Siegmund J. Baumgarten anche nella *Vorrede* dell’*Auszug der Kirchengeschichte*, cit., p. 1: “[Es geht darum, die Erzählungen] zur möglichsten Gewißheit zu bringen, die eine Verbindlichkeit zum überwiegenden Beifall mit sich führet, ohne andere Beweise zu erwarten, als Begebenheiten erfordern und zulassen.”

<sup>1271</sup> *Ethica philosophica*, § 56: “Gradus ille certitudinis, quo maior quidem possibilis, qui tamen ad rationaliter agendum sufficit, est *certitudo moralis*.” Cfr. *Metaphysica*, 1743, § 723.

<sup>1272</sup> A.G. Baumgarten (*praeses*)-J.D. Schwechten (*respondens*), *Dissertatio periodica de notitia patriae*, Francofurti ad Viadrum, 1748, § 22: “Notitiam patriae commendat 5) *soliditas*, quae potest in rebus facti, singularibus, et futuris contingentibus inter homines esse maxima. Haec notitia historica erit certitudo moralis et probabilitas historica, s. Fidei, ex certitudine morali et probabilitate testimoniorum, nec a dexteritate, nec a sinceritate suspectorum, et credibilitate rerum ipsarum conficienda.”

<sup>1273</sup> *Ibid.*, § 24: “Tandem notitiam patriae numeris omnibus absolutam sistet 6) eius vita, qua quis multa gravis civitatis suae momenta non evidententer noverit satiandae, nescio cuius, curiositatis tantum gratia, quanquam et haec veniam prae multis vanis aliis apud aequos iudices inveniatur; multo minus animo male contento, semper querulo de praesentibus, funestissimorum quorumvis vate, laudatore temporis acti, peregrinarumque rerumpublicarum in singulis, aut omnino consiliis, votisque factiosis vel proditoriis: sed ut iis utatur ad incitandum in se ac aliis eum amorem patriae, qui politica patriae, prinata etiam, forsitan infinite parvam, tamen aliquam conferat symbolam in id, ut bene, paulatim melius, immo optime sit patriae, aut omnino, ‘Nunc, olim, quotunque dabunt se tempore vires’, satis habeat ardoris et efficiaentiae ad iuvandam politica secundaria publica civitatem suam.”

Affinché tu possa raccogliere questi frutti dalla conoscenza della patria, sia essa pragmatica, feconda di conseguenze, tanto direttamente nelle cose politiche, quanto indirettamente, per mezzo della connessione dell'etica, della gestione della casa, dell'economia, con il bene pubblico di tutto il popolo.<sup>1274</sup>

Tale elogio alla sollecitudine per la cosa pubblica si iscrive perfettamente nell'ideale di attività promosso dalla vita della conoscenza, per cui "la conoscenza della patria [non deve essere] morta e inerte, ma efficace e pragmatica (*non mortu[a] et iner[s], sed effica[x] et pragmatic[a] patriae notiti[a]*)".<sup>1275</sup>

D'altra parte, che la conoscenza viva avesse a che fare con la storia lo aveva già mostrato con chiarezza Johann Martin Chladenius, il quale, nella sua *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742), si era intrattenuto a lungo sul tema. Nella sezione dedicata all'interpretazione dei libri storici, Chladenius introduceva la *lebendige Erkenntniß* in maniera alquanto tradizionale: "La conoscenza della verità di una proposizione, nella misura in cui esercita un'influenza sulla volontà e sul nostro agire, si chiama conoscenza viva."<sup>1276</sup> Alla definizione generale, segue però subito una precisazione:

Non ogni conoscenza che esercita un'influenza sulla volontà è detta conoscenza viva. Molti hanno una conoscenza della religione cristiana, e questa li spinge a denigrarla: i Turchi hanno una conoscenza di essa, e vengono in tal modo mossi a perseguirla.<sup>1277</sup>

Chiarito questo punto, Chladenius può senz'altro dedicarsi a determinare le condizioni necessarie per la conoscenza viva di una storia:

---

<sup>1274</sup> *Ibid.*: "Quos ut fructus ex notitia patriae possis decerpere, sit illa pragmatica, foecunda porismatibus, et inde deducendis consecrariis practices, vel directo politicis, vel per indirectum per ethicorum, oeconomicorum, chrematisticorum connexionem cum bono gentis universae publico."

<sup>1275</sup> *Ibid.*, § 25.

<sup>1276</sup> J.M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, 1742, § 474: "Die Erkenntniß der Wahrheit eines Satzes, in so ferne sie einen Einfluß in den Willen, und in unser Thun hat, heisset eine *lebendige Erkenntniß*." Cfr. anche C. Friedrich, *Sprache und Geschichte. Untersuchungen zur Hermeneutik von Johann Martin Chladenius*, Meisenheim am Glam, 1978, soprattutto pp. 262 e ss.

<sup>1277</sup> J.M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, cit., § 474: "Nicht alle Erkenntniß, die einen Einfluß in den Willen hat, wird eine lebendige Erkenntniß genennet. Viele haben eine Erkenntniß der Christlichen Religion, und diese treibt sie an, derselben zu spotten: die Türcken haben auch eine Erkenntniß derselben, und werden dadurch bewogen sie zu verfolgen."



Avere una conoscenza viva di una storia significa dunque essere mossi dalla convinzione a certe opinioni della volontà e a certe azioni. A questo scopo si esige: 1) che si ritenga vera la storia; 2) che ricaviamo dalla storia un certo piacere o dispiacere; 3) che la storia ci importi qualcosa. Deve essere dunque mostrato in che modo la lettura di un libro storico possa suscitare in noi una conoscenza viva, da cui un interprete può imparare le regole secondo le quali deve operare quando ha questa intenzione con i suoi studenti.<sup>1278</sup>

Data la progressione intensiva della conoscenza viva che avevamo sopra analizzato, le storie derivanti dalla rivelazione saranno sempre le più potenti, perché possono portare alla conversione del lettore, mentre gli altri tre livelli sono tipici delle storie “mondane”. C’è però una differenza tra il primo gradino, corrispondente alla conoscenza viva in senso lato di Baumgarten, che provoca solo desiderio o avversione, e il secondo e il terzo stadio, in cui si innesca un’azione esterna. In questo caso, infatti, la storia non potrà limitarsi a piacere o a dispiacere, ma dovrà necessariamente “interessare”:

Le storie messe per iscritto che incontriamo al di fuori della rivelazione di solito portano con sé non più dei primi tre tipi di conoscenza viva; e anzi, per quanto riguarda la prima, poiché si avverte solo una piccola inclinazione o avversione, non è necessario nient’altro che un piacere o un dispiacere per la storia scritta. Il secondo e il terzo tipo di conoscenza viva, quando cioè una storia che leggiamo ci muove ad azioni esterne, che si riproducono anche in moltissimi casi simili, non richiedono solo questo: che noi proviamo un piacere o un dispiacere per la storia; ma essa ci deve anche interessare.<sup>1279</sup>

---

<sup>1278</sup> *Ibid.*, § 475: “Eine lebendige Erkenntniß von einer Geschichte haben, heisset demnach, durch die Überzeugung von derselben zu gewissen Willens-Meinungen und Handlungen bewogen werden. Hierzu wird demnach erfordert werden: 1) daß wir die Geschichte vor wahr halten, 2) daß wir aus der Historie eine Lust oder Unlust empfinden, 3) daß uns die Geschichte etwas angehe. Es soll also gezeiget werden, wie das Lesen eines historischen Buches eine lebendige Erkenntniß in uns erwecken kann, daraus ein Ausleger die Regeln lernen kann, wornach er sich, wenn er bey seinen Schülern diese Absicht hat, richten muß.”

<sup>1279</sup> *Ibid.*, § 487: “Allein die aufgeschriebenen Geschichte, die wir ausser der Offenbarung antreffen, pflegen gemeinlich nicht mehr, als die ersten drey Arten der lebendigen Erkenntniß nach sie zu ziehen: Und zwar, was die erste anlanget, da man nur eine geringe Neigung, oder Abscheu bey sich verspüret, so ist darzu weiter nichts nöthig, als daß wir einen Gefallen oder Mißfallen an der aufgeschriebenen Geschichte haben. Die andere und dritte Art der lebendigen Erkenntniß, wenn nemlich eine Historie, die wir lesen, uns zu äusserlichen, und wohl zu gar vielen bey ähnlichen Fällen vorzunehmenden Handlungen bewegt, erfordert nicht allein dieses, daß wir ein Vergnügen oder Mißvergnügen über die Geschichte haben, sondern sie muß uns auch angehen.”

Chladenius espone due diverse strategie per interessare qualcuno a una storia, e dunque per raccordare quest'ultima alla vita pratica del lettore. Da un lato, è opportuno collegarla con qualcosa che ci sta a cuore: così, un commerciante che legge su un giornale del naufragio di una nave che trasportava alcuni beni di suo possesso sarà certamente avvinto dalla notizia più dei comuni lettori;<sup>1280</sup> dall'altro, l'importanza della storia è accresciuta ai nostri occhi se ne percepiamo il legame con qualcosa dotato di valore universale.<sup>1281</sup>

Insomma, l'interesse, espresso ancora con il verbo "angehen" piuttosto che con il francesismo "interessieren", si rivela in Chladenius il livello più alto di conoscenza viva accessibile all'uomo senza rivelazione. Vedremo più avanti gli sviluppi che sono derivati da tale dottrina in vista di un'estetica dell'interessante nel secondo Settecento. Per il momento ci appare significativo sottolineare il fatto che è proprio la possibilità di un influsso sulla volontà l'elemento che la *cognitio viva* mutua dalla teoria della storia, tanto nell'accezione "umanistica" di Alexander G. Baumgarten quanto nell'accezione tipicamente settecentesca del fratello, aprendo così alla precoce possibilità di un raccordo con la questione dell'interesse grazie a Chladenius – interesse il quale, soltanto, potrà suscitare quella fecondità di conseguenze che in fondo era la cifra più tipica della conoscenza pragmatica.

### 5.3. Verso un'incorporazione della conoscenza viva

#### 5.3.1 L'omiletica pietista e il ruolo dell'*applicatio*

Abbiamo appena visto che il pragmatico è stato definito da Alexander G. Baumgarten nel senso di una *foecunditas porismatibus*. Come avremo modo di notare nella seconda parte, tanto la nozione di *foecunditas* quanto quella di *porismata* avevano entrambe riscosso una grande fortuna nel Pietismo di Halle, tanto che Baumgarten le aveva associate anche in sede etica.<sup>1282</sup> In particolare, l'innescò dei *porismata* – delle conseguenze utili al percorso di salvezza – oltre che una tappa essenziale dell'analisi ermeneutica di Francke, costituiva in sede omiletica il cardine dell'*applicatio*, in cui la

---

<sup>1280</sup> *Ibid.* § 477: "Oder man setzte, daß ein gewisses Schiff verunglückt sey: Man setze ferner: er habe Wahren darauf gehabt, so wird er sich dieser traurigen Nachricht gewiß annehmen, weil etwas von ihm, nemlich ein Theil seines Vermögens in derselben enthalten ist."

<sup>1281</sup> *Ibid.*, § 478: "Die andere Art, wie uns eine Geschichte und historische Wahrheit angehen kann, ist diese, wenn man von derselben einen allgemeinen Begriff absondert, und allgemeine Lehren, besonders aber Moralen daraus ziehet."

<sup>1282</sup> *Ethica philosophica*, § 425.

dottrina esposta doveva trovare una concreta attuazione nella vita dei singoli fedeli.

La teoria della predica, in effetti, diventerà nel pensiero del primo Settecento un essenziale terreno di lotta e di negoziazione tra le istanze dell'ortodossia, del Pietismo e dell'*Aufklärung*, lasciando emergere quelle tensioni e quelle insospettabili continuità che caratterizzano il clima culturale del periodo. In virtù della polifonia di voci che se ne contendono il monopolio, l'omiletica potrà dunque declinare la questione della *cognitio viva* in una cornice teorica plurale, la quale – mettendo in comunicazione prospettive tra loro apparentemente irriducibili – darà luogo a un dibattito quanto mai vasto e articolato. Sarà proprio grazie a una tale riflessione teorica che discipline come la retorica, la psicologia, la medicina e la teologia troveranno infine il veicolo privilegiato che le farà confluire al cuore dell'estetica.

Tra la fine del Seicento e il primo decennio del Settecento, la predica luterana versava in uno stato di profonda crisi.<sup>1283</sup> Le accuse di gretto scolasticismo che abbiamo visto colpire l'ortodossia sul piano dogmatico, trovavano terreno fertile in un ambito in cui il coinvolgimento dei fedeli sul piano emotivo risultava determinante. Il quadro che ci viene presentato dai cronisti dell'epoca è desolante. Come commenterà Friedrich Andreas Hallbauer nella prefazione alla sua omiletica – prefazione intitolata non a caso *Von der Homiletischen Pedenterey*:

Nelle ammonizioni si trova la più grande freddezza, e appelli senza forza. Si pretende dai morti che vivano, e dai malati che ritrovino la salute, ma si dimentica di convincerli mediante un solido esame della loro miseria spirituale; si dimentica di rendere accessibili i mezzi per liberarsene, di scoprire gli ostacoli e di insegnare come evitarli.<sup>1284</sup>

---

<sup>1283</sup> Cfr. il saggio essenziale di M. Schian, *Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt. Ein Beitrag zur Geschichte des endenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts*, Gießen, 1912. Cfr. anche W. Schöllkopf, *Johann Reinhard Hedinger (1664-1704): Württembergischer Pietist und kirchlicher Praktiker zwischen Spener und den Separatisten*, Göttingen, 1999, pp. 103 e ss. Utili anche W. Schütz, *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin-New York, 1972; D. Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin-New York, 1986; H.M. Müller, art. *Homiletik*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XV, Berlin, 1986, pp. 526-65. A livello di fonti, cfr. il livello di J. Dyck-J. Sandstede (a cura di), *Quellenbibliographie zur Rhetorik, Homiletik und Epistolographie des 18 Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*, 2 voll., Stuttgart, 1996, in particolare il vol. I.

<sup>1284</sup> F.A. Hallbauer, *Nöthiger Unterricht zur Klugheit erbaulich zu Predigen, zu Catechisiren und andere geistliche Reden zu halten* (1723), Jena, 1726<sup>2</sup>, Vorrede, s. p.: "Bey den Ermahnungen findet man die gröste Kaltsinnigkeit, und kraftlose Ausruffungen. Man verlangt von den Todten, daß sie leben, und von den Krancken, daß sie sie gesund

Una tale situazione era riconducibile a una pratica ormai sclerotizzata della predicazione, dovuta in particolare all'impiego massivo delle lingue straniere (dalle lingue classiche ai nuovi francesismi)<sup>1285</sup> e delle pericopi, che isolavano alcuni passi biblici dal contesto originario, perdendo di vista il messaggio generale.<sup>1286</sup> A tale abitudine, si aggiungeva il costume di utilizzare per ogni predica domenicale dell'anno lo stesso tema di fondo, spesso allo scopo di attaccare i propri avversari o di dar prova di raffinati virtuosismi verbali.<sup>1287</sup>

La stessa maniera di comporre le prediche era ben di rado animata da un sincero impeto di fede, e molto spesso affidata o a una topica sempre più minuziosa, dove i *loci inventionis* erano raccolti all'interno di manuali frettolosamente compulsati dagli aspiranti predicatori, oppure al metodo delle concordanze, per cui – dato un passo – si potevano snocciolare tutta una serie di altri luoghi dell'Antico e del Nuovo Testamento, attorno ai quali era poi relativamente semplice imbastire il proprio sermone.<sup>1288</sup>

Anche l'aspetto formale dell'omelia si trovava in piena decadenza, ingessato com'era attorno alla rigida scansione in cinque momenti (*exordium*, *propositio*, *tractatio* o *confirmatio*, *applicatio* e *conclusio*), spesso ulteriormente suddivisi in una miriade di ulteriori sottoclassificazioni, in cui si perdeva ogni afflato interiore. Basti citare l'esempio dell'*applicatio*, dove l'insegnamento annunciato si sarebbe dovuto tradurre nella vita del singolo fedele. L'*applicatio* era generalmente composta da un quintuplice "usus", l'*usus didascalicus*, in cui veniva trattata la dottrina, l'*usus elencticus*, in cui si respingevano gli errori, l'*usus paedeuticus*, che doveva servire da ammonimento, l'*usus epanorthoticus*, volto alla punizione del vizio e l'*usus consolatorius*, appunto per la consolazione.

Non sarà difficile, in una situazione come questa, comprendere la reazione degli studenti dell'università di Gießen, i quali "durante le prediche commettevano empietà [...] con la chiassosa lettura dei giornali, con il farsi cenno uno con l'altro, e con le chiacchiere con le ragazze che sedevano vicino, con il continuo andirivieni".<sup>1289</sup> Trascurando completamente la

---

seyen sollen: vergist aber, sie ihres geistlichen Elendes durch gründliche Prüfung zu überzeugen, die Mittel, sich aus demselben zu befreien, zulänglich anzuführen, die Hindernisse zu entdecken, und wie solche abzuwenden, zu lehren."

<sup>1285</sup> È lo stesso Hallbauer a muovere questa accusa nella prefazione alla sua omiletica: "Überhaupt ist die Pedenterey Mode worden, sich mit fremden Sprachen auf der Cantzel breit zu machen."

<sup>1286</sup> Cfr. in generale, M. Schian, *Orthodoxie und Pietismus*, cit., pp. 9 e ss.

<sup>1287</sup> *Ibid.*, p. 12 e pp. 16 e ss.

<sup>1288</sup> *Ibid.*, pp. 24 e ss.

<sup>1289</sup> La citazione è riportata in "Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte", 1911, pp. 148-9: "[...] mit überlautem Lesen der Zeitungen unter der Predigt, Wincken und discurriren mit dem da herum sitzenden Frauen-Volck, ohnständigen Aus- und Einlaufen,

questione dell'effetto, della *Wirkung*, le omelie non potevano che divenire preda della più sottile capziosità o dell'autocompiacimento del pastore, il quale riusciva tranquillamente a predicare per oltre due ore.<sup>1290</sup>

Sarà il Pietismo a tentare di insufflare nuova linfa anche in questo settore, ponendo di nuovo al centro il problema della conoscenza viva, e dunque dell'efficacia della Parola di Dio sul cuore dei fedeli. Ma per evitare che la vivificazione spirituale si risolvesse in una mera invocazione verbale, era necessario creare dapprima le condizioni per risollevare l'attenzione dell'uditorio, in modo da preparare nel migliore dei modi il percorso di conversione.<sup>1291</sup> A questo scopo, l'argomentazione dei teorici pietisti insisteva in primo luogo sull'abbandono di ogni artificiosità nel corso della predica, a favore di una rinnovata chiarezza nel discorso. Già Spener, in effetti, si esprimeva contro gli espedienti verbali: "Il pulpito non è il luogo in cui si deve far vedere la propria arte, ma in cui si deve predicare semplicemente, ma potentemente la Parola del Signore".<sup>1292</sup>

L'attacco più deciso contro l'*ars in concionibus sacris* arriverà però dall'*Oratoria sacra ab artis homileticae vanitate repurgata* (1707) di Joachim Lange, che già nel titolo denuncia quello che doveva essere il suo motivo dominante. L'obiettivo è la lotta all'omiletica "in quanto è arte, in quanto è vana, affettata, inutilmente acconciata, non solo priva, ma anche nemica della semplicità, dello spirito e del vigore".<sup>1293</sup> Del pari, le prediche tornano a rivendicare una qualche concretezza di contenuto, grazie a una sequenzialità interna meno rigida nelle sue parti e a un ritrovato rigore filologico nella spiegazione del passo da presentare, che porta a sancire un fecondo intreccio tra dottrine retoriche ed ermeneutiche.<sup>1294</sup>

La predica, infatti, altro non è che una particolare forma di esegesi orale, la quale richiede al predicatore un continuo movimento pendolare tra il testo

---

und sonst, zum Scandal und Hinderung derer Zuhörer verübet wird"; cfr. anche H. Haupt, *Chronik der Universität Gießen*, in *Universität Gießen* (a cura di), *Universität Gießen von 1607-1907. Festschrift zur dritten Jahrhundertfeier*, vol. I, Gießen, 1907, pp. 365-410, qui p. 382.

<sup>1290</sup> Sulla "tempistica" delle prediche ci informa M. Schian, *Orthodoxie und Pietismus*, cit., pp. 6 e ss.

<sup>1291</sup> Cfr. oltre a Schian, W. Schöllkopf, *Johann Reinhard Hedinger*, cit., pp. 106-7, H.M. Müller, art. *Homiletik*, cit., p. 536.

<sup>1292</sup> La citazione è riportata in M. Schian, *Orthodoxie und Pietismus*, cit., p. 34: "Die Kanzel ist nicht der Ort, da man seine Kunst soll sehen lassen, sonder das Wort des Herrn einfältig aber gewaltig predigen als das göttliche Mittel, die Leute selig zu machen."

<sup>1293</sup> J. Lange, *Oratoria sacra, ab artis homileticae vanitate repurgata*, Francofurti et Lipsiae, 1707, *Praefatio*, s. p.: "[...] in quantum est ars, in quantum est vana, affectata, inaniter compta, simplicitatis, spiritus ac succi non solum expers, sed etiam inimica".

<sup>1294</sup> Esempi di questa tendenza si possono ritrovare nella citata omiletica di Hallbauer, che pure non è teologo pietista, e in Johann Jacob Rambach, *Erläuterung über die Praecepta Homiletica*, Gießen, 1736, per la quale rinviamo a K. Lischka, *Johann Jakob Rambachs Praecepta Homiletica. Ein Beitrag zur Theorie der Predigt des Pietismus*, Münster, 1975.

biblico e l'uditorio, cosicché la forza intrinseca di cui è dotata la Scrittura riesca a pervadere immediatamente i cuori dei propri ascoltatori: "L'utilità [di ricorrere al testo in lingua originale] è in parte che siamo assicurati e convinti del senso vero; e in parte che possiamo presentare anche agli altri le verità divine con un' enfasi e una certezza tanto maggiori."<sup>1295</sup> Per il pieno avvicinamento della platea è però necessario che il predicatore non faccia esclusivo affidamento sulle sue doti naturali, ma che sia egli stesso un rigenerato, capace di recare sulle labbra la purezza del Verbo divino.

È l'*Antibarbarus orthodoxiae dogmatico-hermeneuticus* (1709-1711) di Lange ad avere al riguardo le parole più veementi. Posto che l'empio è colui che non ha ricevuto l'*illuminatio* dallo Spirito, questi potrà bensì "multa vere docere" in quanto provvisto di diversi *dona ministrantia* – il *donum cognitionis, interpretationis, elocutionis, linguarum*, ecc. – ma non potrà "per omnia et semper [...] pure, integre et incorrupte docere".<sup>1296</sup> L'empio, insomma, non sarà in grado di generare alcun frutto soprannaturale dalla propria predica, perché manca dell'*experientia spiritualis* necessaria per riuscire a cogliere e a trasmettere gli *affectus spirituales* presenti nella Sacra Scrittura.

L'*applicatio* assume così un ruolo primario: Hallbauer, che pure non è un teologo pietista, bensì un professore di eloquenza e poesia a Jena dal 1731, ridimensiona l'importanza degli *usus* che ne costellavano la dottrina, riconducendoli all'elemento cruciale, e cioè il contatto con l'uditorio: "L'opera principale consiste nel rivolgersi ai propri uditori; solo così non si sbaglierà."<sup>1297</sup> Questo significa, in concreto, che occorre adattarsi alle esigenze e ai pregiudizi del proprio pubblico, perché non è la stessa cosa predicare nella cappella di un castello o nella parrocchia di un villaggio.<sup>1298</sup>

All'*applicatio* è strettamente connessa la *pathologia sacra*, la quale dipende per Lange dall'*affectus dicentis*, dal *robor materiae* e dalla *conditio ac status interior auditorum*.<sup>1299</sup> Gli argomenti patetici, per lo più tratti dalla retorica di Aristotele, non facevano difetto all'interno delle omiletiche, ma erano sostanzialmente privi di efficacia, perché – afferma Buddeus nel trattato sulla prudenza ecclesiastica (1712) –

---

<sup>1295</sup> F.A. Hallbauer, *Nöthiger Unterricht*, cit., pp. 169-70: "Der Nutzen hiervon ist, daß wir theils selbst von dem wahren Verstande recht versichert und überzeuget werden; theils auch andern die göttlichen Wahrheiten mit desto grösserem Nachdruck und Gewißheit vortragen können."

<sup>1296</sup> Cfr. J. Lange, *Antibarbarus orthodoxiae dogmatico-hermeneuticus*, 2 voll., Berlin-Halle, 1709-1711, vol. I, Berlin, 1709, Propositio XIII.

<sup>1297</sup> F.A. Hallbauer, *Nöthiger Unterricht*, cit., p. 375: "[...] ein ieder sich nach seinen Zuhörern richte, so wird erst allezeit gut machen."

<sup>1298</sup> *Ibid.*, p. 381: "Gewiß vielmals werden Predigten auf dem Dorfe gehalten, die sich besser in eine Schloß-Capelle für vornehme Zuhörer geschickt hätten".

<sup>1299</sup> J. Lange, *Oratoria sacra*, cit., p. 148.

le regole retoriche per la commozione degli affetti non aiutano molto, laddove l'oratore non è acceso dallo zelo divino e da un amore sincero. Chi si trova in tale stato, però, potrà suscitare gli affetti degli ascoltatori, anche se non terrà in minimo conto le regole di solito prescritte.<sup>1300</sup>

Come ribadirà Hallbauer, “l'affetto è il miglior maestro; a chi se ne rivestirà, non mancheranno le cose, le parole e i gesti per una potente commozione”.<sup>1301</sup> Lo strumento principale per suscitare il coinvolgimento è la conquista dell'attenzione (*Aufmercksamkeit*), in particolare “per mezzo di una viva rappresentazione (*lebendige Vorstellung*) delle cose e delle persone nell'immaginazione, come se stessero davanti a lui.”<sup>1302</sup> Sono infatti necessari – aggiungerà Hallbauer nell'*Anweisung zur verbesserten teutschen Oratorie* (1725) – “tutti i mezzi per mantenere gli ascoltatori attenti e [fissati] sulla cosa, mediante patetismi e un'esposizione piacevole e potente.”<sup>1303</sup>

Nonostante il comune appello alla necessità degli affetti, è chiara però la radicale differenza che separa un Lange o un Buddeus da un Hallbauer, i cui presupposti non sono più teologici, bensì retorici. In questo senso, è significativa l'operazione del pietista hallense Johann Daniel Herrnschmid, il quale, già nel 1716, aveva scritto un *De discrimine artis rhetoricae et homileticae* per mettere in chiaro la distinzione tra le due pratiche. L'analisi viene condotta tramite una reciproca comparazione in ordine al soggetto, all'intenzione, al fine e ai mezzi.

Ne emerge che i retori greci e latini, sebbene istruiti nelle scienze e nelle arti umane, sarebbero stati “destituiti del lume della divina verità”, mentre Paolo era “illuminato e santificato”.<sup>1304</sup> L'*intentio* e lo *scopus* dei primi, inoltre, non superava il tentativo di “persuadere auditorem ad aliquid

---

<sup>1300</sup> J.F. Buddeus, *Institutio theologiae moralis*, Lipsiae, 1712, p. 783: “Rhetorum itaque in commovendis adfectibus parum proderunt, nisi zelo divino atque amore sincere accensus sit, qui verba facit. Sed qui ita comparatus est, adfectus auditorium concitabit, etsi de regulis, quae praescribi solent, nunquam cogitaverit.”

<sup>1301</sup> F.A. Hallbauer, *Nöthiger Unterricht*, cit., p. 412: “Der Affect ist der beste Lehrmeister: wer den angezogen, dem wird es an Sachen, Worten und Geberden zur kräftigen Bewegung nicht mangelt”.

<sup>1302</sup> *Ibid.*, p. 413: “[...] durch eine lebendige Vorstellung der Sachen und Personen in der Imagination, als stünden sie vor einem.”

<sup>1303</sup> F.A. Hallbauer, *Anweisung zur Verbesserten Teutschen Oratorie*, Jena, 1725, p. 325: “Vielmehr braucht man alle Mittel, die Zuhörer bey der Sache und in Aufmercksamkeit zu erhalten, durch pathetische Sachen und einen angenehmen und kräftig wirkenden Vortrag.” Sul ruolo dell'attenzione nell'omiletica, cfr. anche C. Neudeckern (a cura di), *Versuch einer Anweisung zur Meditatio Homiletica*, Jena, 1726, pp. 41 e ss. Qui l'attenzione sarà ritenuta il più importante dei mezzi naturali per meditare sulla Parola di Dio.

<sup>1304</sup> J.D. Herrnschmid, *Programma theologicum de discrimine artis rhetoricae et homileticae*, Halae, 1716. Le citazioni sono tratte dalle pp. 5-7 del testo.

credendum vel faciendum, sive verum esset, sive falsum, sive bonum, sive malum.” Al contrario, l’Apostolo aveva come obiettivo ultimo la salvezza spirituale e eterna. Anche i mezzi delle due arti rispecchiano una tale opposizione, nella misura in cui il “rhetor ethnicus” era capace di ricorrere anche ad argomenti falsi pur di giungere alla meta, mentre l’“orator Christianus” non ne aveva alcun bisogno. Insomma, la linea di demarcazione tra i due ambiti viene a coincidere con la soprannaturalità o meno dell’efficacia della parola – una soprannaturalità che però fatica sempre di più a trovare un criterio indipendente su cui fare perno.

### 5.3.2 *La vita nella fisiologia stahliana e nelle sue riletture pietiste*

È un fatto, ad ogni modo, che le prediche pietiste – proprio in virtù della forza divina di cui erano considerate portatrici – costituiscano un importante strumento della medicina del tempo. Il parallelo tra l’azione del predicatore e quella del medico non è affatto infrequente. Come sostiene ad esempio Hallbauer:

Non sarebbe forse folle se un medico stesse al capezzale di un malato, e gridasse sempre a pieni polmoni: “Su, guarisci, mangia, alzati, ecc.”, senza volergli somministrare alcun farmaco, pensando che questi possa guarire, mangiare e alzarsi. Egualmente folle è il fatto che i predicatori gridino: “Convertitevi, liberatevi dal peccato, siate umili, pazienti, ecc.” e non mostrino [ai fedeli] i mezzi con cui potersi convertire, liberare dal peccato, e giungere alla virtù.<sup>1305</sup>

A unire medico e predicatore, tuttavia, non è solo l’analogia del ruolo terapeutico, ma la stipula di una più profonda alleanza per il bene del malato. In questo contesto, infatti, lo stesso processo di cura non è mai considerato solo come la risoluzione di un problema corporeo, ma come lo sforzo molto più ambizioso di ripristinare un assetto che ha la sua origine innanzitutto nell’anima: “Tra i pietisti di Halle [...] – afferma Zsindley – la malattia [appare spesso] come un’occasione favorevole per le loro severe prediche di espiazione e il capezzale del malato come lo scenario della lotta per l’espiazione.”<sup>1306</sup> La tesi – posta in questo modo – è senza dubbio

---

<sup>1305</sup> F.A. Hallbauer, *Nöthiger Unterricht*, cit., p. 415: “Wäre es nicht thöricht, wenn ein Arzt sich vor das Bette eines Krancken stellte, und immer mit vollem Halfe schrie, ach werde doch gesund, iß doch, stehe doch auf, etc. und wolte ihm doch keine Artzeney eingeben, daß er gesund werden, essen und aufstehen kan. Eben so thöricht ist es, wenn Prediger schreyen, bekehret euch doch, machet euch los von der Sünde, werdet doch demüthig, gedultig, etc. und zeigen ihnen nicht die Mittel, durch welche sie sich bekehren, von der Sünde losmachen, und zur Tugend gelangen können.”

<sup>1306</sup> E. Zsindley, *Krankheit und Heilung im älteren Pietismus*, Zürich-Stuttgart, 1962, p. 21.



eccessiva e sbagliata, perché la centralità dell'anima non significa mai – testi alla mano – una trascuratezza per i sintomi del corpo. Anzi, come vedremo, proprio il tentativo di un loro “trattamento” congiunto fornisce degli indizi importanti per la comprensione del progetto antropologico del *ganzer Mensch*.

Il punto è che nel Pietismo il tentativo di dare un senso al proprio malessere viene sin da subito inscritto all'interno di un più ampio ordine divino. Per il Francke della *Geistliche Seelen-Cur* (1698), la radice primigenia della malattia è non a caso la lontananza dell'uomo da Dio. Commentando il passo del Vangelo di Matteo relativo alla guarigione del paralitico (9, 1-8), Francke identifica nel momento del riconoscimento dei peccati e della necessità di un medico come Cristo – colui che è in grado di curare tanto i mali corporei quanto quelli spirituali<sup>1307</sup> – il principio stesso del processo di conversione-guarigione:

[Gesù] domandò la causa della malattia e trovò presto che era il peccato la causa di quella sua miseria e del suo stato pietoso. Dunque egli, come un saggio medico, iniziò la cura da questa fonte interiore e originaria, curandolo innanzitutto nella sua anima, prima di volerlo aiutare per la malattia del corpo.<sup>1308</sup>

Come affermerà lo stesso Francke in una lettera del 1701, il primo momento della diagnosi consiste dunque nella determinazione dello stato spirituale del malato. In altre parole, il medico dovrà cercare di capire se il paziente è o meno un convertito per poi agire di conseguenza: “Se i malati sono sani nell'anima”, infatti, la malattia sarà semplicemente una prova con cui Dio vuole saggiare la loro fede, e il predicatore avrà il compito di consolare il paziente e di aiutarlo a compiere un'autoanalisi interiore che porti a individuare anche i peccati più nascosti: “[S]e sono malati, tuttavia, occorre indirizzarli di certo al medico Cristo Gesù; se poi sono completamente morti nei peccati, cerchiamo di risvegliare la loro coscienza e di attivarla (*rege zu machen*)”.<sup>1309</sup> Non è un caso che il percorso di cura,

---

<sup>1307</sup> Cfr. A.H. Francke, *Christus unser Arzt*, in Id., *Sonn- und Fest- Tags-Predigten* Halle, 1728<sup>2</sup>, pp. 1447 e ss.

<sup>1308</sup> A.H. Francke, *Geistliche Seelen-Cur*, Halle, 1698, p. 59: “Daher er den als ein weiser Arzt an dieser innerlichen und ursprünglichen Quelle die Cur anfieng / und ihn zuerst an seiner Seelen heilete / ehe er ihm von der leiblichen Kranckheit helffen wollte.”

<sup>1309</sup> G. Kramer (a cura di), *Vier Briefe August Hermann Francke's*, Halle, 1863, p. 53: “Sind die Kranken an ihrer Seelen gesund, so darf es unsrer Worte nicht groß, sind sie aber krank, so muß man sie freilich auf den Arzt Christum Jesum weisen; sind sie aber gar todt in Sünden, so suchen wir ihre Gewissen zu erwecken und rege zu machen, und übereilen uns nicht mit dem Troste, den man aber auch gleichwohl niemandem verschweiget, dafern man market, daß das Wort der Buße mit Sanftmuth angenommen wird.”

così come la conversione, cominci proprio con la “Rührung Gottes”, con il “tocco” interiore di Dio.<sup>1310</sup>

In realtà, tale *Rührung Gottes* potrebbe coincidere con la stessa insorgenza della malattia, se è vero che – come ci dice Langen<sup>1311</sup> – il termine è derivato al Pietismo dalla traduzione luterana di un passo dell’emblematico libro di Giobbe (19, 21): “Erbarmet euch mein / erbarmet euch mein / jr meine Freunde / Denn die hand Gottes hat mich gerührt.” (“Pietà di me, pietà di me, amici miei, perché la mano di Dio mi ha toccato”). In effetti, la stessa malattia con cui Dio “colpisce” provvidenzialmente il nostro corpo rappresenta il presupposto necessario della stessa guarigione, nella misura in cui l’anima, di contro allo stato di abituale indifferenza, viene resa più sensibile al suo destino ultraterreno.

Solo in una simile condizione di innalzata ricettività, il paziente potrà avvertire immediatamente quella commozione spirituale con cui ha inizio il processo terapeutico vero e proprio. In tal modo, l’omiletica e la relativa “pathologia sacra”, che della *Rührung* emozionale si fa la portatrice più prossima al fedele, assumono un ruolo sempre più centrale nella dinamica di cura, sfruttando lo stato di infermità in cui l’anima è più facile a essere persuasa dalla potenza della Parola di Dio. L’effetto immediato di tale *Rührung* consisterà in una vivificazione spirituale, niente affatto disgiunta dalla vivificazione del corpo. Con le parole della *Sitten-Lehre* (1733) di Adam Bernd (1676-1748), un autore non certo estraneo alla medicina pietista:<sup>1312</sup>

Non appena un uomo crede alla Parola di Dio, conosce rettamente Dio e Gesù Cristo [...], tutto in lui diventa, per così dire, vivo. Questi inizia a muoversi, è portato al bene, compie il bene, volge sé stesso dal peccato a Dio, e dal mondo al cielo, ama Dio, loda Dio, esulta e giubila in Dio. Bocca, mani e piedi diventano completamente vivi. Le mani le muove per fare del bene ai poveri, i piedi li muove per percorrere le vie della beatitudine, che deve percorrere in quanto cristiano. Questa scienza [la teologia] può attivare una tale vita nel cuore, nella volontà e nelle membra del corpo.<sup>1313</sup>

---

<sup>1310</sup> Cfr. J. Helm, *Der Umgang mit dem kranken Menschen im Halleschen Pietismus des frühen 18. Jahrhunderts*, “Medizinhistorisches Journal”, 31, 1996, pp. 67-87, qui p. 71. Sui legami tra Pietismo e retorica, oltre ai più recenti lavori di Martens, cfr. anche R. Breymeyer, “*Pectus est, quod disertus facit*”. *Untersuchung zur Rhetorik pietistischer Texte*, diss., Bonn, 1970.

<sup>1311</sup> A. Langen, *Der Wortschatz des Pietismus*, cit., pp. 32 e ss.

<sup>1312</sup> Cfr. su questo B. Thums, *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und Selbstbegründung von Brockes bis Nietzsche*, München, 2008, pp. 55 e ss.

<sup>1313</sup> A. Bernd, *Einleitung zur christlichen Sitten-Lehre*, Leipzig, 1733, pp. 115-6. Sul rapporto dell’anima con il corpo, Bernd ritornerà nella sua *Abhandlung von Gott und der menschlichen Seele*, Leipzig, 1742, in particolare Pars II, Sectio I, pp. 150 e ss., in cui si

Ora, la conoscenza viva dell'anima che implica di per sé la vivificazione del corpo altro non è che la rielaborazione di una suggestione stahliana. L'impatto di Georg Ernst Stahl (1660-1734) sulla medicina di matrice pietista è stato enorme,<sup>1314</sup> e ha avuto riflessi importanti anche per il nostro percorso.<sup>1315</sup> Come noto, Stahl era stato chiamato a Halle nel 1694 per ricoprire la seconda cattedra di medicina della neonata università fridericiana, probabilmente in virtù delle proprie simpatie pietiste, comuni anche all'altro ordinario di medicina, Friedrich Hoffmann (1660-1742). Mentre però Hoffmann sposa una visione iatromeccanica,<sup>1316</sup> per cui il corpo umano – posto in un rapporto non meglio precisato con l'anima<sup>1317</sup> – si riduce a un mero meccanismo,<sup>1318</sup> vivificato in conformità con le leggi

---

contesta l'ipotesi metafisica dell'armonia prestabilita, a favore di un nesso naturale e morale tra anima e corpo, che riscatta quest'ultimo dalle condanne pietiste precedenti, *ibid.*, pp. 185 e ss.

<sup>1314</sup> Cfr. in particolare J. Helm, *Das Medizinkonzept Georg Ernst Stahls und seine Rezeption im Halleschen Pietismus und in der Zeit der Romantik*, "Berichte zur Wissenschaftsgeschichte", 23, 2000, pp. 167-90. Cfr. anche Id., "Daß auch zugleich die Gottseligkeit dadurch gebauet wird" – Pietismus und Medizin in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, "Berichte zur Wissenschaftsgeschichte", 26, 2003, pp. 199-211, Id., *Krankheit, Bekehrung und Reform: Medizin und Krankenfürsorge im Halleschen Pietismus*, Halle, 2006; Id., *Pietistische Menschenbild, medizinische Theorie und therapeutische Praxis im 18. Jahrhundert*, in U. Sträter et al. (a cura di), *Alter Adam und neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, Tübingen, 2009, vol. I, pp. 87-103; J. Helm, *Krankheit, Bekehrung und Reform: Medizin und Krankenfürsorge im Halleschen Pietismus*, Halle, 2006. Cruciale è anche J. Geyer-Kordesch, *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert: Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls*, Tübingen, 2000, soprattutto capp. 3 e 4.

<sup>1315</sup> Sull'importanza dell'influenza reciproca tra estetica e vitalismo nel Settecento francese, su cui qui non possiamo entrare, cfr. l'ottimo lavoro di A. Contini, *Estetica della biologia. Dalla scuola di Montpellier a Henri Bergson*, Milano, 2012.

<sup>1316</sup> Cfr. in generale K.E. Rothsuh, *Studien zu Friedrich Hoffmann (1660-1742)*, "Sudhoffs Archiv", 60, 1976, pp. 163-93 e 235-70; I.W. Müller, *Iatromechanische Theorie und ärztliche Praxis im Vergleich zur galenistischen Medizin*, Stuttgart, 1991; J. Helm, *Hallesche Medizin zwischen Pietismus und Frühaufklärung*, in N. Hammerstein (a cura di), *Universitäten und Aufklärung*, Göttingen, 1995, pp. 63-96, qui pp. 64 e ss.; F.P. de Ceglia, *I fari di Halle. Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffmann e la medicina europea del primo Settecento*, Bologna, 2009.

<sup>1317</sup> F. Hoffmann, *Medicina rationalis systematica* (1718 e ss.), 3 voll., Halle, 1729-1732<sup>2</sup>, vol. II, 1729, p. 22: "Ad hypotheses quoque referendum esse puto, quod natura sive anima rationis, consilii, intentionis & scientiae interioris particeps, medicinae & omnium motuum, qui vitam tuentur, & morbos curant, principium constituatur." Cfr. anche Müller, *Iatromechanische Theorie*, p. 74.

<sup>1318</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 55: "Est quoque corpus humanum ratione structurae a medico spectandum, quae est longe artificiosissima, ad ordinatos motus producendos comparata, & hoc respectu rectissime dicitur machina."

fisiche,<sup>1319</sup> Stahl si fa paladino di una visione unitaria dell’“organismo vivente” che mette capo alla dimensione dell’anima.<sup>1320</sup>

Il genere prossimo del corpo vivo è in questo caso il corpo misto – il corpo, cioè, formato dalla combinazione degli elementi indivisibili in natura<sup>1321</sup> – mentre la sua differenza specifica è data dalla capacità di conservarsi, nonostante l’instabile costituzione mucido-grassa di cui è composto, contro le leggi fisico-chimiche che ne dovrebbero provocare una rapida corruzione.<sup>1322</sup> A fondamento di una tale conservazione sta per l’appunto l’azione dell’anima, la quale si configura come quell’“energia” esercitata sul corpo che consente a quest’ultimo di opporsi alla disgregazione parziale della malattia e alla disgregazione totale della morte.

Se nella medicina antica l’ἐνέργεια rappresentava la funzione che articola il rapporto tra l’anima e il suo ὄργανον,<sup>1323</sup> in Stahl l’energia vitale costituirà precisamente il modo in cui l’anima strumentalizza il proprio corpo, e prenderà la forma fisica del moto.<sup>1324</sup> “Perciò l’ufficio vitale verrà

---

<sup>1319</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 75: “Ergo vita & mors mechanicæ fiunt, & non nisi a causis mechanicis physicis & quæ ex necessitate agunt, dependent.”

<sup>1320</sup> Un’ottima introduzione in italiano è F.P. de Ceglia, *Introduzione alla fisiologia di Georg Ernst Stahl*, Lecce, 2000.

<sup>1321</sup> Cfr. G.E. Stahl, *De mixti et vivi corporis vera diversitate*, Halae Magdeburgicæ, 1707, pp. 4-5: “Ex hac certe una eluxit luculenta illa distinctio, quam primus in hoc genere ita dilucide ob oculos posuit Beccherus, inter corpora mixta simplicius, & composite: quorum illa quidem, ex ultimis illis physice indivisibilibus, per combinationem coalescent: hæc vero, composita, e mixtis, aut ad minimum insuper valde inæquali numero homogeneorum simplicium corpusculorum, in uno huiusmodi physico posthac individuo.” Cfr. anche G.E. Stahl, *Observationes selectiores physico-chimico-medicae curiosæ*, in Id., *Opusculum chymico-physico-medicum*, Halae, 1715, pp. 227-8.

<sup>1322</sup> Sulla differenza tra “misto” e “vivo”, cfr. ad es. H. Metzger, *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique* (1930), Paris, 1974, pp. 93-116; F.P. de Ceglia, *Introduzione alla fisiologia di Georg Ernst Stahl*, cit., pp. 22 e ss.; A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris, 1993, p. 453; cfr. anche F. Duchesneau, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, 1998, pp. 82-4 e 373-85.

<sup>1323</sup> S. Carvallo, *La controverse sur la vie, l’organisme et le mixte*, in Ead. (a cura di), *La controverse entre Stahl et Leibniz sur la vie, l’organisme et le mixte*, Paris, 2004, pp. 7-64, qui p. 16.

<sup>1324</sup> G.E. Stahl, *Paraenesis ad aliena a medica doctrina arcendum*, Halae, 1706: “Agit quidem illa [anima], imo peragit felicissime, quantum & quamdiu potest, Motu; sed ille motus non est Vita absolute & simpliciter, & qua talis. Praestat vitam mediante Motu humorum circulatorio; sed hic motus circulatorius non est vita, sed tantum instrumentum vitae; & quidem remotum. Proxime praestat Vitam, per Secretiones perpetuas, & excretiones tempestivas, materialium non solum inutilium, sed etiam nociturarum: interim neque secretiones hæc, neque excretiones, sunt Vita, sed solum verum ultimum, & magis immediatum instrumentum vitae, nempe eliminando aliena, ut maneant propria & ad corpus vere pertinentia. Ita demum Vita efficitur, nempe Conservatio corporis, & mixtionis eius, atque vindicatio adversus omnem corruptionem, cui alias e materiali sua indole, expositum, imo obnoxium est.”

svolto massimamente per mezzo del moto piuttosto che per mezzo delle materie”.<sup>1325</sup> Da qui si evince anche la natura della morte:

Poiché la vita è la conservazione della mistione del corpo animale, realizzata dall’anima per mezzo del moto organico-meccanico, così la morte altro non è che la distruzione della mistione del corpo, dipendente dalla mancanza di quegli atti organico-meccanici.<sup>1326</sup>

Il moto in cui si traduce l’energia dell’anima non si esaurisce però nel *motus sanguinis*, soprattutto se inteso nella sua versione meccanicista. Benché venga riconosciuto a Harvey il merito di aver descritto per primo la circolazione del sangue, Stahl contesta la sua equiparazione con una sorta di sistema di “tubature”, dal momento che il sangue corre nei vasi unicamente in base alla sistole cardiaca e alla rilassatezza o tensione dei tessuti.<sup>1327</sup> Sarà dunque il “moto tonico vitale” a esprimere l’intenzione dell’anima di favorire il “progresso” della massa universale degli umori (sangue, linfa, siero) e di propiziare l’espulsione dei solidi anomali presenti in tali umori.<sup>1328</sup> Come nella “retorica dinamica” di Aristotele, dunque, anche nella “fisiologia dinamica”<sup>1329</sup> di Stahl ritorna con forza la questione dell’ἐνέργεια, in cui l’animazione dell’inanimato – τὸ τὰ ἄψυχα ἔμψυχα ποιεῖν – troverà un’applicazione letterale grazie al ruolo della ψυχή. Non stupisce, allora, che una tale concezione possa contenere anche da questo punto di vista almeno due aspetti cruciali per il successivo sviluppo della nozione di *cognitio viva*.

Da un lato, la centralità della nozione di vita, che può essere attribuita solo a tre soggetti: Dio, l’anima e il corpo: “Per quanto riguarda Dio e l’anima, non vi è alcun dubbio che [...] il termine ‘vita’ non significa altro che attività; e nella sua accezione specifica [...], [non significa altro che] attività che si rapporta alle affezioni corporee, anzi ai corpi.”<sup>1330</sup> Dunque

---

<sup>1325</sup> G.E. Stahl, *Theoria medica vera*, Halae, 1708, p. 504: “Quemadmodum autem Vitale negotium ita maxime per motus potius, quam per materias absolvitur”.

<sup>1326</sup> G.E. Stahl, *Mortis theoria medica*, Halae, 1702, Thesis 1: “Vita cum sit conservatio mixtionis corporis animalis, ab anima mediante motu organico-mechanice praestita; ita mors nihil aliud esse potest, quam destructio mixtionis corporis, a defectu organico-mechanicorum illorum actuum pendens.”

<sup>1327</sup> F.P. de Ceglia, *Introduzione alla fisiologia di Georg Ernst Stahl*, cit., p. 11 e p. 41.

<sup>1328</sup> G.E. Stahl, *De motu tonico et vitali & indipendente motu sanguinis particulari*, Jenae, 1692: “*Motus tonicus, est motus partium solidarum molliorum densatorius & relaxatorius, sine ordine ad ossa, vitalis, ad sanguini & reliquorum humorum universalium motum, ad & per ipsas particulariter dirigendum, particularium humorum motum praestandum, & inhaerentium solidorum non & p. [praeter] naturalium, propressionem perficiendam.*” La definizione si trova nella terzultima pagina del testo, che non riporta i numeri di pagina.

<sup>1329</sup> F.P. de Ceglia, *Introduzione alla fisiologia di Georg Ernst Stahl*, cit., p. 12.

<sup>1330</sup> G.E. Stahl, *De vera diversitate corporis mixti et vivi*, cit., p. 30: “Sunt autem re vera sollemnissima acceptione recepta, non nisi tria subiecta, de quibus vita proprie dici solet. I.

l'uomo è propriamente anima, mentre il corpo sarà precisamente la sua officina (*officina ejus*). Sono le Sacre Scritture a fornire a Stahl la garanzia sul ruolo vivificante a cui l'anima è preposta – un ruolo che si esprime nell'attivazione del corpo.<sup>1331</sup> L'estensione della conoscenza viva alla bocca, alle mani e ai piedi, così come prevedeva la *Sittenlehre* di Bernd, sarà dunque perfettamente in linea con i presupposti animistici di Stahl.

Esiste, ad ogni modo, una profonda differenza di cui dobbiamo tenere conto. Stahl – sappiamo – lascerà Halle per Berlino già nel 1715 su invito del re di Prussia Federico Guglielmo I. Il suo posto verrà assunto dal fedele allievo Michael Alberti (1682-1757), a cui si aggiungerà nel 1718 – conseguentemente alla creazione di una terza cattedra di medicina – lo stahliano Georg Daniel Coschwitz (1679-1729), famoso, oltre che per gli studi anatomici su un presunto dotto salivare poi ricondotto dal giovane Haller a un vaso sanguigno, anche per l'istituzione a proprie spese del primo teatro anatomico a Halle (1727).<sup>1332</sup> Alla sua morte subentrerà un altro ordinario di marca stahliana, Johann Juncker (1679-1759), il quale – come vedremo – rivestirà un ruolo fondamentale nella trasmissione della concezione del maestro alle nuove generazioni.

---

Deus II. Anima III Corpus. De Deo & Anima vix ullum est dubium, quin prudenter pensitata vitae acceptio, nihil aliud designet, quam generice quidem, & metaphysice-materialiter, Activitatem: Specifice vero veluti, quatenus ab activitate simpliciter accepta aut supposita, distingui possit, sive hoc sensu formaliter, activitatem circa affectiones corporum, imo in corpora.”

<sup>1331</sup> Leibniz avrà buon gioco nel *Negotium otiosum* a contestare questa interpretazione della vita, non solo per la confusione attribuita al medico di Halle tra la vita vegetativa e la vita della sostanza come percezione e appetito – una dicotomia, questa, su cui insisterà lo stesso Hoffmann, che con Leibniz era in rapporto – ma anche per l'influsso che l'anima eserciterebbe sul corpo nell'origine e nella conservazione della vita. Per il Leibniz maturo, infatti, la vita deve essere intesa nel suo legame con i fini divini, in cui manca una distinzione radicale con la materia, grazie all'ipotesi di una preformazione che conferisce alla stessa materia una spontaneità dinamica di cui sembravano portare conferma le ipotesi microscopiche coeve. Stahl, che invece era più scettico sul valore di queste ultime, pur rifiutando l'origine epigenetica della vita à la Descartes, sembra più prossimo a una concezione influssionistica che a un preformismo comunque specificato. Cfr. in generale la prefazione citata all'edizione francese a cura di S. Carvallo; l'edizione italiana curata da Antonio Maria Nunziante, G.W. Leibniz, *Obiezioni contro la teoria medica di Georg Ernst Stahl: sui concetti di anima, vita e organismo*, Macerata, 2011; cfr. inoltre F. Hartmann, *Die Leibniz-Stahl-Korrespondenz als Dialog zwischen monadischer und dualistisch-“psycho-somatischer” Anthropologie*, in D. von Engelhardt-A. Gierer (a cura di), *Georg Ernst Stahl (1659–1734) in wissenschaftshistorischer Sicht*, “Acta historica Leopoldina”, 30, 2000, pp. 97-124; J.E.H. Smith, *Divine machines. Leibniz and the sciences of life*, Princeton, 2011, *passim*.

<sup>1332</sup> J. Herde, *Die Anatomie von Georg Daniel Coschwitz und Heinrich Bass in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, in R. Schultka-J.N. Neumann (a cura di), *Anatomie und anatomische Sammlungen im 18. Jahrhundert*, Berlin, 2007, pp. 99-109. Il lavoro teorico più importante è G.D. Coschwitz, *Organismus et Mechanismus in Homine Vivo, obvius et stabilitus*, Lipsiae, 1725.

Anche la medicina insegnata e praticata nel Waisenhaus subisce in questo periodo un'influenza decisiva da parte di Stahl, come dimostra l'opera di Christian Friedrich Richter (1676-1711), il cui *Kurtzer und deutlicher Unterricht von dem Leibe und natürlichen Leben des Menschen* (1705) vedrà ben sedici edizioni fino alla fine del Settecento.<sup>1333</sup> E tuttavia, i Pietisti di Halle (e non solo), lungi dall'attenersi a una versione ortodossa, non si periteranno di piegare sistematicamente l'approccio di Stahl ai propri scopi. Richter – per prendere un caso eclatante – accetta senz'altro che il corpo sia stahlianamente mosso dall'anima o – il che è lo stesso – dalla natura; mentre, però, Stahl riconduceva l'insorgenza generalissima della malattia a una “idea perturbata della stessa gestione dell'economia animale”<sup>1334</sup> – le idee non essendo altro che le intenzioni di moto nell'anima – Richter distingue due tipologie di cause: le cause scatenanti e le cause efficienti. Se è vero che le prime possono essere definite materiali, queste sono ben di rado alla base dell'eziopatologia; ben più decisive appaiono le cause efficienti o immateriali presenti nell'anima, le quali a loro volta sono riconducibili a una causa primordiale unica, il peccato, ritenuto “il capo e la madre delle altre [cause immateriali] (*das Haupt und eine Mutter der andern*)”.<sup>1335</sup>

Allo stesso modo, Stahl e Alberti concordano sul fatto che la salute sia legata a una situazione di pace interiore, ma mentre il primo è ancora vicino alla versione thomasiana della *Gemütsruhe*, Alberti, insieme con l'allievo J.A. Rothe, assocerà nel *De convenientia medicinae cum theologiae practicae* (1732) l'importanza della serenità alla remissione dei peccati.<sup>1336</sup> Juncker, da parte sua, spronava il medico a consigliare “la riconciliazione con Dio come vero fondamento della tranquillità: la fiducia, infatti, che scaturisce da questa fonte è di grande efficacia”.<sup>1337</sup>

---

<sup>1333</sup> Cfr. E. Altmann, *Christian Friedrich Richter (1676-1711). Arzt, Apotheker und Liederdichter des Halleschen Pietismus*, Witten, 1972, pp. 216-7. Su Richter, cfr. anche J. Helm, *Christian Friedrich Richters “Kurtzer und deutlicher Unterricht” (1705). Medizinische Programmschrift des Halleschen Pietismus?*, in R. Toellner (a cura di), *Die Geburt einer sanften Medizin. Die Franckeschen Stiftungen zu Halle als Begegnungsstätte von Medizin und Pietismus im frühen 18. Jahrhundert*, Halle, 2004, pp. 25-37.

<sup>1334</sup> G.E. Stahl, *Theoria medica vera*, cit., p. 602: “Unde potius verum generalissimum subiectum aegritudinum est perturbata idea regiminis ipsius Oeconomiae animalis.”

<sup>1335</sup> C.F. Richter, *Kurtzer und deutlicher Unterricht von dem Leibe und natürliche Leben des Menschen*, Halle, 1705, p. 128. Cfr. J. Helm, *Hallesche Medizin*, cit., pp. 80-1.

<sup>1336</sup> M. Alberti (*praeses*)-J.A. Rothe (*auctor*), *Dissertatio inauguralis de convenientia medicinae cum theologiae practicae*, Halae, 1732, p. 9: “[...] quicumque enim pius est, ei remissa sunt peccata, is cum Deo pacem habet, hinc perpetua gaudet animi tranquillitate & exinde eximio sanitatis vigore.” Cfr. J. Helm, *Hallesche Medizin*, cit., pp. 87-8.

<sup>1337</sup> J. Juncker, *Conspectus therapiae generalis, cum notis in materiam medicam tabulis XX. Methodo Stahlianam conscripta* (1725), Halae Magdeburgicae, 1736, p. 11: “Animus tranquillius reddatur & conservetur. In hunc finem reconciliationem cum Deo, tamquam verum tranquillitatis fundamentum, commendat: fiducia enim, quae ex hoc fonte fluit,

Gli allievi di Stahl, insomma, reinseriranno il senso della salute e della malattia all'interno dell'economia divina, “fonde[ndo] insieme la sua teoria [di Stahl] con i propri desideri di conversione, l'intima coscienza di sé, l'abbandono e l'espiazione.”<sup>1338</sup> A sua volta, la “vita” del rigenerato troverà nel raccordo con la “vita” di matrice stahliana un'alleata importante nell'indagine sulla cause dei moti corporei di contro al riduzionismo meccanicista. Come ribadiranno Johann Samuel Carl (1676-1757) e Johann Conrad Dippel (1673-1734), il peccato mortale del meccanicismo è proprio quello di aver scotomizzato questa analisi, riducendo la vita a un mero spettacolo di burattini.<sup>1339</sup> La distinzione corrisponde alla demarcazione posta da Stahl tra il *facere* del meccanismo e l'*efficere* dell'organismo:<sup>1340</sup> nell'*efficere* risuona infatti un elemento teleologico che ritornerà anche nella *cognitio viva* in senso stretto di Baumgarten, in cui lo scopo – come sappiamo – è quello di attualizzare la percezione desiderata.<sup>1341</sup> Per Stahl, solo nel caso in cui esista un perfetto accordo tra agente e fine, l'esito dell'azione sarà davvero un *effectus* e non un semplice *eventus* accidentale.<sup>1342</sup> Così, l'orologio funge da organismo se indica le ore in maniera corretta, mentre resta un meccanismo fino a quando non viene messo a punto.<sup>1343</sup> In virtù dell'anima che lo vivifica, dunque, anche il corpo

---

magnae virtutis est; contra memoria & conscientia male actorum motus vitales insigniter turbat.”

<sup>1338</sup> J. Geyer-Kordesch, *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert*, cit., p. 100.

<sup>1339</sup> J.C. Dippel, *Die Kranckheit und Arzney des Thierisch-Sinnlichen Lebens [...]*, Franckfurt-Leipzig, 1713, p. 89. Cfr. J. Geyer-Kordesch, *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert*, cit., pp. 180 e ss.; A.W. Bauer, *Der Körper als Marionette? Georg Ernst Stahl und das Wagnis einer psychosomatischen Medizin*, in D. von Engelhardt-A. Gierer (a cura di), *Georg Ernst Stahl (1659–1734) in wissenschaftshistorischer Sicht*, cit., pp. 81-95.

<sup>1340</sup> G.E. Stahl, *Disquisitio de organisimi et mechanismi diversitate*, Halae, 1706, pp. 14-5: “[...] certum est, atque firmum, quod enim τὸ efficere, a τὸ facere simpliciter omnino differat; adeoque τὸ Efficere, de talibus agentibus, quae non directo actu ad illud, quod fit, veluti tendunt & feruntur, sed veluti per accidens, nempe fere fortuitos occurus atque concursus eventuum potius sub reliquo sui actu, quam directum effectum sui actus, producunt, univoce & Κρίτως re vera praedicari non potest: ita ex adverso illud demum efficere, vere & eminenter dici meretur, quod toto suo actu ad certum effectum ita tendit, atque simplici progressu vergit, ut propter hunc maxime finem agere, imo cum illo fine ita reciproce conspirare videatur, ut ubi ille finis non subsit, neque hoc agens aut actus eius compareat, & contra, ubicunque hoc agens comparet, ibi inseparabilis sit ille finis: & reciproce, ubi ille finis, ibi illud agens.”

<sup>1341</sup> *Metaphysica*, 1743, § 671.

<sup>1342</sup> Cfr. A. Gierer, *Organismus-Mechanismus: Stahl, Wolff and the Case against Reductionist Exclusion*, “Science in Context”, 9, 1996, pp. 511-28; F.P. de Ceglia, *Introduzione alla fisiologia di Georg Ernst Stahl*, cit., pp. 123-7.

<sup>1343</sup> G.E. Stahl, *Disquisitio de organisimi et mechanismi diversitate*, cit., pp. 18-9: “Horologium artificiose & affabre constructum, habet omni modo multas exquisite mechanicas circumstantias. Et licet directa artificis intentione ad usum specialissimum, nempe horas exquisite indicandas, destinatum sit, & tam hoc intuit, quam etiam vera illa



umano dovrà essere considerato come un organismo – per la precisione, un organismo vivente.<sup>1344</sup>

Quando una simile dottrina sarà rielaborata dai medici pietisti, tuttavia, il corpo non verrà più inteso soltanto come l'officina dell'anima, ma anche come la sua capanna (*Hütte*) o il suo guscio (*Schale*) – un guscio distinto dal nocciolo (*Kern*) allo stesso modo in cui la lettera era distinta dallo spirito. L'opinione è attestata ad esempio negli *Zeugnüsse von Medicina morali* di Carl<sup>1345</sup> (1726) e soprattutto nella *Höchst-Nöthigen Erkenntnis des Menschen* (1710) di Richter: “[...] l'uomo è qui solo come una pianta, che deve crescere e maturare, e la vita naturale è solo il guscio esterno, in cui cresce il nocciolo; che cosa importa se il guscio è amaro, aspro e ruvido, se solo il nocciolo interno giunge alla dolcezza e alla maturazione?”<sup>1346</sup>

Pur nella continuità di fondo, dunque, il *principium intelligens et agens* perderà in questi autori i tratti attribuitigli da Stahl, il quale – è lecito ritenere<sup>1347</sup> – non aveva fatto dipendere la propria teoria medica da principi puramente teologici. E tuttavia – è lo stesso Richter a confermarlo – il rapporto tra anima e corpo, benché subordinato al più stretto e decisivo contatto dell'anima con Dio, non deve essere espunto nemmeno in prospettiva pietista, perché “l'anima può conoscere l'intero stato interno del corpo (*gantzen innerlichen Zustand des Leibes*)”;<sup>1348</sup> anzi – affermerà Dippel –

ci muoviamo al cenno della nostra anima, dopo che questa è stata toccata (*gerühret*), e poiché il sentire e il percepire (*die Empfindung*

---

aptitudine, quam ad huiusmodi effectus habet, potential, ut aiunt, sit & maneat organon: et stamen etiam & manet tantiper machine simpliciter, quamdiu non perite, tempestive, & quoquo modo convenienter, tenditur atque dirigitur, ut cum veris horis iuxta meridianum, conspiret.”

<sup>1344</sup> Cfr. F.P. de Ceglia, *Introduzione alla fisiologia di Georg Ernst Stahl*, cit., p. 127.

<sup>1345</sup> J.S. Carl, *Zeugnüsse von Medicina Morali*, Bidingen, 1726, p. 16: “Certo il buon Dio ha posto lo spirito umano in una capanna corporea materiale, cosicché questi debba operare nella creatura esteriore in e con questo strumento (*Werckzeuge*); perciò ha dotato questo spirito di tutte le forze per costruire e preservare tale capanna, di conservarla anche contro le ferite che ci colpiscono e di liberarla da esse.”

<sup>1346</sup> C.F. Richter, *Höchst-Nöthigen Erkenntnis des Menschen*, Leipzig, 1710, pp. 480-1: “[...] der Mensch ist hier nur wie eine Pflanze, welche wachsen und reiff werden soll, und das natürliche Leben ist nur die äusserliche Schale, in welche der Kern wächst; was schadet es nun, daß die Schale bitter, herbe und gantz rauh, wenn nur das inwendige, der Kern seine Süßigkeit und Reiffe erlangen kann?” Cfr. anche J. Geyer-Kordesch, *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert*, cit., pp. 82 e 180-1.

<sup>1347</sup> Mi pare che la soluzione migliore alla *vexata quaestio* sui rapporti di Stahl con il Pietismo sia stata offerta da Helm in J. Helm, *Pietismus und Medizin in der ersten Hälfte des 18 Jahrhunderts*, cit., in particolare pp. 203-5, il quale – senza misconoscere il retroterra pietista di Stahl – non vede le sue ipotesi mediche influenzate in maniera significativa da tale contesto teologico.

<sup>1348</sup> C.F. Richter, *Höchst-Nöthigen Erkenntnis des Menschen*, cit., p. 46.

*und Sinnung*) sono distribuiti come una qualità immediata dell'anima viva per tutto il corpo, è fin troppo evidente che l'anima viva sia presente al corpo ovunque nel modo più intimo.<sup>1349</sup>

È l'unità del processo vitale, che non separa intelletto e sensibilità, a permettere una rivalutazione dei sensi *rispetto* alla ragione cartesiana, dal momento che la razionalità dell'anima non corrisponde all'intelletto, ma alla *ratio* (λόγος) inconscia, a cui Stahl aveva affiancato – non sempre in maniera coerente – una *ratiocinatio* (λογισμός) volontaria, che implica invece memoria e immaginazione.<sup>1350</sup> La stessa *perceptio* non potrà così essere ridotta a mera affezione, ma dovrà chiamare in causa l'intervento dell'anima, per il suo ruolo essenziale nella conservazione del corpo.<sup>1351</sup>

Proprio l'appercezione di certe sensazioni, insieme con la libera composizione di elementi tratti dalla memoria, può portare all'insorgenza di quelle determinazioni intempestive e premature che Stahl chiama *pathemata animi*, i quali testimoniano degli intrecci fittissimi e della direzione dei rapporti tra l'anima e il corpo:

Spesso si è soliti ritenere con Galeno che i costumi dell'animo seguano il temperamento del corpo – cosa che è vera nella misura in cui la varia disposizione del corpo e dei suoi umori può essere spesso l'innescò di diversi moti dell'animo. Ma è più vero il contrario, se ponderiamo la cosa in modo più accurato e consideriamo l'anima come la causa principale per ciò che accade all'interno del corpo umano: che, cioè, il temperamento del corpo segua i costumi dell'animo.<sup>1352</sup>

---

<sup>1349</sup> J.C. Dippel, *Die Kranckheit und Arzney*, cit., p. 29: “Wir bewegen uns auf den Winck unsrer Seelen / nachdem dieselbe durch unterschieden Sinnen gerühret ist / und da die Empfindung und Sinnung als eine unmittelbare Eigenschaft der lebendigen Seelen durch den ganzen Leib ausgetheilt ist / so liegt ja helle an dem Tage / daß die lebendige Seele allenthalben auf das innigste dem Leib gegenwärtig sey”.

<sup>1350</sup> Sull'argomento, cfr. G.E. Stahl, *Propempticon inaugurale de differentia rationis et ratiocinationis et actionum, quae per et secundum utrumque horum actuum fiunt in negotio vitali et animali*, Halae, 1701. Esiste di questa dissertazione una traduzione italiana a cura di F.P. de Ceglia in appendice alla sua introduzione alla fisiologia di Stahl, cit., pp. 202-11.

<sup>1351</sup> G.E. Stahl, *Theoria medica vera*, cit., p. 528: “Nempe sensatio in genere, formali sua ratione, est modus quidam, e mutuo concursu duorum illorum motuum resultans; primo eius, quem anima in organis sensoriis praestat: secundo, illius, quem subtilia obiecta externa organis sensoriis incutunt. Unde alteratio motus, quem anima in suis organis instituit, a tali adventitio altero motu huic illata, quantum ad corpoream considerationem formaliter est sensus.”

<sup>1352</sup> G.E. Stahl (*praeses*)-J.J. Reich (*respondens*), *De passionibus animi corpus humanum varie alterationibus*, Halae Magdeburgicae, 1695, Th. V: “Ex Galeno quidem plerumque allegari solet Mores Animi sequi Temperamentum corporis, quod in tantum verum est, in quantum corporis ejusque humorum varia dispositio, occasio variorum animi motuum saepius existit; sed contra magis verum est, si rem aliquantò accuratius

Come è facile notare, il peso dell'argomento sta tutto nel tentativo di sottolineare lo scambio sussistente tra l'anima e il corpo piuttosto che il contrario.<sup>1353</sup> Già Johann Theodor Schenk (1619-1671), maestro del mentore di Stahl a Jena, Georg Wolfgang Wedel (1645-1721), aveva messo in luce il ruolo delle passioni, paragonandole al soffio del vento che sospinge una nave.<sup>1354</sup> Ma – come sottolinea Bauer – se per Schenk le passioni restano ancora uno dei sei possibili fattori che influenzano la salute e la malattia, sarà solo con Stahl che a esse verrà attribuito un ruolo di assoluta centralità.<sup>1355</sup> Le passioni ci preparano infatti ad affrontare la causa che ne ha provocato l'origine – il terrore ci predispone a fuggire o a resistere, l'ira ad attaccare, ecc. – a riprova del loro statuto attivo, capace di provocare nel corpo non solo le alterazioni del battito del polso e del flusso sanguigno, ma a volte anche vere e proprie situazioni patologiche.<sup>1356</sup>

Come scriverà Stahl nel *De vera diversitate corporis mixti et vivi*, in polemica con la spiegazione meccanicista della percezione sensibile, la prontezza dei movimenti vitali è sempre in relazione con i moti patetici dell'anima:

Parlo della semplice considerazione di quell'energia che le repentine commozioni (*commotiones*) delle *intenzioni dell'animo* generano in maniera diretta e immediata nel *tipo*, nell'*ordine* e nell'*idea* dei moti *vitali*: e questo con una *velocità* e una *prontezza maggiore* rispetto a quanto è solita fare qualsiasi *materia* comunemente nota o qualsiasi

---

perpendamus & animam ut Principem causam omnium eorum, quae in humano corpore, ab intra fiunt, consideremus, Temperamentum Corporis, sequi Mores Animi.”

<sup>1353</sup> Bauer affermerà che l'ammissione dell'ipotesi somatopsichica altro non è che una “riverenza retorica” alla tradizione galenica. Cfr. A.W. Bauer, *Der Körper als Marionette?*, cit., p. 85.

<sup>1354</sup> J.T. Schenk, *Synopsis institutionum medicinae disputatoriae. Pars semiotica, hygieine et therapeutica*, Ienae, 1671, p. 88.

<sup>1355</sup> A.W. Bauer, *Der Körper als Marionette?*, cit., p. 86.

<sup>1356</sup> G.E. Stahl, *De vera diversitate corporis mixti et vivi*, cit., p. 77: “Multo minus autem difficultatis cuiquam oboriri bono iure potest, an anima rationalis ad mensuras tales temporis atque motuum concipiendas, distinguendas, & secundum determinationem certam non solum repetandas, sed hoc ipsum etiam cum voluntate aliqua sua agendum, habilis sit? Quando considerantur illae, non rarae forsitan, & admodum insolitae, sed quotidianae penitus & vulgo notissimae adsuetudines, quibus, etiam secundum semplice voluntatem, sine corporalium causarum concursu, tum etiam cum tali concursu, varia exempla edit, inter quae familiarissimum est, actus certis horis evigilandi; aut contra, certis horis, consuetis, dormiendi & c. Quemadmodum de reliquo nexus animae rationalis cum notibus corporeis non solum dilucescit ex illis ita dictis directionibus motuum voluntarium; sed inprimis etiam, ex efficacia animae speculantis, in ordinem atque seriem, imo universum passim ipsum actum supremorum motuum corporalium, pulsus, toni universalis, & regiminis eius particularis, circa ventriculum: nempe in pulsum & praesentissimis, & gravissimis mutationibus, a terrore, vel etiam iracundia; convulsivorum motuum violentis, a paribus causis, ventriculi subversionibus ab imaginaria nausea.”

azione semplicemente *corporea*. (La ragione dell'efficacia istantanea per il tramite della *sensazione*, infatti, è la stessa [dei movimenti] *patetici*). È davvero un'assurdità sentir dire che i *moti*, sia quelli sani sia quelli malati, e tuttavia vitali, non sarebbero in alcun modo *sotto il potere dell'anima* razionale.<sup>1357</sup>

Sono questi i passaggi fondamentali a cui attingerà la successiva discussione della conoscenza viva come vivificazione dell'anima e del corpo, non solo nella versione teologica di Adam Bernd, ma anche e soprattutto nella sua versione psico-fisiologica.<sup>1358</sup> Se, infatti, il Pietismo ha voluto vedere nella *Rührung* la “commotio” mediante la quale Dio tocca i cuori dei pazienti per bocca del predicatore, avviando così il percorso di conversione, e dunque lo stesso cammino terapeutico, in Stahl la *Rührung* non rappresenta tanto la ricezione passiva di un impulso operato dall'esterno, ma una vera e propria azione dell'anima, che eserciterà il proprio effetto sulle dinamiche corporee senza alcun intervento diretto da parte di Dio.

Riletta in prospettiva non teologica, dunque, la concezione di Stahl permette un approccio radicalmente immanente al processo di guarigione, che rimette al centro la questione della *natura medicatrix*.<sup>1359</sup> E tuttavia – per quanto paradossale possa sembrare a prima vista – a tale psicologizzazione della *Rührung* non corrisponderà affatto una perdita nel valore “taumaturgico” delle prediche, sempre più orfane della loro antica forza trascendente, bensì la trasformazione della loro “efficacia terapeutica”, che coincide con una trasformazione del senso della malattia e della cura. Una trasformazione che punta senz'altro in direzione dell'estetica.

#### 5.4 La vita della conoscenza tra patologia estetica e medicina razionale

##### 5.4.1 *La naturalizzazione dell'omiletica e le prediche filosofiche*

In un passo della sua autobiografia del 1738, Adam Bernd prende spunto dall'emozione provata dall'autore non ancora adolescente in occasione di una predica per la liberazione della città di Ofen dai Turchi (1686) per

---

<sup>1357</sup> *Ibid.*, pp. 48-9: “Loquor de simpliciter consideratione energiae illius, quam *animi intentionum* repentinae commotiones, directe & immediate ingerunt etiam in *typum, ordinem, & ideam*, motuum *vitalium*: Et hoc quidem immensum *celerius* atque praesentius, quam absolute nulla volgo cognita *materia*, aut ulla simpliciter *corporea* actio, facere solet. (Efficaciae enim per *sensationem* valde praesentaneae, eadem ipsa est ratio, quae *patheticarum*). Certe enim monstro simile est audire, quod *motus* tam sani, quam morborum, *vitalis* tamen census, nullo modo aut respectu, usquam sint *in potestate animae* rationalis.”

<sup>1358</sup> Cfr. J. Geyer-Kordesch, *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert*, cit., p. 175.

<sup>1359</sup> Cfr. F.P. de Ceglia, *Introduzione alla fisiologia di Georg Ernst Stahl*, cit., pp. 113 e ss.

assemblare una serie di riflessioni sull'efficacia della predica: "Mi pare – afferma Bernd – che ci si preoccupi [...] ancora troppo poco del fatto che le nostre prediche producano l'utilità che potrebbero produrre e provocare."<sup>1360</sup>

Il suggerimento avanzato da Bernd è presto detto:

È certamente vero che spesso si giunge al cuore degli uomini anche per mezzo di circostanze esterne, pompa, sontuosità, cerimonie, magnificenze, e solennità. Gli uomini amano le novità, le variazioni e le cose che sorprendono e destano scalpore. Non tutte le novità sono peccaminose e nocive. Se succede qualche cosa di nuovo in chiesa, se si suonano trombe e timpani, se si tengono prediche particolari, se si chiamano nuovi predicatori, se si inaugurano templi, se si rinnovano le chiese, se si costruiscono campanili, se vi si appendono campane e orologi e vi si tengono intere prediche e vi si dedicano meditazioni edificanti, il popolo accorrerà in massa. Perché per vedere e ascoltare qualcosa di nuovo, [il popolo] spalanca non solo gli occhi, ma anche le orecchie, ed è molto più attento (*viel attenter*) che in un'altra occasione.<sup>1361</sup>

Come è chiaro da questo passaggio, è ancora una volta la conquista dell'attenzione il requisito fondamentale a cui la predica deve mirare – un'attenzione che però non discende immediatamente dalla forza di attrazione del Verbo divino. Certo, lo scopo finale è quello di imprimere nel popolo l'idea che Dio sia stata la guida sicura e vittoriosa nella lotta contro i Turchi, ma per conseguire questo fine è necessario unire l'eloquio del predicatore con una sapiente strategia persuasoria, che coinvolga la stessa atmosfera di festa dell'intera città. I predicatori dovranno, da parte loro, volgare la predica a ciò che tutti sanno – al senso comune – con un costume che per Bernd è meritevole di totale approvazione: "Se un predicatore fa ciò, è assolutamente da lodare. Gli ascoltatori vengono straordinariamente

---

<sup>1360</sup> A. Bernd, *Eigene Lebens-Beschreibung*, Leipzig, 1738, p. 34: "Mich deucht, man sorgt in dergleichen Stücken noch zu wenig, daß unsere Predigten den Nutzen schaffen, den sie schaffen und würken könnten." Sull'autobiografia di Bernd, cfr. H. Pfothner, *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes*, Stuttgart, 1987, pp. 55 e ss.

<sup>1361</sup> *Ibid.*, pp. 34-5: "[...] so wird es doch eine sichere Wahrheit bleiben, daß es doch oft auch mit äußerlichen Umständen, Pompe, Pracht, Zeremonien, Gepränge und Solennitäten in die Herzen der Menschen komme, und eindringe. Die Menschen lieben Neuerungen, Abwechselungen, und Dinge, so in Verwunderung setzen, und Aufsehen machen. Nicht alle Neuerungen sind sündlich und schädlich. Passiret was Neues in Kirchen, werden Trommeten und Paucken gerühret, besondere Predigten gehalten, neue Prediger aufgestellt, Tempel eingeweiht, Kirchen renoviret, Türme gebauet, Glocken und Seiger [Uhren] aufgehänget, und ganze Predigten darnach eingerichtet, und erbauliche Meditationes darüber gehalten; das Volk lauft haufen-weise zu. Weil was Neues zu sehen und zu hören, so sperret es nicht nur die Augen, sondern auch die Ohren auf, und ist viel attenter als sonst."

commossi, e toccati nel cuore (*im Herzen gerühret*), quando ascoltano ciò che Dio fa nel regno della natura e della potenza”.<sup>1362</sup>

Gli ascoltatori sono dunque toccati dalla parola del predicatore – ci dice Bernd – esattamente come richiesto dall’omiletica pietista. Sorge però un dubbio: che cos’è che, nella parola del predicatore, tocca veramente gli ascoltatori? L’apparato retorico che viene impiegato oppure il potere intrinseco della Parola di Dio? Bernd, senza glissare sull’imbarazzante domanda, riconosce l’incertezza della risposta, in un passo davvero fondamentale, che unisce tutti gli elementi finora raccolti:

In quello stesso 1686, i Nostri avevano conquistato con un assalto la città di Ofen, che i Turchi avevano tenuto sotto la loro autorità per un secolo e mezzo. Da noi, la tredicesima domenica dopo la Trinità era una festa di ringraziamento, e vi erano spari di gioia. Tre volte i cannoni fecero fuoco per tutta la città la mattina, e tre volte il pomeriggio. La cittadinanza e la milizia della città sparavano a salve sul mercato, come d’abitudine in queste occasioni: sui tre campanili più alti si potevano udire trombe e timpani, e la musica più bella. Anche il predicatore parlò moltissimo dal pulpito in questo giorno – come era dovuto per una simile festa di ringraziamento – per preparare gli animi dei suoi ascoltatori alla lode di Dio. Questi, tra l’altro, adattò in maniera molto bella le parole iniziali del Vangelo: “Beati i vostri occhi perché vedono” ecc. [Matteo 13, 16] al proprio fine e disse: “In un secolo e mezzo – tanto il tempo in cui questa piazzaforte è stata nelle mani dei Turchi – anche molti re e imperatori avrebbero desiderato vedere ciò che vediamo e udire la buona novella che ora noi udiamo, eppure non la udirono [Luca 10, 24]: noi dovremmo essere così felici ecc.” e altre cose ancora, che egli sapeva rappresentare in modo straordinariamente commovente. *Anche questo mi colpiva il cuore, sebbene allora non sapessi ancora se ciò fosse da ascrivere all’oratoria o a un effetto superiore, dal momento che i moti del nostro cuore provocati dallo Spirito di Dio non sempre sono facili da distinguere da ciò che [è] l’oratoria, la natura della cosa, e la forma delle parole, nella misura in cui trattano delle opere di Dio* [corsivo mio, AN]. La commozione poteva sorgere da dove voleva, tanto era grande il piacere che mi veniva procurato da tale meditazione e da tale esposizione oratoria del predicatore.<sup>1363</sup>

---

<sup>1362</sup> *Ibid.*, 31: “Es ist solches an einem Prediger höchst zu billigen, wenn ers tut. Die Zuhörer werden ganz ungemein bewegt, und im Herzen gerühret, wenn sie hören, was Gott im Reiche der Natur und der Macht tut”.

<sup>1363</sup> *Ibid.*, pp. 30-1: “In eben diesem 1686. Jahre hatten die unsrigen die Stadt Ofen mit stürmender Hand eingenommen, so die Türken über anderthalb hundert Jahr in ihrer Botmäßigkeit gehabt. Den XIII. Sonntag nach Trinitatis war bei uns ein Dank-Fest, und

Bernd bambino, rapito dall'emozione, non è dunque in grado di determinarne l'origine. Alla potenza soprannaturale della predica si affianca ormai l'effetto altrettanto persuasivo della retorica umana, a cui la stessa oratoria sacra si trova costretta a rivolgersi per incrementare la propria influenza sui fedeli. Come chiarirà più avanti Bernd, infatti,

la Parola di Dio, e con essa diversi benefici, a cui altrimenti non si sarebbe fatto caso e a cui non si avrebbe dato importanza, possono penetrare nell'intelletto e nel cuore degli ascoltatori in un certo senso *per accidens*. Trombe, timpani e simili cerimonie pongono naturalmente (*natürlicher Weise*) l'animo in uno stato di gioia, di stupore, di fremito, in una commozione che ciascuno prova su di sé più di quanto non si possa qui descrivere. Se – una volta in questa disposizione – il cuore viene condotto alle cose divine e celesti, queste devono necessariamente penetrare più profondamente e più facilmente nell'anima umana di quanto non siano già state rese idonee per ricevere una tale impressione.<sup>1364</sup>

---

geschahen Freuden-Schüsse. Dreimal wurden alle Stücke um die ganze Stadt Vormittags, und dreimal Nachmittage gelöset. Die Bürgerschaft und die Stadt-Militz gaben auf dem Markte, wie bei solchen Fällen gewöhnlich, ihre Salven: auf den drei höchsten Türmen waren Trommeten und Paucken, und die schönste Music zu hören. Eben dieser Prediger redete an diesem Tage auf der Kanzel sehr viel, was sich zu einem solchem Dank-Feste schickte, die Gemüter seiner Zuhörer recht zum Lobe Gottes zu bereiten. Er accommodirte unter andern gar schön die Anfangs-Worte des Evangelii: *Selig sind die Augen, die da sehen* etc. [Matth. 13, 16] zu seinem Absehen und Vorhaben, und sagte: Es hätten bei anderthalb hundert Jahren, und so lange diese Festung in der Türken Händen gewesen, auch viel Könige und Kaiser gewünschet, zu sehen, was wir sehen, und die gute Zeitung zu hören, die wir jetzunder hören, und hätten es nicht gehöret [Luk. 10, 24]: wir wären so glücklich etc. und andere Dinge mehr, so er überaus beweglich vorzustellen wußte. Auch dieses grieff mir nach dem Herzen, ob ich wohl dazumal noch nicht wußte, ob es der Oratorie, oder einer höhern Würkung zuzuschreiben; wie denn auch die Bewegungen unsers Herzens, so durch den Geist Gottes verursacht werden, nicht allemal von dem, was die Oratorie, die Beschaffenheit der Sache, und die Gestalt der Worte, daferne sie von Gottes Werken handeln, leicht zu unterscheiden sind. Die Bewegung mochte nun entstehen, woher sie wollte, so war das Vergnügen doch groß, das mir durch solche Meditation und oratorische Vorstellung des Predigers gemacht wurde."

<sup>1364</sup> *Ibid.*, p. 35: "So kann denn das Wort Gottes gleichsam *per accidens*, und mit demselben, manch Gutes in den Verstand, und in das Herze der Zuhörer ein dringen, worauf sie sonst nicht würden gemerket, und Achtung gegeben haben. Trommeten, Paucken und dergleichen Zeremonien setzen das Gemüte natürlicher Weise in Freude, Erstaunen, in Schauer, und in eine solche Bewegung, welche jeder besser fühlen, als ich jetzo beschreiben kann. Wird nun das Herze bei solcher schon verursachten Disposition auf göttliche und himmlische Dinge geleitet, so müssen dieselben notwendig tiefer und leichter in die menschliche Seele eindringen, als die schon geschickt gemacht worden, einen solchen Eindruck anzunehmen."

Non solo, dunque – come aveva spiegato Bernd in un altro passo<sup>1365</sup> – la grande immaginazione del predicatore affonda le proprie radici in un temperamento collerico-malinconico piuttosto che nella condizione di “rigenerazione spirituale”, ma anche gli stessi affetti suscitati dall’omelia sembrano dipendere più da una dimensione naturale che da una virtù soprannaturale. Il Verbo divino, insomma, non appare più in grado di pervadere di per sé l’animo dell’uomo, e si vede costretto a chiedere aiuto all’eloquenza perché gli spiani, per così dire, la strada. Detto in maniera più icastica, l’omiletica dovrà abdicare allo statuto speciale di cui era stata fino ad allora depositaria, per rientrare ormai a pieno titolo nella retorica generale, così come – lo vedremo meglio nella seconda parte – l’ermeneutica sacra verrà ricondotta in quello stesso torno d’anni all’ermeneutica generale, a testimonianza di uno slittamento nella fonte del potere della parola, tanto della parola tramandata quanto della parola declamata.

La “retorizzazione” dell’omiletica, peraltro, non era cosa del tutto inaudita, se già alla fine del Seicento Daniel Georg Morhof (1639-1691) nel suo *Polyhistor literarius et philosophicus* (1688) aveva dichiarato in un latino trasparente: “Non differt et Oratoria sacra a Civili nisi argumento; siquidem praecepta eadem sunt: persuadet Orator Civilis, persuadet et Ecclesiasticus”.<sup>1366</sup> Quando all’inizio del Settecento, Johann Hübner si chiederà nelle sue *Kurtze Fragen aus den Oratoria* (1701): “Come viene composta una simile predica?”, si risponderà: “In nessun altro modo che come un’orazione completa, che ha quattro parti, cioè 1) un esordio, 2) una proposizione, 3) una trattazione e 4) una conclusione.”<sup>1367</sup>

Non è allora un caso che, nel corso degli anni Venti, Hallbauer sviluppi la riforma dell’omiletica in maniera del tutto parallela alla riforma della retorica; Fabricius, dal canto suo, includerà nell’ultimo capitolo della sua *Philosophische Oratorie* (1724) gli stessi discorsi spirituali.<sup>1368</sup> Oltre a

---

<sup>1365</sup> *Ibid.*, p. 32: “Der Mann war ein grosser *Orator*, und kunte wegen Vermischung seines Temperamenti Melancholico-Cholerici, welches ihm eine starke und lebhafte Imagination verursachte, überall Miracul finden, aus kleinen Dingen lauter Wunder Gottes machen, und als ein anderer Plinius das Merveilleux auf die höchste Staffel treiben. Und bei allem diesem war er öfters in seinen Predigten nicht nur sinn- sondern auch geistreich; und, weil viel von Gott in ihm war, so ist mir absonderlich bei solchen Casual-Predigten sein Wort öfters durch Mark und Bein gedrungen.”

<sup>1366</sup> D.G. Morhof, *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus* (1688), Lubecae, 1714<sup>2</sup>, p. 984.

<sup>1367</sup> J. Hübner, *Kurtze Fragen aus der Oratoria*, Leipzig, 1704<sup>3</sup>, p. 317: “Wie wird eine solche Predigt abgefast? Nicht anders / als wie eine vollständige ORATION, welche vier Stücke / nemlich 1. Ein EXORDIUM, 2. eine PROPOSITION, 3. eine TRACTATION, 4. eine CONCLUSION hat.”

<sup>1368</sup> J.A. Fabricius, *Philosophische Oratorie*, Leipzig, 1724, pp. 491-524. Per maggiori riferimenti, cfr. A. Strassberger, *Johann Christoph Gottsched und die “philosophische” Predigt*, Tübingen, 2010, pp. 149 e ss.



ribadire la partizione della predica nelle parti appena nominate, e a analizzarla secondo i momenti dell'*inventio*, della *dispositio* e dell'*elocutio*, Fabricius definisce le prediche – senza alcun accenno alle loro proprietà divine né alle qualità soprannaturali dell'oratore – come

discorsi spirituali che si rivolgono a un uditorio misto, per esporre e spiegare allo stesso [uditorio], secondo le regole del cristianesimo, il contenuto della Parola di Dio riguardante i doveri dell'ascoltatore, e così condurre quest'ultimo alla beatitudine eterna.<sup>1369</sup>

Quando Gottsched riprenderà la questione nel *Grundriss zu einer vernunftmässigen Redekunst* (1729), in cui la retorica viene strutturata sulla base della filosofia wolffiana, al problema non verrà più riconosciuto alcun indice di eccezionalità:

Finché l'uomo è uomo, lo si potrà persuadere di tutti i generi di verità secondo tali regole dell'oratoria. Si possono dunque voler tenere discorsi spirituali o mondani, lunghi o corti, allegri o tristi, latini o tedeschi; li si potrà e li si dovrà comporre secondo queste regole.<sup>1370</sup>

Nell'*Ausführliche Redekunst* (1736), il discorso si farà finanche irrisorio nei confronti di coloro che vorrebbero mantenere una distanza tra i due ambiti. Dopo essersi domandato se la trattazione delle prediche non spetti piuttosto all'omiletica, Gottsched così si risponde:

Chiedo di nuovo: sarebbe il lavoro di un sarto mondano fare gli abiti talari neri? O si devono piuttosto avere anche sarti spirituali per preparare i mantelli e gli abiti corali di chi presta servizio in chiesa? Parlando seriamente, le regole della retorica sono generali.

---

<sup>1369</sup> J.A. Fabricius, *Philosophische Oratorie*, cit., p. 492: “Die fürnehmsten hierunter sind die predigten, welche man beschreibet als geistliche reden, die an ein gemischtes auditorium gerichtet werden, selbigem den inhalt des göttlichen wortes, betreffend die pflichten des zuhörers, nach den regeln des christentums, fürtragen, zu erklären, und sie zur ewigen seeligkeit daraus zu erbauen.”

<sup>1370</sup> J.C. Gottsched, *Grundriss zu einer vernunftmässigen Redekunst*, Leipzig, 1729, *Vorrede*, s. p.: “So lange der Mensch ein Mensch ist, wird man ihn nach solchen Regeln der Redekunst von allen Gattungen der Wahrheiten überreden können. Es mag also einer geistliche oder weltliche, lange oder kurtze, freudige oder traurige, ja lateinische oder deutsche Reden halten wollen; so wird er sie nach diesen Regeln abfassen können und müssen; dafern er anders gesonnen ist, seine Zuhörer von etwas zu überreden, was nicht wieder die Wahrheit und Tugend läuft.” Cfr. anche H. Stauffer, *Erfindung und Kritik. Rhetorik im Zeichen der Frühaufklärung bei Gottsched und seinen Zeitgenossen*, Frankfurt am Main, 1997, pp. 54 e ss.; A. Strassberger, *Johann Christoph Gottsched und die “philosophische” Predigt*, cit., p. 149.

Dovunque si abbiano uomini come ascoltatori, e si parli con l'intenzione di renderli edotti o persuasi di certe verità, anche le prescrizioni degli oratori e gli artifici di un'eloquenza razionale devono essere unitari.<sup>1371</sup>

Certo – riconosce Gottsched – le materie dei discorsi spirituali non vengono solo dalla natura, ma anche dalla Rivelazione: “eppure la differenza della materia non abolisce l'uniformità della dottrina e dell'esposizione. Un abito estivo di seta deve forse essere confezionato in maniera diversa da uno di lana?”<sup>1372</sup> Al di là dell'ironia, il punto difeso con la chiarezza da Gottsched è della massima importanza, perché porta a compimento la naturalizzazione delle concioni sacre. Con le parole di Strassberger:

In una predica parlano uomini a uomini con parole umane secondo regole di pensiero, di lingua e di argomentazioni umane, allo scopo (retoricamente descrivibile come *persuasio*) di giungere dall'insegnamento delle verità cristiane alla consapevolezza della loro conoscenza, del loro assenso e della loro applicazione (*movere*).<sup>1373</sup>

Chiariti così i presupposti generali, sarà ora necessario mostrare concretamente in che modo le dottrine provenienti dal razionalismo si possano integrare con il portato dell'omiletica pietista, in particolare per quella delicata cerniera tra il conoscere e l'agire che rappresenta l'ambito della conoscenza viva. La tappa decisiva in questo senso è propiziata dal sostegno alle prediche filosofiche proveniente dalla corte di Berlino, grazie

---

<sup>1371</sup> J.C. Gottsched, *Ausführliche Redekunst*, Leipzig, 1736, p. 523: “Ich frage hierbey wiederum: Ob es wohl das Werk eines weltlichen Schneiders sey, schwarze Priesterröcke zu machen? Und ob man nicht vielmehr auch geistliche Schneider haben müsse, die Mäntel und Chorhemde der Kirchenbedienten zu verfertigen? Ernstlich von der Sache zu reden; so sind die Regeln der Redekunst allgemein. Ueberall wo man Menschen zu Zuhörern hat, und in der Absicht redet, daß man sie von gewissen Wahrheiten unterrichten oder überreden will; da werden auch die Fürschriften der Redner, und die Kunstgriffe einer vernünftigen Beredsamkeit einerley seyn müssen.” Il capitolo corrispondente, *Von geistlichen Lehrreden, oder Predigten*, è presente solo nella prima edizione del testo, per poi essere trasferito nel XVI. Hauptstück dell'*Akademische Redekunst*, Leipzig, 1759, pp. 286-301.

<sup>1372</sup> J.C. Gottsched, *Ausführliche Redekunst*, 1736, cit., 523-4: “Ich weis wohl, daß die Materien der geistlichen Reden nicht bloß aus der Vernunft und Natur; sondern auch aus der Offenbarung hergenommen werden müssen. Allein die Verschiedenheit der Stoffe hebet die Gleichförmigkeit der Lehrart und des Vortrages nicht auf. Muß denn ein seidenes Sommerkleid anders zugeschnitten werden als ein wöllenes?”

<sup>1373</sup> A. Strassberger, *Johann Christoph Gottsched und die “philosophische” Predigt*, cit., p. 176.

all'opera del teologo Johann Gustav Reinbeck<sup>1374</sup> (1683-1741), membro autorevole di quella *Societas Alethophilorum*<sup>1375</sup> a cui Baumgarten si ispirò per i suoi famosi *Brieffe*, oltre che ex-allievo di Francke a Halle, poi votatosi alla causa del wolffismo, causando non poco disappunto nell'antico maestro.<sup>1376</sup>

Nell'introduzione alla seconda parte (1733) di quella monumentale opera che sono le *Betrachtungen über die in der Augspurgischen Confeßion und damit verknüpfte Göttliche Wahrheiten* (1731-1747, in nove parti; a partire dalla quinta parte, uscita nel 1743, l'autore è Israel G. Canz), Reinbeck chiarisce la propria posizione sulla questione. Se è vero che da un lato la filosofia deve rimanere al di fuori dell'omiletica nella misura in cui si esaurisce in mere capziosità, dall'altro, è altrettanto vero che non è possibile rinunciare al suo contributo ogniqualvolta essa si impegni a portare al popolo spiegazioni perspicue di ciò di cui si predica.<sup>1377</sup>

---

<sup>1374</sup> Cfr. su Reinbeck, A.F. Büsching, *Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen*, 1. Teil, Halle, 1783, pp. 139-236; S. Lorenz, *Theologischer Wolffianismus. Das Beispiel Johann Gustav Reinbeck*, in J. Stolzenberg-O.-P. Rudolph (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des I. Internationalen Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004*, Hildesheim-New York, 2010, vol. V, pp. 103-21, in particolare pp. 113 e ss.; Cfr. anche M. Schian, *Orthodoxie und Pietismus*, cit., pp. 154 e ss.; T.P. Saine, *Von der Kopernikanischen bis zur Französischen Revolution. Die Auseinandersetzung der deutschen Frühaufklärung mit der neuen Zeit*, Berlin, 1987, pp. 184-91; C. Buschmann, *Wolffianismus in Berlin*, in W. Förster (a cura di), *Aufklärung in Berlin*, Berlin, 1989, pp. 73-101; A. Strassberger, *Johann Lorenz Schmidt und Johann Gustav Reinbeck: Zum Problem des "Links-" und "Rechtswolffianismus" in der Theologie. Mit einem Brief Reinbecks an Ludwig Johann Cellarius*, in A. Beutel et al. (a cura di), *Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, 2010, pp. 23-52; J. Bronisch, *Der Mäzen der Aufklärung: Ernst Christoph von Manteuffel und das Netzwerk des Wolffianismus*, Berlin-New York, 2010, p. 83 e passim; A. Strassberger, *Johann Christoph Gottsched und die "philosophische" Predigt*, cit., pp. 330 e ss.; H.-P. Neumann, *Hermeneutik im Wolffianismus*, in G. Frank-S. Meier-Oeser (a cura di), *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese*, cit., pp. 379-422, in particolare pp. 409 e ss.

<sup>1375</sup> Cfr. J. Bronisch, *Der Mäzen der Aufklärung*, cit., pp. 124 e ss.; A. Strassberger, *Johann Christoph Gottsched und die "philosophische" Predigt*, cit., pp. 329 e ss. Cfr. anche D. Döring, *Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft der Alethophilen in Leipzig*, in Id.-K. Nowak (a cura di), *Gelehrte Gesellschaften im mitteldeutschen Raum (1650-1820)*, vol. I, Stuttgart, 2000, pp. 95-150; S. Lorenz, *Wolffianismus und Residenz. Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft der Alethophilen in Weißenfels*, in *ibid.*, vol. III, Stuttgart, 2002, pp. 113-45.

<sup>1376</sup> Il biografo di Reinbeck Büsching ci riferisce che all'affermazione di Reinbeck, per cui "i teologi di Halle non avrebbe[ro] ben compreso Wolff", Francke rispose in una nota che "egli che si rattristava molto di più per il repentino e quasi completo mutamento del prevosto Reinbeck riguardo alle cose wolffiane che non per gli stessi errori di Wolff." La citazione è riportata in A.F. Büsching, *Beytrag zu der Lebensgeschichte des Freyherrn Christian Wolff*, in Id., *Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen*, 1. Teil, cit., pp. 9-11.

<sup>1377</sup> J.G. Reinbeck, *Betrachtungen über die in der Augspurgischen Confeßion enthaltene und damit verknüpfte Göttliche Wahrheiten*, Berlin-Leipzig, 1731-1741, vol. II, 1733, pp.

Pochi anni dopo questa presa di posizione, il re di Prussia Federico Guglielmo I, sotto l'influenza dello stesso Reinbeck, il suo padre confessore, emana il 7 marzo 1739 un ordine diretto a tutti i professori di teologia nelle Accademie e nei Ginnasi, affinché questi si impegnino a educare gli studenti a prediche edificanti, perspicue e ordinate. Il re infatti – si legge nel decreto – ha notato da qualche tempo un decadimento nella dottrina e nel metodo delle omelie che rende urgente una riforma in merito. Il rinnovamento della predica voluto dal Pietismo, per quanto si fosse dimostrato sensibile alle questioni pratiche, non era di fatto riuscito a mutare radicalmente le cose, a causa della brevità del suo periodo d'oro e dell'evanescenza delle proposte concrete. La predica filosofica sembrava – certo sotto un altro punto di vista – raccoglierne l'eredità.<sup>1378</sup>

Scorrendo il decreto regale, sono i primi tre punti a essere per noi fondamentali. Nel paragrafo iniziale è nominato lo scopo dell'intera predica: “Innanzitutto gli *Studiosi Theologiae* devono essere condotti a un timor di Dio verace e non ipocrita e a un'esperienza viva (*lebendiger Erfahrung*) delle verità divine [...]”.<sup>1379</sup> Il riferimento palese alla *lebendige Erfahrung* denuncia un chiaro retaggio pietista – un retaggio che però, come ormai sappiamo, era stato trasfigurato in senso razionalistico all'interno della dottrina wolffiana.

È per l'appunto l'importanza della filosofia di Wolff a fini omiletici a costituire l'orizzonte del secondo punto:

---

LII-LIII: “Allein, wer dem Volck von allen Dingen, die man predigest, richtige Begriffe beyzubringen, und ihnen daher deutliche Erklärungen zu geben, sie auch nach dem Maaß ihrer Fähigkeit auf den eigentlichen Grund zu führen suchet; und wer dabey aus der Natur, und von dem, was die Welt-Weißheit lehret, so viel anführet, als die Zuhörer zu fassen fähig sind, um sie dadurch zur Bewunderung und Verehrung der göttlichen Macht, Güte und Weißheit zu leiten; wer auch endlich weiß, daß er verschiedene solcher Zuhörer vor sich habe, die entweder in der Verläugnung Gottes stecken, oder doch derselben sehr nahe sind, und die sonst aus der Lesung allerley Bücher ein grosses Vor-Urtheil wider die Aussprüche heil. Schrift eingesogen haben, oder sonst mit blossom bejahen oder verneinen nicht wollen abgefertiget seyn; von einem solchen solte ich meinen, daß er wohl eben nichts ungeschicktes handele.”

<sup>1378</sup> La diagnosi emerge chiaramente nello scritto citato di Martin Schian.

<sup>1379</sup> Il testo dell'ordine reale è stato pubblicato in “Acta historico-ecclesiastica”, 3, 1739, pp. 893-7. Per le successive ripubblicazioni, cfr. A. Strassberger, *Johann Christoph Gottsched und die “philosophische” Predigt*, cit., pp. 552 e ss. “I. Vor allen Dingen sollen die Studiosi Theologiae zur wahren ungeheuchelten GOTTESFURCHT. und lebendiger Erfahrung derer Göttlichen Wahrheiten angeführet werden, damit sie selbst erst wahre Christen werden, und ihrer künftigen Gemeine in reiner Lehre und unsträflicher Wandel vorgehen können.” Sulla questione specifica della *lebendige Erfahrung*, cfr. K. Hannak, “*Lebendige Erfahrung*”. *Erkenntniskritik und Autonomiestreben zwischen Radikalpietismus und Aufklärung (Johann Conrad Dippel und Johann Christian Edelmann)*, in C. Soboth et al. (a cura di), “*Aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget*”: *Erfahrung – Glauben, Erkennen und Gestalten im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongress für Pietismusforschung*, 2 voll., Halle, 2012, vol. I, pp. 82-95.

Essi [gli *Studiosi Theologiae*] si devono radicare a tempo debito nella filosofia e nella logica razionale, come sull'esempio del professor Wolff, affinché apprendano concetti del tutto chiari e distinti dell'intera teologia, e in particolare quelli che servono per esplicare i testi, per utilizzarli secondo il loro vero senso, per dimostrare la verità ivi contenuta, e per trarvi conclusioni stringenti e convincenti per l'applicazione.<sup>1380</sup>

Da un lato, dunque, l'ermeneutica pietista viene sostituita dall'ermeneutica razionalista di Wolff; dall'altro, sono gli stessi criteri di verità propri dell'approccio teologico a dover lasciare il campo al parametro della distinzione, assunto anche in questo settore come metro di giudizio universale. A ciò si aggiunge il richiamo a uno stile espositivo medio, che eviti l'eccessiva trascuratezza, ma anche l'inutile infiolettamento del discorso, in modo da "risvegliare [negli] ascoltatori i concetti chiari nell'intelletto e una buona inclinazione della volontà".<sup>1381</sup> All'appello del re, risponderà un anonimo contribuente, il quale comporrà la più importante e completa omiletica del primo Settecento tedesco, il *Grund-Riß einer Lehr-Arth, ordentlich und erbaulich zu predigen* (1740), che verrà riproposta in una seconda edizione nel 1743 con il titolo leggermente modificato di *Grundriß einer überzeugender Lehrart im Predigen*.

Quel contribuente anonimo altri non è che lo stesso Gottsched, il quale confesserà solo in tarda età la paternità dello scritto, fuorviando così non pochi studiosi.<sup>1382</sup> Nella sua prefazione,<sup>1383</sup> Gottsched delinea il proprio

---

<sup>1380</sup> "II. Es sollen dieselben sich bey Zeiten in der Philosophie und einer vernünftigen Logic, als zum Exempel des Professor Wolffens, recht fest setzen, damit sie lernen, sich deutliche und klare Begriffe von der gantzen Theologie und ins besondere von denen zu erklärenden Texten zu machen, dieselben nach ihrem wahren Sinn einzusehen, die darin enthaltene Wahrheit zu erweisen, und bindige Schlüsse zur Application daraus auf eine überzeugende Weise zu ziehen."

<sup>1381</sup> "III. [...] Daher sie sich einen reinen, deutlichen und kurtzen Stylum angewöhnen, und mehr bemühet seyn müssen, ihren Zuhörern klare Begriffe im Verstande, und eine gute Neigung des Willens zu erwecken, als ihre eigne Kunst und Gelehrsamkeit zu zeigen."

<sup>1382</sup> La prova della paternità di Gottsched è in T.W. Danzel, *Gottsched und seine Zeit. Auszüge aus seinem Briefwechsel*, Leipzig, 1848, pp. 40-48; cfr. in particolare una lettera di Manteuffel a Reinbeck, datata 6 maggio 1739: "Voicy le projet de la nouvelle Homèlie de Mr. Gottsched: 1) Il l'écrira anonymement; 2) afin que l'auteur paroisse quelque savant Prussien, il fera preceder son ouvrage d'une courte introduction où il inserera la copie du Rescript Homiletique, en disant que les precepts qu'il va donner n'en sont qu'une paraphrase [...]". Per le corrette valutazioni sullo scritto, cfr. ad es. E.-P. Wieckenberg, *Gottsched und Goeze. Frühaufklärung und protestantische Predigt*, in M. Estermann (a cura di), *Buchkultur: Beiträge zur Geschichte der Literaturvermittlung. Festschrift für Reinhard Wittmann*, Wiesbaden, 2005, pp. 233-62, qui pp. 246 e ss.; A. Strassberger, *Johann Christoph Gottsched und die "philosophische" Predigt*, cit., pp. 235 e ss.

<sup>1383</sup> Allo scritto era preposta anche una lunga introduzione di Reinbeck, il *Vorbericht und Einleitung zu einer ordentlichen und erbaulichen Lehr-Art im Predigen*, s. p.

programma di teologia wolffiana applicata, in una direzione perfettamente in linea con il dettato della delibera regia. In particolare, scopo della predica è l'edificazione dell'ascoltatore.<sup>1384</sup> Di primo acchito, si potrebbe pensare a una fatale convergenza con gli obiettivi dei "colleghi" pietisti, ma l'impiego della medesima nozione acuisce ancora di più l'inevitabile distanza, riconducibile sostanzialmente alla fortissima torsione antropologica a cui viene sottoposto il termine in Gottsched, dove l'edificazione si definisce in base alla capacità dell'oratore

di istruire l'intelletto dei suoi ascoltatori di ciò che ancora non sa e di convincerlo di ciò che già sa. 2) [e di cercare anche] in parte di distogliere la volontà dei suoi ascoltatori dal male, in parte di guidarla al bene; o, dove è già nello stato di conversione, di esortare nella crescita nel bene, o di rendere più zelanti nell'esercizio delle buone opere.<sup>1385</sup>

Se in un tale contesto l'appello a una cura dell'intelletto e della volontà si rivela nient'altro che la trascrizione in termini wolffiani dei compiti del *docere* e del *movere* della retorica, questo significa che anche il fine ultimo della predica non potrà trascendere l'umanità dei suoi ascoltatori e il relativo perfezionamento, come si evince in particolare dalle strategie con cui l'intelletto dovrà essere concretamente raccordato con la volontà.

Nel nono capitolo del testo, dedicato agli *argumenta moventia* o *Bewegungsgründe*, Gottsched descrive il rapporto con gli *argumenta probantia*, o *Beweisgründe*, affermando che i primi non sono altro che gli *argumenta probantia* di proposizioni pratiche, le quali trattano di ciò che un cristiano deve o non deve fare.<sup>1386</sup> Data l'importanza della dimensione pratica nella fede di un cristiano, tali argomenti hanno un ruolo decisivo nell'intera architettura dell'omiletica. A partire dalla situazione scoraggiante già lumeggiata nella reprimenda del re, per cui i predicatori non compiono il loro dovere nel presentare la Parola di Dio in tutta la sua efficacia,

---

<sup>1384</sup> [J.C. Gottsched], *Grund-Riß einer Lehr-Arth, ordentlich und erbaulich zu predigen*, Berlin, 1740, *Vorrede*, s. p.

<sup>1385</sup> *Ibid.*, p. 24: "1. [...] den Verstand seiner Zuhörer von dem, was er noch nicht weis, zu unterrichten, und von dem, was er schon weis, zu überzeugen. 2. daß er auch den Willen seiner Zuhörer theils vom Bösen abzuziehen, theils zum Guten zu lencken; oder, wo er schon im Stande der Bekehrung stehet, zum Wachsthum im Guten zu ermahnen, oder in der Ausübung gutter Werke eifriger zu machen, suchen müsse." Cfr. anche A. Strassberger, *Johann Christoph Gottsched und die "philosophische" Predigt*, cit., p. 251.

<sup>1386</sup> [J.C. Gottsched], *Grundriß einer überzeugender Lehrart im Predigen*, Berlin, 1743, p. 270: "Die praktischen [Themata] handeln von dem, was ein Christ thun oder lassen soll: daher muß derjenige, der sie erweisen will, nothwendig solche Gründe anführen, die einen Menschen zum Thun oder Lassen antreiben können. Diese nennet man nun Bewegungsgründe; weil sie den menschlichen Willen in Bewegung setzen, und ihm Lust machen, die Christenpflichten zu erfüllen."

Gottsched evidenzia a più riprese la centralità del “beweglich zu predigen”.<sup>1387</sup>

Questo significa – prosegue l’Autore – che dobbiamo occuparci non solo dell’intelletto, ma anche della volontà dei nostri ascoltatori, e di guidare tutte le loro inclinazioni, cercando di (com)muoverle secondo le nostre intenzioni. § 4. Per supplire a questa carenza [...] vogliamo mutuare il necessario dalle fonti dei filosofi.<sup>1388</sup>

Dopo aver riassunto brevemente le tesi fondamentali della pneumatologia wolffiana – la precedenza delle rappresentazioni dell’intelletto sui desideri della volontà; la superiorità dei desideri razionali su quelli sensibili – Gottsched passa alla loro applicazione.<sup>1389</sup> Qualora ci trovassimo di fronte sempre e comunque a dei rigenerati, infatti, i presupposti enunciati, del tutto simili ai fondamenti della filosofia morale, basterebbero da soli a mostrare ai fedeli la razionalità di determinate rappresentazioni, e a innescare in loro il relativo desiderio. Poiché, però, questo comunemente non avviene, “un servitore di Cristo non può disdegnare di stimolare gli uomini attraverso le loro proprie inclinazioni al bene.”<sup>1390</sup>

È la medesima strategia utilizzata – lo si ricorderà – dallo stesso Wolff in sede etica, per cercare di convincere, o quanto meno di persuadere, a compiere il bene anche uomini non particolarmente predisposti. Secondo Gottsched, si tratterà di mostrare a questi fedeli che l’azione in questione è conforme al volere di Dio ed è comandata dalla Scrittura e dalla ragione umana; ma anche che quell’azione è piacevole e utile per il benessere terreno ed eterno dell’ascoltatore. Occorre insomma “interessare” la propria platea per ciò che si sta dicendo, in modo che la molla dell’agire non sia costituita semplicemente da un comando esterno, bensì piuttosto da una profonda e radicata motivazione interiore. Per questo è opportuno capire

---

<sup>1387</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>1388</sup> *Ibid.*, pp. 275-6: “Das ist, wir müssen uns nicht nur mit dem Verstande; sondern auch mit dem Willen unserer Zuhörer zu schaffen machen, und alle ihre Neigungen zu lenken, und zu unsern Absichten zu bewegen suchen. § 4 Um nun zu Abstellung dieses Mangels [...] etwas beyzutragen, wollen wir aus den Quellen der Philosophen das Nöthige entlehnen, und kürzlich wiederholen.”

<sup>1389</sup> *Ibid.*, pp. 276-8.

<sup>1390</sup> *Ibid.*, p. 281: “Ja, wenn ein Prediger lauter wiedergebohrne rechtschaffene Kinder Gottes zu Zuhörern hätte, die schon bereit sind, den Willen ihres Vaters im Himmel mit Vergnügen auszuüben! da dürfte er freylich nur diesen einzigen [vernünftigen] Bewegungsgrund anführen, und sogleich würde man ihm folgen. Allein, die meisten sind entweder Schwachgläubige, und unvollkommen erleuchtete Herzen, die noch in der Bekehrung begriffen sind, und der Welt noch nicht völlig gute Nacht gegeben [...] Diese darf nun ein evangelischer Redner auch wohl als Kinder, durch ihre schwache Neigungen zu lenken suchen [...] so darf es auch ein Diener Christi nicht verabäumen, die Menschen durch ihre eigene Neigungen zum Guten zu reizen.”

quante più caratteristiche possibili dei propri ascoltatori, dal momento che “anche le diverse età degli uomini contribuiscono ai loro pregiudizi, alle loro opinioni, alla natura del loro animo”. Ancora una volta, la dottrina dell’*ἐνάργεια* si raccorderà con quella dell’*ἐνέργεια*, ormai nella forma della conoscenza viva:

Un oratore può ben suggerire diverse cose a un ascoltatore, ma se questo non le vede da sé, non le comprende, o non è convinto, che le cose stiano così come l’oratore dice, ciò non ha alcun effetto sul cuore dell’ascoltatore. Questi udirà le parole, ma non le sentirà, esse non lo toccheranno e non lo desteranno. Mostrare qualcosa significa dunque presentare perspicuamente e convincere l’ascoltatore con ragioni intuitive che le cose stanno così come vengono presentate. Una tale conoscenza viva (*lebendiges Erkenntniß*), che ha avvinto innanzitutto l’intelletto, esercita successivamente il proprio effetto anche sulla volontà.<sup>1391</sup>

#### 5.4.2 *L’omiletica come scienza estetica*

Nonostante l’alleanza con il wolffismo avesse garantito alle prediche razionali un ampio bacino di influenza – lo stesso Siegmund J. Baumgarten accoglierà nella propria omiletica il raccordo tra intelletto e volontà proposto da Gottsched<sup>1392</sup> – le critiche, anche feroci, non si fecero attendere né dal versante pietista né dal versante del luteranesimo ortodosso, portando a vere e proprie interdizioni, come quella sancita dall’Oberkonsistorium di Dresda del 16 novembre 1742.<sup>1393</sup>

Ai nostri fini, le critiche più interessanti che sono state mosse all’omiletica filosofica non riguardano ovviamente questioni teologiche o politiche, ma puntano il dito contro la progressiva divergenza tra l’ideale metodologico della distinzione e l’obiettivo di innescare un potente effetto emotivo sull’ascoltatore. Se infatti le uniche facoltà coinvolte nell’opera di convincimento sono l’intelletto e la volontà, e dunque le facoltà superiori, sembra poi inevitabile una certa aridità nell’esposizione, che impedisce a

---

<sup>1391</sup> *Ibid.*, pp. 294-5, in nota: “Ein Redner kann einem Zuhörer wohl viel vorsagen: aber wenn dieser es nicht selbst sieht, begreift, oder überzeugt ist, daß es so sey, wie der Redner sagt; so hat es gar keine Wirkung in dem Herzen des Zuhörers. Er hört es wohl sagen; aber er fühlt es nicht, es rühret und regt ihn nicht. Etwas zeigen, heißt also, deutlich darthun und mit guten augenscheinlichen Gründen den Zuhörern überführen, daß es wirkklich so sey wie man vorgiebt. Ein solches lebendiges Erkenntniß, das den Verstand erst gantz eingenommen hat, das thut hernach auch in dem Willen seine Wirkung.”

<sup>1392</sup> Sulla posizione di S.J. Baumgarten rispetto all’omiletica di Gottsched, cfr. A. Strassberger, *Johann Christoph Gottsched und die “philosophische” Predigt*, cit., pp. 484-5.

<sup>1393</sup> Cfr. *ibid.*, p. 399.



sua volta il conseguimento di quel coinvolgimento interiore a cui in fondo miravano le stesse prediche razionali.

Quando, sotto l'egida dell'intellettualismo wolffiano, la *Rührung* viene depauperata del suo afflato divino, trasformandosi in un effetto retorico da acquisire attraverso mezzi esclusivamente umani, la sua stessa consistenza affettiva sembra diventare sempre più labile. Benché Gottsched parli ancora di conoscenza viva, l'unico presupposto a cui tenere fede sarà – lo abbiamo appena visto – la conquista dell'intelletto, che giunge successivamente a influenzare la volontà. L'elemento soprannaturale, ancor più che in Bernd, ha bisogno di una forza naturale che gli apra un varco nel cuore degli uomini:

È vero che la parola di Dio ha sempre una forza conforme alla sua origine; ma allo stesso modo, l'esperienza insegna che è fondamentale la sua buona esposizione se essa vuole trovare facilmente ingresso nel cuore corrotto degli uomini, provocare convinzioni esatte, e avere una buona enfasi.<sup>1394</sup>

La deriva pedantesca a cui la predica filosofica sembrava ineluttabilmente condannata è dipinta a tinte fosche in *Der Philosophische Religions-Spötter* (1736) dal solito censore Joachim Lange, il quale non poteva che vedere di cattivo occhio la diffusione della nuova filosofia:

[...] si sentono molte critiche sulle prediche filosofiche che nessuno capisce, e quasi tutti ascoltano con ribrezzo; in particolare sull'affettata mania delle definizioni e delle concettualizzazioni, tanto che in un'unica predica si sentono ben più di cinquanta definizioni: ad es. Matteo 8, 1 e ss. “Quando Gesù venne giù dal monte, lo seguiva un vasto popolo”; ciò significa: Un monte è un luogo elevato, ecc. Venire vuol dire ecc. Venire giù significa ecc. Un popolo è un certo insieme di persone [...]. Tali buffoni del pulpito (i quali, nella loro mania definitoria, invece di predicare ciò che dovrebbero, Cristo, blaterano quasi di ogni possibilità, realtà, intenzione, concetto, ragion sufficiente, ecc., e sono così pieni di sé che anche le persone intelligenti devono passare ai loro occhi per degli sciocchi ingenui) sono stati partoriti dalla nuova filosofia.<sup>1395</sup>

---

<sup>1394</sup> [J.C. Gottsched], *Grud-Riß einer Lehr-Arth, ordentlich und erbaulich zu predigen*, cit., Vorrede, s. p.: “Das Wort GOTTes hat zwar eine Kraft, die seinem hohen Ursprunge gemäß ist: Allein die Erfahrung lehret gleichwohl, daß auch sehr viel auf den guten Vortrag desselben ankömmt, wenn jedes in dem verderbten Hertzen der Menschen, leicht Eingang finden, rechte Ueberzeugungen wircken, und guten Nachdruck haben soll.”

<sup>1395</sup> J. Lange, *Der philosophische Religions-Spötter*, Halle und Leipzig, 1736, pp. 28-9: “z. E. Matth 8, 1 u. f. Da aber JESUS vom Berge herab ging, folgte ihm viel Volcks nach: da heisse es: Ein Berg ist ein solcher erhabner Ort u. s. w. Gehen ist so viel, als, u. s. w. Herab

Benché l'accusa di Lange, acerrimo nemico di Wolff e di chiunque fosse in odore di wolffismo, sia da prendere con beneficio d'inventario, la critica doveva comunque rappresentare un luogo comune abbastanza diffuso sulla teologia razionalista dell'epoca, sempre più avviluppata in una spirale di chiarificazioni che infittivano invece che diradare l'ordito concettuale. La distinzione che si tramuta in oscurità per una beffarda nemesis del destino non è però l'ultima parola della filosofia wolffiana sul problema delle prediche. Proprio dal suo seno scaturirà infatti una nuova direzione dell'omiletica che, pur reagendo con la stessa forza dei Pietisti alla scolasticizzazione imperante, procederà in un senso tutt'affatto diverso.

Già nel 1746, con il suo *Von einigen Ursachen des verdorbenen Geschmacks der Deutschen*, Georg Friedrich Meier discute la crisi delle prediche come un addentellato della più ampia corruzione del gusto tra i Tedeschi, dovuto alla sostituzione dell'ideale del *guter Geschmack* con quello di un metodo matematico sempre più invasivo, che pretende di colonizzare ogni settore dello scibile umano. La colpa, ad ogni modo, non è da ascrivere alla nuova filosofia wolffiana, come vorrebbe la requisitoria di Lange, bensì all'abuso perpetrato dai suoi sostenitori, i quali "hanno menti troppo ristrette per poter pensare al contempo in maniera bella e profonda".<sup>1396</sup> Insomma:

Se uno scritto è esposto secondo la mera dottrina matematica, tutte le relative proposizioni possono essere vere, possono essere esposte in maniera perspicua e convincente, e cionondimeno il tutto rimane un mero scheletro. Non vi è alcuna vividezza o splendore dei concetti. Non si vede né ricchezza né vita delle rappresentazioni. Tutto è arido, rigido, senza ornamento e piacevolezza.<sup>1397</sup>

Il metodo matematico, da supremo garante della certezza del sapere diventa qui un'arida e impotente sequela di proposizioni senza l'ausilio di

---

gehen heisset etc. ein Volck ist eine gewisse Menge von Leuten. [...] Solche philosophische Cantzel-Gecke (die an statt dessen, daß sie CHristum predigen solten, bey ihrem definiren fast von lauter Möglichkeit, Würcklichkeit, Absichten, Begriffen, zureichenden Grunde u. s. w. schwätzen, und dabey so aufgeblasen sind, daß kluge Leute nur einfältige Tröpfe in ihren Augen seyn müssen) hat die neue Philosophie geboren."

<sup>1396</sup> G.F. Meier, *Von einigen Ursachen des verdorbenen Geschmacks der Deutschen*, Halle, 1746, pp. 11-2: "[...] [Weltweisen], welche zu enge Köpfe haben, als daß sie schön und gründlich zu gleicher Zeit solten dencken können".

<sup>1397</sup> *Ibid.*, p. 12: "Wenn eine Schrift bloß nach der mathematischen Lehrart vorgetragen wird, so können alle Sätze derselben wahr seyn, sie können deutlich und überzeugend vorgetragen werden, aber das Gantze ist dem ohnerachtet ein bloßes Gerippe. Da ist keine Lebhaftigkeit, kein Glantz der Begriffe. Da sieht man weder Reichthum noch Leben der Vorstellungen. Alles ist trocken, rauh, ohne Zierrath und Annehmlichkeit."

quella vita della conoscenza che ormai è sempre più presidio del bel pensare. Ciò sarà vero tanto più per l'omiletica:

[L'epidemia contagiosa di filosofare secondo un metodo matematico] si spinge persino nei luoghi a cui non appartiene affatto, ed è già stata spesso abbastanza temeraria da salire addirittura sui pulpiti. Questi predicatori ridicoli e insulsi sono folli, e poiché da noi i pulpiti sono quasi gli unici luoghi in cui la retorica in fuga dalla Germania ha trovato ancora un rifugio di fortuna, quelli che filosofano anche nelle nostre prediche in maniera soltanto arida corrompono il gusto in modo ancor più irresponsabile.<sup>1398</sup>

La soluzione pietista per aggirare le fatuità filosofiche è quella di affidarsi al risveglio degli affetti sacri, e dunque all'esperienza spirituale di una ristretta cerchia di rigenerati. Meier, sostanzialmente d'accordo sulla caricatura delle prediche filosofiche, inverte però il senso della critica. Accettando la dottrina della centralità del cuore rispetto all'intelletto e alla volontà, l'allievo dei due Baumgarten raccorda questa eredità con l'omiletica filosofica del wolffismo, di cui conserva l'umanizzazione della *Rührung*. Il risultato dell'operazione – lo vedremo meglio nella seconda parte – sarà il passaggio dalla teologia dell'αἰσθησις all'estetica come scienza della conoscenza sensibile.

Non a caso lo stesso Alexander G. Baumgarten già nella *Sciagraphia*<sup>1399</sup> e nella *Philosophia generalis*<sup>1400</sup> aveva inserito l'*homiletica generalis* all'interno del proprio progetto estetologico, fino alla sanzione definitiva pronunciata nel § 4 dell'*Aesthetica*, in cui l'omiletica viene dichiarata a tutti gli effetti un'"applicazione speciale" dell'estetica. Il predicatore assume così i tratti dell'estetico dotato, in cui il carattere di "rigenerato" è stato sostituito dalla bellezza dell'ingegno gradualmente perfezionato con i mezzi dell'estetica artificiale. Se il ribaltamento è radicale nei presupposti, non lo è

---

<sup>1398</sup> *Ibid.*, pp. 16-7: [Die ansteckende Seuche, nach einer mathematischen Lehrart zu philosophieren] drenget sich so gar an solche Orte, wo sie nicht einmal hin gehöret, und sie ist schon ofte so verwegen gewesen, so gar die Cantzeln zu besteigen. Diese lächerliche und abgeschmackten Predicanten sind verrückt, und da unter uns die Cantzeln bey nahe die einzigen Oerter sind, wo die Redekunst einen Aufenthalt, auf ihrer Flucht aus Deutschland, noch zum guten Glücke gefunden hat, so verderben dieienigen den Geschmack noch auf eine unverantwortlichere Art, welche auch in ihren Predigten nur auf eine trockene Art philosophiren."

<sup>1399</sup> *Sciagraphia encyclopediae philosophicae*, § 98: "Generales artis eloquentiae regulae possunt applicari ad orationem habendam thematis theologici ad promiscuam hominum turbam s. *homiliam* (\* eine Kanzelrede). Unde novae ex iis oriuntur regulae, quas interpretatur *homiletica universalis* (\*\* die allgemeine Homiletik) complectens A) Heuristicam B) methodologiam homileticam C) doctrinam de stilo et D) de actione homiletica."

<sup>1400</sup> *Philosophia generalis*, § 147.

però nei risultati, dal momento che la forza dell'entusiasmo che anima predicatore e ascoltatori al termine del sermone rimane la stessa – sia che essa derivi da un dono dello Spirito Santo sia che essa derivi dal sollevamento del fondo dell'anima. Il tema viene ribadito nei termini più chiari al § 4 del *Kollegium*, in cui, commentando il relativo passaggio dell'*Aesthetica*, Baumgarten afferma:

La retorica, se deve essere appresa secondo i fondamenti del bello, deve fondarsi sulle regole generali dell'estetica e determinare le sue regole specifiche su quei fondamenti; essi forniranno fondamenti corretti per il commovente (*vom Rührenden*), per il nobile e così via, e dunque la potrà utilizzare vantaggiosamente anche l'oratore sacro (*der Kanzelredner*), la cui arte oratoria è talvolta alquanto artefatta.<sup>1401</sup>

Al fine di evitare l'artificiosità delle prediche contro cui si erano scagliati gli stessi Pietisti, dunque, non solo l'omiletica dovrà essere sussunta per Baumgarten sotto la retorica, secondo il disegno già gottschediano, ma la stessa retorica verrà ora ricondotta all'interno dell'estetica, dove la *commotio* si basa su un'acquisizione gnoseologica – un'acquisizione tipicamente sensibile. L'appello alla sensibilità fonda così la stessa possibilità di quel *Rührende* che gli strumenti meramente razionali non avevano saputo giustificare, conservando in esso l'unico residuo di trascendenza possibile.

Quando ritornerà sull'argomento nei *Gedanken vom Philosophischen Predigen* (1753),<sup>1402</sup> Meier ribadirà la propria avversione alle prediche filosofiche in base a questo motivo fondamentale: e cioè, che esse sarebbero in fondo incapaci di commuovere il cuore degli ascoltatori.<sup>1403</sup> Esistono infatti due tipi di conoscenza: una conoscenza comune che, qualora perfezionata, può aspirare a diventare una conoscenza bella; e una conoscenza distinta che, qualora perfezionata, può aspirare a diventare una conoscenza filosofica. A sua volta, la conoscenza filosofica implica due elementi: da un lato quello espositivo; e dall'altro quello contenutistico.

È ben raro – afferma Meier – che le accuse alle prediche filosofiche giungano per il primo aspetto, insomma perché il predicatore ha presentato la propria concione in maniera troppo chiara o con nessi troppo stringenti.

---

<sup>1401</sup> K § 4 (trad. cit. leggermente modificata).

<sup>1402</sup> La prima edizione dello scritto appare su rivista in forma più breve, cfr. G.F. Meier, *Gedanken vom philosophischen Predigen*, "Wöchentliche Hallische Anzeige", 12, (19 marzo) 1753, pp. 193-202. Sulle differenze tra la prima e la seconda edizione dello stesso anno, cfr. A. Strassberger, *Johann Christoph Gottsched und die "philosophische" Predigt*, cit., pp. 497 e ss.

<sup>1403</sup> G.F. Meier, *Gedanken vom philosophischen Predigen*, Halle, 1754 (ma 1753). Riassumiamo qui di seguito il § 11.

Se la predica filosofica consistesse solo in questo, anzi, essa sarebbe da lodare e non da biasimare. Il problema, piuttosto, sta nella distanza tra gli argomenti addotti nell'omiletica razionale, in cui ogni passaggio è essenziale per comprendere il senso generale, e gli argomenti che dovrebbero invece caratterizzare una qualunque predica, le cui "verità devono poter essere riconosciute da chiunque, in maniera intuitiva, commovente e viva."<sup>1404</sup> Proprio per assicurare la comprensione al più ampio numero possibile di persone, sarà dunque necessario un appello costante a quella dimensione della sensibilità che le prediche razionali si proponevano di espungere:

In una tale esposizione si ha l'intenzione di insufflare negli ascoltatori una conoscenza filosofica. Attraverso questa conoscenza ci si sforza di rappresentare la verità al profondo intelletto purificato della sensibilità in maniera distinta e convincente, per quanto ciò sia fattibile alla luce dei limiti dell'intelletto umano. Allo scopo, in una predica filosofica si lascia fuori, per quanto possibile, tutto quello che potrebbe attivare l'immaginazione, le passioni, e tutte le forze inferiori dell'anima, affinché il profondo e meditativo intelletto non venga disturbato nelle sue occupazioni.<sup>1405</sup>

Se lo scopo della predica è ancora una volta l'edificazione dell'uditorio, tale *Erbauung* non verrà più solo "umanizzata" come in Gottsched, ma sarà inserita all'interno di un più ampio percorso di perfezionamento, che coinvolge in pieno la dimensione sensibile dell'uomo:

Con una predica si deve provocare un'edificazione che possa produrre il completo miglioramento dell'uomo intero (*des gantzen Menschen*), o dell'intera natura umana. Una predica deve mirare innanzitutto all'applicazione. Di conseguenza, per suo mezzo deve essere esposta una conoscenza che possa essere immediatamente applicata, e mediante la quale l'uomo intero possa essere messo in moto, affinché ami il Signore Dio, e lo serva con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze e con tutta la mente [Dt 6, 5; Mc 12,

---

<sup>1404</sup> *Ibid.*, § 16: "[D]ie Wahrheiten einer Predigt müssen von Jedermann, auf eine anschauende, rührende und lebendige Art, können erkannt werden."

<sup>1405</sup> *Ibid.*, § 11: "Nemlich in einem solchen Vortrage hat man die Absicht, seinen Zuhörern eine philosophische Erkenntniß einzuflößen. Durch diese Erkenntniß bemühet man sich, die Wahrheit dem tiefsinnigen und von der Sinnlichkeit gereinigtem Verstande deutlich und überzeugende vorzustellen, so viel das letzte nemlich sich um der Schranken des menschlichen Verstandes willen thun läßt. Zu dem Ende läßt man in einem philosophischen Vortrage, so viel als es möglich ist, alles weg, was die Einbildungskraft, die Leidenschaften, und alle untere Kräfte der Seele gar zu rege machen könnte, damit der tief nachdenkende und überlegende Verstand in seinen Beschäftigungen nicht gestöhrt werde."

30]. Di conseguenza, una predica deve essere fatta in modo che per suo mezzo tutte le forze dell'uomo, le inferiori e le superiori, l'intelletto e la sensibilità, la volontà e gli affetti, ecc. possano essere messe in moto. L'intera anima, anche quella dell'incolto, deve giungere per mezzo di una predica alla conoscenza intuitiva e al sentimento delle verità divine. Di conseguenza, ci si deve servire in una predica di un tipo di esposizione tale da rappresentare le verità divine a tutte le forze conoscitive dell'anima in maniera intuitiva e viva.<sup>1406</sup>

La possibilità di un'edificazione specificamente sensibile – già enunciata in un passo dell'*Ethica philosophica* di Baumgarten su cui dovremo ritornare in seguito<sup>1407</sup> – consente a Meier di rileggere l'implicita citazione evangelica alla luce delle dicotomie wolffiane. Amare Dio con tutte le forze e con tutta l'anima per un allievo di Wolff, infatti, significa amarlo – con un'abile torsione psicologica della questione – per mezzo di tutte le facoltà di cui l'anima si compone, e dunque con la ragione e con la sensibilità, con la volontà e con gli affetti. Il progetto antropologico dell'uomo intero diventerà, in tal senso, il corollario più immediato del principale comandamento divino. Paradossalmente, è proprio il tentativo di conservare una vicinanza al dettato biblico che consente a Meier di giustificare la divergenza da Gottsched.

Se si riprende in mano la definizione di quest'ultimo, le facoltà che l'edificazione si proponeva di perfezionare erano esclusivamente l'intelletto e la volontà; in Meier, al contrario, l'intelletto e la volontà non rappresentano che la metà superiore dell'anima, alla quale non può mai essere disgiunta l'attivazione della compagine inferiore, pena l'inemendabilità della dimidiatazza umana. L'obiettivo ultimo dell'omiletica, allora, non si ridurrà all'edificazione nella sua dimensione meramente razionale, ma si allargherà piuttosto fino a comprendere l'intero

---

<sup>1406</sup> *Ibid.*, § 20: "Eine Predigt muß, zunächst auf die Ausübung, gehen. Folglich muß durch dieselbe eine Erkenntniß vorgetragen werden, welche unmittelbar ausgeübt, und wodurch der gantze Mensch in Bewegung gesetzt werden kan, damit er GOtt seinen HErrn liebe, und ihm diene von gantzem Herzen, von gantzer Seele, aus allen Kräften und von gantzem Gemüthe. Folglich muß eine Predigt dergestalt eingerichtet werden, daß dadurch alle Kräfte des Menschen, die untern und die obern, der Verstand und die Sinnlichkeit, der Wille und die Affecten u. s. w. in Bewegung gesetzt werden können. Die gantze Seele, auch eines Ungelehrten, soll durch eine Predigt, zur anschauenden Erkenntniß und zum Gefühl göttlicher Wahrheiten, gelangen. Folglich muß man in einer Predigt einer solchen Art des Vortrags sich bedienen, durch welche die göttliche Wahrheiten, allen Erkenntnißkräften der Seele, auf eine anschauende und lebendige Art können vorgestellt werden."

<sup>1407</sup> *Ethica philosophica*, §§ 69 e 202.

plesso delle componenti dell'uomo, proprio in virtù della sua nuova connotazione estetica.<sup>1408</sup>

La *Rührung*, in altre parole, diventa ora il punto focale di una *pathologia aesthetica*, che senza rinnegare la *pathologia sacra* di un Francke o di un Lange, ne monda gli elementi da ogni patina sovranaturale. Al § 678 della *Metaphysica*, Baumgarten così si esprime:

Gli *affetti* (passioni, affezioni, sommovimenti dell'animo) sono desideri e avversioni più forti derivanti dalla conoscenza confusa, e la loro scienza è la *patologia* 1) *psicologica*, che spiega la loro teoria; 2) *estetica*, che contiene le regole per eccitarli, addolcirli e designarli, a cui appartiene la patologia oratoria, retorica e poetica; 3) *pratica*, che esibisce i doveri dell'uomo nei confronti degli affetti.<sup>1409</sup>

La patologia estetica sottintende qui una sapienza degli affetti nella produzione del bel pensare, di cui è depositario l'*aestheticus felix*, il quale dovrà prestare la massima attenzione a non farsi mai disarcionare dal furore della passione. Ciò, a testimonianza del fatto che la cura degli affetti e il loro dominio non rappresenta soltanto una strategia estetica, ma anche e soprattutto un obbligo morale, incarnato da quel patologo pratico che altri non è se non l'ennesima controfigura dell'estetico dotato, e dunque del "Mensch überhaupt"<sup>1410</sup> (Schweizer), dell'uomo intero. In un passo poco noto dell'*Ethica philosophica*, probabilmente ispirato dalla *Georgica animi*

---

<sup>1408</sup> Meier non abbandona la questione delle prediche, se ancora alla fine della sua vita scriverà una *Kunst zu predigen*, Halle, 1772, salutata dal suo biografo Samuel G. Lange come una delle più importanti degli ultimi anni. Cfr. S.G. Lange, *Leben George Friedrich Meiers*, Halle, 1778, pp. 153-4. Anche G.S. Nicolai, che vedremo nel prossimo capitolo come il più significativo esponente dell'ermeneutica estetica sul modello baumgarteniano, comporrà uno scritto dedicato al problema omiletico, dal titolo *Der Prediger: philosophisch betrachtet*, Wittenberg-Zerbst, 1761.

<sup>1409</sup> *Metaphysica*, 1743, § 678: "Appetitiones aversationesque fortiores ex confusa cognitione sunt *affectus* (passiones, affectiones, perturbationes animi), eorumque scientia *pathologia* 1) *psychologica* eorumque theoriam explicans 2) *aesthetica*, eorum excitandorum, compescendorum, significandorumque regulas continens, quo pertinent *pathologia* oratoria, rhetorica, poetica 3) *practica*, obligationes hominis respectu affectuum exhibens." Sulla questione della patologia estetica, cfr. in generale D. Kliche, *Ästhetische Pathologie: Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte der Ästhetik*, "Archiv für Begriffsgeschichte", 42, 2000, pp. 197-229; E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik. Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung*, Tübingen, 2009, pp. 104 e ss.

<sup>1410</sup> H.R. Schweizer, *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis: Eine Interpretation der "Aesthetica" A. G. Baumgartens mit teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung*, Basel-Stuttgart, 1973, p. 95.

*et vitae seu pathologia practica moralis nempe et civilis* (1696) di Arnold Wesenfeld,<sup>1411</sup> Baumgarten scrive:

Affinché tu, secondo i tuoi mezzi, possa essere un buon patologo pratico, ottieni, per quanto puoi, il dominio sugli affetti. Uno schiavo degli affetti è qualcuno che non ha su di essi tutto il dominio che gli è possibile. Dunque bada a non essere schiavo degli affetti. Prestando la dovuta attenzione a queste cose, sii, secondo le tue possibilità, un patologo sia psicologico sia estetico, ma per mezzo della conoscenza viva, anche matematica e cosciente delle ragioni.<sup>1412</sup>

Le poche battute di Baumgarten sull'argomento troveranno un maggiore respiro nei testi di Meier, a cominciare da quella *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt* (1744), che già dalla prefazione chiariva l'importanza del discorso patologico per l'estetica:

Ho notato – ci dice Meier – che i più eccellenti libri in cui si tratta di retorica e di poetica, sono molto carenti nel capitolo in cui si deve trattare della commozione degli animi. Gli ottimi autori di questi libri desiderano che si elabori una teoria esaustiva e solida sui moti dell'animo. Per questo motivo, sono stato mosso a fare un tentativo per mostrare ai maestri di retorica e di poetica un mezzo attraverso il quale essi possano rendere più complete ed esaustive le regole per rendere patetico un discorso.<sup>1413</sup>

Conformemente a Baumgarten, Meier suddivide la dottrina del *pathos* in due versanti principali: la patologia teorica da un lato e la patologia pratica dall'altro. La patologia teorica, a sua volta, si suddivide in una patologia

---

<sup>1411</sup> Su Wesenfeld, cfr. S. Pender-N.S. Struever (a cura di), *Rhetoric and Medicine in Early Modern Europe*, Furnham-Burlington, 2012, *passim*.

<sup>1412</sup> *Ethica philosophica*, § 245: “Ut bonus pro virili possis esse pathologus practicus acquire, quantum potes, in affectus imperium. Servus affectuum est, qui non tantum in eosdem imperium habet, quantum ipsi possibile; ergo cave, ne sis servus affectuum. Illudque cauturus esto pro virili pathologus tam psychologicus, quam aestheticus at cognitione viva, etiam mathematica, et rationum conscia.”

<sup>1413</sup> *Theoretische Lehre, Vorrede* s. p.: “Ich fand, daß die vornehmsten Bücher, in welchen die Rede- und Dichtkunst abgehandelt wird, in dem Capitel noch sehr mangelhaft sind, in welchem von der Bewegung der Gemüther gehandelt werden soll. Die vortrefflichen Verfasser dieser Bücher wünschen, daß man eine ausführliche und gründliche Betrachtung der Gemüthsbewegungen ausarbeiten möchte. Und deswegen bin ich bewogen worden, einen Versuch zu thun, ob ich den Lehrern der Rede- und Dichtkunst ein Mittel zeigen könne, wodurch sie ihre Regeln, eine Rede pathetisch zu machen, vollständiger und ausführlicher machen können.”



psicologica, dove si indagano le passioni nella loro essenza e nelle loro proprietà, e in una patologia estetica:<sup>1414</sup>

[L]a parte estetica di questa dottrina è dunque la scienza dei moti dell'animo in relazione alla loro esposizione sensibile. Questa scienza presenta tutto ciò che devono osservare un oratore e un poeta nella loro esposizione in relazione ai moti dell'animo. Finora si è considerata questa parte della dottrina come un pezzo della retorica e della poetica, benché si debba ammettere che la relativa trattazione sia rimasta ancora carente.<sup>1415</sup>

#### 5.4.3 *La cognitio viva come cognitio adficiens*

Nella discussione retorica del primo Settecento tedesco,<sup>1416</sup> in effetti, la questione degli affetti veniva confinata alla discussione degli argomenti patetici. Alla luce dell'antica tripartizione tra λόγος, ἦθος e πάθος,<sup>1417</sup> che si poteva incontrare ancora in Jakob Thomasius,<sup>1418</sup> la dottrina dell'*inventio*, accanto alla meditazione sul tema del discorso, prevedeva una serie di *argumenta*, in relazione al particolare punto di vista da cui l'oratore voleva affrontare il discorso per raggiungere il proprio fine: agli *argumenta logica sive docentia*, a loro volta suddivisi in *explicantia*; *probantia*; *illustrantia*; *amplificantia*; e *adplicantia*, si giustapponevano gli *argumenta rhetorica sive persuadentia*; gli *argumenta pathetica sive commoventia*; e gli *argumenta ethica sive conciliantia*.

---

<sup>1414</sup> La patologia estetica troverà un pieno sviluppo nell'estetica psicologica di Heinrich Zschokke alla fine del Settecento come studio dei modi in cui i sentimenti possono essere destati, accresciuti, stemperati, repressi e designati, cfr. H. Zschokke, *Ideen zur psychologischen Aesthetik*, Berlin-Frankfurt a. d. Od., 1793, pp. 229 e ss. Cfr. E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik*, cit., pp. 277 e ss.

<sup>1415</sup> *Theoretische Lehre*, § 7: "Der Aesthetische Theil dieser Lehre, ist also die Wissenschaft der Gemüthsbewegungen, in Absicht auf den sinnlichen Vortrag. Diese Wissenschaft trägt alles dasjenige vor, was ein Redner und Poet, in Absicht auf die Gemüthsbewegungen, in seinen Vortragen zu beobachten hat. Diesen Theil der Lehre von den Gemüthsbewegungen, hat man bisher als ein Stück der Rede- und Dichtkunst angesehen, ob man gleich gestehen muß, daß die Ausführung desselben noch mangelhaft geblieben ist."

<sup>1416</sup> Cfr. in particolare per la questione degli *argumenta*: R. Klassen, *Logik und Rhetorik der frühen deutschen Aufklärung*, Augsburg, 1974, p. 139; H. Stauffer, *Erfindung und Kritik*, cit., p. 251; G. Grimm, *Von der politischen Oratorie zur philosophischen Redekunst. Wandlungen der deutschen Rhetorik in der Frühaufklärung*, "Rhetorik", 3, 1983, pp. 65-96; K. Petrus, *Genese und Analyse: Logik, Rhetorik und Hermeneutik im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin-New York, 1997, in particolare pp. 62-3; A. Arnold, *Rhetorik der Empfindsamkeit. Unterhaltungskunst im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin-Boston, 2012.

<sup>1417</sup> Aristotele, *Retorica*, 1356a e ss.; Cicerone, *De oratore*, II, 99-306, in particolare II, 128; Quintiliano, *Institutio oratoria*, VI, 2, 10.

<sup>1418</sup> Cfr. R. Klassen, *Logik und Rhetorik der frühen deutschen Aufklärung*, cit., p. 139.

Rispetto a questa classificazione ormai sclerotizzata, che Hallbauer riporta con intento polemico,<sup>1419</sup> tutti i manuali della *Frühaufklärung* si adoperano a un tentativo di semplificazione. Già nell'*Idea eloquentiae nov-antiquae* (1717), Gottfried Polycarp Müller conserva solo tre tipologie di argomenti, corrispondenti all'antica triade: gli *argumenta probantia*, *conciliantia* e *commoventia*, laddove per "argumenta" dovrà intendersi "qualunque mezzo persuasorio per strappare l'assenso agli ascoltatori o ai lettori"<sup>1420</sup>.

Esiste per Müller – come poi per gli altri maestri di retorica dell'epoca<sup>1421</sup> – una differenza fondamentale tra convinzione e persuasione: "Alla persuasione si oppone la convinzione, che è il piegare la mente all'assenso per mezzo della convenienza del pensiero – chiaramente manifestata alla mente dell'altro – con i suoi principi conoscitivi, certi o probabili che siano questi principi."<sup>1422</sup> Al contrario, "la persuasione [...] è

<sup>1419</sup> F.A. Hallbauer, *Anweisung zur Verbesserten Teutschen Oratorie*, cit., pp. 260 e ss.

<sup>1420</sup> G.P. Müller, *Idea eloquentiae nov-antiquae*, Lipsiae, 1717, p. 85: "Nimirum per argumenta intelligimus quaecunque media persuasoria, assensum ab audientibus vel legentibus eliciendi". Cfr. anche G.P. Müller (*praeses*)-G.G. Reich (*auctor*), *De pulchritudine orationis dissertationem*, Zittaviae, 1731, s. p. Cfr. infine, G.P. Müller, *Abriss einer grundlichen Oratorie*, Leipzig, 1722. Su Müller, cfr. in particolare R. Breymeyer, *Pietistische Rhetorik als eloquentia nov-antiqua. Mit besonderer Berücksichtigung Gottfried Polykarp Müllers*, in B. Jaspert-R. Mohr (a cura di), *Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht*, Marburg, 1976, pp. 258-72.

<sup>1421</sup> Cfr. ad es. J.C. Gottsched, *Grundriss zu einer vernunftmässigen Redekunst*, cit., §§ 9-10: "Einen überreden, heist so viel, als zuwebringen, daß der andere, mit dem ich zu thun habe, einer Meynung beyzupflichten anfängt, welcher er zuvor entweder gar nicht, oder doch nicht vollkommen zugethan war. Und diese Überredung geschiehet allezeit durch gewisse Gründe. § 10. Sie ist von der vollkommenen Überzeugung in etwas unterschieden. Denn diese findet nur allda statt, wo man völlige Demonstrationen, das ist, Vernunft-Schlüsse von der grösten Schärfe, machen kan: Jene aber ist auch mit wahrscheinlichen Beweißthümern zufrieden." Nel manuale di metafisica, come poi in uno scritto posteriore sul linguaggio, Gottsched distinguerà ulteriormente tra *überzeugen*, in cui l'assenso è ottenuto mediante l'adduzione di testimoni plausibili, dando luogo alla fede (umana o divina); *überreden*, in cui l'assenso è ottenuto mediante ragioni verosimili ed è proprio degli oratori e della vita comune; e *überführen*, in cui l'assenso è ottenuto mediante l'adduzione di prove stringenti e dimostrazioni, ed è proprio della filosofia e della matematica. Cfr. J.C. Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, cit., vol. I, §§ 197-200; Id., *Beobachtungen über den Gebrauch und Mißbrauch vieler deutscher Wörter und Redensarten*, Straßburg, 1758, pp. 369-70. In generale sull'uso di *persuasio* e *convinctio* nella retorica del periodo, cfr. R. Klassen, *Logik und Rhetorik der frühen deutschen Aufklärung*, cit., pp. 172 e ss.; K. Petrus, *Convictio oder persuasio? Etappen einer Debatte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Rüdiger – Fabricius – Gottsched)*, "Zeitschrift für deutsche Philologie", 113, 1994, pp. 489-92; H. Stauffer, *Erfindung und Kritik*, cit., pp. 103-10; S. Tedesco-P. Pimpinella, *Truth and Persuasion*, "Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee", 6, 1993, pp. 21-49; S. Tedesco, *Il lessico della persuasione. Nota su "Überzeugen-Überreden"*, in Id., *Studi sull'estetica dell'illuminismo tedesco*, Palermo, 1998, pp. 43-51.

<sup>1422</sup> G.P. Müller, *Idea eloquentiae nov-antiquae*, cit., p. 82: "Opponitur persuasio convictionem [sic; in realtà: persuasione convictio], quae est flexio mentis ad assensum, per

il piegare la mente all'assenso per mezzo dell'accomodazione del nostro pensiero all'altrui personalità (*ad aliorum genium*), e cioè a ciò che già ammettono, stimano, e perseguono con amore.”<sup>1423</sup> All'oratore spetta il compito della persuasione, la quale – essendo nient'altro che una relazione tra le cose di cui si deve persuadere e la costituzione degli uomini da persuadere<sup>1424</sup> – non potrà che richiedere un'approfondita conoscenza antropologica.<sup>1425</sup>

Tre sono gli ostacoli che si frappongono all'oratore: l'oscurità che impedisce la comprensione all'uditorio, da espungere mediante gli *argumenta probantia*; l'odio o il difetto d'amore verso la cosa proposta, aggirabile mediante la repressione degli affetti contrari e l'innescio di quelli favorevoli (*argumenta commoventia*); e infine la mancanza di fiducia nei confronti dell'oratore, alla cui risoluzione sono preposti gli *argumenta conciliantia*, che agiscono *erga personam eloquentem*. Al coinvolgimento dell'intelletto mediante gli argomenti probanti, corrisponde dunque il

---

sententiae convenientiam cum suis cognoscendi principiis, menti alterius clare ostentam, sive illa principia certitudinis sint sive probabilitatis.”

<sup>1423</sup> *Ibid.*, p. 81: “Persuasio enim, [...] est flexio mentis ad assentiendum, per accomodationem nostrae sententiae ad aliorum genium h. e. ad illud quod jam admittunt, aestumant [sic], & amore prosequuntur.”

<sup>1424</sup> *Ibid.*: “[Persuasio] consistit in relatione rerum persuadendarum ad constitutionem hominum, persuasione ducendorum.”

<sup>1425</sup> *Ibid.*, p. 95: “Etenim tota persuasionis natura nititur 1) cognitione anthropologica de mentis humanae flexione, deque causis assensum impediens & promoventibus [...]”. Proprio perché l'antropologia è la base stessa su cui poggiano ampi settori della filosofia – così Müller nella prima parte dell'*Academische Klugheit* (1711), cfr. Id., *Academische Klugheit in Erkenntniß und Erlernung nützlicher Wissenschaften*, 2 voll., vol. I, Leipzig, 1711, cap. 15 – non si potrà continuare a demandarla ai medici, o a discuterne i contenuti in maniera estemporanea nei trattati di logica, morale o scienza naturale, ma occorrerà assegnarle una dignità disciplinare indipendente. L'antropologia sarà definita da Müller come “la scienza della natura interna ed esterna dell'uomo in questa vita naturale, secondo la sua dimensione spirituale e corporea” (*ibid.*, § 1), nella misura in cui si focalizza sulla dimensione fisiologica e patologica del corpo e dell'anima (*ibid.*, § 4: “Die Physiologie und Pathologie ist bißher denen Herren Medicis als ein Pars Theoretica der Medicin eigenthümlich überlassen worden / weil aber kein Philosophus ihrer entrate kan / muß wohl ihr Haupt-Werck auch bey diesen Platz finden / ob man gleich die eigentliche und weitläufftige Ausführung er leiblichen Kranckheiten denen Medicis nicht streitig zu machen verlangen”). La questione antropologica verrà precisata nella lezione inaugurale *De anthropologiae necessitate*, Lipsiae, 1719, s. p., in cui l'accentuazione dell'antropologia cadrà sul problema del nesso tra anima e corpo, uniti tra loro da un vero e proprio influsso fisico: “Neque corporis neque spiritus homo est, sed ex utroque conjunctus, & quidem nexu tam intimo & admirabili, ut plurimae ejus actiones & passiones neque spiritus sint, neque corporis, sed spiritus & corporis. Tribui igitur homini, qui sui simile in tota rerum universitate non habet, separatam a reliquis philosophiae partibus partem, quam consueta voce anthropologiam dixi, eamque ultimam sapientiae constitui”. Anche Gottsched non mancherà di notare l'importanza dell'antropologia a fini retorici, difendendo però la necessità di una conoscenza della “immutabile natura dell'uomo” Cfr. in generale H. Stauffer, *Erfindung und Kritik*, cit., p. 246.

coinvolgimento della volontà mediante gli argomenti moventi e concilianti.<sup>1426</sup>

Anche Fabricius conserva solo gli argomenti probanti, illustranti e patetici, in contrasto con la suddivisione degli argomenti in *realia* – a loro volta ripartiti in *docentia* e *persuadentia* – e *personalia*, comprensivi degli argomenti concilianti e commoventi.<sup>1427</sup> In questo modo, pur aderendo formalmente all’antica tripartizione aristotelica, Fabricius getterà le basi per una nuova “topica razionale” di contro alle retoriche scolastiche e di corte.<sup>1428</sup>

La ragione di tale suddivisione è questo: tutti i pensieri con cui l’oratore cerca di raggiungere il proprio fine [...] sono volti o all’istruzione e al miglioramento dell’intelletto o al direzionamento della volontà; quelli sono gli *argumenta theoretica*; questi gli *argumenta practica* o *pathetica*; i primi non possono essere più di due specie, gli uni che dimostrano la cosa, cioè gli *argumenta probantia*, gli altri che la illustrano, cioè gli *illustrantia*.<sup>1429</sup>

Non esiste una gerarchia assoluta tra gli argomenti: “Se la cosa deve essere dimostrata si inizia dai *probantibus*, se deve essere resa perspicua gli *illustrantia* devono essere i più eccellenti, se deve essere messa in pratica, occorre utilizzare di preferenza i *pathetica*.”<sup>1430</sup> In ogni caso, alla discussione degli affetti è riservato un unico paragrafo, in cui vengono fornite le direttive di massima all’oratore:

Dagli [...] affetti principali scaturiscono sempre parecchi affetti secondari e moti della volontà, la cui natura va appresa dalla morale e dall’esperienza. Nel discorso è importante suscitare [tali affetti], oppure rappresentarli, oppure ancora reprimerli. [...] [S]i cerca di

---

<sup>1426</sup> Riassumiamo qui le pp. 85-7 dell’*Idea eloquentiae nov-antiquae*.

<sup>1427</sup> J.A. Fabricius, *Philosophische Oratorie*, cit., p. 49: “Dieser argumentation zehlet man sonst eine grosse menge, man hat argumenta realia und personalia, die realia theilet man in docentia und persuadentia, die personalia in conciliantia und commoventia. Zu den docentibus rechnet man explicantia, probantia, illustrantia, applicantia und so fort an. Allein mir dünkt man könne sie am füglichen zu diesen dreyen arten zehlen, wenn man die argumentaeintheilet in probantia, illustrantia und pathetica.”

<sup>1428</sup> Cfr. H. Stauffer, *Erfindung und Kritik*, cit., pp. 249 e ss.

<sup>1429</sup> J.A. Fabricius, *Philosophische Oratorie*, cit., p. 50: “Der grund dieser eintheilung ist dieser: Alle gedancken, damit der redner seinen endzweck zu erhalten sucht, [...] sind entweder auf den unterricht und besserung des verstandes oder einrichtung des willens gerichtet, ienes sind argument theoretica, dieses practica oder pathetica, der ersten können nicht mehr als zweyerley arte seyn, die einewelche die sache beweiset, das sind argumenta probantia, die andere welche sie erläutert, das sind illustrantia.”

<sup>1430</sup> *Ibid.*, pp. 53-4: “Soll die sache bewiesen werden, fängt man von probantibus an, soll sie deutlich gemacht warden, müssen illustrantia die fürnehmsten seyn, soll sie in die übung gebracht warden, muß man zuförderst pathetica gebrauchen.”

portare sempre l'ascoltatore presso la cosa; di assicurarsi la sua attenzione; di occupare l'intelletto, dalla cui rappresentazione dipendono spesso, se non sempre, i moti della volontà, con immagini relative alle nostre intenzioni; di accogliere l'affetto stesso nella volontà in maniera vivida; poi, mediante l'espressione di tutte le sue qualità, di rappresentarlo in maniera vivida e enfatica [...].<sup>1431</sup>

Particolarmente interessante in questo senso è la posizione di Hallbauer, il quale giungerà addirittura a ridurre a due le tipologie degli argomenti veri e propri – gli *illustrantia* e i *probantia* – riconducendo lo stesso discorso sul patetico agli argomenti probanti,<sup>1432</sup> e dunque a un criterio sostanzialmente logico: “Si deve innanzitutto istruire perfettamente l'intelletto degli ascoltatori. Infatti, ciò che non capiscono o conoscono, neppure lo ameranno, desidereranno, odieranno, avverseranno, ecc. I moti della volontà scaturiscono dalla conoscenza e dal concetto dell'intelletto.”<sup>1433</sup>

Il punto è che la persuasione non può ridursi per questi autori a un semplice innesco affettivo, che rischia di lasciare in ombra lo stesso oggetto del discorso, ma deve sempre tener conto della dimensione intellettuale, unendo così programmaticamente l'aspetto del *docere* a quello del *movere*, rivisti, però, alla luce della nuova filosofia wolffiana:

L'eloquenza – dirà Gottsched – non è di un'unica specie. Per mettere bene in luce questa differenza, dobbiamo considerare i mezzi attraverso i quali può essere effettuata la persuasione degli ascoltatori. In quanto uomini, questi possiedono intelletto e volontà:

---

<sup>1431</sup> *Ibid.*, pp. 133-4: “Aus den [...] haupt-affecten entspringen allerhand neben-affecten und regungen des willens, deren natur und beschaffenheit aus der Moral und erfahrung man sich bekannt zu machen. Im reden ist es nöthig selbige entweder rege zu machen oder fürzustellen oder zu unterdrücken. [...] [M]an sucht den zuhörer immer bey der sache zu erhalten, seiner aufmerksamkeit sich zu versichern; den verstand, von dessen fürstellung die regungen des willens zum öftern, wo nicht allemahl dependiren, mit bildern nach unsern absichten zu occupiren; in den willens den affect selbst lebhaft anzunehmen; hernach durch den ausdruck aller seiner eigenschaften lebhaft und nachdrücklich fürzustellen”.

<sup>1432</sup> F.A. Hallbauer, *Anweisung zur Verbesserten Teutschen Oratorie*, cit., pp. 260 e ss.; p. 316, nota 1. Secondo Hallbauer, infatti, gli argomenti esplicanti non sono veri e propri argomenti, ma solo delle *circumstantiae explicantes*, di cui si devono dotare sia le esposizioni sia le prove sia le illustrazioni; gli argomenti amplificanti si devono anch'essi ricondurre ai probanti o agli illustranti; quelli applicanti non sono che una ripetizione del tema; gli argomenti retorici sono assimilabili in tutto e per tutto ai probanti, così come gli argomenti commoventi o patetici.

<sup>1433</sup> *Ibid.*, p. 324: “Man muß den Verstand der Zuhörer zuvor vollkommen unterrichten. Denn was sie nicht verstehen, und kennen, das werden sie auch nicht lieben, verlangen, hassen, verabscheuen, etc. Die Regungen des Willens entstehen aus der Einsicht und dem Begriff des Verstandes.”

l'oratore deve poter conquistare entrambi, se li vuole muovere all'assenso, o se li vuole persuadere.<sup>1434</sup>

In questo senso, la convinzione dell'intelletto varrà come presupposto per suscitare la stessa conoscenza viva.<sup>1435</sup>

Sebbene la gente comune, anche nelle cose dogmatiche, sembra credere a volte ai suoi [dell'oratore] insegnamenti e alle sue prescrizioni senza dimostrazione, ciò è solo una fede apparente. L'intelletto non ha alcuna sicurezza a riguardo, e quindi la conoscenza di tali verità non è viva.<sup>1436</sup>

Alla luce di questo forte travaglio per una razionalizzazione della dottrina retorica, in cui manca un'esposizione vasta sul tema degli affetti – se si eccettua quella dello stesso Gottsched<sup>1437</sup> – lo scopo della trattazione di Meier non consisterà soltanto nel mostrare le tre regioni in cui si suddivide la patologia estetica – produzione, acquietamento e designazione degli affetti (attraverso l'eloquio e i gesti del corpo) – ma anche e soprattutto nel rifondare in seno a una peculiare “gnoseologia inferior” il loro ricco potenziale filosofico. In tal senso, sarà proprio la sistematizzazione della teoria argomentativa<sup>1438</sup> secondo le direttrici garantite da quei criteri di

---

<sup>1434</sup> J.C. Gottsched, *Ausführliche Redekunst* (1736), Leipzig, 1739<sup>2</sup>, cap. 1, § 6: “Doch ist die Beredsamkeit nicht von einerley Art. Diesen wichtigen Unterschied recht ins Licht zu setzen, müssen wir auf die Mittel sehen, wodurch die Ueberredung der Zuhörer bewerkstelliget werden kann. Diese haben, als Menschen, Verstand und Willen: und beyde muß der Redner gewinnen können, wenn er dieselbe zum Beyfalle bewegen, oder überreden will.”

<sup>1435</sup> In Baumgarten e Meier, sappiamo, l'unico presupposto della *vita cognitionis* sarà l'intuibilità della conoscenza.

<sup>1436</sup> *Ibid.*: “Ja wenn gleich der Pöbel, auch in dogmatischen Dingen, seinen Lehrern und Vorgesetzten manches ohne Beweis zu glauben scheint: So ist doch dieses nur ein Scheinglaube. Der Verstand ist nicht recht davon versichert, und folglich ist das Erkenntniß von solchen Wahrheiten nicht lebendig.”

<sup>1437</sup> Sulla quadripartizione degli argomenti in Gottsched, cfr. già Id., *Grundriss zu einer vernunftmässigen Redekunst*, cit., pp. 15 e ss. Nell'*Ausführliche Redekunst*, Gottsched dedicherà un intero capitolo alla questione dell'incitamento e dell'acquietamento degli affetti, il nono.

<sup>1438</sup> Abbiamo già sopra accennato all'importanza della nozione di “argumentum” nell'estetica di Baumgarten. Baumgarten distingue – nel nuovo senso gnoseologico del termine – cinque tipi di argomenti (*locupletantia; augentia; probantia; illustrantia; persuasoria; moventia*). Manca ovviamente la trattazione degli *argumenta moventia*, relativi all'ultima sezione, mai scritta, sulla vita della conoscenza, ma citati al § 26 dell'*Aesthetica*. Cfr. anche K § 26. Su questo tema, cfr. S. Tedesco, *L'estetica di Baumgarten*, cit., *passim*; M.-L. Linn, *A.G. Baumgartens “Aesthetica” und die antike Rhetorik*, cit., qui p. 441; W. Strube, *Baumgartens Ästhetik als Transformation seiner Theorie des Gedichts*, in E. Rohmer *et al.* (a cura di), *Texte – Bilder – Kontexte. Interdisziplinäre Beiträge zu Literatur, Kunst und Ästhetik*, Heidelberg, 2000, pp. 21-41,

perfezione che culminano – come ormai sappiamo – nel parametro del *Leben*, a fare della patologia l'immediata specificazione della vita estetica della conoscenza. Non è un caso che nel § 669 della *Metaphysica*, Baumgarten avesse nominato anche la *cognitio adficiens* come specificazione della *cognitio viva* in senso lato, utilizzando il verbo *adficio*, che già Cicerone<sup>1439</sup> e Quintiliano<sup>1440</sup> avevano riaccolto al *pathos* aristotelico.<sup>1441</sup>

Il *Rührende* sarà così il carattere più tipico della bellezza stessa: “Se [la conoscenza] non è affatto commovente, essa non può neppure essere bella.”<sup>1442</sup> In maniera più estesa:

Quei bei pensieri che commuovono in grado elevato sono pensieri moventi o motori (*cogitatio movens*), e quando commuovono tanto da suscitare passioni, essi sono patetici (*cogitatio pathetica*). L'estetica, o la sua parte, che tratta del patetico della conoscenza, si chiama patologia estetica (*pathologia aesthetica*). Poiché possiamo ammettere a ragione che la vita della conoscenza sia la somma bellezza, dal momento che presuppone tutte le bellezze restanti, il

---

qui pp. 35-8. Meier, da parte sua, definisce l'argomento in base alle sue conseguenze sulla nostra anima, e dunque alla sua forza: “Tutte le rappresentazioni, nella misura in cui hanno una forza, si chiamano argomenti in senso lato (*argumenta latius dicta*); in senso stretto, infatti, sono argomenti solo le rappresentazioni probanti. Di conseguenza, tutte le rappresentazioni sensibili, nella misura in cui si deve ascrivere loro una forza, sono argomenti estetici (*argumenta aesthetica latius dicta*)”, cfr. *Anfangsgründe*, vol. I, § 125. Gli argomenti estetici sono di tre tipi fondamentali: *probantia*, *moventia* ed *explicantia* (comprensivi degli *illustrantia* o *pingentia*). Esiste poi un quarto tipo che è dato dall'unione di due o di tutti e tre i criteri precedenti, ed è il più potente. Per quanto riguarda gli *argumenta moventia*, Meier ne individua la loro versione più “forte” (*stärkere*) negli *argumenta pathetica*, capaci di suscitare le passioni, dividendoli a loro volta in *argumenta conciliantia* (che si incaricano della *captatio benevolentiae* del pubblico); *dulcifera* (che rappresentano l'oggetto in un modo sensibilmente piacevole) o *exacerbantia* (che rappresentano l'oggetto in un modo sensibilmente spiacevole e da cui ci dobbiamo attendere grandi imperfezioni); *praemonstrantia* (che rappresentano il bene e il male legati a un certo oggetto come qualcosa di futuro); e *promittentia* (che risvegliano a colui che deve essere toccato l'idea di essere capace di ottenere un certo bene o di evitare un certo male). Cfr. *Anfangsgründe*, vol. I, §§ 205-7.

<sup>1439</sup> Cicerone, *Orator*, 36, 128: “Duo sunt, quae bene tractata ab oratore admirabilem eloquentiam faciunt: quorum alterum est, quod Graeci ἠθικὸν vocant, ad naturas et ad mores et ad omnem vitae consuetudinem accommodatum; alterum, quo iidem παθητικὸν nominant, quo perturbantur animi et concitantur, in quo uno regnat oratio”; *De oratore*, II, 185-211a. Cfr. su questo J. Wisse, *Ethos and pathos: From Aristotle to Cicero*, Amsterdam, 1989, in particolare, pp. 190-221.

<sup>1440</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, VI, 2, 20 e ss.: “Diversum est huic, quod πάθος dicitur, quoque nos adfectum proprie vocamus”.

<sup>1441</sup> Aristotele, *Retorica*, 1356a.

<sup>1442</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 178: “Ist sie also gar nicht rührend, so muß sie auch gar nicht schön seyn.”

patetico, essendo il più alto grado della vita sensibile della conoscenza, è per così dire la corona del bel pensiero.<sup>1443</sup>

Ovviamente non si nega la possibilità di una vita della conoscenza razionale – come testimoniato dalla *Vernunftlehre*<sup>1444</sup> e dall'*Auszug*<sup>1445</sup> – ma i relativi moventi appaiono più deboli rispetto a quelli della vita estetica.<sup>1446</sup> Tanto più che – come sottolinea Stöckmann<sup>1447</sup> – il patetico in Meier non implica affatto il significato passivo di *pathos*, ma rappresenta una vera e propria azione dell'anima, certo in linea con il pensiero di Leibniz, ma – potremmo aggiungere – non troppo lontano in questo caso neppure da Stahl.<sup>1448</sup> Grazie alla capacità di suscitare immediatamente le passioni, in effetti, la *cognitio viva* potrà impegnare al contempo la facoltà conoscitiva e desiderativa dell'anima, annunciando così quell'ideale del *ganzer Mensch* che già traluceva nell'*aestheticus felix* di Baumgarten: “Una conoscenza che non è viva occupa solo la metà dell'anima, la facoltà conoscitiva; la conoscenza viva, invece, impegna al contempo anche la facoltà desiderativa, l'altra metà dell'anima, e dunque ricolma l'intero animo.”<sup>1449</sup>

Proprio in quanto la vita della conoscenza innesca l'attivazione simultanea delle due parti dell'anima, essa coinciderà sempre più con la percezione vitalistica di tutte le proprie capacità (inferiori):

---

<sup>1443</sup> *Ibid.*: “Diejenigen schönen Gedancken, welche in einem höhern Grade rühren, sind bewegende oder bewegliche Gedanken (*cogitatio movens*) und wenn sie in dem Grade bewegen, daß dadurch Leidenschaften entstehen, so sind sie pathetisch (*cogitatio pathetica*). Die Aesthetik, oder der Theil derselben, welcher von dem Pathetischen der Erkenntnis handelt, heißt die aesthetische Pathologie (*pathologia aesthetica*). Da man nun mit Grunde annehmen kan, daß das Leben der Erkenntnis die gröste Schönheit sey, weil sie alle übrigen Schönheiten voraussetzt, so ist das Pathetische, weil es der höchste Grade des sinnlichen Lebens der Erkenntnis ist, gleichsam die Krone des schönen Denkens.”

<sup>1444</sup> *Vernunftlehre*, §§ 263 ss.: “Durch eine *lebendige vernünftige Erkenntniß* verstehen wir eine iedwede vernünftige und gelehrte Erkenntniß, in so ferne sie Bewegungsgründe zu vernünftigen Begierden und Verabscheuungen enthält; und in so ferne sie dergleichen Bewegungsgründe nicht enthält, in so ferne ist sie eine *todte vernünftige Erkenntniß*.”

<sup>1445</sup> G.F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752, §§ 232 ss.

<sup>1446</sup> *Vernunftlehre*, § 264: “Wenn man das sinnliche und vernünftige Leben der Erkenntniß mit einander vergleicht: so wird man nicht nur eine grosse Uebereinstimmung derselben gewahr werden, denn beyde verursachen Begierden und Verabscheuungen; sondern man wird auch einen grossen Unterschied unter beyden bemerken. Durch das sinnliche Leben der Erkenntniß wird das Herz durchhitzt, und es geräth in eine wallende und heftige Bewegung: das vernünftige Leben erwärmt es nach und nach, und verursacht gemäßigtere Bewegungen.”

<sup>1447</sup> Cfr. E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik*, cit., 2009, p. 122 e *passim*.

<sup>1448</sup> Ovviamente in Meier, l'attività dell'anima presuppone l'ipotesi dell'armonia prestabilita che certo Stahl non poteva condividere.

<sup>1449</sup> *Anfangsgründe*, § 35: “Eine Erkenntnis, die nicht lebendig ist, nimt nur die halbe Seele, die Erkenntniskraft, ein; die lebendige beschäftigt aber zugleich die Begehrungskraft, die andere Helfte der Seele, und sie erfüllt demnach das ganze Gemüth.”



Presuppongo qui che la perfezione formale delle nostre forze consista nella loro grandezza e intensità (*Stärke*). Ora, ho dimostrato che nelle passioni è impegnata quasi l'intera forza conoscitiva e desiderativa inferiore, vale a dire quasi l'intera parte inferiore dell'anima. L'anima sente dunque, nei moti dell'animo, l'intensità delle sue forze, cioè la loro perfezione. Dunque, deve necessariamente godere della sua propria forza.<sup>1450</sup>

Se in Meier tale accenno è ancora del tutto interno alla dottrina gnoseologica della conoscenza viva, esso fornirà la base per la più netta distinzione operata da Sulzer tra *Empfinden* e *Erkennen*, in cui la vitalità verrà associata esclusivamente al sentire.<sup>1451</sup> Ciò non stupisce più di tanto alla luce dell'estetica dinamica di Baumgarten, in cui la vita della conoscenza era legata a doppio filo con la consistenza delle forze dello spirito bello che la produceva. E tuttavia, in Meier l'immaginario della fisica di Leibniz, benché ancora presente, cede il passo alla dimensione dietetica della *Rührung*, che ne valorizzerà in questo modo gli indubbi risvolti curativi, in cui confluirà non solo la “terapeutica delle passioni” di Du Bos,<sup>1452</sup> ma anche e soprattutto il contesto medico del tempo.

#### 5.4.4 Il passaggio dalla “*Seelen-Cur*” alla “*psychologische Cur*” e l'estetizzazione della *Rührung*

Come si ricorderà, all'interno della medicina pietista la *Rührung* costituiva il momento incoativo del processo di guarigione – un processo che, per la considerazione unitaria dell'uomo, non poteva limitarsi a risanare le infermità del corpo. Anche nella medicina successiva, la *Rührung* resterà un perno imprescindibile per la promozione dell'integralità dell'uomo, sebbene in un senso profondamente diverso. Per meglio comprendere il mutamento – cruciale anche per l'estetica – basterà confrontare gli intenti di due opere all'apparenza del tutto analoghe, da un lato la *Getreue Anleitung zur wahren Seelen-Cur bey Krancken und Sterbenden* di Bernhard Walther Marperger (1717), collaboratore di Francke e vicino all'ambiente di Halle, e dall'altro i *Gedancken von psychologischen Curen* di Johann Christian Bolten (1751), laureatosi in medicina a Halle nel 1750.

---

<sup>1450</sup> *Theoretische Lehre*, § 89: “Ich setze hier voraus, daß die formelle Vollkommenheit unserer Kräfte in ihre Grösse und Stärke bestehe. Nun habe ich erwiesen, daß in den Leidenschaften bey nahe die gantze untere Erkenntniß- und Begehrungskraft beschäftigt sey, bey nahe der gantze untere Theil der Seele. Die Seele empfindet also, in den Gemüthsbewegungen, die Stärke ihrer Kräfte, das ist ihre Vollkommenheit. Sie muß sich demnach nothwendig über ihre eigene Stärke vergnügen.”

<sup>1451</sup> Cfr. la terza parte.

<sup>1452</sup> Di Du Bos dovremo parlare nella seconda parte in riferimento a Sulzer.

Entrambi gli scritti, come esplicito sin dal titolo, intendono indicare i mezzi per alleviare le sofferenze delle malattie dell'anima, ma il senso della *Seelen-Cur* è nei due casi profondamente diverso. Nel primo caso, infatti – conformemente ai dettami della medicina pietista – il processo di vivificazione che porta alla guarigione delle malattie dell'anima passa attraverso un costante appello a Cristo, “la più potente e soddisfacente medicina per tutte le malattie della nostra anima”:

La parola della vita, il sigillo della santa alleanza, l'unguento dello Spirito Santo, e il balsamo del sangue di Gesù Cristo hanno una forza sovrabbondante per vivificare i morti nello spirito e per curare le coscienze malate e ferite mediante le stesse ferite del redentore.<sup>1453</sup>

Sebbene niente affatto inutile,<sup>1454</sup> la medicina del corpo non può mai essere disgiunta dalla medicina spirituale:

[l'eterno misericordioso] vuole che noi dalla mano dei medici del corpo passiamo alla mano dei medici dell'anima, e come si cura il nostro corpo, così dobbiamo cercare e ricevere anche la cura delle anime. Insomma, le malattie del corpo devono renderci sensibili e visibili le malattie dell'anima.<sup>1455</sup>

Nel letto dell'infermo, infatti, il vero paziente in pericolo è la nostra anima (*unsere Seele, der gefährlichste Patient*),<sup>1456</sup> a cui dobbiamo somministrare una cura “mediante la quale questa venga salvata dalla morte spirituale ed eterna, e venga ridestata e conservata per la vita spirituale ed eterna.”<sup>1457</sup>

Tutt'altro significato assume la *Seelen-Cur* nel testo di Bolten: “Le cure psicologiche sono quelle cure dell'anima che sono dirette secondo le leggi della natura dell'anima. Chi dunque vuole imparare a curare psicologicamente, si deve preoccupare dell'apprendimento delle leggi della

---

<sup>1453</sup> B.W. Marperger, *Getreue Anleitung zur wahren Seelen-Cur bey Krancken und Sterbenden* (1717), Neue Auflage, Nürnberg, 1740, p. 2: “Das Wort des Lebens, die Siegel des Gnaden-Bundes, das Salb-Oel des Heil. Geistes, und der Balsam des Blutes JEsu CHristi, haben überflüssige Krafft, die geistlich-Todten zu beleben, und die kranken verwundeten Gewissen, durch des Erlösers eigne Wunden, zu heilen.”

<sup>1454</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>1455</sup> *Ibid.*, p. 3: “Er [der ewige Erbarmen] will, daß wir, aus der Hand der leiblichen Aerzte, in die Hand des Seelen-Arzttes fallen, und wie man unsern Leib curiret, so auch die Cur der seelen, suchen und annehmen sollen. In Summa, die Krankheiten des Leibes, sollen die Krankheiten der Seele, offenbar und empfindlich machen”.

<sup>1456</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>1457</sup> *Ibid.*, p. 4: “[...] wodurch dieselbe [die Seele] von dem geistlichen und ewigen Tod errettet, hergegeben aber, zum geistlichen und ewigen Leben, erweckt und erhalten werde.”

natura dell'anima."<sup>1458</sup> A essere incaricata di insegnare tali leggi è la *Seelenlehre*, in stretta connessione con le altre scienze affini:

[C]olui che intende imparare a prestare cure psicologiche, deve farsi una base di metafisica. Infatti, chi è estraneo all'ontologia e alla cosmologia, non sarà mai adatto a percorrere senza inciampo il territorio della psicologia. [...] Mi pare che uno studioso di medicina, che si dedichi alla prassi e non abbia studiato metafisica, non sia altro che una farmacia ambulante.<sup>1459</sup>

Rispetto alle tinte fosche del quadro dipinto da Marperger, in cui la malattia portava su di sé i segni del peccato di cui si doveva fare ammenda con il pentimento e la conversione, la malattia dell'anima è qui inserita in un contesto sostanzialmente "naturale". Solo chi conosce le leggi che regolano il funzionamento dell'anima è infatti capace di volgere a vantaggio del paziente le potenzialità nascoste nelle sue facoltà vitali in vista della guarigione. Leggi, che non sono più volte – in un senso quasi escatologico – a guadagnare la salvezza eterna dell'anima intesa come principio spirituale, ma a risanarne le facoltà secondo una prospettiva esclusivamente psicologica. Per questo, è la metafisica e non la teologia a dettare le regole del gioco. E tuttavia, resta significativo il fatto che il maestro di Bolten fosse il medico-teologo Juncker, verso il quale, peraltro, Bolten non lesina le lodi: "Le migliaia di persone che si sono affidate qui a Halle alla

---

<sup>1458</sup> J.C. Bolten, *Gedancken von psychologischen Curen*, Halle im Magdeburgischen, 1751, § 30: "Psychologischen Curen sind solche Seelen-curen, die nach den Gesezzen [sic] der Natur der Seele eingerichtet sind. Wer demnach psychologisch curiren lernen will, muß sich um die Erlernung der Gesezze der Natur der Seele bekümmern." L'intimo nesso che legava la medicina alla metafisica in ciascuna della sue branche (ontologia; cosmologia; psicologia; teologia razionale) era già stato mostrato da Bolten nella sua tesi di laurea, dal significativo titolo di *De nexu metaphysices cum medicina generatim*, sotto la presidenza di Johann August Unzer, Halae Magdeburgicae, 1749. Cfr. ad es. i §§ 24 e ss., che fungono da sintesi: "Complexus ontologiae, cosmologiae, psychologiae & theologiae naturalis, constituit metaphysicam: Hinc metaphysica, innumeris modis connectitur cum medicina, ad eamque est utilis aequae ac necessaria." Su Bolten, è essenziale il contributo di C. Zelle, *Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750*, in Id., (a cura di), *"Vernünftige Ärzte". Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Tübingen, 2001, pp. 5-24.

<sup>1459</sup> J.C. Bolten, *Gedancken von psychologischen Curen*, cit., § 30, p. 58: "[...] so muß einer, der psychologische Curen anzustellen lernen will, sich in der Metaphysik umsehen. Denn wer in der Ontologie und Cosmologie ein Fremdling ist, wird nie geschickt seyn, das Gebiet der Psychologie ohne Anstoß durchgehen zu können. [...] Mir deucht, ein Arzneygelehrter, der sich der Praxis ergiebt, und keine Metaphysik gelernet hat, sey nichts weiter, als eine lebendige Apothecke."

prospettiva del famoso professor Juncker, il mio meritevolissimo maestro, possono fornire la viva testimonianza di quello che ho sostenuto.”<sup>1460</sup>

La paradossale convivenza tra due prospettive apparentemente inconciliabili, in realtà, è un chiaro sintomo del fatto che il ribaltamento tra la concezione dei “medici-teologi” e quella dei “medici razionali” avviene sulla base di alcuni presupposti comuni. Sotto il profilo clinico, il punto di partenza consiste in entrambi i casi nell’ideale di una “medicina dolce”,<sup>1461</sup> che mette al primo posto l’analisi del paziente nell’unicità della sua condizione interiore piuttosto che l’anonimo studio degli atlanti anatomici, dal momento che la corretta interpretazione dei sintomi deriva innanzitutto dalla scrupolosa osservazione del suo stato d’animo: “[C]ome si cura il nostro corpo, così dobbiamo cercare e ricevere anche la cura delle anime”, diceva Marperger, a cui fa eco lo stesso Bolten: “Curare una malattia del corpo, senza venire al contempo in soccorso all’anima, è uno sforzo vano come voler migliorare il ritratto di un brutto volto in uno specchio onesto, senza sforzarsi di abbellire l’originale.”<sup>1462</sup>

Se è dunque la matrice stahliana a fornire un fondamento omogeneo, che trova la sua massima espressione nell’ideale dell’integralità dell’uomo, muta però il contesto di fondo, dal momento che il percorso di risanamento non avverrà più sotto l’egida della teologia, ma in base ai precetti della neonata scienza estetica: “Si deve possedere l’estetica, per poter operare cure psicologiche.”<sup>1463</sup> È dunque l’estetica la testa di ponte di quella metafisica che, nelle intenzioni di Bolten, avrebbe dovuto sostituire l’inquadramento religioso della malattia.<sup>1464</sup> Il giovane clinico di Halle unisce così i presupposti filosofici di Baumgarten alla polemica anti-meccanicista di Stahl e dei suoi allievi, allo scopo di mostrare l’inscindibilità, anche dal punto di vista terapeutico, del legame tra anima e corpo.

---

<sup>1460</sup> *Ibid.*, pp. 94-5: “Wie viel tausend Personen, die sich der Aussicht des berühmten Herrn Professor Junckers, meines um mich höchst verdienten Lehrers, hier in Halle anvertrauen, können hier lebendige Zeugen desienigen abgeben, was ich eben behauptet habe.”

<sup>1461</sup> Cfr. R. Toellner, *Die Geburt einer sanften Medizin. Die Begegnung von Pietismus und Medizin in den Franckeschen Stiftungen*, in Id., (a cura di), *Die Geburt einer sanften Medizin*, cit., pp. 9-24, qui pp. 22-3.

<sup>1462</sup> J.C. Bolten, *Gedancken von psychologischen Curen*, cit., *Vorrede*, s. p.: “Eine Kranckheit des Körpers curiren, ohne zugleich der Seele zu Hülfe zu kommen, ist eben so eine vergebliche Bemühung, als das Ebenbild eines häßlichen Gesichtes in einem aufrichtigen Spiegel verbessern wollen, ohne sich zu bemühen, das Urbild schöner zu machen.”

<sup>1463</sup> *Ibid.*, p. 60: “Man mus also die Aesthetick inne haben, um psychologische Curen verrichten zu lernen.”

<sup>1464</sup> Sulle tensioni tra le due cornici, cfr. C. Zelle, *Klopstocks Reitkur – Zur Konkurrenz christlicher Lebensordnung und weltlicher Diät um 1750*, in M. Hofmann-C.Zelle-M. Mertens (a cura di), *Aufklärung und Religion – Neue Perspektiven*, Hannover, 2010, pp. 65-84.

Il rischio di ridurre il malato a un semplice meccanismo da riaggiustare, d'altra parte, è comune a tutti i “medici razionali” di questa generazione, come dimostra Ernst Anton Nicolai (1722-1802), il quale – nel congratularsi con un giovane amico appena laureatosi in medicina – gli rivolge nel 1746 questo significativo ammonimento:

Nella Sua disputazione inaugurale Lei ha parlato del corpo umano come di una semplice macchina, e in realtà io non so come se la caverà con i Suoi pazienti e come li curerà, se li vorrà considerare alla stregua di semplici macchine.<sup>1465</sup>

La stessa polemica è presente in un altro scritto gratulatorio, questa volta a firma di Christian Gottlieb Kratzenstein, il quale sottolinea l'importanza della *Seelen-Cur* con l'esempio della nostalgia, da cui dipende spesso l'inappetenza di chi ne è affetto. Una tale inappetenza potrà essere curata solo con l'assunzione di un pasto tipico della propria patria: per un tedesco, propone Kratzenstein, prosciutto e crauti. È infatti necessario

mediante la cura dell'anima curare anche il corpo. [...] Come accade ciò? la dura pietanza è stata forse capace di rimettere in sesto lo stomaco corrotto? Nessuno sosterrà una cosa del genere. Ci pare dunque del tutto naturale che l'anima abbia accresciuto il movimento delle sue viscere e la circolazione del sangue per il piacere della pietanza divenuta gradevole con l'abitudine, e in tal modo abbia favorito la digestione, e abbia reso di nuovo sottile il sangue denso. È dunque l'anima a essere curata dalla pietanza, e il corpo a essere a sua volta curato dall'anima.<sup>1466</sup>

---

<sup>1465</sup> E.A. Nicolai, *Abhandlung von dem Lachen*, Halle, 1746, p. 62: “Sie haben in Ihrer Inauguraldisputation von dem menschlichen Körper, als von einer blossen Maschine gesprochen, und ich weiß in der That nicht, wie Sie mit Ihren Patienten zurecht kommen und sie curiren werden, wenn Sie dieselben als blossen Maschinen ansehen wollen.”

<sup>1466</sup> C.G. Kratzenstein, *Beweiß, daß die Seele ihren Körper baue* in Id., *Abhandlung von dem Nutzen der Electricität in der Arzneywissenschaft* (1743), Halle, 1745<sup>2</sup>, pp. 27-41, qui pp. 30-1. Di tale saggio è stata sottolineata in ogni caso l'ambivalenza sulla dottrina stahliana che sembra essere ridotta a caricatura, cfr. J. Gessinger, *Auge & Ohr. Studien zur Erforschung der Sprache am Menschen 1700-1850*, Berlin, 1994, pp. 547-56, in particolare p. 549. Cfr. anche A. Kleinert, *Christian Gottlieb Kratzensteins Schriften zur psychosomatischen Medizin*, in C. Zelle (a cura di), “*Vernünftige Ärzte*”, cit., pp. 91-103 per ulteriore bibliografia; cfr. infine T. van Hoorn, *Geselligkeit im Paratext, Friede im Zitierkartell? Was Heinrich Friedrich Delius zu hören bekam, als er am 31. Oktober 1743 in Halle zum Doktor promoviert wurde*, in M. Gindhart-U. Kunsert (a cura di), *Disputatio 1200-1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, Berlin, 2010, pp. 269-87. Sull'impiego dell'elettricità nella terapeutica, cfr. H. Schott, *Heilkräfte aus der Maschine. Elektrische und magnetische Kuren im 18. Jahrhundert*, “Gesnerus”, 44, 1987, pp. 55-66.

L'importanza dell'anima è ribadita da Ernst A. Nicolai nei *Gedancken von Thränen und Weinen* (1748), in cui si afferma che non si può far smettere di piangere un uomo chiudendo il rubinetto della sua ghiandola lacrimale:

L'esperienza insegna che colui che piange versa delle lacrime. Per quanto questo sia certo, la frase non si lascia ribaltare per sostenere che chiunque versa delle lacrime piange. [...] In colui che piange si deve trovare ancora qualcos'altro, per mezzo del quale poterlo ancora distinguere nello specifico da colui che versa solamente delle lacrime.<sup>1467</sup>

Se il piangere non si riduce al mero lacrimare, a fungere da discriminare sarà nel primo caso la presenza di un affetto scatenante, che reintroduce la presenza dell'anima,<sup>1468</sup> anche a prescindere dall'ipotesi metafisica adottata per raccorderla al corpo.<sup>1469</sup>

Bolten, da parte sua, declina il nesso psicofisico nel senso dell'armonia prestabilita,<sup>1470</sup> che però non tarderà ad accogliere le suggestioni dell'influssionismo. Con Stahl, egli afferma che “quando la natura dell'anima è impedita nei suoi effetti, quest'ultima è malata”; ma poiché, con il Leibniz mediato da Baumgarten, “la natura dell'anima è la forza rappresentativa, per mezzo della quale si rappresenta il mondo secondo la posizione del proprio corpo (*pro positu corporis*)”, se ne deve concludere che “non appena l'anima è malata, è impedita di agire come farebbe se lasciata a sé stessa.”<sup>1471</sup> Continuando con questa ardita sintesi, Bolten giunge a sostenere che “tutte le malattie dell'anima prendono origine o da un uso scorretto, o da un difetto o da un eccessivo sforzo o sproporzione

---

<sup>1467</sup> E.A. Nicolai, *Gedancken von Thränen und Weinen*, Halle, 1748, § 61: “Die Erfahrung lehret, daß ein jeder, welcher weinet, Thränen vergiesset. So gewiß diese ist, so läßt sich doch dieser Saz nicht umkehren und behaupten, daß ein jeder, welcher Thränen vergiesset, weinen solte. [...] Es muß sich also bey demjenigen, welcher weinet, noch etwas ander befinden, dadurch er sich noch ins besondere von demjenigen unterscheidet, welcher blos Thränen vergiesset.” Cfr. su questo C. Zelle, *Erfahrung, Ästhetik und mittleres Maß: Die Stellung von Unzer, Krüger und E.A. Nicolai in der anthropologischen Wende um 1750 (mit einem Exkurs über ein Lehrgedichtfragment Moses Mendelssohns)*, in J. Steigerwald-D. Watzke (a cura di), *Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680-1830)*, Würzburg, 2003, pp. 203-24, qui pp. 219-20.

<sup>1468</sup> E.A. Nicolai, *Gedancken von Thränen und Weinen*, cit., §§ 59 e ss.

<sup>1469</sup> *Ibid.*, § 59.

<sup>1470</sup> J.C. Bolten, *Gedancken von psychologischen Curen*, cit., § 8: “Die Metaphysick lehret uns, daß zwischen der Seele und ihrem Körper die allergenaueste Harmonie obwalte.”

<sup>1471</sup> *Ibid.*, § 3: “Die Natur der Seele ist ihre Vorstellungskraft, vermöge welcher sie sich die Welt nach dem Stande ihres Körpers (*pro positu corporis*) vorstellt. So bald die Seele krank ist, wird ihre Vorstellungskraft, so wie sie, sich selbst gelassen, würcken würde, gehindert.”

delle forze dell'anima."<sup>1472</sup> La cura consisterà dunque nel ripristino del normale corso della natura, il quale garantisce di per sé la salute; ma a tal fine, è necessario – come sopra accennato – conoscere le leggi dell'anima, dal momento che “se si osservano queste regole, si può guidare l'anima a proprio piacimento (*nach eigenem Gefallen*).”<sup>1473</sup>

La metafisica insegna che l'anima ha quattro regioni: le facoltà conoscitive, inferiori e superiori; e le facoltà desiderative, inferiori e superiori. Chi intende curare l'animo delle persone, non può accontentarsi della psicologia generale, ma deve acquisire un'approfondita conoscenza delle specifiche scienze che la articolano, e cioè, rispettivamente, l'estetica (a cui sono dedicati i §§ 36-46), la logica (§§ 47-9), la patologia filosofica (§§ 50-2) e la filosofia pratica (§ 53). Nella quadripartizione configurata da Bolten, è alquanto evidente che in realtà tutto il peso gravita attorno all'estetica, la cui trattazione occupa da sola più delle tre parti restanti.

Non sorprende a questo punto vedere che Meier, autore degli *Anfangsgründe* (1748-50), cruciali per lo sviluppo della terapia estetica, oltre che della *Theoretische Lehre* (1744), fondamento della cosiddetta “patologia filosofica”, viene salutato come colui che ha “elaborato una scienza di valore inestimabile per i medici”,<sup>1474</sup> alla stregua di Baumgarten, citato nella conclusione della tesi di laurea di Bolten come “patronus et promotor artis medicae”.<sup>1475</sup>

In che modo l'estetica è utile alla medicina lo può mostrare un caso specifico. Chi soffre di delirio, manifesta un disturbo dell'attenzione, che lo porta a essere continuamente distratto per l'eccessivo numero di rappresentazioni che gli passano per la testa nello stesso momento. Una terapia esteticamente consapevole cercherà di liberarlo da questa dispersione, e, per così dire, di riassembleare l'animo, avvalendosi tanto delle regole dell'astrazione quanto di quelle dell'attenzione. L'esempio addotto ci

---

<sup>1472</sup> *Ibid.*, § 6: “[...] alle Kranckheiten der Seelen entweder von einer unrichtigen Anwendung, oder einem Mangel, oder einer alzugrossen Anstrengung oder Disproportion derer Seelenkräfte ihren Ursprung nehmen.”

<sup>1473</sup> *Ibid.*, § 9.

<sup>1474</sup> *Ibid.*, § 32.

<sup>1475</sup> Il titolo è condiviso con Wolff e Meier. Cfr. C. Bolten, *De nexu metaphysices cum medicina generatim*, cit., § 28: “Tandem rationem ordinis huiusce dissertationis daturus, provoco ad Metaphysicam, Dn. Professoris philosophiae Baumgarten, quem nos, cum nostro Wolfio & Meiero tamquam patronos & promotores artis Medicae veneramus.” Sebbene Baumgarten non si fosse mai impegnato a sviluppare veramente i legami tra estetica empirica e medicina – se si esclude una breve osservazione che riportiamo – la “legalizzazione” del sensibile era stata cruciale anche per lo sviluppo di una specifica terapia estetica. Cfr. [A.G. Baumgarten], *Philosophische Briefe des Aletheophilus*, cit., p. 8: “Es wäre hier eben nicht eine vollständige Ausführung aus der Artzney-Kunst nöthig, doch würde manches auch daher mit Nutzen für solche entliehen werden, die es nicht leicht in einem Hippocrates selbst nachschlagen würden.” Per un commento, cfr. C. Zelle, *Erfahrung, Ästhetik und mittleres Maß*, cit., pp. 211 e ss.

presenta la guarigione di un uomo colpito da delirio, di cui è stata messa a frutto la particolare propensione per la meccanica:

Si è fissato al pavimento del suo salotto un grande paiolo di rame, che risuonava con forza non appena veniva toccato. Si sono poi lasciate cadere dall'alto alcune gocce d'acqua nel paiolo in maniera continua mediante un rubinetto, in modo che rimbombasse come una campana. In questo salotto venne condotto il paziente e lasciato solo. Udendo il rimbombo, questi si avvicinò al paiolo, e iniziò a ricercare la causa del rimbombo, la scoprì e fu immediatamente risanato.<sup>1476</sup>

In un tale “prodigioso” risanamento, non si è trattato di curare il malato con una serie di reprimende razionali o di minacce morali, ma di far giocare le sue stesse risorse sensibili, affinché l'anima potesse poi produrre da sé i mezzi psicologici necessari a ritrovare la salute. Per guarire, insomma, non è più indispensabile riconoscere dall'esterno la follia in cui si era rimasti intrappolati, ma sarà necessaria una strategia terapeutica che viene attivata sullo stesso piano sensibile della malattia. Come aveva mostrato Krüger nel secondo volume della *Naturlehre* dedicato alla fisiologia (1743) – e come verrà ribadito l'anno seguente dall'allievo Ernst Anton Nicolai in un saggio appositamente dedicato all'argomento<sup>1477</sup> – molte malattie psicologiche derivano dall'eccessiva vividezza di certe immagini mentali dei pazienti, le quali vengono così scambiate per sensazioni. Tali immagini (*Einbildungen*), che corrispondono perfettamente alle *visiones* di Quintiliano o alle *φαντασίαι* dei Greci, costituiscono, per così dire, il versante patologico dell'*ἐνάργεια*, in cui non è più l'oratore a fungere da innesco, ma un'ipertrofia della stessa immaginazione:

Perciò tali persone credono che le loro fantasie (*Einbildungen*) siano sensazioni e ritengono che ciò che si trova solo nella loro testa sia realmente presente. Tutti gli sforzi che si fanno per persuaderli di ciò

---

<sup>1476</sup> J.C. Bolten, *Gedancken von psychologischen Curen*, cit., pp. 66-7: “Man befestigte im Boden seiner Stube einen grossen kupernen Kessel, der laut klang, wenn er berührt wurde. Oben drüber ließ man beständig einige Tropfen Wasser durch einen Hahn in den Kessel fallen, da es denn immer wie eine Glocke schallte. In diese Stube ward der Patient gebracht und allein gelassen. Er hörte den Schall, nahte sich zum Kessel und fieng an, die Ursache dieses Schalles zu untersuchen, brachte sie auch heraus, und war von Stund an genesen.”

<sup>1477</sup> E.A. Nicolai, *Wirkungen der Einbildungskraft in dem menschlichen Körper*, Halle, 1744, ad es. pp. 56: “Ofte trifft ein Medicus Leute an, die keine Pillen und Pulver oder andere Artzeneyen nicht einnehmen können, aus keiner andern Ursache, als weil die Einbildungskraft die üble Empfindung, so sie ehemals davon gehabt haben, wieder hervorbringt”. Più ricca di esempi sarà la seconda edizione del 1751. Cfr. G. Dürbeck, *Physiologischer Mechanismus und ästhetische Therapie. Ernst Anton Nicolais Schriften zur Psychopathologie*, in C. Zelle (a cura di), “*Vernünfftige Ärzte*”, cit., pp. 104-19.



sono del tutto vani, e i ragionamenti più distinti risultano qui del tutto privi di forza (*kraftlos*) [...]. L'unico mezzo per aiutare tali persone ad abbandonare il loro errore è che le si ponga in uno stato di sensazioni che strida completamente con le loro fantasie, affinché possano concludere dalla subentrante contraddizione che le loro fantasie sono folli.<sup>1478</sup>

In questo senso, l'abilità del medico filosofo consisterà nel fare un saggio uso del potere "psicagogico" che lo studio dell'estetica gli mette a disposizione, in modo da escogitare la *mise en scène* più appropriata in cui calare il paziente per catalizzare la sua stessa guarigione.<sup>1479</sup> La radice di una tale terapia, in realtà, appartiene già all'ortodossia stahliana, in cui il potere dell'anima forgiava letteralmente il corpo. Non meraviglia quindi di incontrare tra le tesi discusse con il successore di Stahl alla seconda cattedra di medicina di Halle, Michael Alberti, una dissertazione di Christoph Süssenbach dal significativo titolo di *De therapia imaginaria* (1721). Dopo aver negato che si possa parlare di terapia immaginaria per i casi in cui i pazienti febbricitanti si immaginano a torto di essere guariti, Süssenbach afferma:

In positivo, chiamiamo "terapia immaginaria" la cura di alcune malattie, per lo più derivate da un difetto dei moti dei genitori, operata per mezzo dell'immaginazione o di una qualche forte impressione, talvolta in connessione con trattamenti medici blandi e non invasivi o con certe tipologie dei cosiddetti farmaci.<sup>1480</sup>

Una tale cura – continua l'Autore –

---

<sup>1478</sup> J.G. Krüger, *Naturlehre* (1740-1749), Halle im Magdeburgischen, 3 Theile, 1744-1755<sup>2</sup>, vol. II, 1748<sup>2</sup>, *Welcher die Physiologie, oder Lehre von dem Leben und der Gesundheit der Menschen in sich fasset*, p. 768: "Daher glauben solche Leute, daß ihre Einbildungen, Empfindungen sind, und stehen in den Gedancken, daß dasjenige würcklich vorhanden sey, was sich doch nirgends als in ihrem Kopfe befindet. Alle Bemühungen, welche man anwendet, ihnen dieses auszureden, sind gänzlich vergebens, und die deutlichsten Vernunftschlüsse werden hier gantz kraftlos befunden [...]. Das einzige Mittel, solchen Leuten aus ihrem Irthum zu helfen, ist dieses, daß man sie in den Zustand solcher Empfindungen setze, welche ganz offenbar mit ihren Einbildungen streiten, damit sie aus dem daraus erfolgenden Widerspruch schliessen können."

<sup>1479</sup> Ricordiamo che un abbozzo in questo senso era già presente in Wolff, ad esempio nel caso dell'avidio sopra riportato, che veniva distolto dal suo vizio solo allettandolo con piaceri e benefici sensibili adeguati al suo punto di vista.

<sup>1480</sup> M. Alberti (*praeses*)-C. Süssenbach (*respondens*), *Dissertatio inauguralis medica de therapia imaginaria*, Halae Magdeburgicae, 1721, p. 8: "[...] positive vero illam Therapiam imaginariam vocamus, videlicet Curationem nonnullorum morborum, ex motuum praecipue vitio genitorum, mediante imaginatione aut firma quadam impressione cum debilibus aut lepidis interdum experimentis medicamentosis vel certis sic dictorum remediorum speciebus cohaerente, praestitam".

deve essere primariamente attribuita alla fantasia o all'immaginazione, perché talvolta avviene al di là delle cose materiali che possono essere chiamate farmaci, oppure poiché a volte vengono impiegate cose ridicole e inutili al posto delle medicine, alle quali non può essere attribuito quell'effetto terapeutico in base a una qualche solida ragione; è dunque l'immaginazione e la ferma persuasione la causa primaria per cui i moti nocivi che affliggono i malati vengono emendati e ridotti nella condizione e nel grado di cui si persuade fermamente e tenacemente il paziente.<sup>1481</sup>

La terapia immaginaria si rivela particolarmente indicata secondo Süssenbach per tutte quelle patologie che hanno la loro origine nell'anima,<sup>1482</sup> e trova nelle persone sensibili (sanguigni e melanconici) i soggetti più adatti su cui amplificare la propria efficacia.<sup>1483</sup> Il suo potere è dato infatti dall'esistenza di un ricco commercio tra gli *animi pathemata* e i *motus vitales*, il quale consente di intervenire sui primi al fine di esercitare un effetto sui secondi, ad esempio nei casi di emorragie, infiammazioni, ecc. Se "l'immaginazione non produce immediatamente degli effetti terapeutici e curativi, ma prescrive quasi una regola secondo la quale l'anima dispone e dirige i moti vitali",<sup>1484</sup> il medico, per poterne influenzare l'andamento, dovrà sviluppare un'abilità che non è molto dissimile da quella dell'oratore: "In questo metodo di cura, il dovere del medico è quello di poter ben persuadere e muovere gli affetti alla stregua del retore e delle abitudini dell'insegnante," perché se è vero che secondo il *De medicina* di Celso "le malattie non sono curate dall'eloquenza, tuttavia questa terapia richiede un medico eloquente e molto persuasivo, e questa persuasione si estende quanto più il paziente si attende con salda fiducia la salute dall'aiuto offerto."<sup>1485</sup>

---

<sup>1481</sup> *Ibid.*: "[Q]uae curatio propterea testantibus circumstantiis primario phantasiae sive imaginationi adscribenda est, quoniam interdum citra usum materialium subjectorum, quae medicamentorum nomen tenere possent, succedit, aut quoniam nonnunquam ridicula & fatua subjecta, remediorum loco adhibentur, quibus effectus ille therapeuticus vix ulla solida ratione imputari potest: est itaque imaginatio atque firma persuasio illa primaria causa, secundum quam praesentes affligentes vitiosi motus emendantur, & in illum statum atque gradum convertuntur, qualem sibi firmiter & tenaciter persuadet patiens".

<sup>1482</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>1483</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1484</sup> *Ibid.*, pp. 35-6: "[H]inc imaginatio non immediate effectus therapeuticos & medicamentosos producit, sed regulam quasi praescribit, secundum quam anima deinde motus vitales instruit atque dirigit, illosque effectus acriter prosequitur, quos per imaginationem tam sollicitate advertit atque pervolvit".

<sup>1485</sup> *Ibid.*, p. 17: "[E]st itaque in hac medendi methodo officium medici, ut bene persuadere possit & instar rhetoris & morum doctoris affectus movere, quamvis quidem alias juxta Celsi confessionem morbi non eloquentia curentur, tamen haec therapia requirit

È sulla base del nesso tra medicina e retorica già riconosciuto dai medici stahliani che i medici razionali potranno poi determinare secondo le regole tratte dall'estetica il legame sussistente tra ciascuna facoltà inferiore e l'economia vitale del corpo. La scoperta di una verità indipendente dalla logica estenderà in questo modo le proprie conseguenze all'interno del campo clinico, dove la stessa terapia potrà rimanere circoscritta nel perimetro della sensibilità, senza per questo dover abdicare alla propria dignità epistemologica.

È quello che accade in alcune commedie dell'epoca, come *Der Hypochondrist* (1745) o *Der Bock im Prozesse* (1744) di Theodor Johann Quistorp<sup>1486</sup> (1722-1776) – quello stesso Quistorp, che, per ironia della sorte, aveva aspramente polemizzato con le *Meditationes* di Baumgarten,<sup>1487</sup> suscitando la risposta indignata di Meier.<sup>1488</sup> Come messo in luce da Lukas,<sup>1489</sup> tali opere raffigurano casi in cui i personaggi bisognosi di cure psicologiche vengono guariti non mediante l'impiego di farmaci o di un improvviso rinsavimento, bensì attraverso l'opportuno inscenamento di una situazione – la pretesa ricetta di un medico francese che prescrive il matrimonio con una giovane sana e allegra per curare il giovane ipocondriaco; l'istruzione di un finto processo per il giudice in pensione ossessionato dall'antico mestiere – che li aiuta a produrre un antidoto sensibile alle sregolatezze della loro stessa sensibilità.

Per quanto, dunque, Quistorp rimproveri alla dottrina di Baumgarten la sottomissione dell'intelletto al dominio dei sensi e dell'immaginazione, provocando così la schiavitù del volere,<sup>1490</sup> questi sarà tra i primi a testimoniare – suo malgrado – la bontà della dottrina estetica non solo sul piano conoscitivo, ma addirittura sul piano terapeutico. Se è vero infatti –

---

medicum eloquentem & bene persuadentem & haec persuasio eo sese extendit, quo patiens ex oblate adminiculo firma quadam confidentia sanitatem expectet”.

<sup>1486</sup> Per un'introduzione su queste opere, cfr. H. Friderici, *Das deutsche bürgerliche Lustspiel der Frühaufklärung (1736-1750) unter besonderer Berücksichtigung seiner Anschauung von der Gesellschaft*, Halle, 1957; G. Ball, *Moralische Küsse. Gottsched als Zeitschriftenherausgeber und literarischer Vermittler*, Göttingen, 2000, pp. 258 e ss.; E.T. Potter, *Marriage, Gender and Desire in Early Enlightenment German Comedy*, Elizabethtown (NY), 2012, pp. 143 e ss.

<sup>1487</sup> T.J. Quistorp, *Erweis, daß die Poesie schon für sich selbst ihre Liebhaber leichtlich unglücklich machen könne*, “Neuer Büchersaal der schönen Wissenschaften und freyen Künste”, 1, 1745, 5. Stück, pp. 433-52.

<sup>1488</sup> Della risposta di Meier esiste una traduzione italiana a cura di S. Tedesco, compresa alle pp. 97-118 della trad. cit. delle *Meditationes* di Baumgarten.

<sup>1489</sup> W. Lukas, *Wissen in Literatur um 1750. Das psychomedizinische Modell der “ästhetischen Therapie” und das Konfliktlösungsmodell der frühaufklärerischen Komödie*, “Jahrbuch für internationale Germanistik”, Reihe A – Band 83, 2008, pp. 229-36; cfr. anche Id., *Anthropologie und Theodizee. Studien zum Moraldiskurs im deutschsprachigen Drama der Aufklärung (ca. 1730 bis 1770)*, Göttingen, 2005, in particolare pp. 108 e ss.

<sup>1490</sup> T.J. Quistorp, *Erweis, daß die Poesie schon für sich selbst ihre Liebhaber leichtlich unglücklich machen könne*, cit., pp. 445-6.

per dirla con Unzer – che “il cuore non dovrebbe perdere gli amati pregiudizi che gli si voleva strappare via [con la cura]”,<sup>1491</sup> solo l’innescò della vita della conoscenza sensibile, e non una diretta imposizione da parte della ragione, riuscirà a guidare efficacemente il malato nel percorso di cura.

Il monito implicito che giunge dalle commedie di Quistorp è del tutto in linea con la “*therapia imaginaria*” di Süßenbach, ma anche con la requisitoria che Bolten muove contro quei medici e quei predicatori che non sanno apportare un reale beneficio ai loro pazienti per un inveterato pregiudizio nei confronti dell’estetica:

La maggior parte degli uomini di chiesa si abitua a certe formule che pronuncia a tutti i capezzali dei malati, senza utilizzare altra forza dell’anima che la memoria. Essi potrebbero agevolmente scoprire mediante poche domande lo stato d’animo del paziente, proprio come dovrebbe fare lo studioso di medicina; una qualche abilità ad applicare le regole estetiche per mettere in moto gli animi, oltre a una morale sana e cristiana, sarebbero poi sufficienti a mostrare il procedimento che dovrebbero seguire con i loro pazienti. Il problema è che una scienza come l’estetica, da cui si può imparare tanto a scrivere un’ode anacreontica quanto a curare le malattie dell’animo, apparirebbe forse troppo carnale e mondana a diversi uomini di chiesa per poterla anche solo tollerare nella propria biblioteca, figuriamoci per sforzarsi di acquisirne un’abilità attraverso l’esercizio.<sup>1492</sup>

La polemica nei confronti dei predicatori – che emerge per tutto il corso del saggio – non significa, però, lo avevamo anticipato, che le prediche, in quanto strumenti di mediazione affettiva, abbiano perduto d’un tratto la loro validità. Anzi, la critica di Bolten è volta a colpire proprio quel rosario di formule vuote che spesso annacquano le potenzialità “*soteriologiche*” delle omelie. Non troppo dissimile, da questo punto di vista, era la posizione di

---

<sup>1491</sup> “Der Arzt. Eine medicinische Wochenschrift”, Erster Theil, 1759, *Vorrede*, s. p.: “Das Herz sollte die geliebten Vorurtheile nicht vermissen, die man ihm ausreißen wollte.”

<sup>1492</sup> J.C. Bolten, *Gedancken von psychologischen Curen*, cit., *Vorrede*, s. p.: “Die mehresten Geistlichen gewöhnen sich gewisse Formeln an, die sie bei allen Kranckenbetten hersagen, ohne eine andere Krafft der Seele dabei zu gebrauchen, als das Gedächtnis. Mit leichter Mühe könnten sie, eben so wie der Arzneigelehrte thun mus, durch wenige Fragen, den Gemütszustand des Patienten endecken [sic], und einige Fertigkeit, die ästhetischen Regeln anzuwenden, die Gemüther in Bewegung zu sezzern [sic], nebst einer gesunden und christlichen Moral würden hinreichend seyn, ihnen das Verfahren an die Hand zu geben, so sie bei ihren Patienten zu beobachten hätten. Allein, eine Wissenschaft, wie die Aesthetick ist, daraus man eben so wol lernen kan, eine Anakreontische Ode zu machen, als Gemüthskrankheiten zu curiren, würde vielleicht manchen Geistlichen viel zu fleischlich und zu weltlich scheinen, als daß er sie nur in seiner Bibliothek leiden solte, vielweniger sich zu bemühen in Ausübung derselben eine Fertigkeit zu erhalten.”

Marperger, il quale criticava quelli che “considerano l’intera cura dell’anima nei malati e nei morenti una semplice abitudine e cerimonia”,<sup>1493</sup> dove la consolazione passiva sostituisce l’urgenza del risveglio spirituale. Del tutto ribaltato è però il contesto in cui prende forma la necessità di tale mediazione affettiva, una mediazione che per Bolten – come evidenziato – può avvenire solo in conformità con le leggi naturali dell’anima umana.

Se le prediche possono rimanere un imprescindibile veicolo di attivazione dell’uomo, dunque, è solo perché la *Rührung* di cui si fanno portatrici non dipenderà più dalla *pathologia sacra* di Lange, bensì piuttosto dall’opportuna guida delle emozioni che agitano le regioni sensibili dell’anima, insomma dalla *pathologia aesthetica*: “L’intera patologia estetica – conclude Bolten – è piena delle più eccellenti regole che un medico e un predicatore dovrebbero di necessità conoscere altrettanto bene che le ricette e le formule di fede.”<sup>1494</sup>

Bolten non è il solo a valorizzare dal punto di vista medico l’importanza della patologia estetica nelle prediche. L’amico Unzer, aprirà il 159esimo numero (1762) della sua rivista “Der Arzt. Eine medicinische Wochenschrift” (1759-1764) con il seguente apologo, rielaborato a partire da una notizia inserita dal proprio maestro Johann Gottlob Krüger (1715-1759) nel suo *Versuch einer Experimental-Seelenlehre* (1756),<sup>1495</sup> che mette conto riportare per intero:

In un villaggio era morto il vecchio predicatore, e la comunità era impegnata a sceglierne uno nuovo. Il funzionario pubblico, che era anche il responsabile della parrocchia, presentò alla comunità due candidati tra cui scegliere dopo l’esposizione di una predica di prova. Il primo candidato salì sul pulpito; e poiché il funzionario stesso era un uomo colto, e aveva studiato teologia nei suoi primi anni di studio, anch’egli era presente a questa predica di prova, quanto meno per facilitare il più possibile la comprensione ai contadini. Il candidato fece la sua prova al meglio. Impostò la sua predica sulla dimostrazione cartesiana dell’esistenza di Dio; dimostrò così la necessità di una rivelazione divina; mostrò che la Sacra Scrittura era questa rivelazione; e confutò infine gli atei, i naturalisti e i libertini nella maniera più stringente. Il funzionario, i cui occhi erano all’inizio svegli, si addormentò poco dopo l’inizio, e

---

<sup>1493</sup> B.W. Marperger, *Getreue Anleitung zur wahren Seelen-Cur bey Krancken und Sterbenden*, cit., p. 10.

<sup>1494</sup> J.C. Bolten, *Gedancken von psychologischen Curen*, cit., p. 89: “Die ganze ästhetische Pathologie ist voll von den vortreflichsten Regeln, die ein Arzt und Prediger von Rechtswegen eben so fertig wissen solte, als die Recepte und die Glaubensformeln.”

<sup>1495</sup> J.G. Krüger, *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*, Halle und Helmstädt, 1756, pp. 262-3. In questo caso, però, anche il candidato in un primo tempo più coinvolgente, con l’andar del tempo perderà il proprio impatto emotivo.

per tutto il tempo della predica la comunità guardò il candidato con lo stesso atteggiamento di un ciabattino che si trova a leggere un epitaffio greco nel cimitero della chiesa. Dopo la predica i contadini attesero con ansia il commento sulla predica da parte del responsabile. Amici miei, disse, la predica è stata straordinariamente dotta e solida. Bene, risposero i contadini, non abbiamo capito una parola. Ciò significa, replicò il responsabile, che questo signore ha predicato solo per l'intelletto. Per l'intelletto? ribatterono i contadini; e allora che predichi dove è l'intelletto ad andare in chiesa. La domenica seguente si presentò il secondo candidato, e accantonò tutte le spiegazioni, dimostrazioni e confutazioni. Raccontò che lui stesso era figlio di contadini; che si era arrabattato come poteva durante i suoi studi; che però, grazie alla carità di alcuni benefattori, era stato messo in condizione di spedire del denaro dall'università a entrambi i suoi poveri e anziani genitori; che ora non sperava niente di più che avere un posto per assistere ancora i suoi genitori; che i contadini anziani si dovevano mettere al posto dei suoi genitori e quelli giovani al suo stesso posto, per sentire quale opera buona avrebbero fatto se lo avessero scelto come predicatore, dal momento che voleva mostrar loro la via verso il timor di Dio nel modo più perspicuo, e consigliarli per ogni faccenda nel modo migliore. Seppe esporre tutto questo ai suoi ascoltatori con una tale eloquenza e vivacità che egli non poté essere il primo a cui si inondarono gli occhi di lacrime, perché l'intera comunità già piangeva per lui, e lo stesso funzionario, contro ogni sua abitudine, non era riuscito a chiudere occhio per tutta la predica, e non tolse il fazzoletto dalla mano. Dopo la predica l'intera comunità all'unanimità assicurò al funzionario che mai avrebbe scelto come predicatore un altro candidato. È vero, replicò il funzionario, predica bene. Ma non predica per l'intelletto, come otto giorni fa; bensì parla solo al cuore. Bene, dissero i contadini, questo vogliamo. Il maestro del paese colse l'occasione per spiegare ai contadini che cosa fosse una predica per l'intelletto e una predica per il cuore. Quella per l'intelletto, disse, è una predica di cui non capite nulla, e quella per il cuore è una predica che vi tocca il cuore.<sup>1496</sup>

---

<sup>1496</sup> “Der Arzt. Eine medicinische Wochenschrift”, 159. Stück, 1762, vol. VII, pp. 33-48, qui pp. 33-5: “Es war in einem Dorfe ein alter Prediger gestorben, und die Gemeine war beschäfftiget, einen neuen zu wählen. Der Amtmann, welcher zugleich Patron des Kirchspiels war, stellte der Gemeine zween [sic] Candidaten vor, von denen sie nach abgelegten Probepredigten einen wählen sollte. Der erste Candidat bestieg die Kanzel, und weil der Amtmann selbst ein gelehrter Mann war, und in seinen ersten Studenten-Jahren Theologie studiert hatte, so war er bey dieser Probepredigt selbst gegenwärtig, und allenfalls den Bauren das Verständniß desto besser zu öffnen. Der Candidat machte eine Probe aufs beste. Er legte den Cartesianischen Beweis vom Daseyn Gottes bey seiner

La cosa singolare dell'esempio proposto da Unzer è proprio il fatto che il secondo predicatore, che tanto successo riscuote presso gli abitanti del villaggio per la sua capacità di muovere il cuore, non parla di Dio, come il primo oratore, ma di sé stesso, in modo da coinvolgere la propria platea con argomenti interessanti per quest'ultima. Se riprendiamo in mano il passo autobiografico di Bernd da cui eravamo partiti, il dubbio circa l'origine divina o umana della commozione provocata dall'omelia troverà ormai una soluzione definitiva: la predica – mette in chiaro il racconto di Unzer – riuscirà a emozionare l'uditorio non in quanto veicolo trasparente di una Parola di Dio di per sé potente, ma solo e soltanto in virtù della sua conformità alle leggi della "patologia filosofica".

La necessità di una predica specificamente estetica – necessità già intravista da Meier nel 1746 – rappresenta la naturale conseguenza di una simile conclusione. Se il predicatore che si avvicina al capezzale del malato può essere ritenuto ancora utile al processo di guarigione, dunque, ciò non

---

Predigt zum Grunde; demonstirte hierauf die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung sey; zeigte, daß die heilige Schrift diese Offenbarung sey; und widerlegte am Ende die Atheisten, die Naturalisten und die Freygeister aufs bündigste. Der Amtmann, dessen Augen im Anfange wacker waren, entschlief bald nach dem Eingange, und die Gemeine sahe den Candidaten die ganze Predigt hindurch in einer solchen Stellung an, wie sie ein Schuster macht, der auf einem Kirchhofe ein griechisches Epitaphium lieset. Nach der Predigt erwarteten die Bauren mit Verlangen den Ausspruch des Patrons über die Predigt. Meine Freunde, sagte dieser, die Predigt war ungemein gelehrt und gründlich. Wohl, antworteten die Bauren, wir haben kein Wort davon verstanden. Das macht, vertsetzte der Patron, dieser Herr predigte nur für den Verstand. Für den Verstand? Erwiderten die Bauren; ey nun, so muß er da predigen, wo der Verstand in die Kirche geht. Am folgenden Sonntage trat der zweyte Candidat auf, und der setzte alle Erklärungen, Beweise und Widerlegungen bey Seite. Er erzählte, daß er selbst ein Baurensohn wäre; daß er sich bey seinem Studieren gar kümmerlich beholfen, gleichwol aber doch durch Wohlthaten guter Herzen in den Stand gesetzt worden sey, seinen beyden armen alten Aeltern von der Universität Geld zu senden; daß er nun nichts mehr wünschte, als ein Amt zu bekommen, um seinen Aeltern ferner beyzustehen; daß sich die alten Bauren in seiner Aeltern, und die jungen in seine eigene Stelle setzen sollten, um zu empfinden, welch ein gutes Werk sie stiften würden, wenn sie ihn zu ihrem Prediger wählten, daß er ihnen den Weg der Gottesfurcht aufs deutlichste zeigen, und ihnen in allen ihren Anliegen aufs beste rathen wollte. Er wußte alles dieses mit einer für seine Zuhörer so wohl ausgesuchten Beredtsamkeit und Lebhaftigkeit vorzutragen, daß er nicht der erste seyn durfte, dessen Augen von Thränen überflossen, weil schon die ganze Gemeine für ihn weinte, und der Amtmann selbst in dieser Predigt, wider alle seine Gewohnheit, kein Auge zuthun konnte, und das Schnupftuch nicht aus der Hand legte. Nach der Predigt versicherte die ganze Gemeine einstimmig den Amtmann, daß sie nimmermehr einen andern, als diesen Candidaten zum Prediger wählen würden. Es ist wahr, verstetzte der Amtmann, er predigt gut. Aber er predigt nicht für den Verstand, wie vor acht Tagen; sondern er redet euch nur ans Herz. Gut, sagten die Bauren, dahin wollen wirs haben. Der Schulmeister ergriff diese Gelegenheit, um den Bauren zu erklären, was eine Predigt für den Verstand, und was eine für das Herz wäre. Die für den Verstand, sagte er, ist eine, davon ihr nichts versteht, und die für das Herz, eine, die euch ans Herz kommt."

dipenderà affatto dal suo statuto di teologo, ma dalle funzioni che svolge *pro tempore* nella veste di estetologo. L'innescò della guarigione, infatti, non deriverà più dalla *Rührung* dell'anima proveniente dal "tocco" di Dio, ma da un'emozione ormai esplicitamente estetica, che si incarica di rimarginare quella frattura potenzialmente patogena venutasi a creare all'interno dell'anima wolffiana tra le facoltà superiori e le facoltà inferiori. Se una tale frattura si manifesta sostanzialmente nell'inattività o nell'impiego strumentale a cui è costretto l'ambito che Baumgarten racchiude nell'*analogon rationis*, la soluzione non potrà che essere quella di impegnare al contempo tutte le facoltà dell'uomo, con particolare riguardo per quegli affetti sensibili che assumono il ruolo corroborante precedentemente attribuito al soffio dello Spirito Santo (Gv 3, 8):

In realtà – dirà Krüger nella sua *Vorrede vom Gelde* (1746) – senza gli affetti tutto nella società umana sarebbe morto e defunto [...]. Gli affetti sono nella vita umana ciò che i venti sono nel mare. Mettono tutto in movimento e un accorto capitano teme la totale bonaccia quasi quanto la tempesta.<sup>1497</sup>

Sfuggendo alle rigide dicotomie morali, le passioni vengono così a rappresentare le forze motrici dell'uomo, le quali dovranno poi essere rese funzionali alla salute e alla morale:

Io sono piuttosto dell'opinione che gli affetti siano una cosa assolutamente necessaria nella vita dell'uomo, e che [il tentativo di] volerli cancellare meriti di essere considerato un inutile sforzo contro la natura. Perciò, tutto ciò che la natura può disporre riguardo agli affetti sarà questo: che essi siano volti ad azioni virtuose.<sup>1498</sup>

Il monito della *Diät oder Lebensordnung* (1751) diventa così sintomatico del nuovo significato "immanente" di salute – una salute da acquisire mediante una regolata attività delle passioni:

---

<sup>1497</sup> J.G. Krüger, *Vorrede vom Gelde*, Halle, 1746, s. p.: "Denn es würde in Wahrheit ohne die Affecten, in der menschlichen Gesellschaft alles todt und erstorben seyn [...]. Das macht, die Affecten sind in den menschlichen Leben eben das, was die Winde auf der See sind. Sie setzen alles in Bewegung und ein kluger Schiffer fürchtet sich beynahe eben so sehr für einer völligen Windstille, als für dem Sturme." L'immagine è ripetuta in Id., *Diät oder Lebensordnung*, Halle im Magdeburgischen, 1751, p. 420, dove si specifica che la totale bonaccia può portare a terminare le scorte della nave; cfr. anche Id., *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*, cit., p. 313.

<sup>1498</sup> J.G. Krüger, *Vorrede vom Gelde*, cit., *Vorrede*, s. p.: "Ich bin vielmehr der Meinung, daß die Affecten eine in den menschlichen Leben unumgänglich nöthige Sache sind, und daß dieselbigen vertilgen zu wollen, eine vergebliche Bemühung wieder die Natur genennt zu werden verdiene."



Ho detto che si dovrebbero tenere le redini degli affetti, ma questo non significa reprimerli. I filosofi stoici hanno posto l'essenza della virtù in questo, e si sono senza dubbio ingannati. Questa è una filosofia che è contraria alla natura, e dunque una filosofia che non è affatto una filosofia.<sup>1499</sup>

Non si fatterà a riconoscere nella frase di Krüger una nuova coerenza della questione emozionale e della sua legittimità che sfugge ormai dal dominio della retorica per raccordarsi a quello della dietetica: “[C]hi vuol essere sano non deve temere il moto, e deve tenere in suo potere gli affetti. Questo è il contenuto dell'intera dietetica.”<sup>1500</sup>

La regione della dietetica coincideva per la medicina antica e medievale con quell'ampio intermezzo compreso tra la fisiologia (*res naturales*) e la patologia (*res contra naturam*) e comprendeva le cosiddette *sex res non naturales*: *aer*; *cibus et potus*; *motus et quies*; *somnus et vigilia*; *excreta et secreta*; *affectus animi*.<sup>1501</sup> È nell'organizzazione dei rapporti dell'uomo<sup>1502</sup> con l'ambiente esterno che la dietetica trovava la propria collocazione, chiamata com'era a preservare la salute e a favorire il processo di guarigione in base a un principio di prudente moderazione, dove gli aspetti medici non erano disgiunti da quelli etici.

La novità introdotta dall'affermazione di Krüger è evidente. Il medico di Halle, infatti, afferma che il contenuto dell'intera dietetica consiste nella regolazione degli affetti e del moto (di cui gli affetti sono il referente metaforico);<sup>1503</sup> ma proprio una tale regolazione costituiva per Baumgarten un tratto fondamentale della neonata scienza estetica, la quale doveva

---

<sup>1499</sup> *Ibid.*, p. 419: “Ich habe gesagt, man solle die Affecten im Zaume halten, dieses heist gar nicht, sie unterdrücken. Die stoischen Weltweisen haben das Wesen der Tugend darinne gesetzt, und sie haben sich ohnfehlbar betrogen. Dieses ist eine Philosophie, die wieder die Natur ist, und also eine Philosophie, die gar keine Philosophie zu nennen ist.” Sul ruolo dello stoicismo nella filosofia del Settecento, cfr. K. Korn Franz, *Der Einfluss der stoischen Philosophie auf die Moralphilosophie der Aufklärung*, Halle, diss., 1940.

<sup>1500</sup> *Id.*, *Diät oder Lebensordnung*, cit., p. 427: “[W]er gesund seyn will, der muß die Bewegung nicht scheuen, und die Affecten in seiner Gewalt haben. Sehet dieses ist der Inhalt der ganzen Lebensordnung.”

<sup>1501</sup> Cfr. L. García-Ballester, *On the origin of the “six non natural things” in Galen*, J. Kollesch-D. Nickel (a cura di), *Galen und das hellenistische Erbe*, Stuttgart, 1993, pp. 105-15; importante per la dietetica del Settecento e per il retaggio ippocratico P. Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers. 1765-1914*, Frankfurt am Main, 2001, qui pp. 33-51; C. Zelle, *Klopstocks Diät – das Erhabene und die Anthropologie um 1750*, in K.F. Hilliard et al. (a cura di), *Wort und Schrift. Das Werk von Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803)*, Tübingen, 2008, pp. 101-27, qui pp. 105 e ss.

<sup>1502</sup> Dell'uomo come corpo e anima insieme. In tal senso, la dietetica è una disciplina antropologica per eccellenza.

<sup>1503</sup> Il che poi non significa che Krüger non si occupi anche degli altri temi, ma la gerarchia è chiara.

esercitare un “imperium” sulle facoltà inferiori.<sup>1504</sup> Se in questo modo la parte più importante della dietetica viene ad assumere una connotazione estetica, sarà vero anche il contrario, e cioè che lo stesso progetto dell’“aesthetica” conterrà *in nuce* un afflato genuinamente dietetico,<sup>1505</sup> un afflato che i “medici razionali” cercheranno di sviluppare nelle sue enormi potenzialità teoretiche e pratiche.<sup>1506</sup>

#### 5.4.5 Verso un’“estetica della salute”

Dopo essere transitata dalla dimensione oratoria a una dimensione più prettamente estetica, in effetti, la dottrina degli affetti, che già in Meier conteneva un’allusione al sentimento delle forze vitali dell’uomo, trova ora un’ulteriore applicazione nella terapeutica (Bolten) e nella dietetica (Krüger), le due sezioni principali dell’arte medica del tempo.<sup>1507</sup> È a seguito di questo slittamento che la vita della conoscenza sensibile potrà

---

<sup>1504</sup> *Aesthetica*, § 12.

<sup>1505</sup> Anche Baumgarten si era interessato attivamente alla dietetica nella sua *Ethica philosophica*, e in particolare nella sezione dedicata alla cura del corpo, dove scriveva (§ 254): “Diaeta est ratio sive mos sanitati convenienter vivendi, eiusque regulas complexa ars diaetetica.” Baumgarten proseguiva affermando che a vivere conformemente alla salute è colui che sceglie nelle sue azioni i “remedia” atti a conservare e aumentare la salute, fuggendo invece i relativi ostacoli. Non basta dunque una sequela speculativa delle regole della dietetica, ma occorrerà un ascolto vivo, rivolto in particolare alla *mens*; agli alimenti; al calore; al moto e alle escrezioni. Significativo è qui sottolineare il fatto che la dietetica, per quanto inserita nella sezione riguardante la cura del corpo, non trascura affatto la mente: “Sana mens hic praecipue ille status animae, qui sanitati maxime conducit”. Se dunque la dietetica, nel tentativo di promuovere il benessere dell’uomo, si adopera a sanarne le fratture, l’estetica, in quanto sollecita tutte le diverse facoltà dell’anima, verrà ad assolvere una funzione eminentemente dietetica; non è un caso che nella sua *Philosophische Sittenlehre*, vol. II, § 521, Meier connetta la dieta con la capacità di dominare tutte le facoltà dell’anima, dunque anche le facoltà inferiori a cui è preposta l’estetica. Chi non è in grado di dominare sé stesso, infatti, non potrà aspirare a una vera salute, e dunque a una totale felicità. Scopo della dieta è dunque quello di favorire l’armonia dell’uomo nelle sue varie componenti – un’armonia che Meier paragona a quella di un’opera musicale: “In breve, se si presta attenzione solo a sé stessi, si trova che la nostra intera vita, nella misura in cui è uno strumento per la nostra felicità, ha una somiglianza con un pezzo musicale, e le nostre forze sono le corde. Di conseguenza, deve essere messa in movimento talora questa, talora quella corda, se deve sorgere una musica armoniosa.” Se invece non dominiamo noi stessi “non possiamo usare le forze della nostra anima e del nostro corpo a nostro piacimento, e non siamo dunque in grado di realizzare questi progetti [per la nostra felicità].” Simili considerazioni possono certamente sollecitare il dibattito odierno sulla somaestetica inaugurata da Shusterman, mostrando il radicamento dell’estetica di Baumgarten e Meier all’interno di un orizzonte dietetico, da cui non è escluso neppure il corpo.

<sup>1506</sup> Accanto a tale significato, come vedremo nella seconda parte, l’estetica manifesterà un afflato dietetico anche nel senso teologico del termine, dove la salute da riconquistare sarà quella oltremondana.

<sup>1507</sup> J.G. Krüger, *Diät oder Lebensordnung*, cit., p. 5.

diventare lo strumento fondamentale per la stessa conservazione della salute. Come affermerà Georg Ernst Nicolai nella sua *Verbindung der Musik mit der Artzneygelahrtheit*:

L'influenza degli affetti sulla salute e sulla malattia di un uomo è così certa ed evidente che non può essere messa in dubbio da nessuno. Essi vengono suddivisi in piacevoli, spiacevoli e misti, e l'esperienza insegna che i moti nel corpo che sono legati a essi o impediscono le operazioni necessarie alla vita e alla salute o le favoriscono. [...] Le passioni che provocano i primi movimenti, quelli, cioè, che favoriscono la salute, sono quelle piacevoli, se non sono più violente del piacere, di una gioia misurata, della soddisfazione, della fiducia, della speranza e dell'amore.<sup>1508</sup>

Già i medici-teologi – lo si era notato – avevano visto nella *Gemütsruhe* la condizione che meglio assecondava l'igiene dello spirito, declinandola però immediatamente in un senso religioso. Nel capitolo dedicato alla dietetica del *Kurtzer und deutlicher Unterricht* (1705) di Richter, ad esempio, il medico pietista affermava che “è necessario in particolare [...] mantenere l'animo non preoccupato, allegro e libero”,<sup>1509</sup> in modo da favorire l'azione straordinaria approntata dalla natura per far fronte alla malattia. Si tratta delle medesime “operazioni necessarie alla vita e alla salute” di cui parla Nicolai, derivate dalla radice comune della fisiologia stahliana. Diversa è però la causa a cui si attribuisce l'insorgenza di tale serenità:

È una verità infallibile – afferma Richter – che la riconciliazione (*Aussöhnung*) con Dio abbia una grande forza di rallegrare l'uomo. È vero inoltre – come peraltro mostrato dalla filosofia – che essa sia salutare anche al corpo. Tutti i medici concordano sul fatto che nulla sia più nocivo nelle malattie delle malattie dell'animo. Ma cosa può

---

<sup>1508</sup> E.A. Nicolai, *Verbindung der Musik mit der Artzneygelahrtheit*, Halle im Magdeburgischen, 1745, § 21: “Der Einfluß der Affecten in die Gesundheit und Kranckheit eines Menschens ist so gewiß und offenbar, daß er von niemanden in Zweifel gezogen werden kan. Sie werden in angenehme, unangenehme und vermischte eingetheilet, und die Erfahrung lehret, entweder die zum Leben und Gesundheit nöthigen Verrichtungen verhindern, oder dieselbe befördern. [...] Die Leidenschaften, welche die erstern Bewegungen, nemlich die, so die Gesundheit befördern, verursachen, sind die angenehmen, wenn sie nicht allzuheftig sind, als das Vergnüßen eine mässige Freude, Zufriedenheit, Vertrauen, Hoffnung und Liebe.”

<sup>1509</sup> C.F. Richter, *Kurtzer und deutlicher Unterricht*, cit., p. 207 [in realtà p. 197]: “Dannenhero ist vornemlich nöthig / darauff bedacht zu seyn / daß man ein unbekümmertes / fröhliches und freyes Gemüth erhalten möge / bey welchem solche Würckungen am leichtesten und ordentlichsten fließen”. Cfr. anche J. Helm, *Hallesche Medizin*, cit., pp. 82-3.

ammalare l'animo più di quando sorge il sentimento di una cattiva coscienza? Nelle malattie, ciò accade molto facilmente, perché l'uomo vi avverte la sua mortalità. E cosa può rendere più allegro l'animo che l'amore e la comunione con Dio?<sup>1510</sup>

Lo stesso – come visto sopra – affermava Juncker, il quale parlava di una “reconciliatio cum Deo”. Quando Baumgarten, avvicinandosi alla morte, pronuncerà la famosa frase: “Serenitas animi est demonstratio demonstrationum. Questa ce l'ha solo il cristiano, la ragione non ne sa nulla”,<sup>1511</sup> il riferimento più probabile è proprio a questo contesto di dietetica teologica. Se dunque i medici pietisti non si peritavano di derivare la *Gemütsruhe* e lo “sgravio del cuore” dalla comunione con Dio, nel corso della “naturalizzazione degli affetti” la *serenitas animi* verrà sempre di più tradotta in un ideale di allegria e di spensieratezza del tutto mondano, che nondimeno conserva le valenze terapeutiche tributatele in seno al Pietismo. In questo senso – come hanno fatto valere Verweyen<sup>1512</sup> e Mauser<sup>1513</sup> – la

---

<sup>1510</sup> C.F. Richter, *Kurtzer und deutlicher Unterricht*, cit., pp. 199-200: “Denn das ist eine unfehlbare Wahrheit / daß die Aussöhnung mit GOtt eine grosse Krafft habe / die Gebeine des Menschen frölich zu machen. Es ist das / was sonst von der Weißheit bezeiget wird / auch hiebey wahr / daß sie dem Leibe gesund sey. Über dem stimmen alle Medici darinnen überein / daß sie den Kranckheiten nichts mehr schade / als Gemüths-Kränckungen. Was kan aber das Gemüth mehr kräncken / als wenn das Gefühl eines bösen Gewissens entsteht? Es entsteht aber bey Kranckheiten sehr leicht / weil da der Mensch seine Sterblichkeit fühlet. Und was kan das Herz frölicher machen / als die Liebe und Gemeinshaft mit GOtt?”

<sup>1511</sup> G.F. Meier, *Alexander Gottlieb Baumgartens Leben*, Halle im Magdeburgischen, 1763, p. 25: “Serenitas animi est demonstratio demonstrationum. Die hat der Christ allein, die Vernunft weiß nichts davon.”

<sup>1512</sup> T. Verweyen, *Emanzipation der Sinnlichkeit im Rokoko? Zur ästhetik-theoretischen Grundlegung und funktionsgeschichtlichen Rechtfertigung der deutschen Anacreontik*, “Germanisch-Romanische Monatsschrift”, 25, 1975, pp. 276-306; Id., “Halle, die Hochburg des Pietismus, die Wiege der Anacreontik”. *Über das Konfliktpotential der anacreontischen Poesie als Kunst der “sinnlichen Erkenntnis”*, in N. Hinske (a cura di), *Zentren der Aufklärung I: Halle, Heidelberg*, 1989, pp. 209-38; Id.-G. Witting, *Zur Rezeption Baumgartens bei Uz, Gleim und Rudnick*, in T. Verweyen (a cura di), *Dichtungstheorien der deutschen Aufklärung*, Tübingen, 1995, pp. 101-19; T. Verweyen-G. Witting, *Zum philosophischen und ästhetisch-theoretischen Kontext der Rokoko-Anacreontik*, in E. Rohmer-T. Verweyen (a cura di), *Dichter und Bürger in der Provinz. Johann Peter Uz*, Tübingen, 1998, pp. 1-30. La tesi di Verweyen circa una “emancipazione della sensibilità”, che rimontava alle prospettive di Cassirer e Kondylis, e che poi è stata variamente ripresa – cfr. anche W. Preisendanz, *Naturwissenschaft als Provokation der Poesie*, in S. Neumeister (a cura di), *Frühaufklärung*, München, 1994, pp. 469-90, qui p. 487; G. Dürbeck, *Fiktion und Wirklichkeit in Philosophie und Ästhetik. Zur Konzeption der Einbildungskraft bei Christian Wolff und Georg Friedrich Meier*, in D. Fulda-T. Prüfer (a cura di), *Fakten Glaube und fiktionales Wissen. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Kunst in der Moderne*, Bern et al., 1997, pp. 25-42; L. Cataldi Madonna, *The Eighteenth Century Rehabilitation of Sensitive Knowledge and the Birth of Aesthetics: Wolff, Baumgarten and Mendelssohn*, in R. Munk (a cura di), *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*,

tanto vituperata poesia anacreontica degli anni Quaranta e Cinquanta diviene il veicolo privilegiato di un'autentica strategia profilattica con la quale favorire la liberazione delle forze sensibili dell'uomo di cui era stato colpevolmente mutilato.

Se è vero che Anacreonte – come afferma polemicamente il gottschediano Christoph Otto von Schönaich nel suo *Neologisches Wörterbuch* (1754) – scherzava per insegnare, mentre il nuovo Anacreonte – il poeta Johann Wilhelm Ludwig Gleim (1719-1803) – scherza per scherzare,<sup>1514</sup> è proprio nella gratuità e nella presunta inutilità del gioco e

---

Dordrecht *et al.*, 2011, pp. 279-98 – è stata contestata da Pimpinella, per il quale il progetto di Baumgarten consiste in particolare nella legittimazione logica e metafisica dell'arte come conoscenza sensibile perfetta, cfr. P. Pimpinella, *Von der Dichtkunst Gottscheds zur Ästhetik Baumgartens. Zur sogenannten "Emanzipation der Sinnlichkeit" im 18. Jahrhundert*, inedito, qui p. 5 (la relazione è stata letta nell'ambito del Kongress "Tradition und Emanzipation", Vianden, Luxembourg, 30-6/2-7 1991; ringrazio il prof. S. Tedesco per avermi fornito una copia dattiloscritta del testo); da Zelle, il quale sostiene che l'intreccio tra antropologia ed estetica nel contesto di Halle costituirebbe piuttosto un insieme di strumenti per riconfigurare, dirigere e guidare le energie sensibili (cfr. C. Zelle, *Sinnlichkeit und Therapie*, cit., pp. 23-4); e da Menke, che sottolinea l'importanza di una più ampia contestualizzazione di tale "emancipazione" all'interno di una nuova concezione del giudizio estetico, cfr. C. Menke, *Wahrnehmung, Tätigkeit, Selbstreflexion. Zu Genese und Dialektik der Ästhetik*, in A. Kern-R. Sonderegger (a cura di), *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*, Frankfurt am Main, 2002, pp. 19-48, qui p. 25.

<sup>1513</sup> W. Mauser, *Anakreon als Therapie? Zur medizinisch-diätetischen Begründung der Rokokodichtung*, "Lessing Yearbook", 20, 1988, pp. 87-120; Id., *Glückseligkeit und Melancholie in der deutschen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts*, in D. von Engelhardt *et al.* (a cura di), *Melancholie in Literatur und Kunst*, Stuttgart, 1990, pp. 48-88; Id., *Horaz in Halle: Johann Peter Uz und die Halleschen Dichterkreise*, in G. Jerouschek-A. Sames (a cura di), *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Halle, 1994, pp. 78-86; Id., *Konzepte aufgeklärter Lebensführung: Literarische Kultur im frühmodernen Deutschland*, Würzburg, 2000. Utili anche per comprendere questo contesto il volume di W. Martens, *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*, Stuttgart, 1968; e il più recente M. Beetz (a cura di), *Anakreontische Aufklärung*, Tübingen, 2005, che raccoglie numerosi interventi interessanti, in particolare D. Kimmich, *Auf der Suche nach dem ganzen Menschen: Die künstlichen Paradiese epikureischen Glücks im Rokoko*, pp. 77-91 e C. Zelle, *Anakreontik und Anthropologie – Zu Johann Arnold Eberts "Das Vergnügen" (1743)*, pp. 93-122. Cfr. anche K. Hilliard, *Die "Baumgartensche Schule" und der Strukturwandel der Lyrik in der Gefühlskultur der Aufklärung*, in A. Aurnhammer (a cura di), *Gefühlskultur der bürgerlichen Aufklärung*, Tübingen, 2004, pp. 11-22.

<sup>1514</sup> [C.O. v. Schönaich], *Die ganze Aesthetik in einer Nuß oder Neologisches Wörterbuch*, s. I., 1754, p. 282: "Kurz! er war jungferntoll; und nannte sich der deutsche Anakreon. Den Augenblick erschien der griechische, und führte ihn in die Höhle. Als sie wieder heraus traten, that jener so ernsthaft, als ein Bonze oder Marbut. Er gestand: er heiße nicht Anakreon: sondern Gleim. Er hätte gehöret, daß Anakreon von griechischen Fräulein, und griechischen Champagnerweine gesungen: er hätte es versucht und ihm nachgeahmet, aber leider! die Lehren vergessen, die sein Meister mit Scherz und Lust verknüpft. Jener hätte gescherzet, um zu lehren; er aber nur gescherzet und getändelt, um zu scherzen und zu

del trastullo, dello *Spiel* e della *Tändelei*, che si può rintracciare un gesto di profonda insubordinazione rispetto all'orizzonte normativo dominante che misurava il valore delle azioni in base ai criteri dicotomici del buono e del cattivo, del necessario e del superfluo.

Con la rappresentazione di un mondo di casto erotismo e amabile socialità,<sup>1515</sup> in cui a dominare sono tutte quelle azioni – canti, balli, scherzi, baci, ecc. – fino ad allora rubricate come *adiaphora* e dunque condannate dai Pietisti, l'obiettivo non è tanto l'inscenamento di un piacere estetizzante e narcisistico, quanto piuttosto l'espressione di un'allegria, di una *Fröhlichkeit*, tangibile già nella vivacità dei ritmi e delle metafore, da cui emerge la necessità dell'incremento delle stesse energie vitali dell'uomo. In questo contesto, l'appello alla gioia funge da trasfigurazione poetica di quella vita estetica che Baumgarten aveva stimato come la somma perfezione formale della conoscenza sensibile:<sup>1516</sup>

La legge fondamentale – scriveranno Meier e S.G. Lange nel “Gesellige” (1748) – secondo la quale la natura della nostra anima è attiva (*wirksam*) consiste nel fatto di ricercare la nostra perfezione. La perfezione è la fonte della gioia. Ci accorgeremo che anche il pensiero è più facile se siamo allegri piuttosto che tristi. *La gioia vivifica la nostra intera anima* [corsivo mio, AN]. Questa diviene in tal modo vivace, impegnata e attiva (*munter, geschäftig und wirksam*). Una persona triste diventa fiacca e senza forza.<sup>1517</sup>

Contro le ombre lunghe dei cupi moralisti di Halle, Meier chiede il permesso per “una gente diversa, nata per il piacere, di seguire la voce

---

tändeln.” Cfr. su questo H. Zeman, *Die deutsche Anakreontische Dichtung. Ein Versuch zur Erfassung ihrer ästhetischen und literar-historischen Erscheinungsformen im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1972, pp. 160 e ss.

<sup>1515</sup> Sull'amicizia, cfr. tra l'altro F. Piselli, *L'amicizia filosofica nelle dissertazioni degli allievi di Baumgarten*, in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea. Atti del XXII Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi*, Merano, 1994, pp. 686-94.

<sup>1516</sup> In una poesia dedicata allo stesso Baumgarten, suo maestro a Halle, Gleim ricorderà proprio la vitalità e la luce quali caratteristiche preponderanti delle lezioni baumgarteniane. Cfr. J.W.L. Gleim, *Versuch in scherzhaften Liedern*, Berlin, 1753, Zweeter [sic] Theil, p. 35: “An Herrn Professor A.G. Baumgarten in Franckfurt. // Lehrer, den die Gottheit lehrte, / Lehrer, den die Weisheit liebet, / Lehrer, der mit Licht und Leben, / Und mit freundlichen Beweisen, / Tugend Witz und Warheit stinte. [...]”.

<sup>1517</sup> “Der Gesellige”, 12. Stück, 1748, vol. I, pp. 64-9, qui pp. 65-6: “Das Hauptgesetz, wonach die Natur unserer Seele wirksam ist, bestehet darin, daß wir unsere Vollkommenheit suchen. Die Vollkommenheit ist die Quell [sic] der Freude. Wir werden daher gewahr werden, daß unserer Seele so gar das Denken besser von statten geht, wenn wir fröhlich, als wenn wir traurig sind. Die Fröhlichkeit belebt unsere ganze Seele. Sie wird dadurch munter, geschäftig und wirksam. Ein Trauriger wird matt und kraftlos.”

dell'umanità"<sup>1518</sup> – umanità che ormai si incarna in quei valori di *Wirksamkeit* e di *Munterkeit* di cui l'estetica è chiamata a veicolare la valenza dietetica. Come ribadirà dal punto di vista medico Ernst A. Nicolai nei *Gedancken von den Wirkungen der Einbildungskraft in den menschlichen Körper* (1744):

Se si somministrano a un uomo divenuto melanconico per la tristezza le migliori medicine e si lascia inalterata la sua passione, tutto sarà vano. Se però gli si fa fare vita sociale e gli si forniscono parecchi dilette, se insomma si cerca di suscitare in lui l'affetto contrapposto, e cioè la gioia, il risultato sarà molto maggiore.<sup>1519</sup>

Non la riconciliazione dell'anima con Dio, dunque, ma la riconciliazione dell'uomo con sé stesso diventerà la premessa indispensabile per la difesa e il rafforzamento della salute. Una riconciliazione che non esigerà semplicemente la riunificazione delle facoltà conoscitive e desiderative inferiori, ma che integrerà al suo interno la ragione stessa, perché anche la ragione – come già per l'*aestheticus felix* – potrà contribuire a incrementare nell'anima la percezione della propria forza.

Polemizzando con le dietetiche allora in voga, che limitavano la cura delle *Gemüthskräfte* alla sola componente affettiva, Unzer – nel 65esimo numero delle sue "Gesellschaftliche Erzählungen" (1754) – estenderà non a caso il portato della dietetica a tutte le facoltà dell'anima, dal momento che "l'intera anima è legata con il corpo".<sup>1520</sup> A produrre un deterioramento della salute che si rivela pericoloso almeno quanto quello provocato dalle sregolatezze delle passioni, infatti, possono essere tanto l'abuso quanto il non utilizzo dei sensi, dell'immaginazione, o di qualche altra facoltà inferiore, ma anche l'eccessivo impiego delle capacità intellettuali, dal

---

<sup>1518</sup> Traduciamo qui il brano relativo del § 22 degli *Anfangsgründe*: "Una cosa però la devo necessariamente toccare, e proprio in vista di quello che segue. I più bei passi dei poeti trattano dell'amore, di fanciulle, e di baci. Quando si citano queste cose, non si può certo piangere, ma si avverte piuttosto un piacere giovanile, che rasserena l'animo e rinfranca il cuore. Cosa dicono a questo proposito i nostri oscuri moralisti? Parlano di sconcezze, di pensieri impuri, dissoluti e seccanti. Ma io la penso all'opposto. [...] Essi devono permettere a noi, gente diversa, nata per il piacere, di seguire la voce dell'umanità in modo ordinato."

<sup>1519</sup> E.A. Nicolai, *Gedancken von den Wirkungen der Einbildungskraft in den menschlichen Körper*, cit., 1751<sup>2</sup>, p. 47: "Gebt einem Menschen, der vor Traurigkeit melancholisch geworden, die besten Artzeneyen und läßt seine Leidenschaft ungestört, alles wird vergebens seyn. Führt ihn aber in angenehme Gesellschaften und macht ihm allerhand Ergötzlichkeiten, kurtz, sucht in ihm den entgegengesetzten Affect, das ist, die Freude zu erregen, so werdet ihr weit mehr ausrichten, und eben so verhält es sich auch in anderen Fällen."

<sup>1520</sup> "Gesellschaftliche Erzählungen", 65. Stück, 1754, vol. III, pp. 193-208, *Vom rechten Gebrauche der Gemüthsbewegungen*, qui p. 194: "[...] die ganze Seele selbst mit dem Leibe verbunden sey".

momento che chi pensa al nutrimento della propria anima spesso trascura le esigenze del corpo, quando è evidente che “i pensieri richiedono non solo le forze dell’anima, ma anche le forze del corpo.”<sup>1521</sup> Riassumendo in una singola frase: “L’unico principio su cui poggiano tutte le regole di questo trattato è questo: Nessuna forza dell’anima deve essere impiegata più o meno o in maniera diversa di quanto è adeguato alla piena salute del corpo.”<sup>1522</sup>

Da un lato, dunque, il piacere, che è alla base della salute, dovrà necessariamente coinvolgere ad un tempo le dimensioni sensibili e intellettuali dell’uomo:

Il piacere infatti – sosterrà il poeta anacreontico Johann Peter Uz, intimo amico di Meier e di Baumgarten – è l’essenza della felicità, che nasce quando vediamo soddisfatti con piacere tutti i nostri desideri naturali, e siamo liberati da ogni dolore. Questa sembra essere la voluttà di Epicuro,<sup>1523</sup> con la quale probabilmente egli non ha inteso semplicemente il piacere sensibile, il quale non rende felice l’uomo intero (*den ganzen Menschen*), e dunque non rende perfettamente felici.<sup>1524</sup>

Dall’altro, tale piacere dovrà tenere in considerazione anche quelle dinamiche corporee da cui dipende in fondo l’igiene vitale del *ganzer Mensch*:

Persino la salute del nostro corpo – prosegue il numero citato del “Gesellige” – dipende dall’allegria. La tristezza è sorgente di molte malattie, e tutte le passioni che sono sottoclassi della tristezza, corrompono la nostra salute; con la tristezza, un malato rende la sua malattia più complicata, più insanabile, più forte, e addirittura

---

<sup>1521</sup> *Ibid.*, p. 203: “Das macht, die Gedanken erfordern nicht allein Seelen- sondern auch Leibeskräfte.”

<sup>1522</sup> *Ibid.*, p. 196: “Der einzige Grundsatz worauf alle Regeln dieser Abhandlung beruhen, ist dieser: Keine Kraft der Seele muß mehr, oder weniger, oder auf eine andere Art gebraucht werden, als die völlige Gesundheit des Leines damit bestehen kann.”

<sup>1523</sup> Sui legami tra la poesia anacreontica e l’epicureismo, cfr. in particolare lo studio di D. Kimmich, *Epikureische Aufklärungen: Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt, 1993.

<sup>1524</sup> J.P. Uz, *Versuch über die Kunst stets fröhlich zu seyn*, Leipzig, 1760, p. 1: “Denn Vergnügen ist das Wesen der Glückseligkeit, die entsteht, wenn wir alle unsere natürliche Begierden mit Vergngügen erfüllet sehen, und von allem Schmerz befreyet sind. Dieß scheint Epicurs Wollust zu seyn, worunter er vermuthlich nicht bloß sinnliches Vergngügen verstanden hat, welches nicht den ganzen Menschen, also nicht vollkommen, glücklich macht.”



mortale. L'allegria è la miglior medicina per molte malattie, e spesso aiuta di più che il medico più capace.<sup>1525</sup>

In che modo, però, il “piacere [che] vivifica l'intera anima” può “vivificare” concretamente anche il corpo? Lo stesso Baumgarten terminava la sezione sull'impeto estetico con una discussione relativa alle più propizie occasioni corporee per lo slancio emotivo, evidenziando ad esempio l'importanza del movimento; del “mens sana in corpore sano”; della liberazione dagli affanni o dell'amore – tutti elementi facenti capo a un piano che potremmo certamente definire dietetico.<sup>1526</sup> Un piano di cui non è difficile vedere l'importanza se è vero che “[q]uando il corpo è in una situazione tale che lo spirito bello può facilmente vedere nel futuro ne seguirà presto un certo entusiasmo.”<sup>1527</sup> È proprio il ruolo del corpo nella *praevision* e nella *praesagition*, e dunque, nella produzione della conoscenza viva, a suggerire a Baumgarten una cauta ripresa della teoria temperamentale per indicare “il tipo” più idoneo a diventare uno spirito bello:

Comunemente si è trovato fra i temperamenti il malinconico come il più adatto per il poeta. Ma lo si è detto senza saperne la ragione. Quando si pensa intorno ai temperamenti nel modo abituale, sembra che vi sia una qualche verità. Il collerico, che vuol fare le sue cose sin dal principio persino troppo belle, non ha la pazienza per produrre qualcosa di grande. Il malinconico è più posato e sappiamo che uno spirito bello deve esser capace di vedere nel futuro, perché deve suscitare appetizioni, ma chi deve vedere nel futuro deve avere una riflessione più posata. Poiché questo si trova nei malinconici ed essi sono dunque adattissimi a vedere nel futuro, hanno anche la maggiore disposizione allo spirito bello.<sup>1528</sup>

Per quanto, dunque, il corpo sia tutt'altro che secondario nella produzione della conoscenza bella, l'armonicismo di fondo che caratterizza la psicologia di Baumgarten elimina d'un colpo tutti quei problemi empirici sul legame tra le due dimensioni che animeranno invece il nuovo dibattito neurologico.

---

<sup>1525</sup> “Der Gesellige”, 12. Stück, cit., p. 66: “Selbst die Gesundheit unsers Körpers hanget von der Frölichkeit ab. Die Traurigkeit ist eine Quelle vieler Krankheiten, und alle Leidenschaften, welche Arten der Traurigkeit sind, verderben unsere Gesundheit, und ein Kranker macht durch seine Traurigkeit seine Krankheit langwieriger, unheilbarer, starker, ja gar tödtlich. Die Frölichkeit ist die beste Arzney für viele Krankheiten, sie hilft uns öfters mehr, als der geschickteste Arzt.”

<sup>1526</sup> *Aesthetica*, §§ 81 e ss. Cfr. F. Berndt, *Poema/Gedicht*, cit., p. 111.

<sup>1527</sup> K § 81.

<sup>1528</sup> K § 46. Cfr. anche K § 40.

Ad articolare il problema in questo senso sarà lo stesso Unzer, il quale riconoscerà nel piacere e nel dispiacere “le uniche vere molle del nostro animo, secondo le quali desideriamo o avversiamo”.<sup>1529</sup> Posto che il piacere e il dispiacere modificano i moti vitali, si tratta di comprendere il criterio con cui distinguere gli effetti corporei delle rappresentazioni piacevoli da quelli delle rappresentazioni spiacevoli. Un criterio che – è bene sottolinearlo – non emanerà più dall’ambito teologico, come in Richter, e neppure dall’ambito metafisico, come ancora in Meier, ma solo e soltanto dal dominio della fisiologia.

Tutti i tipi di piacere – annota Unzer – accelerano il polso spingendo con più forza il sangue nella periferia del nostro corpo. Questo significa che il piacere stimola il cuore a contrazioni più frequenti. Al contrario, il dispiacere provoca una maggiore dilatazione del cuore. Se il cuore non riesce a pompare tutto il sangue ricevuto nelle sue contrazioni, il polso rallenta e si indebolisce, mentre il sangue si affolla nei grandi vasi interni, provocando da un lato un forte senso di oppressione nel petto, e dall’altro freddezza e pallore nelle membra periferiche: è il caso della paura. Se invece – come nel caso dell’ira – il cuore ha abbastanza forza da distribuire tutto il sangue ricevuto, le pulsazioni si fanno più violente, senza offrire il sollievo garantito dalla vivacità di un piacere dolce:

Da questo si evince la ragione per cui i piaceri sono più favorevoli alla salute dei dispiaceri. I piaceri accelerano le contrazioni del cuore, senza obbligarlo a dilatarsi oltremisura. In tal modo, rendono il polso più veloce, senza forzarlo troppo e senza renderlo più violento a causa della massa di sangue. Per questo, essi [i piaceri] hanno il loro carattere distintivo nel fatto di liberare e alleggerire il cuore; di rendere più vivace e accelerare la circolazione; di favorire la secrezione di tutti gli umori nelle viscere; di trasportare il sangue nei vasi più piccoli; e di accrescere la traspirazione della pelle. Le rappresentazioni tristi e spiacevoli, al contrario, appesantiscono il cuore e opprimono il petto, e spingono il sangue con eccessiva violenza nei vasi, mettendoli in tal modo in pericolo, oppure lo trattengono nelle parti interne e impediscono la traspirazione, sovraffollano le viscere, e rendono pallide e fredde le membra, per la qual cosa diventano in generale più nocivi alla salute.<sup>1530</sup>

---

<sup>1529</sup> “Der Arzt. Eine medicinische Wochenschrift”, 159. Stück, cit., p. 39: “[...] die Lust und die Unlust, die einzigen wahren Triebfedern unsers Gemüths sind, nach welchen wir begehren und verabscheuen”.

<sup>1530</sup> *Ibid.*, p. 42: “Es erhellet hieraus, warum überhaupt die Vergnügen der Gesundheit zuträglicher sind, als das Mißvergnügen. Die Vergnügen beschleunigen die Zusammenziehungen des Herzens, ohne es zu nöthigen, sich über sein gewöhnliches Maaß auszudehnen. Solchergestalt machen sie den Puls geschwinder, ohne ihn sonderlich voller oder durch die Masse des Bluts heftiger zu machen. Daher haben sie den unterscheidenden

Quando dunque il cuore aumenta le proprie pulsazioni senza alcuna dilatazione eccessiva per effetto delle rappresentazioni piacevoli, ci troveremo nello “stato del dolce piacere e delle gioie miti” (*Zustand süßer Lust und sanfter Freuden*); quando l’accelerazione cardiaca è accompagnata da una dilatazione violenta, avremo lo “stato delle emozioni violente dell’animo” (*Zustand der heftigen Rührungen des Gemüths*); quando invece il cuore si dilata violentemente senza contrarsi più velocemente, la conseguenza sarà lo “stato del dispiacere triste” (*Zustand der traurigen Unlust*); quando, infine, il cuore né si dilata più violentemente né si contrae più velocemente, insorgerà una condizione di perfetta indifferenza, in cui non sono presenti nell’animo né piacere né dispiacere: “lo stato della conoscenza letterale” (*Zustand der buchstäblichen Erkenntniß*).<sup>1531</sup> Il riferimento teologico alla morta lettera nel bel mezzo di una spiegazione genuinamente fisiologica potrebbe lasciare perplessi, ma è sintomatica del retaggio culturale degli autori formati a Halle.

Come sappiamo, la morta lettera rappresentava già nell’*Ethica philosophica* di Baumgarten il polo negativo della conoscenza intuitiva e viva di Dio. Possiamo dunque supporre già a questo livello che le tre situazioni restanti, quella di piacere, quella mista e quella di dispiacere dovranno essere considerate come specificazioni di una conoscenza viva di cui Unzer cercherà di comprenderne il versante fisiologico in base a una teoria dei temperamenti riletta alla luce della neurologia di Krüger.<sup>1532</sup>

#### 5.4.6 La basi neurologiche, la nuova teoria temperamentale e la vivificazione dell’uomo intero

Krüger, professore di “Weltweißheit und Arzneygelahrtheit” all’università di Halle fino al 1751,<sup>1533</sup> allievo di Hoffmann, ma non alieno

---

Charakter, daß sie das Herz befreyen und erleichtern; den Kreislauf lebhafter machen und beschleunigen; die Absonderungen aller Säfte in den Eingeweiden befördern; das Blut in den kleinsten Gefäßen führen, und die Ausdünstung der Haut vermehren. Die traurigen und unangenehmen Vorstellungen hingegen beschweren das Herz, und beklemmen die Brust, und treiben entweder das Blut mit allzu großer Heftigkeit durch die Gefäße, daß sie dadurch Gefahr laufen, oder sie halten es in den inwendigen Theilen zurück, und hindern die Ausdünstung, überhäufen die Eigenweide, und machen Blässe und Kälte der Glieder, weshalb sie überhaupt der Gesundheit nachtheiliger werden.”

<sup>1531</sup> *Ibid.*, pp. 42-4.

<sup>1532</sup> Lo stesso Stahl aveva elaborato una teoria dei temperamenti, che aggiornava la dottrina ippocratica in senso “sinergico”, dove l’elemento fondamentale resta la giusta proporzione tra le parti solide e le parti porose, cfr. W. Mauser, *Glückseligkeit und Melancholie in der deutschen Literatur*, cit., pp. 64 e ss.; F.P. de Ceglia, *Introduzione alla fisiologia di Georg Ernst Stahl*, cit., pp. 155 e ss. Come vedremo, la direzione che assumerà la teoria temperamentale divergerà profondamente dal dettato stahliano.

<sup>1533</sup> Cfr. H.-P. Nowitzki, *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Berlin-New York, 2003, pp. 34-5. Cfr. anche T. van Hoorn, *Entwurf einer*

dall'ottica stahliana, è rimasto famoso per il ruolo di “Friedensstifter”,<sup>1534</sup> di paciere, con cui aveva voluto presentarsi nella contesa tra animisti e meccanicisti. Nel suo lavoro programmatico, il *Grundriß eines neuen Lehrgebäudes der Arzneygelahrtheit* (1745), Krüger sintetizza la sua posizione sul commercium tra anima e corpo già abbozzata nel secondo volume della *Naturlehre* (1743). Se il corpo può essere considerato una macchina,<sup>1535</sup> la sua forza movente non è contenuta nella struttura – nella modalità della composizione delle sue parti – come invece ritengono i meccanicisti:

Dal fatto di aver chiamato il corpo umano una macchina, non segue assolutamente che questo si muova da solo. Infatti, è una macchina una macina ad acqua, ma anche una macina a mano. Se il corpo umano fosse una macina a mano, l'anima sarebbe il mugnaio che la deve muovere.<sup>1536</sup> Ma questo mugnaio potrebbe farla girare, senza sapere come sia internamente la macina.<sup>1537</sup>

L'anima è dunque la forza movente del corpo:

So che in me deve esserci qualcosa – qualunque cosa sia – che è consapevole di sé e delle altre cose. E tale cosa la chiamo anima. Vedo inoltre che occhi, testa, bocca, mani e piedi si muovono non appena ho il pensiero di farlo. E da questo concludo che l'anima sia la forza efficiente di questi movimenti [...].<sup>1538</sup>

---

*Psychopathologie des Menschen. Johann Gottlob Krügers “Grundriß eines neuen Lehrgebäudes der Arzneygelahrtheit”*, Hannover-Laatzten, 2006.

<sup>1534</sup> J.G. Krüger, *Grundriß eines neuen Lehrgebäudes der Arzneygelahrtheit*, Halle, 1745, p. 7: “Dis ist die angenehme Vorstellung von diesen erwünschten Zeiten um meine Liebe zum Frieden hat mich bewogen diese Blätter zu schreiben, und darinnenzu untersuchen, in wie weit die Lehren der Mechanischen und Stahlianischen Arzneygelahrtheit gegründet sind. Ich begreiffe es wohl, daß es schwer seyn wird bey einen Kriege, der schon seit geraumer Zeit von beyden mit solcher Hefftigkeit, jedoch zu allen Glück ohne Blutvergiessen geführet ist, einen Friedensstifter abzugeben, besonders da ich mir dieses Amt selbst aufgetragen habe.”

<sup>1535</sup> Su questo, cfr. H.-P. Nowitzki, *Der wohltemperierte Mensch*, cit., pp. 39 e ss.

<sup>1536</sup> Sulla metaforica di Krüger, cfr. C. Zelle, *Modellbildende Metaphorik im Leib-Seele-Diskurs der “vernünftigen Ärzte”*, in E. Agazzi (a cura di), *Tropen und Metaphern im Gelehrtdiskurs des 18. Jahrhunderts*, Hamburg, 2011, pp. 209-24.

<sup>1537</sup> J.G. Krüger, *Grundriß eines neuen Lehrgebäudes der Arzneygelahrtheit*, cit., p. 16: “Denn daraus daß ich den menschlichen Körper eine Maschine genennet habe folgt nichts weniger als daß er sich selbst bewege. Denn eine Wassermühle ist eine Maschine aber eine Handmühle ist es auch. Wie wenn nur der menschliche Körper eine Handmühle wäre, so würde die Seele der Müller seyn der sie bewegen müste. Aber dieser Müller würde drehen können, ohne zu wissen wie die Mühle inwendig aussähe.”

<sup>1538</sup> *Ibid.*, p. 33: “Ich weiß, daß in mir etwas seyn müsse, es sey auch was es wolle, das sich seiner und anderer Dinge bewust ist. Und dieses nenne ich meine Seele. Ich sehe ferner, daß sich Augen, Kopf, Mund, Hände und Füße bewegen, so bald ich den

Ma come avviene che una sensazione dell'anima abbia immediata influenza sul nostro corpo? Krüger elabora a questo proposito la cosiddetta "legge di proporzionalità", per cui "a una sensazione segue un moto nel nostro corpo che è proporzionale a questa sensazione."<sup>1539</sup> La sensazione dell'anima non è affatto volontaria, ma dipende dall'effetto di un corpo esterno sui nervi:<sup>1540</sup> "Se qualcosa agisce sui nostri nervi, mediante tale effetto nasce in noi una rappresentazione della cosa presente, e diciamo quindi che sentiamo (*empfinden*) qualcosa."<sup>1541</sup> Tra la rappresentazione e il movimento dei nervi non esiste alcuna somiglianza, cosicché il passaggio dal fisiologico allo psichico – dal movimento alla rappresentazione – resta avvolto nel mistero, ma nondimeno tangibile:

Non comprendiamo, dunque, come possa una rappresentazione derivare da un moto; tuttavia, comprendiamo ancor meno come qualcosa del genere possa essere prodotto in una cosa semplice senza moto. *Colui che ci ha creato, ce lo ha voluto tenere nascosto.*<sup>1542</sup>

Anche per Wolff – abbiamo visto – all'insorgenza di una sensazione nell'anima era connessa la nascita di un'idea materiale nel cervello, provocata dal moto impresso dall'oggetto sensibile ai nervi sensori e propagata mediante il succo nerveo fino al cervello. La differenza con Krüger è però sostanziale, dal momento che la dottrina del wolffismo metteva capo a una "coëxistentia idearum sensualium & materialium", ovvero a due ordini di spiegazione differenti e perfettamente paralleli per il piano del corpo e per il piano dell'anima. Se l'idea sensuale trovava la sua ragion sufficiente in uno sdipanamento del fondo dell'anima secondo la legge individuale di ciascuno, la corrispondente modifica sul piano corporeo affondava le proprie origini in un moto dei nervi sensori. In Krüger, al contrario, la nascita della rappresentazione dell'anima non ha alcun senso al di fuori della sua insorgenza nel corpo, in accordo a quella "legge di

---

Gedanken habe dieses zu thun. Und daraus schliess ich, daß die Seele die würckende Ursache von diesen Bewegungen sey, ob ich gleich nicht begreiffe, wie dieses möglich ist."

<sup>1539</sup> *Ibid.*, p. 49: "Daher habe ich es in meiner Physiologie so sorgfältig eingeschärft, daß immer auf eine Empfindung eine Bewegung in unsern Körper erfolge die dieser Empfindung proportional ist."

<sup>1540</sup> *Ibid.*, p. 50: "[...] bey allen Empfindungen eine Bewegung in den Nerven geschehe [...]"

<sup>1541</sup> *Ibid.*, p. 49: "Wenn etwas in unsere Nerven würckt so entstehet so gleich durch diese Würckung in uns seine Vorstellung der gegenwärtigen Sache, und wir sagen alsdenn daß wir etwas empfinden."

<sup>1542</sup> *Ibid.*, p. 51: "Wir begreifen daher nicht, wie eine Vorstellung aus einer Bewegung kommen könne; wir begreifen es aber eben so wenig wie dergleichen in einen einfachen Dinge ohne Bewegung hervor gebracht werden könne. *Diß hat der, der uns schuf, für uns verbergen wollen.*"

proporzionalità” con la quale avrebbe voluto riportare l’accordo tra le due scuole mediche di Halle.<sup>1543</sup>

Allo stesso modo, la *claritas* dell’*idea sensualis* (Wolff), ovvero la sua *vividitas* (Reusch), che nel wolffismo “corrispondeva” a livello corporeo alla forza del moto dell’idea materiale, non deve più essere spiegata – alla stregua di Baumgarten – ricorrendo alla rapidità di emersione del fondo dell’anima (K § 80), ma solo ed esclusivamente a partire dalla violenza con cui sono sollecitati i nervi, i quali – come specificherà Krüger nella *Naturlehre* – si attivano tanto in occasione di un affetto che ha la sua ragion sufficiente in un atto dell’immaginazione (*influxus psychicus*)<sup>1544</sup> – lo dimostra il caso dei nottambuli, a cui dedicherà particolare attenzione Johann Andreas Roeper nel suo *Die Würckung der Seele in dem menschlichen Körper* (1749)<sup>1545</sup> – quanto in occasione di una sensazione che ha la sua ragion sufficiente in uno stimolo esterno (*influxus physicus*). L’opinione è pienamente condivisa dal primo Unzer, il quale, appena diciannovenne e non ancora laureato, affermerà a chiare lettere nei *Gedancken vom Einfluß der Seele in ihren Körper* (1746):

Gli influssionisti ai quali appartengo ritengono che nell’origine di un certo mutamento dell’anima agisca in parte la forza dell’anima, in parte anche la forza del corpo; in una parola, che l’effetto sia in parte ideale, in parte fisico.<sup>1546</sup>

---

<sup>1543</sup> J.G. Krüger, *Naturlehre*, cit., vol. II, p. 83: “Ich habe diesen Satz daß auf eine Empfindung immer eine Bewegung erfolge die ihr proportional sey, von einen ungemein grossen Nutzen durch die gantze Arzney-Gelahrheit befunden, und er hat sich daher den Beyfall vieler geschickter Männer, die dieses eingesehen haben, erworben; ja er ist das sicherste Mittel die Herren Stahlianer und übrigen mechanischen Aertze wieder mit einander zu vereinigen”.

<sup>1544</sup> *Ibid.*, p. 83: “Wir wissen ja, daß die undeutlichsten Vorstellungen die lebhaftesten sind, und von der Lebhaftigkeit der Vorstellungen, nicht aber von der Deutlichkeit und Gewißheit derselben kommen dergleichen Wirckungen in dem Körper her. Wir haben eine deutliche Probe an denen Affecten davon. Denn woher kommen die heftigen Bewegungen, welche die Affecten in unserm Körper hervorbringen, als von den Vorstellungen der Einbildungs-Kraft, die bey einem Affect so lebhaft sind, daß sie einer Empfindung wenig oder nichts nachgeben.”

<sup>1545</sup> J.A. Reiper, *Die Würckung der Seele in dem menschlichen Körper. Nach Anleitung der Geschichte eines Nacht-Wanderers*, Magdeburg und Leipzig, 1748.

<sup>1546</sup> J.A. Unzer, *Gedancken vom Einfluß der Seele in ihren Körper*, Halle, 1746, p. 119: “Die Inluxionisten zu denen ich gehöre, behaupten, daß bey Entstehung einer gewissen Veränderung in der Seele [sic] theils die Kraft der Seele, theils auch die Kraft des Körpers würcksam sey; mit einem Wort: daß die Würckung theils idealisch theils physicalisch sey.” Cfr. anche il § 37 della sua *Neue Lehre von den Gemüthsbewegungen*, cit.: “Es haben sehr kluge Leute demonstrirt, daß die Seele gar nicht in den Körper würcken könne. Andere eben so kluge haben bewiesen, daß sie so gar alle Veränderungen darin hervorbringe: Aber noch klügere behaupten, daß alles beyde nicht wahr sey.”

La tesi – come evidente – si distanzia da un lato da Stahl, il quale ammetteva una sorta di influssionismo unidirezionale dell'anima sul corpo, e dall'altro da Meier, il quale già nel 1744 polemizzava implicitamente con la “legge di proporzionalità” di Krüger, enunciata per la prima volta l'anno precedente:

È impossibile che mi possa persuadere che i movimenti del corpo debbano essere uguali e proporzionati ai mutamenti dell'anima, nel senso più autentico di queste parole. So dalla matematica che grandezze uguali e proporzionali devono sempre essere della stessa specie. I mutamenti dell'anima, tuttavia, e i movimenti del corpo sono cose di una specie totalmente diversa.<sup>1547</sup>

Per difendersi dagli attacchi del fuoco “armonicista”, i sostenitori dell'influssionismo saranno dunque costretti ad approfondire l'anello di congiunzione incaricato di regolare gli influssi tra le facoltà inferiori dell'anima e il corpo<sup>1548</sup> – un anello che, come accennato, verrà individuato nella fisiologia nervosa. Secondo Krüger, i nervi consistono di due parti, una parte interna di “materia morbida”, che nasce dal midollo cerebrale, e una membrana più dura esterna.<sup>1549</sup> È quest'ultima “la sede autentica di ogni ricettività (*der eigentliche Sitz aller Empfindlichkeit*)”,<sup>1550</sup> mentre il midollo interno ha il compito di condurre alle membrane nervose il succo nerveo (ovvero gli spiriti vitali), senza il quale esse si asciugherebbero e non potrebbero conservare la loro sensibilità. La natura di queste membrane viene determinata sperimentalmente: recidendo un nervo, infatti, si osserverà la ritrazione della sua membrana, a testimonianza della relativa

---

<sup>1547</sup> *Theoretische Lehre*, § 221: “Ich kan mich unmöglich überreden, daß die Bewegungen des Körpers den Veränderungen der Seele gleich und proportionirt, nach dem eigentlichsten Verstande dieser Wörter, seyn sollen. Ich weiß aus der Mathematick, daß gleiche und proportionirte Grössen allezeit von einerley Art seyn müssen. Die Veränderungen der Seele aber, und die Bewegungen des Körpers, sind Dinge von gantz verschiedener Art.”

<sup>1548</sup> Proprio un tale rapporto tra ψυχή e φύσις limitato alle sole facoltà inferiori dell'anima ha fatto ipotizzare l'esistenza in un pensatore come Unzer di due concetti di anima: il primo, di matrice vitalistica, corrisponde per l'appunto a quello strumento delle facoltà inferiori che ha un influsso diretto sul corpo; il secondo, di stampo cognitivo, ha un carattere metafisico, e non intrattiene alcun rapporto immediato con il corpo. Cfr. Y. Wübben, *Limitierte Anthropologie*, cit., pp. 59 e ss.

<sup>1549</sup> J.G. Krüger, *Naturlehre*, cit., vol. II, pp. 566-7: “Denn die Nerven bestehen nach ihrem inwendigen Theilen aus einer sehr weichen Materie, welche von dem Marcke des Gehirnes entspringet. Von aussen aber sind sie mit einer härtern Haut, die von den Häuten herkömmt, welche das Gehirn umgeben, bekleidet.”

<sup>1550</sup> *Ibid.*, p. 576.

elasticità,<sup>1551</sup> necessaria per trasformare lo stimolo esterno in un moto nervoso:

Se ciascuna di queste fibrille è elastica e tesa, essa si trova esattamente nelle condizioni in cui troviamo la corda tesa in uno strumento musicale, di modo che ciò che è stato dimostrato sul movimento di tali corde tese si lascia riportare ai nervi.<sup>1552</sup>

Come affermerà Krüger nel passo decisivo della *Naturlehre*, scritto interamente in grassetto:

Se la sensazione deriva da una vibrazione delle membrane nervose, e l'effetto della causa da cui è prodotto è sempre proporzionale [a questa], la sensazione sarà necessariamente tanto più forte e più vivida (*stärcker und lebhafter*), quanto più violenta è stata la vibrazione delle membrane nervose. Il moto di una corda, però, è sempre tanto più violento, con quanta più forza viene colpita e quanto più essa è elastica. Perciò occorre considerare un duplice aspetto quando si vuole giudicare la grandezza della sensazione, cioè la violenza con cui i corpi esterni agiscono sugli organi di senso, e l'elasticità delle membrane nervose in cui è prodotta la sensazione. L'elasticità di una corda tesa è tanto più grande quanto più grande è la violenza con cui ritorna nel suo stato precedente una volta che la sua figura è stata modificata. La violenza con cui fa ciò è tanto più grande quanto più veloce è il movimento. Ma essa si muove tanto più velocemente quanto più fortemente essa è tesa. Perciò l'elasticità di una corda tesa è proporzionale alla forza da cui è messa in tensione. Se anche nella sensazione si deve considerare l'elasticità delle membrane nervose, varrà la stessa regola. E da qui possiamo trarre la conclusione che le sensazioni devono essere in un rapporto composto: tanto dei corpi che agiscono sugli organi di senso quanto della tensione delle membrane nervose. E poiché un rapporto composto deriva dalla moltiplicazione dei membri dei due rapporti semplici, se si desidera ottenere la grandezza della sensazione, si

---

<sup>1551</sup> *Ibid.*, pp. 584-5: "Wenn man einen Nerven durchschneidet, so ziehet sich seine Haut zurück, und das Marck des Nervens kömmt zum Vorscheine. Man begreift leicht, daß das Zurückziehen des Nervens nicht von dem Zerschneiden herrühren könne, als wodurch blos sein Zusammenhang mit den übrigen Theilen getrennet worden ist; sondern es muß diese Haut dergestalt ausgedehnt gewesen seyn, daß sie eine beständige Bemühung gehabt hat, sich wieder zusammenzuziehen. Ein Körper, welcher ausgedehnt werden kan, und wenn man nachläßt ihn auszudehnen, sich selbst wieder zusammenzieht, ist elastisch."

<sup>1552</sup> *Ibid.*, p. 585: "Wenn aber ein jedes dieser Fäsergen elastisch und gespannt ist, so befindet es sich vollkommen in den Umständen, darinnen wir eine gespannte Säfte auf einem musicalischen Instrumente antreffen. Solchergestalt läßt sich dasjenige, was von der Bewegung solcher gespannten Säfte erwiesen worden, bey dem Nerven wieder anbringen."



dovrà moltiplicare la violenza del corpo che tocca le membra dei sensi per la forza da cui sono messe in tensione le membrane nervose.<sup>1553</sup>

La sensazione, insomma, dipenderà dal prodotto dello stimolo esterno per la forza di tensione delle corde musicali, su cui si basa la vibrazione comunicata agli spiriti vitali – ipotesi, quest'ultima, che eviterà il ricorso all'immagine stahliana di un'"anima strumentista".<sup>1554</sup> Se per la fisiologia precedente ai saggi di Haller del 1752 sulla sensibilità e l'irritabilità,<sup>1555</sup> i nervi sono distinti in due diverse tipologie, i primi preposti alla sola sensazione e i secondi preposti alla sensazione e alla motricità, non sarà difficile per Krüger concludere che "il fondamento del movimento dei muscoli sia da ricercare nei nervi".<sup>1556</sup> Più precisamente:

Se qualcosa tocca il corpo, il succo nerveo viene spinto verso il cervello, causando una rappresentazione. Se dovesse avvenire un

---

<sup>1553</sup> *Ibid.*, pp. 586-8: "Wenn die Empfindung von einer zitternden Bewegung der Nervenhäute herrühret, und die Wirkkung der Ursache, von welcher sie hervorgebracht wird, jederzeit proportional ist; so kan es nicht fehlen, es muß die Empfindung desto stärker und lebhafter seyn, je heftiger die zitternde Bewegung der Nervenhäute gewesen ist. Nun aber ist jederzeit die Bewegung einer Saitte desto heftiger, je stärker sie angestossen worden, und je elastischer sie ist. Derowegen hat man nur auf zweyerley zu sehen, wenn man die Grösse der Empfindung beurtheilen will, nemlich auf die Gewalt, mit welcher die äussern Körper in die Gliedmasse der Sinne würcken, und auf die Elasticität der Nervenhäute, in denen die Empfindung hervorgebracht wird. Die Elasticität einer gespannten Saitte ist desto grösser, je grösser die Gewalt ist, mit welcher sie sich in ihren vorigen Zustand versetzt, nachdem ihre Figur verändert worden ist. Die Gewalt, mit welcher sie dieses thut, ist desto grösser, je geschwinder ihre Bewegung geschiehet. Nun aber bewegt sie sich desto geschwinder, je stärker sie gespannt ist. Derowegen ist die Elasticität einer gespannten Saitte der Kraft, von welcher sie gedehnt wird, proportional. Wenn man nun auch bey der Empfindung auf die Elasticität der Nervenhäute zu sehen hat, so wird von ihnen eben dasselbe gelten müssen. Die Empfindung wird jederzeit desto lebhafter seyn, je stärker die Nerven gespannt sind. Und hieraus können wir den Schluß machen, daß die Empfindungen in einer zusammengesetzten Verhältniß erwächst, wenn man die Glieder zweyer einfachen Verhältnisse in einander multiplicirt; so wird man die Gewalt des Körpers, welcher die Gliedmasse der Sinne berühret, mit der Kraft, von welcher die Nervenhäute gedehnt werden, multipliciren müssen, wenn man die Grösse der Empfindung zu bestimmen verlangt."

<sup>1554</sup> Cfr. H.-P. Nowitzki, *Der wohltemperierte Mensch*, cit., pp. 70 e ss.

<sup>1555</sup> A. de Haller, *De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus*, "Commentarii Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis", Tomus II ad Annum MDCCLII, 1753, pp. 114-58. La versione in tedesco comparirà un anno dopo, cfr. A. von Haller, *Von den empfindlichen und reizbaren Theilen des menschlichen Körpers*, den 22 April 1752 in der Kön. Ges. der W. zu Göttingen vorgelesen. Aus dem II Bande der Comm. Soc. Reg. Sc Gotting., "Hamburgisches Magazin", 13, 1754, n. 3, pp. 227-59 e 13, 1754, n. 4, pp. 402-41.

<sup>1556</sup> J.G. Krüger, *Naturlehre*, cit., vol. II, p. 541: "[...] so wird der Grund von der Bewegung der Muskeln in den Nerven zu suchen seyn."

movimento, il succo nerveo si muoverebbe dal cervello, attraverso le fibrille del nervo che si originano dal midollo del cervello (*medulla cerebri*), fino ai muscoli, dove causerebbero il movimento.<sup>1557</sup>

Nella trasfigurazione poetica fornita dai versi didascalici di Johanna Charlotte Zieglerin (o Unzerin) (1725-1782), moglie di Unzer e nipote di Krüger – l'anima è in grado di espletare la propria funzione movente sul corpo, venendone a sua volta influenzata, grazie “[a] quel succo, che scorre nei nervi, / e versa nella carne forza e sensibilità, / da cui lo spirito, mediante una forza a noi segreta, / inventa i concetti e crea le scienze”.<sup>1558</sup>

Quando Unzer vorrà analizzare gli esiti corporei del piacere, e dunque la sua importanza per la salute, il riferimento costante sarà la *Naturlehre* di Krüger, sebbene l'accentuazione meccanicista del maestro si colori di un vitalismo incentrato sul movimento del cuore.<sup>1559</sup> Obiettivo dichiarato sin dalla *Philosophische Betrachtung des menschlichen Körpers überhaupt* (1750), un testo fortemente influenzato dalla metafisica di Baumgarten,<sup>1560</sup> è anzi quello di ampliare la “legge di proporzionalità” di Krüger dalla facoltà di sentire alle altre facoltà dell'anima,<sup>1561</sup> obiettivo a cui Unzer dedicherà, tra l'altro, una serie di saggi sulle riviste “Gesellschäftliche Erzählungen”<sup>1562</sup> e “Der Arzt”.<sup>1563</sup> Se dunque anche per Unzer i nervi costituiscono l'interfaccia più adeguata per configurare i rapporti tra l'anima e il corpo, dal momento che “fanno penetrare l'anima in tutte le più piccole parti del corpo, e sono il vero strumento dell'incarnazione [dell'anima]”,<sup>1564</sup> sarà proprio quel reticolo nervoso a fornire la base per poter riconfigurare –

---

<sup>1557</sup> *Ibid.*, p. 542: “Wenn nun etwas den Körper berührte: so würde dieser Nervensaft gegen das Gehirn getrieben, und verursachte daselbst eine Vorstellung. Wenn aber eine Bewegung geschehen sollte, so bewegte sich der Nervensaft von dem Gehirne durch die Fäsergen des Nervens, die aus dem Marcke des Gehirns (*medulla cerebri*) entspringen, in die Muskeln, und machte daselbst die Bewegung.”

<sup>1558</sup> J.C. Unzerin (gebohrnen Zieglerin), *Versuch in sittlichen und zärtlichen Gedichten* (1754), Halle im Magdeburgischen, 1766<sup>2</sup>, p. 32: “[...] jener Saft, der in den Nerven fließet, / Und in das Fleisch Kraft und Empfindung gießet, / Woraus der Geist, durch uns verborgne Kraft, Begriffe wirkt und Wissenschaften schafft [...]”. La traduzione fornita è letterale e non tiene conto della rima.

<sup>1559</sup> Cfr. Y. Wübben, *Limitierte Anthropologie*, cit., pp. 55-6.

<sup>1560</sup> Cfr. su questo H.-P. Nowitzki, *Der wohltemperierte Mensch*, cit., pp. 117 e ss.

<sup>1561</sup> Cfr. ad es. J.A. Unzer, *Philosophische Betrachtung des menschlichen Körpers überhaupt*, Halle im Magdeburgischen, 1750, § 179.

<sup>1562</sup> Si veda in particolare il n. 76 sugli influssi corporei della facoltà di prevedere e il n. 86 dedicato agli influssi corporei delle passioni.

<sup>1563</sup> Unzer dedicherà un numero all'influsso corporeo delle sensazioni (n. 60); uno a quello dell'immaginazione (n. 69) e uno a quello delle previsioni (n. 85), oltre ovviamente al numero sull'influsso sul corpo del sentimento di piacere e dispiacere (n. 159).

<sup>1564</sup> J.A. Unzer, “Gesellschaftliche Erzählungen”, 65. Stück, cit., p. 197: “[...] die Nerven in alle Theilen des Körpers Seele hineinführen, und eigentlich die Instrumente der Einfleischung wären.”

seguendo anche qui Krüger<sup>1565</sup> – l’antica teoria dei temperamenti alla luce della fisiologia più recente.

Già nella giovanile *Neue Lehre von den Gemüthsbewegungen* (1745), Unzer era entrato in polemica a questo proposito con l’amico Meier, il quale aveva ridotto i temperamenti – e così gli affetti – a una nozione meramente psicologica: “Io considero – argomentava Meier nella *Theoretische Lehre* – i temperamenti come immediatamente dipendenti dalla natura del corpo, ma li indagherò solamente nell’anima, e ne tratterò da metafisico.”<sup>1566</sup> La risposta di Unzer, che non a caso intitolerà il proprio saggio *Neue Lehre von den Gemüthsbewegungen*, a sottolineare la distanza dalla “vecchia” dottrina metafisica di Meier, è che gli affetti – come tutti gli eventi psicologici – non solo non sono indipendenti dal corpo, ma devono essere radicati nella consistenza e nella tensione di nervi da cui deriva la diversità dei temperamenti.<sup>1567</sup>

Quando, nel numero di “Der Arzt” sopra considerato, Unzer cercherà di spiegare la questione del piacere ricorrendo a una teoria dei temperamenti in senso krügeriano, la mossa non desterà più alcuna sorpresa: “Poiché la prima forza movente dei muscoli ha la sua sede nei nervi – argomenta Unzer – si potrebbe ipotizzare che la diversità della consistenza e del tono delle fibrille nervose dia ai muscoli la loro diversa tipologia di motricità.”<sup>1568</sup> Data la costanza di caratteri nelle fibrille nervose dell’intera testura del corpo umano, si può inoltre ipotizzare che un uomo con fibrille morbide e flaccide sia adatto a movimenti veloci, ma non durevoli né violenti; uno con fibrille morbide e tese a movimenti veloci e molto violenti; uno con fibrille grosse e tese a movimenti lenti, ma violenti e persistenti; uno, infine, con fibrille grosse e flaccide solo a movimenti lenti e non violenti. Infatti, “il cuore è un muscolo la cui forza movente è determinata dalla forza e dal tono

---

<sup>1565</sup> J.G. Krüger, *Naturlehre*, cit., vol. II, pp. 608 e ss.: “Die Natur ist eine allzugrosse Freundin der Veränderung, als daß sie in den Nervenhäuten aller Menschen vollkommen einerley Grad der Spannung solte beobachtet haben. Nein, sogar der Augenschein lehret es, daß die Fäsergen des einen immer stärker als die Fäsergen des andern gespannt sind, und der Unterschied inter strictiorem & laxiorem corporis habitum ist aus dieser Ursache bey den Artzneyverständigen schon längstens zur Mode geworden. Es ist aber dieses in der That eine Sache, auf welche viel ankömmt. Denn meines Erachtens beruhet auf diesem Grunde die gantze Lehre von den Temperamenten, davon die Alten so seltsame, und dabey so verschiedene Meynungen gehabt haben.”

<sup>1566</sup> *Theoretische Lehre*, §§ 118 e ss.: “Ich betrachte die Temperamente nicht so, wie sie zunächst von der Beschaffenheit des Körpers abhängen, sondern ich werde sie bloß in der Seele untersuchen, und als ein Metaphysicus davon handeln.”

<sup>1567</sup> Cfr. su questo T. Van Hoorn, *Affektenlehre rhetorisch und medizinisch. Zur Entstehung der Anthropologie um 1750 in Halle*, “Rhetorik”, 23, 2004, pp. 81-94.

<sup>1568</sup> “Der Arzt. Eine medicinische Wochenschrift”, 159. Stück, cit., p. 45: “Da nun die erste bewegende Kraft der Muskeln in den Nerven ihren Sitz hat, so möchte man muthmaßen, daß die Verschiedenheit der Masse und des Tons der Nervenfäserchen den Muskeln ihre verschiedene Art der Beweglichkeit gebe.”

delle fibrille carnose e nervose mediante l'influenza del sangue e degli spiriti vitali.”<sup>1569</sup>

L'*influxus psychicus* che porta i sentimenti di piacere e dispiacere a caratterizzare, per mezzo dei nervi, la pulsazione e la circolazione sanguigna appare ormai del tutto trasparente:

[C]osì, un uomo di testura morbida e flaccida sentirà l'intero effetto di quelle rappresentazioni che contraggono più velocemente il cuore, ma non lo dilatano violentemente, perché il suo cuore è massimamente capace di questi movimenti, mentre invece altre rappresentazioni non trovano capace il suo cuore di farsi stimolare ai loro propri movimenti. Un uomo simile è allora tutto sentimento per le gioie dolci e leggere; vive nello stato di un piacere leggero e di buona salute. Chi non riconosce qui il sanguigno? Un uomo di testura esile e con un tono forte delle fibrille possiede un cuore in cui agiscono senza contrasto quelle rappresentazioni che lo contraggono velocemente e al contempo lo dilatano violentemente. Questo è fatto solo per piaceri violenti e sregolati, e diventa il martire dei suoi impulsi scatenati. Questo è il ritratto del collerico. Un uomo con una testura grossa e un tono forte delle fibrille ha un cuore che apprende facilmente solo le rappresentazioni che lo dilatano violentemente; ma non si lascia spingere velocemente. Simili movimenti sono stimolati dal dispiacere, e il dispiacere triste domina questo melanconico. Il flemmatico è di testura grossa e flaccida, e il suo cuore non è capace di alcuna impressione di piacere e dispiacere, poiché non si lascia muovere velocemente né dilatare violentemente.<sup>1570</sup>

---

<sup>1569</sup> *Ibid.*: “Das Herz ist ein Muskel, dessen bewegende Kraft durch die Stärke und den Ton seiner Fleisch- und Nervenfäserchen durch den Einfluß des Bluts und der Lebensgeister bestimmt wird.”

<sup>1570</sup> *Ibid.*, pp. 46-7: “[S]o wird ein Mensch von zartem und schlaffem Gewebe von solchen Vorstellungen, die das Herz geschwinder zusammenziehen, aber nicht heftig ausdehnen, die ganze Wirkung empfinden, weil sein Herz dieser Bewegungen am fähigsten ist, da hingegen andere Vorstellungen sein Herz nicht fähig finden, sich zu den ihnen eigenen Bewegungen reizen zu lassen. Ein solcher Mensch ist also ganz Gefühl für sanfte leichte Freuden; er lebt im Zustande eines leichten Vergnügens und guter Gesundheit. Wer erkennt hier nicht den Sanguineum? Ein Mensch von zartem Gewebe und starkem Tone der Fäserchen besitzt ein Herz, in welches diejenigen Vorstellungen ohne Widerstand wirken, die es geschwind zusammenziehen, und zugleich heftiger ausdehnen. Dieses ist nur für heftige und ausschweifende Vergnügens und Unlust geschaffen, und wird der Märtyrer seiner ausgelassenen Triebe. Dies ist das Ebenbild des Cholericus. Ein Mensch von grobem Gewebe und starkem Tone der Fäserchen hat ein Herz, das nur für solche Vorstellungen gelehrig ist, die es heftig ausdehnen; aber es läßt sich nicht geschwind treiben. Dergleichen Bewegungen erregt die Unlust, und diesen Melancholicum beherrscht das traurige Mißvergügens. Der Phlegmaticus ist von grobem und schlaffem Gewebe, und sein Herz ist

È in base a quest'unico disegno esplicativo, capace di mettere insieme le passioni dell'anima, il tono e l'anatomia dei nervi, la teoria temperamentale e il movimento dei muscoli, che Unzer potrà concludere orgogliosamente il proprio saggio con un'affermazione per noi capitale: "Ora conosciamo le leggi secondo le quali una conoscenza intuitiva e viva dell'anima opera sul nostro corpo."<sup>1571</sup> L'animazione dell'inanimato a cui era connessa l'ἐνέργεια in Aristotele, dunque, non si riduce solo a una vitalizzazione del pubblico nel senso retorico del *movere*, perché, grazie alla legge di proporzionalità di Krüger, un tale (com)movimento si diffonderà nelle membra di chi viene emotivamente toccato, per mezzo della capillare presenza di quei luogotenenti dell'anima che sono i nervi. La conoscenza viva, insomma, non sarà più appannaggio della sola ψυχή, neppure del suo fondo più segreto, ma dovrà sempre tener conto delle dinamiche corporee che innesca.

Se Baumgarten esaminava la differenza quantitativa tra la conoscenza movente e la conoscenza efficiente sulla base del calcolo infinitesimale di Leibniz, l'accento si sposta qui sulla differenza tra le diverse tipologie di conoscenza viva corrispondenti ai vari temperamenti, i quali verranno collocati in uno schema progressivo secondo il criterio della loro vitalità. Proprio per l'interesse dietetico preponderante, il temperamento migliore non sarà, però, quello dotato di "maggiore" conoscenza viva in assoluto – il collerico – e neppure quello che ancora Baumgarten riteneva il più adeguato per l'*aestheticus felix*, bensì piuttosto il temperamento sanguigno, che associa la "morbidezza" del nervo alla sua tensione flaccida – il temperamento, cioè, più adeguato a realizzare concretamente quell'ideale di *Fröhlichkeit* cantato dalla poesia anacreontica.

Non è un caso che i testi di Krüger o di Unzer siano ricchi di citazioni tratte dalle poesie di Hagedorn, di Gleim e di Uz (ma anche di Haller!),<sup>1572</sup> in omaggio al ruolo paradigmatico riconosciuto all'"allegria" nel perseguimento di un ideale di felicità mondana, in cui l'orizzonte poetico e l'orizzonte dietetico cospirano ormai con un orizzonte più propriamente estetico. Ai poeti che cantano lo "scherzoso" (*das Scherzhafte*) si affianca così il desiderio di una giustificazione teorica, che lo stesso Meier si premurerà di fornire in quel trattato sui motti di spirito che – come abbiamo detto – è forse il più precoce tentativo di un'estetica filosofica. Ma la necessità di una giustificazione teorica si manifesta anche nel tentativo di

---

keiner Eindrücke von Lust und Unlust fähig, weil es sich weder schnell bewegen, und heftig ausdehnen läßt."

<sup>1571</sup> *Ibid.*, p. 48: "Wir wissen nunmehr die Gesetze, nach welchen eine anschauende und lebendige Erkenntniß der Seele in unsern Körper wirkt."

<sup>1572</sup> Cfr. W. Mauser, *Anakreon als Therapie?*, cit., pp. 92 e ss.

studiare le condizioni alle quali avviene un'azione come il "riso" nel suo spessore corporeo.<sup>1573</sup>

Nel quinto volume delle *Praelectiones academicae* (1744) del meccanicista Hermann Boerhaave, il riso è presentato come una violenta ispirazione alla quale fanno seguito una serie di piccole espirazioni vocali – chiamate per l'appunto "risate" – incapaci di svuotare del tutto il torace.<sup>1574</sup> Quando E.A. Nicolai riprenderà in mano il problema nella sua *Abhandlung von dem Lachen* (1746), l'allievo e "famolo" del meccanicista di Halle Friedrich Hoffmann si dimostrerà senz'altro d'accordo con la spiegazione di Boerhaave sottoscritta da Haller,<sup>1575</sup> pur avvertendo l'irriducibilità dell'*homo ridens* a mera *res extensa*:

In relazione al riso, occorre tenere presenti due aspetti, cioè i mutamenti che accadono nell'anima e nel corpo. Per quanto concerne il riso in riferimento all'anima, una tale considerazione appartiene in realtà alla dottrina dell'anima, e mi risulta quanto mai sorprendente il fatto che quivi non sia affatto trattata, e ancor meno messa in pratica. Potrei dunque tacere sul riso in riferimento all'anima con più ragione degli psicologi, soprattutto perché mi sono proposto di considerare il riso in veste di studioso di medicina e non in veste di psicologo. E tuttavia, questa considerazione sul riso, nella misura in cui riguarda l'anima, mi sembra se non indispensabile e necessaria, quanto meno vantaggiosa, affinché la materia possa essere molto meglio compresa e procurare al lettore un'utilità e un piacere maggiori che se nel riso volessi tener conto unicamente del corpo e dei suoi mutamenti, e per questo voglio sforzarmi di capire se posso indovinare quei mutamenti che intervengono nell'anima durante il riso.<sup>1576</sup>

---

<sup>1573</sup> Sul loro legame, cfr. R. Godel, *Der Mensch – ein "lächerliches Thier"? Eine psychophysische Theorie des Lachens bei Ernst Anton Nicolai und Georg Friedrich Meier und ihre Folgen*, "Aufklärung", 17, 2005, pp. 187-214.

<sup>1574</sup> H. Boerhaave, *Praelectiones academicae in proprias institutiones rei medicae*, edidit et notas addidit Albertus Haller, 6 voll., 1738-1745, Tomus V, Pars I, 1744, p. 234: "Homo risurus inspirit aërem, quantum potest, copiosissimum, eum aërem motu tremulo musculorum diaphragmatis, abdominis & intercostalium, aliquoties agit, concussionem reciproca, ita ut pulmo quidem aërem vix dimittat, neque novum recipiat, sed aër intra vasa aërea inclusus conquassetur." Haller annoterà: "In risus initio est inspiratio absque expiratione, deinde expirationes vocales repetitae quidem, sed exiguae, & quae thoracem non evacuent, hinc omnia phaenomena & summa necessitas expirationis".

<sup>1575</sup> E.A. Nicolai, *Abhandlung von dem Lachen*, cit., p. 28.

<sup>1576</sup> *Ibid.*, pp. 12-3: "Bey dem Lachen hat man auf zweyerley zu sehen, nemlich auf die Veränderungen, welche in der Seele und in dem Körper vorgehen. Was das Lachen in Absicht auf die Seele betrifft, so gehöret diese Betrachtung eigentlich in die Lehre von der Seele, und ich muß mich sehr wundern, daß sie darinnen gar nicht ist abgehandelt, noch vielweniger vollständig ausgeführet worden. Ich könnte also das Lachen in Absicht auf die Seele mit Stillschweigen übergehen, und zwar mit weit grösseren Rechte, als die

Il riso sorge infatti quasi sempre da un piacere provato dall'anima, in base alla rappresentazione di una perfezione vera o apparente individuata in una qualche piccolezza, in modo che l'attivazione psicologica non venga del tutto assorbita dalla cosa stessa. Nel caso di una grande perfezione o imperfezione, queste conquisterebbero del tutto "l'attenzione dell'anima, occupandola in modo che essa non possa impiegare neppure la minima parte della sua attenzione per conoscere e rappresentarsi la propria forza e la propria perfezione, in tal modo dimostrata."<sup>1577</sup> È la nuova concezione vitalistica della *vita cognitionis*, una concezione riletta qui all'interno di una prospettiva influssionistica, in cui le rappresentazioni dell'anima esercitano un'azione immediata sui mutamenti del corpo e viceversa, riuscendo a condizionare – come si è visto – l'eziologia della malattia così come la conservazione della salute.

In questo contesto, il favore riservato al sanguigno nella teoria temperamentale di Unzer non potrà che implicare una figura prototipica diversa da quella dell'artista ispirato, e coincidente piuttosto con quella dell'uomo felice, capace di rifuggire dalle ire furenti del collerico e dalla cupa tristezza del melanconico, grazie al rasserenamento – meteorologico almeno quanto dietetico – innescato dalla risata.<sup>1578</sup> Se dunque il sanguigno, il collerico e il melanconico diventano qui illustrazioni temperamentali della conoscenza viva, i flemmatici non potranno che essere inchiodati alla conoscenza morta in senso lato, mancando delle due polarità positive che suscitano gli affetti, la morbidezza e la tensione dei nervi. Non è difficile intravedere nell'esile filigrana del flemmatico i tratti più tipici dello stoico, la cui atarassia rappresenta l'antitesi perfetta di quei valori di attività e vitalità attorno ai quali si stava agglutinando il nuovo progetto

---

Psychologisten, zumal, als ein Artzneygelehrter, und nicht als ein Psychologist zu betrachten. Indessen aber, scheint mir diese Betrachtung des Lachens, in so weit es die Seele angeht, wo nicht unentbehrlich und nothwendig zu seyn, doch wenigstens dazu zu dienen, daß diese Materie weit besser begriffen werden, und dem Leser mehr Nutzen und Vergnügen schaffen kan, als wenn ich bey dem Lachen bloß alleine auf den Körper und desselben Veränderungen sehen wollte, und darum will ich bemühen, ob ich diejenige Veränderung errathen kan, welche bey dem Lachen in der Seele vorgehet."

<sup>1577</sup> *Ibid.*, pp. 19-20: "[...] die Aufmercksamkeit der Seele gantz und gar einnehmen, und sie dergestalt beschäftigen, daß sie gar nicht den geringsten Theil ihrer Aufmercksamkeit anwenden könnte, ihre eigene Stärcke und Vollkommenheit, welche sie dabey beweist, einzusehen und sich dieselbe vorzustellen." Sul riso, cfr. anche "Der Mensch", 1. Theil, 1751, 5. Stuck, pp. 33-42, in cui l'obiettivo è quello di trattarne gli aspetti psicologici (quelli fisiologici vengono demandati ai medici), affermando chiaramente la natura sensibile del riso (p. 34), e il legame tra il sensibile e le rappresentazioni oscure.

<sup>1578</sup> Si ricordi la metafora meteorologica di Meier riguardo alla risata citata nel capitolo precedente: "Si può dire che una tale risata sia simile ai venti, che dissipano e scacciano le nuvole e rasserenano il cielo."

antropologico del *ganzer Mensch*.<sup>1579</sup> Ecco perché il flemmatico-stoico meriterà lo sberleffo del medico razionale:

Per non dimenticare l'affetto fondamentale dei flemmatici – dirà Unzer nella *Neue Lehre von den Gemüthsbewegungen* – dobbiamo pensare che in esso i loro nervi devono muoversi nel modo più lento e meno violento possibile. Esso è, se mi posso così esprimere senza far arrossire i suoi possessori, l'affetto del sonno, ed è appropriato che oggigiorno gli uomini più virtuosi debbano essere flemmatici, se vogliono portare a giusto titolo questo nome. Devono essere sonnacchiosi quando gli altri ridono; devono essere sonnacchiosi quando gli altri piangono; devono essere sonnacchiosi quando gli altri vegliano; devono essere sonnacchiosi quando gli altri dormono; in una parola: virtuosi!<sup>1580</sup>

Di contro all'immagine di una virtù incapace di tradursi in azione, Krüger ribadisce così nel suo *Versuch einer Experimental-Seelenlehre* che “[t]utte le anime umane sono dominate da una certa essenza interessata (*intereßbirten*), a esse così naturale che appare impossibile liberarle del tutto da ciò.”<sup>1581</sup> L'essenza “interessata” di ogni uomo altro non è che il segno più evidente della sua tonalità affettiva dominante, alla cui luce certe cose appariranno più perfette di altre, e dunque più desiderabili, perché più rispondenti al “bene per lui” di baumgarteniana memoria. Chi rifiuta tale essenza, trincerandosi dietro una qualunque forma di razionalismo estremo, si porrà *ipso facto* in contrasto con la stessa natura umana, da cui è ormai inscindibile la vita sensibile della conoscenza, identificabile con l'“interesse” esistenziale dell'uomo.

Se dunque la conoscenza viva potrà continuare a irrorare di sé la bocca, le mani e i piedi – come aveva teorizzato Adam Bernd nella sua *Sittenlehre*

---

<sup>1579</sup> Su questo aspetto ha insistito Carsten Zelle, ad es. in C. Zelle, *Zur Idee des “ganzen Menschen” im 18. Jahrhundert*, in U. Sträter et al. (a cura di), *Alter Adam und neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, Tübingen, 2009, pp. 45-61, in particolare pp. 49 e ss.

<sup>1580</sup> J.A. Unzer, *Neue Lehre von den Gemüthsbewegungen*, cit., § 31: “Doch damit wir den Hauptaffect der Phlegmaticorum nicht vergessen, so müssen wir bedencken, daß dabey ihre Nerven am langsamsten und am wenigsten heftig sich bewegen müssen. Dieses ist, wenn ich so sagen darf, ohne seine Besitzer roth zu machen, der Affect des Schlafes, und es ist gewiß artig, daß heut zu Tage die tugendhaftesten Menschen phlegmatisch zeyn müssen, wenn sie diesen Nahmen mit Recht behaupten wollen. Sie müssen schläfrig seyn, wenn andre lachen; sie müssen schläfrig seyn, wenn andre weinen; sie müssen schläfrig seyn, wenn andre wachen; sie müssen schläfrig seyn, wenn andre schlafen; das ist mit einem Wort: tugendhaft!”

<sup>1581</sup> J.G. Krüger, *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*, cit., § 88, p. 250: “Alle menschliche Seelen werden von einem gewissen intereßbirten Wesen beherrscht, welches ihnen so natürlich ist, daß es unmöglich zu seyn scheint, sie davon gänzlich zu befreien.”



– ciò non sarà più dovuto al pungolo della presenza di Dio inoculata dal predicatore nel corpo del rigenerato, ma solo e soltanto al nesso tra la “patologia estetica” e la vitalità corporea a cui questa è legata secondo le regole della nuova fisiologia. “Le belle scienze vivificano l’uomo intero”,<sup>1582</sup> dichiarava Meier negli *Anfangsgründe*, senza probabilmente sospettare la fortuna che una simile affermazione avrebbe riscosso, ben al di là delle intenzioni originarie del suo autore.

---

<sup>1582</sup> *Anfangsgründe*, § 15: “Die schönen Wissenschaften beleben den ganzen Menschen.”



## Parte seconda



## 6. Dalla teologia alla *Wirkungsästhetik*

### 6.1 *La vita della conoscenza tra perfezione formale e perfezione materiale*

“Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae. Haec autem est pulchritudo.”<sup>1583</sup> A fronte dell'apparente semplicità del testo, generazioni di interpreti si sono confrontate sul significato del celeberrimo § 14 dell'*Aesthetica*. Nel termine “perfectio”, in effetti, si sovrappongono qui in maniera quasi inestricabile la perfezione della conoscenza sensibile e, insieme, il suo perfezionamento. Da Baeumler<sup>1584</sup> fino a Nivelles<sup>1585</sup> e oltre,<sup>1586</sup> molti sono stati i commentatori che hanno rilevato una tale duplicità: “Scopo dell'estetica è il perfezionamento della conoscenza sensibile. La perfezione della conoscenza sensibile è la bellezza”, traduceva provocatoriamente Breitmaier.<sup>1587</sup> Ciò, anche alla luce di quanto ci dice Baumgarten nelle sue lezioni, commentando il § 1 dell'*Aesthetica*:

Si potrebbe forse obiettare ancora questo o quello alla nostra definizione; si potrebbe chiedere perché non si sia aggiunto alla definizione *perficiendae*. Solo che le poche caratterizzazioni determinano già tutto secondo una differenziazione sufficiente e poi questo vi si trova già, perché ogni scienza rende più perfetta la mia conoscenza.<sup>1588</sup>

Ritorniamo sull'importanza del perfezionamento per l'antropologia baumgarteniana al termine del capitolo. Per il momento soffermiamoci sulla natura di tale perfezione, che Baumgarten, sulla scorta di Reusch,<sup>1589</sup> distingue in due diverse tipologie: la perfezione formale e la perfezione materiale.<sup>1590</sup> Data la percezione di un oggetto, quanto più essa è (1) vera, (2) grande e degna, (3) esatta, (4) chiara e distinta, (5) certa e solida, (6) ardente, tanto maggiore sarà la perfezione formale della verità estetico-

---

<sup>1583</sup> *Aesthetica*, § 14.

<sup>1584</sup> A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem*, cit., p. 114.

<sup>1585</sup> A. Nivelles, *Les théories esthétiques en Allemagne. De Baumgarten à Kant*, Paris, 1955, pp. 30-1. Cfr. anche H.-G. Peters, *Studien über die Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zum Ethischen*, Berlin, 1934, pp. 14 e ss.

<sup>1586</sup> Cfr. ad es. S. Borchers, *Die Erzeugung des ganzen Menschen*, cit., p. 139.

<sup>1587</sup> F. Breitmaier, *Geschichte der poetischen Theorie und Kritik von den Diskursen der Maler bis auf Lessing*, 2 voll., Frauenfeld, 1888-1889, rist. in un unico tomo, Hildesheim-New York, 1972, vol. II, p. 23. Cfr. anche S. Borchers, *Die Erzeugung des “ganzen Menschen”*, cit., p. 139.

<sup>1588</sup> K § 1.

<sup>1589</sup> Cfr. C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 162-3.

<sup>1590</sup> Cfr. *Aesthetica*, §§ 556 e ss. Per un utile commento, cfr. L. Amoroso, *Ratio & Aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, Pisa, 2000, pp. 70-2.

logica; quanto più grandi e numerosi, rilevanti, regolati sono gli oggetti di tale percezione, tanto maggiore sarà la perfezione materiale.<sup>1591</sup> Nella verità logica *stricto sensu*, tuttavia, la maggiore perfezione formale verrà pagata con il sacrificio della perfezione materiale:

Per parte mia ritengo che ai filosofi sia estremamente chiaro che, qualunque sia il guadagno di perfezione formale nella conoscenza e nelle verità logiche, ad esso si accompagna la perdita di molta e grande perfezione materiale. Che cosa è infatti l'astrazione se non una perdita? Allo stesso modo non trarrai da un blocco di marmo irregolare una sfera, se non con una perdita almeno pari a quanto ne richiederà il maggior valore della rotondità.<sup>1592</sup>

Se è dunque vero che “il guadagno di perfezione formale nella conoscenza e nella verità logiche” provoca la scomparsa dello spessore rappresentativo dell'oggetto nella sfera gnoseologica, ciò non significa che la perfezione formale e la perfezione materiale debbano essere inconciliabili in senso assoluto. Già nell'*Ethica philosophica*, in effetti, Baumgarten aveva usato i due termini in riferimento non alla conoscenza o alla verità, come farà poi nell'*Aesthetica*, ma alle stesse facoltà conoscitive e desiderative, identificando la perfezione materiale con il tipo di oggetto conosciuto, e la perfezione formale con la nostra maniera di conoscere (e desiderare) quell'oggetto:<sup>1593</sup> “La perfezione materiale delle facoltà dell'anima consiste in ciò che deve essere conosciuto e desiderato; quella formale, nel fatto che esse conoscono e desiderano nel modo conveniente.”<sup>1594</sup> Da questo punto di vista, la dimensione formale non solo non è incompatibile con l'estetica, ma anzi l'obiettivo ultimo della disciplina consisterà precisamente nella ricerca di una perfezione formale delle facoltà inferiori, dove a essere migliorato non sarà tanto il genere di oggetti da conoscere quanto piuttosto il modo peculiarmente sensibile con cui li conosciamo.<sup>1595</sup>

---

<sup>1591</sup> Cfr. *Aesthetica*, §§ 566 e 568.

<sup>1592</sup> Cfr. *Ibid.*, § 560.

<sup>1593</sup> Cfr. anche *Ethica philosophica*, §§ 236 e ss.; 250. Sulla questione della perfezione materiale e della perfezione formale in Baumgarten, cfr. M. Fritz, *Vom Erhabenen. Der Traktat “Peri Hypsous” und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 2011, pp. 306 e ss.

<sup>1594</sup> *Ethica philosophica*, § 202: “*Perfectio facultatum in anima materialis est, qua cognoscenda et appetenda, formalis, qua ita, ut decet, cognoscunt et appetunt.*”

<sup>1595</sup> Poiché la cifra della conoscenza sensibile consiste precisamente nella ricchezza di note delle percezioni, tuttavia, il perfezionamento promosso dall'estetica sarà formale solo per quanto riguarda le facoltà conoscitive, mentre avrà una natura materiale per quanto riguarda l'oggetto conosciuto: “Chi si propone di pensare in modo bello assuma allora una materia ben determinata, unica fra i generi inferiori o in generale fra le specie delle cose; oppure, se pare di doversi innalzare a generi superiori, stia attento tuttavia a rivestire questa

Ai nostri fini, ciò significa che anche la *vita cognitionis aesthetica* riguarderà la forma della nostra conoscenza piuttosto che la sua materia. Una simile considerazione, d'altra parte, non stupisce più di tanto, se teniamo conto della genesi di questa categoria. Dalle sue origini teologiche fino ai suoi estremi esiti fisiologici, la vita della conoscenza si manifesta sempre come una progressiva vivificazione del soggetto a cui si riferisce, che esso sia lo spirito di certa teologia seicentesca, l'anima della metafisica wolffiana o il corpo della nuova "medicina razionale".

Nello sviluppo di questo percorso teorico, in realtà, è già inscritto *in nuce* un primo importante indizio sull'oggetto che favorisce maggiormente l'insorgere di una tale vitalità. Per Baumgarten – abbiamo visto – è il desiderio di un *mihi bonum* inteso in accezione genuinamente psicologica a spingerci con più forza a tradurre in pratica le nostre percezioni, grazie alla sua capacità di incrementare la nostra *realitas*: "Mihi bona sunt, quibus positus in me ponitur realitas."<sup>1596</sup>

La questione della *realitas*, rimontante alla scuola scotista e a Francisco Suárez,<sup>1597</sup> era così impostata da Wolff:

Qualunque cosa che è o è concepita poter essere, si dice *Cosa (Res)*, in quanto è qualcosa; per cui una *Cosa* potrebbe essere definita come ciò che è qualcosa. Ecco perché tra gli Scolastici la *realitas* e la *quidditas* sono sinonimi.<sup>1598</sup>

Baumgarten, pur inserendosi in questa linea di pensiero, non si limiterà a fare della *realitas* la pensabilità di un'essenza, ma la specificherà nei termini delle sue proprietà: "Ciò che è posto nel determinare qualcosa (note e predicati), sono *determinazioni*, taluna positiva e affermativa, la quale, se vera, è *realitas*; talaltra negativa, la quale se vera, è *negazione*."<sup>1599</sup> Da

materia di numerose note caratteristiche, che la scienza pura omette; oppure, infine, si scelga temi singolari in cui regni la perfezione della verità materiale" (*Aesthetica*, § 565).

<sup>1596</sup> *Metaphysica*, § 660. La perfezione materiale della facoltà conoscitiva consisterà dunque nel desiderare null'altro che il bene, nell'evitare i beni apparenti e nell'avversare il male. Cfr. *Ethica philosophica*, §§ 236 e ss.

<sup>1597</sup> F. Suárez, *Metaphysicarum disputationum* (1597), Moguntiae, 1605, vol. I, pp. 57 e ss. Cfr. C. Lohr, *Possibility and Reality in Suarez's Disputationes Metaphysicae*, in E. Kessler-I. MacLean (a cura di), *Res et verba in der Renaissance*, Wiesbaden, 2002, pp. 273-86; L. Prieto López, *Realidad, aliquid, nihilidad en Suárez y la filosofía moderna: a propósito de la doctrina suareciana de los trascendentales*, "Anuario del Seminario de Historia de la Filosofía", 30, 2013, pp. 49-69. Sull'importanza di Suárez per Baumgarten, cfr. M. Favaretti Camposampiero, *La vérité de la fiction. Baumgarten, Wolff et Suárez*, in C. Morel (a cura di), *Esthétique et logique*, Villeneuve d'Ascq, 2012, pp. 179-203.

<sup>1598</sup> *Ontologia*, § 243: "Quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur Res, quatenus est aliquid; ut adeo Res definiri possit per id, quod est aliquid. Unde & realitas & quidditas apud scholasticos synonyma sunt."

<sup>1599</sup> *Metaphysica*, § 36: "Quae determinando ponuntur in aliquo, (notae & predicata) sunt *determinationes*, altera positiva, et affermativa quae si vere sit, est *realitas*, altera

questo punto di vista, il bene per me aumenterà la mia *realitas* nel senso che incrementerà il numero delle mie determinazioni, e dunque i nessi che mi legano al mondo.

È proprio in un tale tentativo di connessione, una connessione declinata tanto in prospettiva metafisica quanto in prospettiva retorica, che avevamo individuato un importante fattore per l'estetica della vivificazione. La strategia consiste nell'intercettare l'orizzonte di attesa del pubblico a cui lo spirito bello (ma anche lo storico) si rivolge, in modo da delinearli un futuro che al contempo desidera. A vivificarci, insomma, è ciò che prevediamo essere in grado di potenziare la nostra soggettività e la percezione delle sue forze.

Affidando la determinazione del *mihi bonum* a un criterio meramente psicologico, sembra esclusa a priori l'ipotesi di una qualche oggettività su cui far convergere le diverse opinioni. E tuttavia esiste qualche cosa che polarizza le aspettative di ciascuno e che ci apre alla visione del nostro futuro più lontano – escatologico – e cioè, per l'appunto, Dio. La conoscenza più chiara, più vera, più certa e soprattutto più viva di Dio – si dice al § 11 dell'*Ethica philosophica* – è ciò che incrementa al massimo grado la mia *realitas*, proprio perché unisce le supreme perfezioni formali della conoscenza con la somma perfezione materiale.<sup>1600</sup> La religione sarà dunque parte integrante di quel processo di perfezionamento a cui l'uomo è moralmente tenuto: “Ergo religio te perficit, ut finem, adeoque obligaris ad religionem.”<sup>1601</sup> Il perfezionamento dovrà perciò coinvolgere non solo l'intera compagine delle capacità dell'anima, ma anche la meta a cui queste tendono: “Perfeziona ed emenda – ammoniva Baumgarten al § 202 dell'*Ethica philosophica* – le singole facoltà della tua anima tanto dal punto di vista materiale quanto dal punto di vista formale.”<sup>1602</sup>

Più precisamente, come verrà specificato nella seconda edizione dell'*Ethica philosophica* (1751<sup>2</sup>) allo stesso paragrafo:

Perfeziona la tua facoltà conoscitiva, dunque anche quella inferiore, l'analogo della ragione [...], cosicché la conoscenza materialmente

---

negativa, quae si vere sit, est *negatio*.” Cfr. su questo P. Kobau, *Essere qualcosa. Ontologia e psicologia in Wolff*, Torino, 2004; M. Giovannelli, *Kant's Principle of Anticipations of Perception*, Dordrecht et al., 2011, p. 22. Cfr. anche T. Kannisto, *Positio contra complementum possibilitatis. Kant and Baumgarten on Existence*, “Kant Studien”, 2015, in corso di stampa.

<sup>1600</sup> *Ethica philosophica*, § 11 : “Ens perfectissimum verius, clarius, certius, ardentius nosse est *realitas*. M § 36. Ergo gloria dei in te ponit *realitatem*. M § 947. Illustratio gloriae divinae etiam in te ponit *realitatem*, alias esset mala, M § 146 quod contra M § 947. Ergo gloria dei et illustratio eius in te tanquam rationem perfectionis determinantem consentiunt M § 94 tibi bonae M § 660.”

<sup>1601</sup> *Ibid.*

<sup>1602</sup> *Ibid.*, § 202: “Hinc perface et emenda singulas animae tuae facultates tam materialiter, quam formaliter”.



ottima, ovvero la conoscenza delle cose ottime che puoi conoscere, sia al contempo la migliore che puoi ottenere dal punto di vista formale, cioè la più ricca, la più notevole, la più vera, la più chiara, la più ardente.<sup>1603</sup>

È da questo imperativo fondamentale che discende in fondo anche il perfezionamento della conoscenza sensibile. Ne consegue che se l'educazione delle nostre capacità ha a che fare con l'affinamento formale delle stesse, saranno comunque da preferire a questo scopo gli oggetti materialmente perfetti (*materialiter optima*), quelli, cioè, più adeguati a spargere nella nostra anima i "religionis semina"<sup>1604</sup> La *religio* è infatti definita come "viva entis perfectissimi cognitio",<sup>1605</sup> dal momento che essa, con le parole di Meier,

non lascia nell'anima alcun vuoto, alcuno spazio inutilizzato. È come una pioggia abbondante, che cade su una terra anelante e arida. Nessuna erba, nessuna zolla di terra rimane asciutta e arida. [...] Dunque è il sommo bene, e di conseguenza è il fine di ogni nostro desiderio.<sup>1606</sup>

Se la conoscenza viva nella sua dimensione formale trae origine dalla previsione di un bene per me, nella *religio* il *mihi bonum* non si distinguerà più dal *sommum bonum*. Certo, il significato della conoscenza viva di Dio è qui molto diverso rispetto alle sue prime occorrenze spiritualistiche. Non solo perché Dio, ancorché il più eminente, non è più l'unico possibile oggetto della conoscenza viva, ma anche e soprattutto per la prospettiva schiettamente psicologica in cui è inquadrata la dottrina. Sotto questo profilo – abbiamo visto nel capitolo precedente – persino la poesia anacreontica può suscitare la vita della conoscenza, per quanto – osserva ora Baumgarten – il risultato sarà infinitamente superiore se ci volgiamo al *Messias* di Klopstock, che ha come oggetto la redenzione di Cristo: "Si prenda ad esempio il *Messias* e un'ode anacreontica; quest'ultima è bella, ma cos'è in confronto al primo?"<sup>1607</sup>

---

<sup>1603</sup> *Ibid.*, § 202, ed. 1751: "Perfice facultatem tuam cognoscitivam; hinc et inferiorem, analogon rationis, ita, ut cognitio materialiter optima, i.e. optimorum, quae potes cognoscere, sit simul formaliter optima, quam praestare potes, uberrima, gravissima, verissima, clarissima, certissima, ardentissima."

<sup>1604</sup> *Ibid.*, § 454. Cfr. su questi temi M. Fritz, *Vom Erhabenen*, cit., pp. 273 e ss.

<sup>1605</sup> *Ethica philosophica*, § 15.

<sup>1606</sup> G.F. Meier, *Gedancken von der Religion*, Halle im Magdeburgischen, 1749, § 30, p. 56: "Sie ist wie ein reicher Regen, welcher auf ein schmachtendes und dürres Land fällt. Kein Graß, kein Erdtheilgen bleibt unbenetzt und dürre. Zu dem kommt noch, daß eine iede Begierde durch die Religion gantz und völlig gesättiget wird, dergestalt, daß ihr nichts mehr zu wünschen übrig gelassen wird."

<sup>1607</sup> K § 395.

La necessità di una reciproca coappartenenza della perfezione formale e materiale della conoscenza verrà avvalorata non solo da Baumgarten, ma anche dall'allievo Meier,<sup>1608</sup> il quale poteva trovare tesi molto simili all'interno della *Deutsche Ethik* di Wolff.<sup>1609</sup> Nei suoi *Gedancken von der Religion* (1749), così come nella coeva dissertazione difesa dall'allievo Otto J. Hesse,<sup>1610</sup> Meier ribadirà:

Vogliamo ammettere che l'essenza della religione consista nella conoscenza viva delle perfezioni divine. La religione è dunque composta da due parti principali. La prima è la conoscenza delle perfezioni di Dio, o la gloria di Dio. [...] [La conoscenza] deve essere esatta, chiara, distinta e certa. L'altra parte principale della religione è la vita della conoscenza di Dio. Se una conoscenza è viva, essa contiene i moventi delle azioni. Di conseguenza, la seconda parte della religione consiste nel complesso di tutte quelle buone azioni, per le quali traiamo i moventi dalla gloria di Dio. Un uomo, dunque, che pratica la religione, non si accontenta semplicemente di un'arida teoria, di una sterile ricerca delle perfezioni divine. Al contrario, i suoi concetti della divinità sono ardenti, e lo infiammano sempre di più. Sono molle che lo vivificano e lo spingono ad azioni che sono conformi alla divinità.<sup>1611</sup>

---

<sup>1608</sup> Sulla filosofia della religione in Meier, cfr. ad es. G. Gawlick, *Meiers Stellung in der Religionsphilosophie*, in N. Hinske (a cura di), *Zentren der Aufklärung I: Halle: Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, 1989, pp. 157-76. Cfr. anche E. Feil, *Religio. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen, 2012, pp. 88 e ss; E. Müller, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus*, Berlin, 2004, pp. 63 e ss; U. Dierse, *Nachträge zu G.F. Meiers Religionsphilosophie*, in L. Kreimendahl (a cura di), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie- und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1995, pp. 33-46.

<sup>1609</sup> *Deutsche Ethik*, § 658: "Da nun die göttlichen Vollkommenheiten Bewegungsgründe zu unseren Handlungen abgeben, so bald sie mit Gewisheit erkand werden; so befördert der Mensch die Ehre GOTTes, so bald er eine lebendige Erkantniß von ihm hat, und demnach ist eine lebendige Erkantniß GOTTes das Mittel ihn zu ehren und seine Ehre zu befördern."

<sup>1610</sup> G.F. Meier (*praeses*)-O.J. Hesse (*auctor*), *Dissertatio philosophica de voluptate cum religione coniuncta*, Halae Magdeburgicae, 1749.

<sup>1611</sup> G.F. Meier, *Gedancken von der Religion*, cit., § 17: "Wir wollen annehmen, daß das Wesen der Religion, in der lebendigen Erkenntniß der göttlichen Vollkommenheiten, bestehe. Die Religion ist demnach, aus zwey Haupttheilen, zusammengesetzt. Der erste ist die Erkenntniß der Vollkommenheiten GOTTes, oder die Ehre GOTTes [...]. Sie muß richtig, klar, deutlich und gewiß seyn. Der andere Haupttheil der Religion ist, das Leben der Erkenntniß GOTTes. Wenn eine Erkenntniß lebendig ist, so enthält sie Bewegungsgründe zu Handlungen. Folglich besteht, der andere Theil der Religion in dem Inbegriffe aller derjenigen guten Handlungen, zu denen wir die Bewegungsgründe aus der Ehre GOTTes hernehmen. Ein Mensch demnach, welcher die Religion ausübet, begnüget sich nicht etwa

Da un lato, quindi, la massima perfezione formale della conoscenza – la conoscenza viva – culmina nella conoscenza di Dio e delle perfezioni divine, secondo una tradizione che nella filosofia del primo Settecento andava da Lehmann a Chladenius. Dall'altro, in maniera del tutto reciproca, il miglior modo per pensare Dio – la massima perfezione materiale – sarà quello della conoscenza viva. Così aveva argomentato ad esempio Buddeus per quanto riguarda la scienza teologica, e così argomenterà lo stesso Baumgarten per quanto riguarda la conoscenza razionale e sensibile.

Particolarmente significativo in questo senso appare uno scritto di Klopstock dal titolo quanto mai pertinente, *Die beste Art, über Gott zu denken*, uscito il 13 maggio 1758 su “Der Nordische Aufseher”.<sup>1612</sup> Klopstock distingue tre modi di pensare a Dio: il primo è quello tipico dei filosofi, i quali trattano la divinità come un qualunque concetto astratto, alla stregua dello spazio o del tempo: “Esiste un modo freddo e metafisico [di pensare Dio], che considera Dio quasi solo come un oggetto di scienza e fa filosofia su di esso in maniera statica, come se stesse sviluppando i concetti di tempo o di spazio.”<sup>1613</sup>

Se ci si limitasse a questo tipo di pensiero, Dio verrebbe ridotto al metodo speculativo e alle sue concatenazioni orizzontali, soffocando l'elevazione dello spirito. Con ciò – beninteso – non si vuole liquidare *sic et simpliciter* la teologia filosofica, ad esempio perché essa può fornire un valido aiuto nella dimostrazione della divinità; e tuttavia non si può neppure sopravvalutarla, dal momento che la perdita di contatto con la dimensione degli affetti la condanna all'incompletezza e alla potenziale falsità.

“Esiste – prosegue Klopstock – una seconda maniera [di pensare a Dio], che voglio chiamare mediana, o, per essere ancora più breve, contemplativa.”<sup>1614</sup> In questo caso, il nostro pensiero segue un ordine più libero rispetto alla rigidità del metodo scientifico. Tuttavia, anche le quiete sensazioni a cui esso si accompagna non sono sufficienti per ascendere davvero alla divinità:

Possono essere molto vere, molto pie, e molto degne di essere ripensate spesso; ma non sono abbastanza per un'anima che si sforzi

---

bloß mit einer trockenen Theorie, mit einer unfruchtbaren Untersuchung der göttlichen Vollkommenheiten. Sondern seine Begriffe von der Gottheit sind feurig, und durchglühen ihn durch und durch. Sie sind Triebfedern, die ihn beleben, und zu Handlungen antreiben, welche der Gottheit gemäß sind.”

<sup>1612</sup> F.G. Klopstock, *Die beste Art, über Gott zu denken*, “Der Nordische Aufseher”, 25. Stück, Sonnabends den 13. May 1758, pp. 213-20.

<sup>1613</sup> *Ibid.*, p. 215: “Es giebt eine kalte, metaphysische, die Gott beynahe nur als ein Objekt einer Wissenschaft ansieht, und eben so unbewegt über ihn philosophirt, als wenn sie die Begriffe der Zeit oder des Raums entwickelte.”

<sup>1614</sup> *Ibid.*, p. 217: “Es giebt eine zweyte Art, die ich die mittlere, oder um noch kürzer seyn zu können, Betrachtungen nennen will.”

di conoscere Dio al limite delle sue forze, non sono abbastanza soprattutto in quei momenti dove il suo desiderio di questa conoscenza [...] è attutito.<sup>1615</sup>

Il terzo e ultimo modo di pensare Dio, infine, pur non giungendo ancora all'imperituro innalzamento dell'anima che sarà possibile solo nella nuova vita, è comunque già in grado di fornirci un assaggio di tale felicità, in cui all'arida immobilità del filosofo si sostituisce una parola allusiva e un pensiero dinamico, che – dirà Klopstock – è già per metà azione (*die schon halb Handlung ist*).<sup>1616</sup> Non è un caso che il contributo di Klopstock termini con un frammento del *Messia*, in cui l'allocuzione del profeta Enoch, rapito in cielo da Dio, culmina in un'esclamazione spezzata, "Ach!", dove il linguaggio ammutolisce nel silenzio dell'aposiopesi:

Il raggiungimento del livello più alto in quest'ultimo modo di pensare a Dio è uno stato dell'anima in cui agiscono in essa così tanti pensieri e sensazioni *al contempo* e con una tale *intensità* che ciò che accade in essa in quel momento verrebbe perduto da qualunque descrizione.<sup>1617</sup>

Come è stato notato, la triplicità degli stati e la loro progressione verticale può fare riferimento a una varietà di antecedenti, dalla triade retorica di *probatio*, *ethos* e *pathos* (Hilliard)<sup>1618</sup> fino agli influssi neoplatonici sullo slancio dell'anima cristiana verso Dio (Rülke),<sup>1619</sup> con particolare riferimento alla successione individuata da Agrippa di Nettesheim nel *De triplici ratione cognoscendi Deum* (Gaier).<sup>1620</sup> Al di là delle possibili ascendenze,<sup>1621</sup> è interessante notare che l'ultimo dei tre

---

<sup>1615</sup> *Ibid.*: "Sie können sehr wahr, sehr fromm, und sehr werth seyn, oft wieder gedacht zu werden; allein sie thun einer Seele, die sich auf das Aeusserste bestrebt, Gott zu kennen, noch nicht genug [...], gemildert ist."

<sup>1616</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>1617</sup> *Ibid.*, p. 219: "Die Erreichung der obersten Stufe in dieser letzten Art über Gott zu denken, ist ein Zustand der Seele, da in ihr so viele Gedanken und Empfindungen *auf Einmal* und mit einer solchen *Stärke* wirken, daß, was alsdann in ihr vorgeht, durch jede Beschreibung verlieren würde."

<sup>1618</sup> K. Hilliard, *Philosophy, Letters and the Fine Arts in Klopstock's Thought*, London, 1987, pp. 84-8.

<sup>1619</sup> H.-U. Rülke, *Gottesbild und Poetik bei Klopstock*, Konstanz, 1991, p. 101.

<sup>1620</sup> U. Gaier, "... ein Empfindungssystem, der ganze Mensch." *Grundlagen von Hölderlins poetologischer Anthropologie im 18. Jahrhundert*, in H.-J. Schings (a cura di), *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1993, pp. 724-46, qui pp. 740-1.

<sup>1621</sup> Cfr. in particolare G. Kaiser, "Denken" und "Empfinden". *Ein Beitrag zur Sprache und Poetik Klopstocks*, in H.L. Arnold (a cura di), *Friedrich Gottlieb Klopstock*, München,

livelli, quello in cui il pensiero si unisce con il sentire, ed entrambi con l'agire, è connesso da Klopstock allo stato più nobile dell'uomo, la veglia completa (*das wirkliche Wachen*), mentre la speculazione è caratterizzata dal sonno (*Schlaf*) e la contemplazione dal dormiveglia (*Schlummer*). La veglia completa<sup>1622</sup> – la condizione di chi pensa davvero a Dio e ne esegue i comandamenti – sarà dunque sinonimo della vera vita, dal momento che “solo di colui che *veglia davvero*, si può dire che *viva davvero*.”<sup>1623</sup>

A tale veglia, puntellata da una serie di ulteriori metafore – la forza, il calore, la pienezza, il movimento, ecc.<sup>1624</sup> – che avevamo già incontrato come tipici tratti della vita della conoscenza<sup>1625</sup> – si accede esclusivamente mediante il concomitante impegno di tutte le facoltà dell'anima, e quindi, ancora una volta, mediante il coinvolgimento dell'uomo intero:

Ritengo che ci si avvicini al livello più alto quando l'*intera anima* (*die ganze Seele*) è così ricolma di colui che essa pensa (e a *chi* pensa?), che tutte le restanti forze sono portate dalla tensione del suo pensiero in un movimento tale che esse operano al contempo e verso un medesimo fine; quando si perdono tutti i tipi di dubbio e inquietudine sulle insondabili vie di Dio; quando non possiamo fare a meno di interrompere la nostra meditazione con qualche breve esclamazione adorante; quando, se anche giungessimo a esprimere a parole ciò che pensiamo, la lingua avrebbe troppo poche e troppo deboli parole; quando infine uniamo con la più profonda sottomissione un amore con cui crediamo con piena fiducia di avere la possibilità e il permesso di amare Dio.<sup>1626</sup>

---

1981, pp. 10-28, dove si sottolineano le novità rispetto alla filosofia razionalistica wolffiana.

<sup>1622</sup> Una tale metafora sarà destinata a riscuotere una grande fortuna nella successiva tradizione dell'estetica dell'interesse.

<sup>1623</sup> F.G. Klopstock, *Die beste Art, über Gott zu denken*, cit., p. 213: “Nur von dem, der *wirklich wacht*, kann man sagen, daß er *wirklich lebt*.”

<sup>1624</sup> Cfr. K. Kohl, *Die “beste Art über Gott zu denken”? Auseinandersetzungen um das religiöse Potential der Dichtung im 18. Jahrhundert*, in H.E. Friedrich et al. (a cura di), *Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert. Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen*, Berlin-New York, 2011, pp. 225-42, qui p. 230.

<sup>1625</sup> La vita della conoscenza, benché non esplicitamente citata, emerge chiaramente in quest'ultimo livello, come hanno sottolineato in particolare J. Jacob, *Heilige Poesie. Zu einem literarischen Modell bei Pyra, Klopstock und Wieland*, Tübingen, 1997, pp. 161-71; qui p. 163; e B. Malinowski, “*Das Heilige sei mein Wort*”: *Paradigmen prophetischer Dichtung von Klopstock bis Whitman*, Würzburg, 2002, con un'interessante nota riguardante i concetti di *Leben-Lebendigkeit* nel senso di un innalzamento della presenza del soggetto, p. 77, nota 75.

<sup>1626</sup> F.G. Klopstock, *Die beste Art, über Gott zu denken*, cit., pp. 218-9: “Sich auf der obersten Stufe dieser Erhebung zu Gott lange zu erhalten, ist in diesem Leben unmöglich; aber sich ihr, durch mehr als Betrachtungen, oft und lange nähern, ist auch hier möglich, und die höchste aller Glückseligkeiten. Sich der obersten Stufe nähern, nenne ich, wenn

Solo Dio, nella somma perfezione materiale che lo caratterizza, può dunque tendere il pensiero al limite delle sue possibilità, giungendo a vivificare l'integralità del nostro essere. Con le parole di Meier nei *Gedancken von der Religion*:

Così come tutte le parti dell'occhio danno il loro contributo nel riprodurre le superfici illuminate dei corpi nell'occhio stesso, così l'uomo intero (*der gantze Mensch*), quando pratica la religione in maniera appropriata, fa sì che la divinità possa tralucere in tutti i suoi mutamenti.<sup>1627</sup>

Se già la gioia derivante dalla nostra perfezione formale era in grado di attivare le diverse dimensioni dell'animo – come Meier argomentava sul “Gesellige” sempre nel 1749<sup>1628</sup> – a maggior ragione lo sarà la gioia che scaturisce dalla conoscenza viva di Dio:

[La religione] si diffonde nell'uomo intero e riempie l'intera anima. Tutti i desideri dell'anima possono essere diretti a essa; e dunque non si trova né nell'intera superficie dell'anima né nel suo fondo più intimo un singolo desiderio che non si possa soddisfare per mezzo della religione.<sup>1629</sup>

Parlare di religione non è però qualcosa di univoco. Secondo quanto Baumgarten aveva sottolineato nell'*Ethica philosophica*, infatti, accanto alla religione naturale, su cui si basa la stessa etica filosofica, esiste una

---

die ganze Seele von dem, den sie denkt, (und wen denkt sie?) so erfüllet ist, daß alle ihre übrigen Kräfte von der Anstrengung ihres Denkens in eine solche Bewegung gebracht sind, daß sie zugleich und zu einem Endzwecke wirken; wenn alle Arten von Zweifeln und Unruhen über die unbegreiflichen Wege Gottes sich verlieren; wenn wir uns nicht erhalten können, unser Nachdenken durch irgend einige kurze Ausrufungen der Anbetung zu unterbrechen; wenn, wofern wir darauf kämen, das, was wir denken, durch Worte auszudrücken, die Sprache zu wenige und schwache Worte dazu haben würde; wenn wir endlich mit der allertiefsten Unterwerfung eine Liebe verbinden, die mit völliger Zuversicht glaubt, daß wir Gott lieben können, und daß wir ihn lieben dürfen.”

<sup>1627</sup> G.F. Meier, *Gedancken von der Religion*, cit., § 18: “Gleichwie alle Theile des Auges das ihrige dazu beytragen, daß ich die erleuchteten Oberflächen der Körper in demselben abmalen; also ist der gantze Mensch recht dazu abgepaßt, wenn er nur die Religion gehörig ausübt, daß die GÖttheit aus allen seinen Veränderung hervor schimmern kan.”

<sup>1628</sup> Cfr. *supra*.

<sup>1629</sup> *Ibid.*, § 30, p. 56: “Sie brente sich über den gantzen Menschen aus, und fült seine gantze Seele an. Alle Begierden der Seele können auf dieselbe gerichtet werden, und also befindet sich, weder in dem gantzen Umfange der Seele, noch in dem innersten Grunde derselben, eine einzige Begierde, welche nicht durch die Religion gestilt werden sollte.”

religione soprannaturale, che tratta delle verità rivelate.<sup>1630</sup> A studiare la religione naturale è la teologia naturale, e cioè una parte della metafisica: “Theologia naturalis est scientia de deo, quatenus sine fide cognosci potest.”<sup>1631</sup> Al contrario, la religione soprannaturale è oggetto della teologia rivelata.<sup>1632</sup> Di fatto, secondo la confessione luterana, Dio si rivela solo per mezzo della Scrittura,<sup>1633</sup> escludendo così tanto i contatti diretti tra Spirito Santo e fedeli, difesi dagli spiritualisti di diversa estrazione, quanto l’autorità del magistero ecclesiale di matrice cattolica: “Silet Spiritus Sanctus cum in Scripturae oraculo non loquitur, non mandat, non promittit, non instituit”.<sup>1634</sup>

Stando all’*Evangelische Glaubenslehre* di Siegmund J. Baumgarten, la teologia naturale e la teologia rivelata non condividono le stesse prerogative.<sup>1635</sup> A quest’ultima va riconosciuta una priorità gerarchica, dovuta in primo luogo alla possibilità di diffondere le verità scritturali anche tra gli uomini incolti, allorché la scienza naturale di Dio esige una maggiore capacità di riflessione e l’abilità di trarre per mezzo di ragionamenti stringenti una serie di dimostrazioni a partire da verità o concetti filosofici. Il secondo e fondamentale privilegio della teologia rivelata dipende dalla

---

<sup>1630</sup> *Ethica philosophica*, § 28. “La religione in cui la conoscenza delle perfezioni divine non ha né distinzione né vita né distinzione soprannaturali è naturale. Quella invece, in cui o la distinzione o la vita o entrambe sono soprannaturali è la religione soprannaturale.” Cfr. anche *Praelectiones theologiae dogmaticae*, §§ 8-9.

<sup>1631</sup> *Metaphysica*, § 800. Sul rapporto tra teologia naturale ed estetica in Baumgarten, cfr. O. Tolle, *Luz Estética: A ciência do sensível de Baumgarten entre a arte e a iluminação*, diss. São Paulo, 2007, pp. 103 e ss.

<sup>1632</sup> Sulla differenza tra religione naturale e religione rivelata, e sul privilegio da assegnare alla seconda, cfr. anche la dissertazione di Christoph Joseph Sucro, allievo di entrambi i fratelli Baumgarten, nonché loro lontano parente, S.J. Baumgarten (*praeses*)-C.J. Sucro (*auctor*), *De praestantia religionis revelatae prae naturali*, Halae Magdeb., 1743. Per maggiori informazioni sulla figura di Sucro, cfr. la postfazione di Yvonne Wübben alla riedizione moderna del *Versuche in Lehrgedichten und Fabeln*, Hann, 2008. Cfr. anche T. Krieg, *Sucro, Christian Joseph. Dichter und Ästhetiker (1718-1756)*, “Das geehrte und gelehrte Coburg”, 3, 1931, pp. 40-3; U. Steiner, *Poetische Theodizee. Philosophie und Poesie in der lehrhaften Dichtung im 18. Jahrhundert*, München, 2000, p. 285.

<sup>1633</sup> È significativo a questo proposito il titolo dell’opera del teologo di Jena Johann Musäus, in cui la Sacra Scrittura è decretata come principio primo di conoscenza della Rivelazione: *Introductio in theologiam, qua de natura theologiae, naturalis et revelatae, itemque de theologiae revelatae principio cognoscendi primo, Sacra Scriptura, agitur*, Jenae, 1679. Nella prima parte dell’opera, Musäus si sofferma abbondantemente sulle differenze tra teologia naturale e teologia rivelata, cfr. *ibid.*, pp. 1-93. Per un’ampia trattazione del tema alla luce del retroterra wolffiano, cfr. G.H. Riebow, *Institutiones theologiae, methodo demonstrativa, traditae*, Gottingae, 1741, Sectio I. Si tenga comunque presente che il problema era sostanzialmente dibattuto in ogni opera di teologia rivelata o dogmatica.

<sup>1634</sup> J.C. Dannhauer, *Mysterium Syncretismi Detecti, Proscripti, & Symphonismo Compensati*, Argentorati, 1648, p. 68.

<sup>1635</sup> La differenza tra di esse è riportata in *Evangelische Glaubenslehre*, vol. I, pp. 16-8. Cfr. anche *Praelectiones theologiae dogmaticae*, pp. 26 e ss.

“maggiore sufficienza” (*grössere Hinlänglichkeit*) a realizzare lo scopo essenziale di ogni conoscenza delle verità divine, e cioè l’unione con Dio. Cruciale in questo senso

è il fatto che essa fornisce moventi di gran lunga più potenti e più sufficienti per la determinazione delle inclinazioni preponderanti della volontà umana rispetto a quanto non possa assicurare la conoscenza naturale di Dio – moventi atti a distogliere l’animo dalla scelta dei beni apparenti a cui gli uomini sono inclinati per mezzo di una sensibilità dominante, e a guidarli alla scelta del Dio invisibile.<sup>1636</sup>

Lungi dal ricorrere a rappresentazioni universali e simboliche, la teologia rivelata dovrà dunque fare uso di quelle rappresentazioni intuitive dotate di “influenza ed effetto nell’eccitazione dei moti dell’animo e nella determinazione della volontà, in cui consiste l’autentica vita di una conoscenza.”<sup>1637</sup>

L’inadeguatezza dell’intelletto<sup>1638</sup> nella teologia rivelata non ci meraviglia più di tanto. Avevamo già visto in Rambach che l’uomo corrotto dopo il peccato originale non è più considerato capace dell’illuminazione che gli avrebbe aperto la strada della conoscenza viva.<sup>1639</sup> E tuttavia in Siegmund J. Baumgarten c’è qualcosa di più, perché l’insufficienza dell’intelletto in questo frangente non deriva semplicemente dalla sua peccaminosità, ma anche e soprattutto dal fatto che tale peccaminosità si riflette nella sua astrattezza, che lo rende inadatto a sperimentare l’efficacia divina promanante dalla Scrittura – efficacia capace di avvincere anche le persone meno istruite.

Certo, sarebbe esagerato far coincidere immediatamente una simile efficacia con la maggiore forza della conoscenza sensibile rispetto alla conoscenza razionale, se non altro perché nello stato successivo alla caduta i sensi abbandonati a loro stessi ci conducono immancabilmente al perseguimento di beni apparenti. Eppure, come cercheremo di mostrare in questo capitolo, proprio le tesi dei fratelli Baumgarten inaugureranno una svolta teorica per mezzo della quale la potenza dello Spirito Santo inizierà a

---

<sup>1636</sup> *Evangelische Glaubenslehre*, vol. I, pp. 76-7: “[...] daß sie weit kräftigere, zur Bestimmung der überwiegenden Neigungen des menschlichen Willens hinreichendere, Bewegungsgründe verschaffet, als die natürliche Erkenntnis Gottes gewären kann, das Gemüt von der Wahl der Scheingüter, dazu die Menschen durch eine herrschende Sinlichkeit geniegt sind, abzubringen, und zur Wahl des unsichtbaren Gottes, als des höchsten Guts, zu lenken”.

<sup>1637</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>1638</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>1639</sup> Cfr. *supra*.



giustificare la propria azione soprannaturale sull'uomo non più *supra*, bensì *infra rationem*.<sup>1640</sup>

Non solo le facoltà inferiori, adeguatamente addestrate, verranno così stabilite nella loro piena dignità filosofica, ma esse diventeranno cruciali nella legittimazione della stessa dimensione trascendente della Scrittura. La transizione della conoscenza viva dal territorio spirituale a quello sensibile potrà essere riletta in tal modo all'interno di una più ampia riconfigurazione concettuale che coinvolge lo statuto stesso della Parola di Dio, e dunque la suprema perfezione materiale della conoscenza umana. È solo in virtù di un mutamento nel modo in cui il testo sacro esercita la propria forza sui fedeli che anche la vivificazione soggettiva troverà una definitiva giustificazione alla sua nuova dimensione estetica.

## 6.2 *L'estetizzazione della trascendenza*

Per cercare di evidenziare l'emergenza di un simile percorso nella teologia del medio Settecento tedesco, terremo conto di due possibili generi di fonti: da un lato, la migrazione di categorie dal dibattito esegetico-dogmatico a quello estetico. In questo ambito, che tratteremo nella presente sezione e in quella successiva, rientrano in particolare le nozioni di pregnanza; di maestosità e di efficacia – nozioni originariamente retoriche, a cui ha abbondantemente attinto l'ermeneutica sacra, per poi essere reclutate, arricchite di queste luminescenze, all'interno del disegno estetologico di Baumgarten. A esse si aggiunge la complessa questione dell'*αἰσθησις* spirituale e dei suoi controversi rapporti con l'*aesthetica* – rapporti che, ramificandosi nei concetti di gusto e di senso interno, giungeranno a interessare l'intera immagine dell'uomo sottesa alla nuova disciplina, influenzando lo statuto e il fine di quest'ultima all'interno del quadro epistemologico dell'epoca.

Dall'altro, i rapporti espliciti che si instaurano in questo periodo tra teologia e belle scienze, sia per l'impiego dell'estetica nella stessa interpretazione della Bibbia (teologia estetica); sia per l'erezione della Bibbia a sommo modello per i poeti desiderosi di rilanciare il buon gusto in Germania (estetica teologica).

È alla luce di questi fitti intrecci problematici che le belle arti potranno infine ereditare dalla Scrittura la capacità di rivolgersi non solo a tutti gli uomini, ma anche a “tutto l'uomo”, all'uomo intero nell'insieme delle sue componenti. Da questo punto di vista, sarà proprio il concetto di

---

<sup>1640</sup> Un primo importante riferimento lo ritroviamo già al § 104 della *Theologische Moral* di Siegmund, dove la dimensione sperimentale della conoscenza viva già messa in luce da Lutero inizia ad esprimersi con termini come *Empfindung* e *Erfahrung*, dove la valenza spirituale della sensibilità lascia progressivamente il posto a un'interpretazione filosofica, non molto dissimile da quella di cui si occupa l'estetica.

Alexander G. Baumgarten, tanto nelle sue lezioni di teologia dogmatica<sup>2227</sup> quanto nell'*Ethica philosophica*, in cui il *fundus animae* – si legge – deve essere consacrato alla gloria di Dio.<sup>2228</sup> L'assunzione della dottrina del fondo dell'anima nella dogmatica di Siegmund ha un significato davvero capitale se confrontata ad esempio alla posizione di un Buddeus, il quale, nelle sue *Institutiones theologiae moralis* (1711), si prodigava ancora a offrire un criterio valido per distinguere l'entusiasmo naturale dovuto a un eccesso immaginativo, e dunque alla sensibilità peccaminosa, dall'entusiasmo divino, infuso direttamente da Dio.<sup>2229</sup>

Con la teologia di Siegmund J. Baumgarten, in effetti, si è portati implicitamente a riconoscere non solo che il soprannaturale agisce per mezzo della sensibilità, ma anche che esso può mostrarsi come tale solo grazie al suo radicamento nel sostrato antropologico più renitente alla ragione umana. Più che parlare riduzionisticamente di una qualche “mondanizzazione della trascendenza”, sarebbe forse più corretto limitarsi a dire che l'efficacia soprannaturale del testo sacro, per farsi reale veicolo dello Spirito Santo, dovrà soggiacere a criteri di carattere estetico.

Saranno proprio tali criteri a giustificare infine la distinzione tra le due tipologie di azione estetica della Scrittura. Se – come sappiamo – la differenza tra la forza estetico-morale e il suo analogo soprannaturale si impernia attorno a un incremento esponenziale di efficacia, ciò potrà essere ora spiegato in base all'aumento del numero di note delle percezioni che le suscitano. In questo senso, l'“umanità” della forza estetico-morale non dipenderà tanto dalla sua natura intrinsecamente immanente, quanto piuttosto dalla minore pregnanza delle rappresentazioni estensivamente chiare, rispetto a una forza che attinge il proprio potere dall'ineffabile riserva dell'oscuro, venendo *ipso facto* abilitata a ospitare l'azione misteriosa e onnipotente di Dio.

### 6.3 La sensibilizzazione dell'αἴσθησις spirituale

#### 6.3.1 Dall'αἴσθησις alla sensatio interna

La forza soprannaturale della Scrittura che opera in noi la conversione e il rinnovamento trova – come abbiamo visto – una legittimazione decisiva

---

*exercitationis, & perceptionis, redeuntium, quae abyssus altero, per naturam ingeneratae, de qua S. I. Cap. I è diametro opposita Spiritus vocabulo insignitur.”*

<sup>2227</sup> *Praelectiones theologiae dogmaticae*, ad es. § 92.

<sup>2228</sup> *Ethica philosophica*, §§ 49 e 242.

<sup>2229</sup> J.F. Buddeus, *Institutiones theologiae moralis*, cit., pp. 242 e ss. Lo stesso vale per la *Christliche Sitten-Lehre* di J.J. Rambach, Franckfurt am Mayn, 1738 (post.), pp. 1007 e ss. Il che non significa che Siegmund J. Baumgarten elimini la differenza tra l'ispirazione divina e l'entusiasmo naturale, ma che la differenza si basa su un sostrato psicologico comune.

nel *testimonium Spiritus Sancti internum*. Ciò vale tanto per un pietista ortodosso come Joachim Lange quanto per un pietista incline al wolffismo come Siegmund J. Baumgarten. Una volta che l'efficacia trascendente della Parola di Dio nell'uomo può essere inquadrata, se non spiegata, mediante categorie psicologiche piuttosto che spirituali, tuttavia, anche il modo di concepire l'*experientia* suscitata dalla testimonianza dello Spirito Santo modificherà i propri presupposti. Se finora abbiamo analizzato la transizione che ha portato la *vis hyperphysica* della Scrittura a manifestarsi come forza estetica, occorre ora esaminare il concomitante mutamento nel nostro modo di sperimentare questa forza.

Commentando un passaggio della lettera ai Filippesi (1, 9), in cui Paolo pregava affinché l'amore di questi ultimi si accrescesse “έν έπιγνώσει και πάση αισθήσει”, Glassius aveva identificato nel secondo termine l'“*experientia interior animae seu interius Spiritus sancti in corde testimonium, de gratia Dei & adoptione ad salutem.*”<sup>2230</sup>. Secondo Glassius, insomma, è il termine αἴσθησις a dire l'esperienza della testimonianza dello Spirito Santo nel cuore del fedele. Anche Francke, nella sua *Manuductio*, riprende implicitamente il medesimo passo scritturale.<sup>2231</sup>

In effetti, il dibattito che si sviluppa in seno al luteranesimo attorno alla questione dell'αἴσθησις tra Sei e Settecento ruota sostanzialmente attorno all'interpretazione del brano della lettera ai Filippesi. Paolo scriveva al v. 9 del primo capitolo: “και τοῦτο προσεύχομαι ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον και μᾶλλον περισσεύη έν έπιγνώσει και πάση αισθήσει”. La *versio vulgata* recita: “Et hoc oro, ut charitas vestra magis ac magis abundet, in scientia & in omni sensu”. Infine, la traduzione di Lutero del 1545: “Vnd daselbs vmb bete ich / das ewre Liebe je mehr vnd mehr reich werde / in allerley Erkenntnis vnd Erfahrung.”<sup>2232</sup>

Come mette in luce Johann Michael Lange (1664-1731)<sup>2233</sup> nella *Disp. theol. de renatorum incrementis spiritualibus ex Phil. I, 9* (1702), il termine έπίγνωσις, benché più forte di γνώσις, ha quasi il suo stesso significato nei testi scritturali, anche perché “entrambi, quando si tratta del discorso divino, non esprimono una conoscenza teorica, bensì pratica; non una conoscenza

<sup>2230</sup> S. Glassius, *Philologia sacra*, cit., col. 1809.

<sup>2231</sup> A.H. Francke, *Manuductio ad lectiones scripturae sacrae*, Halae Saxon., 1693, p. 169. Sull'importanza della dimensione sperimentale in Francke di contro alla dimensione meramente razionale, cfr. F. De Boor, *Erfahrung gegen Vernunft. Das Bekehrungserlebnis A.H. Franckes als Grundlage für den Kampf des hallischen Pietismus gegen die Aufklärung*, in H. Bornkamm et al. (a cura di), *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen*, Bielefeld, 1975, pp. 120-38.

<sup>2232</sup> La traduzione del 1522 era leggermente diversa: “vnnnd daselbst vmb bete ich, das ewr liebe yhe mehr vnd mehr reych werde, ynn allerley erkenntnis vnd ynn allerley erfahrung”.

<sup>2233</sup> Johann Michael Lange è professore di teologia a Altdorf e non deve essere confuso con Joachim Lange, professore a Halle, il quale, pure, dedicherà al passo della lettera ai Filippesi una dissertazione di commento, cfr. *infra*.

nuda, bensì una vera illuminazione e una vera conversione.”<sup>2234</sup> Rifacendosi alle *Observationes Sacrae* (1641) di Christoph Althofer,<sup>2235</sup> il quale, come poi Glassius, vedeva l’αἴσθησις come un’“experientia interior animae”, Johann M. Lange conclude: “L’ἐπίγνωσις, nel senso della fede viva, designa quella vera comprensione con cui siamo trasportati in Dio; l’αἴσθησις, invece, è il senso o la percezione vivida che Dio, nell’afferrarci, procura in noi e variamente dirige con diversi strumenti, interni e esterni.”<sup>2236</sup>

Già all’inizio del Seicento, in effetti, Friedrich Balduin aveva chiarito nella sua *Paraenesis Apostolica* (1623) che l’αἴσθησις consiste nell’esperienza che Dio ci dona quando, superato lo stadio della *nuda notitia*, ci volgiamo a Lui con un assenso nutrito di fiducia da cui dipende la fede stessa.<sup>2237</sup> Non a caso Lutero aveva tradotto αἴσθησις con *Erfahrung*, facendone il fondamento di quella *cognitio sensitiva et experimentalis* su cui si imperniava la conoscenza viva.<sup>2238</sup> Ma che tipo di esperienza veicola l’αἴσθησις? Prosegue Johann M. Lange:

Il sostantivo αἴσθησις designa il senso (*sensum*), ed è soggetto ad un significato ambiguo, alludendo talvolta al senso esteriore del corpo (comunemente, i cinque sensi), talvolta all’atto di sentire o di comprendere (*actum sentiendi vel intelligendi*). La radice è αἰσθάνομαι, sento, tanto con il corpo quanto con l’animo.<sup>2239</sup>

Lo stesso aveva dichiarato Erasmus Schmid nella sua versione annotata del Nuovo Testamento: “Ab αἰσθάνομαι est ἡ αἴσθησις: 1) Sensus, sive Corporis exterior; Cujusmodi quinque dantur [...] 2) Sensio, ipse actus Sentiendi vel Intelligendi.”<sup>2240</sup> Non tutti, però, sono d’accordo su quale di queste due opzioni è più giusto abbracciare, nella misura in cui αἴσθησις significa *experientia* – sottolinea Schmid – solo in quanto questa passa attraverso i sensi (*fit per sensus*). Emserus, ad esempio, il teologo cattolico

---

<sup>2234</sup> J.M. Lange (*praeses*)-T. Münch (*respondens*), *Disp. theol. de renatorum incrementis spiritualibus ex Phil. I, 9*, Altdorfi, 1702, pp. 8-9.

<sup>2235</sup> C. Althofer (*praeses*)-B. Eder (*respondens*), *Observationes Sacrae, sive Commentariolum in Epistolam Pauli ad Philippenses*, Norimbergae, 1641, p. 9.

<sup>2236</sup> J.M. Lange (*praeses*)-T. Münch (*respondens*), *Disp. theol. de renatorum incrementis spiritualibus ex Phil. I, 9*, cit., p. 10.

<sup>2237</sup> In particolare, Balduin giustappone la *mysteriorum Dei notitia* dell’ἐπίγνωσις e la *mysteriorum Dei praxis* dell’αἴσθησις, cfr. F. Balduin, *Paraenesis Apostolica, hoc est, S. Apostoli Pauli Epistola ad Philippenses commentario perspicuo illustrata*, Witebergae, 1623, p. 18. La discussione si basava su una dissertazione del 1617, F. Balduin (*praeses*)-J.T. Phrysius (*respondens*), *Disputatio de capite primo Epistolae ad Philippenses*, Witebergae, 1617.

<sup>2238</sup> Cfr. supra.

<sup>2239</sup> J.M. Lange (*praeses*)-T. Münch (*respondens*), *Disp. theol. de renatorum incrementis spiritualibus ex Phil. I, 9*, cit., p. 10.

<sup>2240</sup> E. Schmid, *Opus sacrum posthumum*, Norimbergae, 1658 (post.), p. 1185.

acerrimo oppositore di Lutero, traduce il testo con “in allerley erkenntnis vnd in allerley fülung”,<sup>2241</sup> utilizzando una parola attribuita all’epoca al senso del tatto.<sup>2242</sup> L’interpretazione più accreditata, comunque, vede nell’αἴσθησις neotestamentaria un’operazione dell’animo.<sup>2243</sup> Ma anche tra i sostenitori di questa ipotesi non vi è unanimità. Alcuni ritengono che essa vada considerata alla stregua di un giudizio che deve dirigere l’ἀγάπη con oculatezza. Willem Hessels van Est (1542-1613) affermava in una tale prospettiva:

[L’Apostolo] ha inteso *sensum* nel senso di un retto giudizio della mente, e cioè della prudenza. E per questo, dice, prego Dio, affinché il vostro amore [...] sia ancora più sovrabbondante per mezzo delle buone opere; e ciò, in base alla dottrina cristiana e al preciso dettato della retta ragione, affinché, nel mostrarvi servizievoli e generosi a caso e alla cieca anche nei confronti dei falsi apostoli che cercano di sedurvi, la vostra benevolenza non degeneri in vizio e non cessi di essere amore.<sup>2244</sup>

Il significato più diffuso di αἴσθησις in questo contesto resta ad ogni modo quello indicato da Abraham Calov<sup>2245</sup> e dallo stesso Johann M. Lange: una “prassi sperimentale” – così come la definisce Johann Meelführer (1570-1640),<sup>2246</sup> richiamandosi alla “sapientia experimentalis” di cui parlava Lutero<sup>2247</sup> – capace di discernimento non tanto per distinguere i “falsi apostoli” da quelli veri quanto soprattutto per riconoscere sperimentalmente i segni della grazia di Dio: “[E] ciò, secondo l’enfasi quasi innata della paroletta αἴσθησις, che implica una certezza del suo oggetto pari a quella delle cose che tocchiamo con mano.”<sup>2248</sup>

Il termine “αἴσθησις”, dunque, pur essendo usato qui in accezione traslata, conserva quel legame fondamentale con i sensi in virtù della

<sup>2241</sup> H. Emserus, *Das new Testament*, [s. l.], [1527], p. CXXXVII.

<sup>2242</sup> E. Schmid, *Opus sacrum posthumum*, cit., p. 1185.

<sup>2243</sup> Cfr. ad es. C. Althofer (*praeses*)-B. Eder (*respondens*), *Observationes Sacrae, sive Commentariolum in Epistolam Pauli ad Philippenses*, cit., p. 9.

<sup>2244</sup> *Guilielmi Estii in omnes Divi Pauli epistolas, item in catholicas commentarii* (1614-16), Tomus II, Moguntiae, 1859, p. 426.

<sup>2245</sup> A. Calov (a cura di), *Biblia Novi Testamenti Illustrata*, Francofurti ad Moenum, 1672, vol. II, p. 740: “Eo etiam abit B. Lutheri versio, quam hic & merito interpretationi Beze, Theophylacti, & Chrysostomi de agnitione atque experientia non rerum divinarum, sed eorum, qui diliguntur, explicantium, in agnitione & omni sensu, id est ut non simpliciter quosvis dilagati, sed cum probatione & iudicio, praeferimus.”

<sup>2246</sup> Cfr. J. Meelführer, *S. Pauli apostoli Epistola ad Philippenses commentationibus perspicuis*, [s. l.], 1628, p. 12.

<sup>2247</sup> WA 9, 98.

<sup>2248</sup> J.M. Lange (*praeses*)-T. Münch (*respondens*), *Disp. theol. de renatorum incrementis spiritualibus ex Phil. I, 9*, cit., pp. 10-1.

certezza con cui assumiamo ciò che ci viene donato per suo mezzo. Quando Joachim Lange dedicherà a Fil 1, 9 una propria dissertazione – la *Disputatio exegetico-dogmatica de experientia spirituali* (1710) – tale elemento emergerà con particolare forza:

Stando così le cose, si può dare facilmente ragione del perché il beato Lutero abbia reso in tedesco il termine αἴσθησις con *Erfahrung*; per cui non ho avuto dubbi nell’assegnare anche a questa dissertazione il nome di “esperienza”.<sup>2249</sup>

In questo modo, l’αἴσθησις rinvia immediatamente alla certezza dell’esperienza “estetica”<sup>2250</sup> dei testimoni oculari – di chi ha visto Cristo nella carne – annullando le differenze con chi può vederlo solo nella fede, secondo quanto afferma con particolare coerenza il prologo della prima lettera di Giovanni.<sup>2251</sup> Non la pura teoria, bensì l’esperienza viva del *verbum caro* conduce all’accrescimento di quegli effetti soprannaturali che lo Spirito Santo opera mediante la Scrittura.<sup>2252</sup>

Come affermava Heinrich Müller nella *Apostolische Schlußkett und Krafft-Kern* (1663<sup>1</sup>; 1701<sup>5</sup>) con un implicito riferimento alla lettera ai Filippesi:

Il mezzo con cui il nostro amore per Dio e per il prossimo si accresce è la conoscenza e ogni esperienza, cioè una conoscenza che non consiste in una mera scienza, ma in una perfetta esperienza viva. [...] L’esperienza è il miglior modo di conoscere Dio.<sup>2253</sup>

---

<sup>2249</sup> J. Lange (*praeses*)-J.C. Bohnstedt (*respondens*), *Disputatio exegetico-dogmatica de experientia spirituali*, Halae Magdeburgicae, 1710, Sectio exegetica, § 24. La questione dell’esperienza spirituale verrà ripresa, sempre in riferimento al passaggio dell’epistola ai Filippesi, in J. Lange, *Die richtige Mittel-Straße*, 4 voll., 1712-14, vol. II, Halle, 1712, pp. 203 e ss.

<sup>2250</sup> H.U. von Balthasar, *Gloria. Un’estetica teologica*, vol. I, *La percezione della forma* (1961), trad. it. Milano, 1971, p. 217: “L’esperienza estetica è data dall’unità della massima concretezza della forma singola con la massima universalità del suo significato o dell’epifania del mistero dell’essere in questa forma.”

<sup>2251</sup> *Ibid.*, pp. 215 e ss.; sulla questione “estetica” della resurrezione di Cristo, vista certo da altra prospettiva, cfr. anche M. Ferraris, *Estetica razionale* (1997), Milano, 2011 (nuova ed.), pp. 23 e ss.

<sup>2252</sup> È in tal senso che l’esperienza spirituale, oltre a implicare l’αἴσθησις, esige anche un coinvolgimento esistenziale, un *er-fahren* che rende esperto, ma espone al pericolo del viaggio. Sull’importanza della radice indogermanica \*per in questo contesto e sulle sue diramazioni, cfr. in particolare V. Keding, *Theologia experimentalis. Die Erfahrungstheologie beim späten Gottfried Arnold*, Münster, 2001, pp. 16-9.

<sup>2253</sup> H. Müller, *Apostolische Schlußkett und Krafft-Kern* (1663), Franckfurt am Mayn, 1701<sup>5</sup>, p. 327.

Se una tale esperienza non è corporea, dovrà necessariamente essere spirituale. Con le parole di Joachim Lange:

Il termine ἐπίγνωσις riceve non poca forza dal termine αἴσθησις, che viene aggiunto a esso *exegetikos*. L'apostolo ha voluto infatti dire con questa affermazione che l'ἐπίγνωσις si comprende in congiunzione con l'αἴσθησις, ovvero in modo tale che essa contiene in sé l'αἴσθησις. Αἴσθησις significa invece "senso", la stessa forza di sentire, dal punto di vista propriamente corporeo; trasferito all'animo, questo termine designa in generale il senso spirituale della mente, per mezzo del quale si possono percepire le cose spirituali.<sup>2254</sup>

La forza soprannaturale, dunque, per poter compiere gli effetti soprannaturali in noi, non potrà che rivolgersi ai sensi spirituali come medium antropologico dell'esperienza di Dio.<sup>2255</sup> La tradizione dei sensi spirituali,<sup>2256</sup> che rimonta a Origene,<sup>2257</sup> e che nel Medioevo vanta esimi rappresentanti in Bernardo di Chiaravalle e Bonaventura di Bagnoregio, aveva certamente esercitato un forte influsso anche sullo stesso Lutero,<sup>2258</sup> il

---

<sup>2254</sup> J. Lange (*praeses*)-J.C. Bohnstedt (*respondens*), *Disputatio exegetico-dogmatica de experientia spirituali*, cit., Sectio exegetica, § 22.

<sup>2255</sup> H.U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. I, cit., p. 337: "Tutto lo spazio dei problemi dell'evidenza soggettiva è ordinato ad un centro ultimo nel quale devono stare i 'sensi spirituali'".

<sup>2256</sup> Rinviamo in generale a *ibid.* pp. 337-92, che contiene ulteriore bibliografia al proposito; J. Ziegler, *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, Münster, 1937; F. Marxer, *Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik*, Freiburg-Basel-Wien, 1964. Segnalo soltanto alcune recenti riprese, cfr. P. Sequeri, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Milano, 2001; T. Griffero, *Corpi spirituali*, in M. Ferraris-P. Kobau (a cura di), *L'altra estetica*, Torino, 2001, pp. 147-59, soprattutto pp. 156-9; T. Griffero, *Il corpo spirituale. Ontologie "sottili" da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Milano, 2006; B. Saint-Girons, *Il sublime*, Bologna, 2006, cap. 4; G. Zurra, *I nostri sensi illumina. Coscienza, affetti e intelligenza spirituale*, Roma, 2009. Cfr. anche I. Prospero, *Gnoseologia e fisiologia del gusto nella tradizione neoplatonica-agostiniana e in quella aristotelico-tomista*, diss. Bologna a.a. 2006-2007, in particolare pp. 161 e ss. Cfr. anche K. Lange, *Geistliche Speise. Untersuchungen zur Metaphorik der Bibel-Hermeneutik*, "Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur", 95, 1966, pp. 81-123.

<sup>2257</sup> Cfr. ad es. Origene, *Contra Celsum*, I, 48.

<sup>2258</sup> V. Keding, *Theologia experimentalis*, cit., p. 20 per una bibliografia in questo senso.

quale – dicevamo – attribuiva un'importanza cruciale all'esperienza,<sup>2259</sup> di contro alla mera "noticia": "Sola autem experientia facit theologum".<sup>2260</sup>

Rifacendosi implicitamente allo stesso Lutero, Johann M. Lange potrà concludere la parte esegetica della sua dissertazione su Fil 1, 9 con una vera e propria apologia dell'αἴσθησις:

[S]e anche la conoscenza di Dio e delle cose divine è solo il primo gradino della fede, il senso e l'esperienza della testimonianza divina costituiscono tuttavia l'*akmen* e, per così dire, il culmine della fede salvifica, nel procurare un assenso pieno di fiducia.<sup>2261</sup>

Infatti – prosegue l'Autore –

l'αἴσθησις cristiana non consiste solo nel senso della grazia divina, in quanto ci illumina vividamente e ci rende più certi della volontà paterna di Dio in noi, ma anche in quanto ci muove efficacemente e sovranaturalmente all'amore cristiano per il prossimo, alla sopportazione della croce e a simili esercizi di pietà e di carità.<sup>2262</sup>

Sarà proprio un tale elemento "movente" e affettivo a essere al centro delle riflessioni pietiste sull'αἴσθησις,<sup>2263</sup> che si rifacevano all'insegnamento di un Paul Egard, il quale metteva in luce con particolare coerenza la convergenza tra conoscenza viva e αἴσθησις in un paragrafo delle sue prediche intitolato "Innere lebendige Erkenntniß Christi":

Prima di tutto amare ed essere ricchi nell'amore in ogni conoscenza e esperienza [Fil 1, 9, AN]; egli [il fedele] deve riconoscere che la vita di Cristo è la più nobile e la migliore, deve anche conoscere rettamente Dio Padre in Cristo Gesù e deve gustare nel cuore il suo amore, la sua grazia e la sua misericordia in Cristo, deve avvertire (*fühlen*) Cristo e la sua forza e la sua luce nel cuore, deve sentire (*empfinden*) la consolazione e la dottrina dello Spirito Santo e il Regno di Dio nel cuore. Questo è conoscere davvero Dio nel cuore

---

<sup>2259</sup> Sulla tensione tra sperimentabilità e non sperimentabilità di Dio, cfr. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. IV, 1, *Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs*, Basel, 1953<sup>5</sup>, pp. 119-20; E. Seeberg, *Luthers Theologie*, vol. II, *Christus – Wirklichkeit und Urbild*, Stuttgart, 1937, pp. 99-100.

<sup>2260</sup> TR 1, p. 16. Cfr. anche WA 25, p. 106; WA 40, III, p. 64; WA 48, p. 241.

<sup>2261</sup> J.M. Lange (*praeses*)-T. Münch (*respondens*), *Disp. theol. de renatorum incrementis spiritualibus ex Phil. I, 9*, cit., p. 12.

<sup>2262</sup> *Ibid.*, pp. 11-2.

<sup>2263</sup> Nella centralità ermeneutica del soggetto, è probabile anche l'influenza di Dannhauer, come segnalato, tra gli altri, in V. Jung, *Das ganze der Heiligen Schrift: Hermeneutik und Schriftauslegung bei Abraham Calov*, cit., pp. 100-1.



così come è secondo la Parola, questa è la conoscenza viva dall'esperienza [αἴσθησις, AN] ed essa deve sempre crescere.<sup>2264</sup>

Così Buddeus potrà commentare nelle sue *Institutiones theologiae moralis* (1711):

Chi conosce efficacemente e vantaggiosamente la verità divina, possiede anche αἴσθησις, cioè *sensu* o *esperienza* delle cose divine (Sal 34, 9; Gv 7, 17; 1 Pt 2, 3; Eb 6, 4-5). Per questo l'apostolo congiunge ἐπίγνωσις e αἴσθησις.<sup>2265</sup>

La questione, ad ogni modo, era già stata impostata da Francke.<sup>2266</sup> Quando quest'ultimo aveva introdotto l'argomento, nell'"Addimentum I." della sua *Manuductio ad lectionem Scripturae Sacrae* (1693), intitolato *Delineatio doctrinae de affectibus. Quatenus ad Hermeneuticam spectat*, la dottrina dell'αἴσθησις veniva posta in diretta congiunzione con la tematica degli affetti.<sup>2267</sup> Se, infatti, la Scrittura è divinamente ispirata (2 Tm 3, 16),

---

<sup>2264</sup> P. Egardus, *Der ordentlichen Sonn- und Festtäglichen Episteln*, in Id., *Drey außerlesenste Schrifften*, a cura di P.J. Spener, Franckfurth, 1679, p. 655: "Erstlich lieben / und in der Liebe reich seyn in allerley Erkänntniß und Erfahrung [Phil 1, 9, AN] / er muß erkennen daß Christi Leben das edelste und beste Leben sey / er muß auch recht kennen GOtt den Vater in Christo JESu / und seine Liebe / Gnade und Barmhertzigkeit in Christo schmecken im Herzen / er muß Christum und seine Kraft und Liecht im Herten fühlen / er muß deß heiligen Geistes Trost und Lehre / und Reich GÖttes im Herten empfinden. Das ist denn recht im Herten GOtt erkennen / als er nach dem Worte ist / das ist eine lebendige Erkändtniß auß der Erfahrung / und solche muß immer wachsen."

<sup>2265</sup> J.F. Buddeus, *Institutiones theologiae moralis*, cit., pp. 7-8: "Qui ita efficaciter & salutariter veritatem divinam cognoscit, αἴσθησις quoque, hoc est, *sensum*, seu *experientiam* rerum divinarum habet".

<sup>2266</sup> Sul ruolo dell'ermeneutica di Francke per l'*Empfindsamkeit*, cfr. A. Arnold, *Rhetorik der Empfindsamkeit*, cit., pp. 99 e ss.

<sup>2267</sup> Sull'ermeneutica di Francke e sull'importanza degli affetti in essa insistono ad es. E. Peterson, *Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts*, "Zeitschrift für systematische Theologie", 1, 1923, pp. 468-81; E. Peschke, *Studien zur Theologie August Hermann Franckes*, vol. II, Berlin, 1966; Id., *August Hermann Francke und die Bibel. Studien zur Entwicklung seiner Hermeneutik*, in K. Aland (a cura di), *Pietismus und Bibel*, Witten, 1970, pp. 59-88; H. Stroh, *Hermeneutik im Pietismus*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 74, 1977, pp. 38-57; M. Brecht, *August Hermann Francke und der hallische Pietismus*, in Id. (a cura di), *Geschichte des Pietismus. Das 17 und frühe 18. Jahrhundert*, Göttingen, 1993, pp. 439-539; A. Bühler-L. Cataldi Madonna, *Von Thomasius bis Semler. Entwicklungslinien der Hermeneutik in Halle*, "Aufklärung", 8, 1993, pp. 49-70; U. Barth, *Hallesche Hermeneutik im 18. Jahrhundert. Stationen des Übergangs zwischen Pietismus und Aufklärung*, cit.; M. Matthias, *Die Grundlegung der pietistischen Hermeneutik bei August Hermann Francke*, cit. Particolarmente importante ai nostri fini è S. Grote, *Pietistische Aisthesis und moralische Erziehung bei Alexander Gottlieb Baumgarten*, "Aufklärung" 20, 2008, pp. 175-98, che ha il merito fondamentale di aver iniziato a ricollocare seriamente il progetto di Baumgarten all'interno di un contesto teologico più articolato rispetto a quanto avvenuto in precedenza. Degli scritti rilevanti di

una tale θεοπνευστία non potrà che derivarle direttamente dai suoi redattori, i quali saranno a loro volta θεόπνευστοι (2 Pt 1, 21), ispirati da Dio, e dunque – come accennato – trabordanti di affetti sacri. A chi obietta che potrebbe essere ingiurioso attribuire affetti agli scrittori ricolmi di Spirito Santo, Francke risponde indignato:

È infatti falsissimo che gli scrittori santi nel suggellare le Sacre Scritture si siano comportati come tronchi, e che abbiano scritto senza sentimento (*sine sensu*) e αἴσθησις le cose che noi dobbiamo leggere con un senso divino. Ma in generale il loro intelletto è stato illuminato dallo Spirito Santo e la loro volontà è stata eccitata da moti pii, santi e ardenti, affinché scrivessero tutto con esattezza. Parlano *pheromenoi ypò pneumatou agiou*.<sup>2268</sup>

Se è vero che gli scrittori santi hanno agito sotto l'impulso spirituale, anche la comprensione dei relativi *affectus* non potrà che passare per l'esperienza diretta del fedele. Neppure il lettore potrà perciò assomigliare a un tronco d'albero,<sup>2269</sup> limitandosi alla mera *cognitio literalis*, ma dovrà cercare di calarsi in quegli affetti, per vivere dall'interno il senso che hanno voluto trasmettere. Poiché però tale stato non può essere veicolato direttamente dai gesti e dal tono di voce dei redattori della Bibbia,<sup>2270</sup> come nel caso dei normali oratori, gli affetti andranno attinti dall'esegesi dei testi in cui sono stati riversati, incarnandosi in particolare nelle enfasi sacre.

La nozione di αἴσθησις, da questo punto di vista, si pone all'incrocio di una duplice dimensione ermeneutico-esistenziale, identificandosi precisamente nell'esperienza dei *motus supernaturales* provocati dal potere trascendente del *verbum* divino, la quale presuppone la rigenerazione dell'interprete allo stesso modo in cui presupponeva la santità degli *amanuenses Dei*:

---

Francke in sede ermeneutica si tengano presenti inoltre: *Erleitung zur Lesung der H. Schrift*, Halle, 1694; *Einfältiger Unterricht, wie man die H. Schrift zu seiner wahrer Erbauung lesen solle*, Halle, [1694]; e la rivista, durata un solo anno per gli attacchi ricevuti non da ultimo per essersi distaccato talvolta dalla traduzione di Lutero, "Observationes biblicae", Halle, 1695.

<sup>2268</sup> Cfr. A.H. Francke, *Manuductio*, cit., p. 160; cfr. Id., *Praelectiones Hermeneuticae*, cit., p. 225.

<sup>2269</sup> Sulla similitudine dell'uomo con un tronco d'albero, si era espressa la Formula di Concordia, a puntellare la tesi, derivata da Flacio, della totale passività dell'uomo all'inizio del processo di conversione. Cfr. su queste cose R.B. Sdzuj, *Zwischen Irenik, Synkretismus und Apostasie: Konversionen Königsberger Gelehrter im konfessionellen Zeitalter*, in H. Marti-N. Komorowski (a cura di), *Die Universität Königsberg in der Frühen Neuzeit*, Köln-Weimar-Wien, 2008, pp. 186-223, qui pp. 197 e ss.

<sup>2270</sup> Cfr. ad es. J.J. Rambach, *Erläuterung über seine eigenen institutiones hermeneuticae sacrae*, cit., vol. I, p. 376.

La conoscenza degli affetti è pratica; il non rigenerato (*irrenatus*) nel leggere la Sacra Scrittura ha un approccio teorico, e crede che gli siano sufficienti le cose che è in grado di ottenere per mezzo del ragionamento naturale. Questa conoscenza [degli affetti, invece,] richiede l'αἴσθησις, di cui è privo l'uomo non rigenerato, e alla quale, in quanto non rigenerato, non può mai accostarsi seriamente.<sup>2271</sup>

Anche grazie a una sollecitazione di Spener, e sull'esempio delle esegesi di Flacius e di Franzius, gli affetti sacri assumono un ruolo decisivo nell'ermeneutica di Francke: "Cognitio affectuum est necessarium sanae & accuratae interpretationis adminiculum."<sup>2272</sup> La ragione ultima di tale rivalutazione affonda le proprie radici nella sentenza evangelica: "La bocca parla dalla pienezza del cuore" (Mt 12, 34),<sup>2273</sup> per cui le stesse identiche parole, qualora animate da affetti diversi, possono avere significati distinti.<sup>2274</sup> Del pari, gli affetti possono variare da redattore a redattore, a causa della condiscendenza con cui lo Spirito Santo si è adattato all'indole e alla ragione naturale dello scrivente.<sup>2275</sup> Nella conversione, infatti, gli affetti naturali non sono sostituiti, ma purificati e innalzati nelle loro potenzialità spirituali, alla stregua di quanto accade a Paolo sulla via di Damasco:

Paolo – scriverà Rambach – aveva per natura un *temperamentum cholericum-melancholicum*, per cui era in tutti i suoi *affectibus & actionibus* focoso e veemente. Questa sua natura non venne affatto distrutta, bensì emendata. E poiché egli, dopo l'ispirazione, venne reso più degno, lo Spirito di Dio si adattò in base alla sua propria natura. Perciò i suoi affetti erano in pieno movimento *inter scribendum*. Perciò anche il suo *stilus* è *concis* [sic] e *abruptus*, e ricolmo delle figure che dominano *in adfectu vehementissimo*.<sup>2276</sup>

Per evitare ambiguità interpretative e apprezzare fino in fondo tutti i risvolti del testo,<sup>2277</sup> è dunque essenziale lo studio di una "pathologia sacra",<sup>2278</sup> per la quale Francke appronterà una serie di regole specifiche.<sup>2279</sup>

---

<sup>2271</sup> A.H. Francke, *Manuductio*, cit., p. 166; Id., *Praelectiones Hermeneuticae*, cit., p. 238.

<sup>2272</sup> Id., *Manuductio*, cit., p. 149; Id., *Praelectiones Hermeneuticae*, cit., p. 193.

<sup>2273</sup> Id., *Manuductio*, cit., pp. 152-3; Id., *Praelectiones Hermeneuticae*, cit., pp. 196-7.

<sup>2274</sup> Id., *Manuductio*, cit., pp. 154-5; Id., *Praelectiones Hermeneuticae*, cit., p. 198.

<sup>2275</sup> Id., *Manuductio*, cit., p. 161; Id., *Praelectiones Hermeneuticae*, cit., p. 226.

<sup>2276</sup> J.J. Rambach, *Erläuterung über seine institutiones hermeneuticae sacrae*, cit., vol. I, pp. 378-9.

<sup>2277</sup> A.H. Francke, *Manuductio*, cit., pp. 162-3; Id., *Praelectiones Hermeneuticae*, cit., pp. 227-8.

<sup>2278</sup> Id., *Praelectiones Hermeneuticae*, cit., 229; nel corrispettivo passo della *Manuductio* mancava tale denominazione, cfr. Id., *Manuductio*, cit., p. 170. Cfr. però il

Se cercare di dividere alchemicamente le parole dagli affetti da cui sono scaturite<sup>2280</sup> è come cercare di scindere i nervi, o addirittura l'anima, dal corpo,<sup>2281</sup> la sapienza ermeneutica dovrà necessariamente rinviare a una conoscenza "sperimentale" di quegli affetti, perché uno è lo Spirito che ha dettato la Scrittura e che ne guida l'interpretazione.<sup>2282</sup> Il teologo pietista potrà così ribadire con Lutero che "nemo nisi experientia edoctus intelligere potest",<sup>2283</sup> laddove l'esperienza sarà maturata in particolare in rapporto alla *tentatio*.<sup>2284</sup>

Se dunque per studiare la *cortex* della Scrittura è sufficiente un animo versato nella teoria, per infrangere il guscio e giungere al vero nucleo della parola divina, e cioè a Cristo,<sup>2285</sup> sarà necessario "un animo che non aspira solo alla conoscenza teorica e storica, ma anche alla conoscenza pratica e spirituale, affinché la lettura della Scrittura non sia come la lettura di Aristotele".<sup>2286</sup> Per questo, la questione degli affetti viene affrontata non nella *lectio historica, grammatica o logica*, bensì nella *lectio exegetica*, in cui si tratta del "messaggio soprannaturale"<sup>2287</sup> della Bibbia, che necessita di un'adeguata condizione spirituale da parte dell'esegeta.<sup>2288</sup> Se la chiave di lettura più pregnante del contenuto scritturale è fornita dagli affetti piuttosto che dalla ragione, dunque, essi non avranno nulla di psicologico, ma deriveranno direttamente da Dio.

---

manoscritto delle sue lezioni di omiletica conservato alle Franckesche Stiftungen Id., *Collegium homileticum*, 1700-1701, AFSt / H H 22 a-c, vol. II, p. 128. Il fondo è stato riscoperto nel 2013 da Andres Strassberger, che ne ha dato notizia nell'ambito del IV. Internationaler Kongress für Pietismusforschung ("Schrift soll leserlich seyn". *Der Pietismus und die Medien*), 25-29 agosto 2013, in una relazione dal titolo *Die Mitschrift einer Homiletik-Vorlesung A.H. Franckes im Wintersemester 1700/01. Ein Quellenfund*.

<sup>2279</sup> Cfr. ad es. la prima regola in Id., *Manuductio*, cit., 170 e ss.; Id., *Praelectiones Hermeneuticae*, cit., pp. 229 e ss. Per una loro descrizione, cfr. E. Peschke, *Studien zur Theologie August Hermann Franckes*, cit., vol. II, pp. 101 e ss.

<sup>2280</sup> Cfr. la spiegazione di Rambach, cfr. J.J. Rambach, *Erläuterung über seine institutiones hermeneuticae sacrae*, cit., vol. I, p. 374.

<sup>2281</sup> A.H. Francke, *Manuductio*, cit., pp. 153-4; Id., *Praelectiones Hermeneuticae*, cit., pp. 197. Riprendendo questa frase, Rambach la suffragherà con un passo di Longino, cfr. J.J. Rambach, *Institutiones Hermeneuticae*, cit., p. 123.

<sup>2282</sup> Secondo quanto riportato nelle *Praelectiones hermeneuticae*, Francke, trascrivendo lo stesso passo, aggiungerà accanto al termine αἴσθησις l'espressione sinonimica "experientia spiritualis".

<sup>2283</sup> A.H. Francke, *Manuductio*, cit., pp. 69-70.

<sup>2284</sup> "Non tentatus quid scit?", cfr. Id., *Collegium homileticum*, cit., vol. I, pp. 232 e ss.

<sup>2285</sup> Cfr. In particolare Id., *Christus der Kern der heiligen Schrift*, cit.

<sup>2286</sup> Id., *Manuductio*, cit., p. 72.

<sup>2287</sup> Cfr. In particolare M. Matthias, *Die Grundlegung der pietistischen Hermeneutik bei August Hermann Francke*, cit., p. 193.

<sup>2288</sup> D'altra parte, come visto sopra, già nel racconto della conversione di Francke, è il mutamento affettivo a essere determinante. Cfr. anche W. Wendland, *Die pietistische Bekehrung*, "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 38, 1920, pp. 193-238, soprattutto pp. 205 e ss.

Di fatto, tra gli affetti naturali del non rigenerato e gli affetti spirituali del rigenerato vi è lo stesso divario che sussiste tra un cieco e un vedente: “L’uomo non rigenerato non conosce altri affetti che quelli naturali; parla di quelli spirituali come un cieco dei colori”.<sup>2289</sup> Perciò, mentre i *motus naturales*, a ragione definiti da Cicerone *perturbationes* (Francke), nascono da un eccessivo amor proprio attirato dalle cose mondane, venendo ulteriormente distinti da Rambach in affetti sensibili e affetti mentali, a seconda che scaturiscano da una rappresentazione sensibile o intellettuale,<sup>2290</sup> i secondi nascono da un’azione dello Spirito Santo, e sono rivolti a un fine invisibile ed eterno.<sup>2291</sup>

Affermare che la comprensione del significato profondo della Scrittura possa essere dischiusa esclusivamente dalla presenza dell’αἴσθησις, allora, non implica alcun cedimento a una conoscenza sensibile in senso estetico. Scriverà Rambach:

Quando gli *scriptores S.* erano rapiti *in actu theopneustias*, essi erano del tutto *obsessi & impleti a Spiritu S.*, così come è detto di Zaccaria quando ha pronunciato il suo canto di lode: egli era pieno di Spirito Santo, Lc 1, 67. Perciò lo Spirito di Dio non agiva solo (1) nella loro fantasia, per eccitare in essa le *ideas rerum scribendarum*; non solo (2) nel loro intelletto, per illuminarlo e colmarlo di luce spirituale, per mezzo della quale potevano giudicare, combinare o scomporre senza errore queste *ideas obiectas*; ma esso agiva anche (3) nella loro volontà, e vi risvegliava i *motus* e gli affetti sacri, che erano *conuenable* [sic] alle cose di cui scrivevano. Perciò non erano come tronchi e come *numine extra se rapti*, che hanno parlato e hanno scritto i loro libri senza alcun sentimento (*Empfindung*); (questa idea della *theopneustias* è falsissima), ma erano intimamente toccati dalle verità che scrivevano.<sup>2292</sup>

È interessante notare che Rambach preferisce rendere il greco αἴσθησις con il termine *Empfindung*<sup>2293</sup> piuttosto che con il termine *Erfahrung* di luterana memoria, come ribadito nella seguente affermazione: “Un

<sup>2289</sup> A.H. Francke, *Manuductio*, cit., pp. 165-6; Id., *Praelectiones Hermeneuticae*, cit., p. 238.

<sup>2290</sup> J.J. Rambach, *Erläuterung über seine eigenen institutiones hermeneuticae sacrae*, cit., vol. I, p. 383. Cfr. anche J.F. Buddeus, *Institutiones theologiae moralis*, cit., pp. 313-4.

<sup>2291</sup> A.H. Francke, *Manuductio*, cit., 173 e ss.; Id., *Praelectiones Hermeneuticae*, cit., pp. 231 e ss. Rambach, sulla scorta di Francke, li distingue *ratione principii, obiecti, subiecti, finis & adiunctorum*. Cfr. J.J. Rambach, *Erläuterung über seine eigenen institutiones hermeneuticae sacrae*, cit., vol. I, p. 383.

<sup>2292</sup> J.J. Rambach, *Erläuterung über seine eigenen institutiones hermeneuticae sacrae*, cit., vol. I, p. 378.

<sup>2293</sup> Il termine può essere tradotto in questo contesto tanto come sensazione quanto come sentimento. A volte è preferibile l’italiano “sentire” per la sua maggiore genericità.

*irreginitus* non può solidamente capire [...] 2) *indolem adfectuum sanctorum & spiritualium*. Infatti, questa non può essere compresa e riconosciuta *sine αἰσθήσει*, senza un sentire (*Empfindung*) spirituale”.<sup>2294</sup> Una simile scelta verrà condivisa da Siegmund J. Baumgarten, per il quale, però, la questione assumerà un significato nettamente diverso.

Avevamo già visto che Baumgarten utilizzava la parola *Empfindung* nella discussione sul *fundus animae*, dove il termine veniva immediatamente equiparato alla rappresentazione indistinta. Ma poiché le modifiche nel fondo dell’anima consentono di rendere plausibile ad un tempo l’ineffabilità degli effetti di grazia e l’ineffabilità delle rappresentazioni oscure delle passioni, l’*αἰσθησις* che ne deriva si presenterà in entrambi i casi come un’*Empfindung* nel senso psicologico:

[C]osì come il senso esterno è il criterio ultimo nelle cose fisiche – specificherà Siegmund J. Baumgarten in un *addendum* alla sua dogmatica dedicato al *testimonium spiritus sancti internum* – allo stesso modo il senso interno lo è nelle cose spirituali.<sup>2295</sup>

Il senso interno da cui dipende la certezza dell’esperienza della testimonianza dello Spirito Santo, dunque, non ha più nulla di spirituale, ma appartiene alla dimensione mondana dell’uomo, che costituisce la base tanto degli affetti suscitati dalla natura quanto degli affetti suscitati dallo Spirito: una base consistente in una *cognitio sensitiva*<sup>2296</sup> del tutto assimilabile a quella che il fratello Alexander cercherà di portare a perfezione con gli

---

<sup>2294</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>2295</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. III, p. 780.

<sup>2296</sup> Non sarà inutile notare che la certezza a livello della conoscenza sensibile assume grande significato nell’*Aesthetica* di Alexander G. Baumgarten, cfr. *Aesthetica* § 480: “[N]elle percezioni sensibili e confuse dell’anima si trova tuttavia qualcosa della certezza completa, ed una sufficiente coscienza per distinguere alcune cose vere da tutte quelle false.” Quel qualcosa si manifesta in particolare in “[q]uei pochissimi principi che sono realmente tali in modo intuitivo e che noi sentiamo immediatamente senza rischiare di incorrere nel vizio di surrezione. Definisco così l’esperienza in senso stretto, non quella in senso lato, che è il complesso di ogni conoscenza cui inerisca qualche elemento di sensazione. [...] Se intendiamo pensare qualcosa in modo realmente bello è necessario dotare l’esperienza in senso stretto, oltre che di sensazioni, di molte altre percezioni delle rimanenti facoltà inferiori dell’anima”, cfr. *Aesthetica*, § 482. Trad. cit. leggermente modificata. Oltre all’esperienza in senso stretto, Baumgarten nominava anche il senso comune, cfr. *Aesthetica*, § 481. Sul vizio di surrezione, cfr. *Metaphysica*, § 545; *Acroasis logica*, § 319. Sul concetto di “esperienza estetica”, equiparata all’*αἰσθησις*, in Alexander G. Baumgarten, cfr. L. van Laak, *Die Konzeption ästhetischer Erfahrung bei Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., in particolare pp. 506 e ss., il quale tuttavia non menziona la tradizione teologica dell’*αἰσθησις*. Van Laak conetterà strettamente l’esperienza estetica in Baumgarten con l’innalzamento del fondo dell’anima, cfr. *ibid.*, pp. 508-9.

strumenti della scienza estetica.<sup>2297</sup> Per mostrare la cogenza di questo legame,<sup>2298</sup> tuttavia, sarà prima necessario considerare i valori che l'αἴσθησις aveva assunto nel contesto teologico immediatamente precedente.

### 6.3.2 L'αἴσθησις come gusto (ἄγχι) nella teologia pietista

Di fatto, l'esperienza che lo Spirito Santo è in grado di suscitare secondo l'ortodossia del Pietismo hallense (e non solo) non genera nel fedele un'αἴσθησις generica, ma – lo avevamo accennato – un'αἴσθησις declinata secondo le dimensioni dei diversi sensi spirituali.<sup>2299</sup> Già Meelführer, nel suo commento alla lettera ai Filippesi del 1628, interpreta l'αἴσθησις neotestamentaria come

---

<sup>2297</sup> Sul legame tra *cognitio sensitiva* e *Empfindung* in Alexander G. Baumgarten, cfr. C. Peres, *Cognitio sensitiva. Zum Verhältnis von Empfindung und Reflexion in A.G. Baumgartens Begründung der Ästhetiktheorie*, in H. Körner et al. (a cura di), *Empfindung und Reflexion: Ein Problem des 18. Jahrhunderts*, Hildesheim, 1986, pp. 5-48. Cfr. anche più in generale, J. Barnouw, *Feeling in Enlightenment Aesthetics*, “Studies in Eighteenth-Century Culture”, 18, 1988, pp. 323-42.

<sup>2298</sup> Già Grote aveva acutamente mostrato l'importanza dell'interpretazione della dimensione affettiva del Pietismo nell'ottica wolffiana dell'indistinzione da parte di Siegmund J. Baumgarten (cfr. S. Grote, *Moral Philosophy and the Origins of Modern Aesthetic Theory in Scotland and Germany*, diss. Berkeley, 2010, pp. 133 e ss., in particolare p. 138). Proprio per questo, mi pare meno significativo interrogarsi sull'effettiva lealtà all'accezione di Francke e Rambach nell'uso di αἴσθησις da parte di Alexander (*ibid.*, p. 138), non solo perché non è ovvia una qualche influenza terminologica diretta (cfr. *infra*), ma anche perché la fedeltà non implica necessariamente – come nota lo stesso Grote (*ibid.*, p. 139) – un'identità di dettato, bensì forse solo il tentativo di conservarne i valori riletti con strumenti teoricamente più in linea con la filosofia coeva. Non si tratta dunque di rintracciare un disaccordo più o meno maggiore sul piano dei contenuti tra Alexander e la generazione di teologi precedenti riguardo all'αἴσθησις, che sarebbe sin troppo evidente, ma potenzialmente fuorviante, bensì di intendere il progetto baumgarteniano *anche* come un modo di veicolare l'afflato pietista alla luce delle nuove categorie leibniziane e wolffiane. Non è un caso, ad esempio, che il percorso di perfezionamento nell'*Aesthetica* di Baumgarten culmini nella “vita della conoscenza sensibile” – un'espressione che esprime sul piano filosofico i due caratteri alla base della *notitia* della fede per Lutero, e cioè la dimensione “sensitiva” dell'αἴσθησις e la dimensione vitale e affettiva del “Christus ghet ins Herz”, nel suo legame con la nozione ormai psicologica, ma di provenienza mistica, del *fundus animae*. Oltre alle cose che diremo nel prosieguo, cfr. anche A. Nannini, *Per una storia dell'idea di “conoscenza viva”. Da Lutero all'estetica dell'Aufklärung*, “Intersezioni”, 34, 2014, pp. 381-402, qui § 7; Id., *Biblical hermeneutics in the light of aesthetics. The case of Gottlob Samuel Nicolai*, in corso di stampa. Sul problema, di per sé molto delicato, ci ripromettiamo comunque di tornare con più calma. Per il momento basti evidenziare che è proprio a partire da questi presupposti che inizieranno a precisarsi meglio – come vedremo nel prosieguo – non solo le potenzialità estetiche del Pietismo, ma anche le possibili valenze teologiche del progetto estetico baumgarteniano.

<sup>2299</sup> Cfr. A. Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, cit., pp. 296 e ss.

l'accurato discernimento di tutte le cose spirituali pertinenti alla dottrina, alla fede, alla santità di vita, alla salvezza, ottenuto per mezzo di una prassi sperimentale o una scienza pratica, non senza il gusto della dolcezza, della misericordia divina, e dell'efficacia delle grazie celesti [...].<sup>2300</sup>

È proprio alla luce del gusto che la dicotomia di Francke tra *cortex* e *nucleus* potrà essere compresa in tutte le sue luminescenze metaforiche.<sup>2301</sup> Nella *Manuductio* la bipartizione resta ancora subordinata a un elemento oggettivo, per cui la *cortex* designa in generale l'analisi del *sensus litterae*, mentre il *nucleus* apparterrà piuttosto al *sensus litteralis*. Questo significa che l'interprete dovrà passare nel corso dell'operazione esegetica dall'una all'altra dimensione, con l'avvertenza di non attribuire eccessiva importanza al tegumento esterno della Scrittura a detrimento del suo nocciolo sostanziale.

Come ha evidenziato Peschke, tuttavia, accanto a questa sottolineatura sostanzialmente ortodossa, corrispondente alla distinzione tra *Wort* e *Geist* di Lutero, in Francke emerge con sempre più forza un presupposto soggettivistico di matrice spiritualistica, in cui a importare è la condizione interiore dell'interprete.<sup>2302</sup> Anche l'infedele potrà insomma disporre di una conoscenza "scientifica" del *sensus litteralis* in sede esegetica, o riconoscere Cristo come il vero nucleo dell'intera Scrittura in sede dogmatica, ma non disporrà di quella conoscenza "viva" con cui il messaggio scritturale potrebbe pervaderne gli affetti.<sup>2303</sup>

Per sperimentare l'efficacia della Scrittura non basta, dunque, la mera conoscenza letterale, ma occorre anche una partecipazione personale alle verità di fede – occorre, cioè, infrangere il guscio della Scrittura per poterne degustare la fragranza del frutto:<sup>2304</sup> "Da queste lezioni – promette Francke nella prefazione alle *Praelectiones Hermeneuticae* – riceverete gli agognati e dolcissimi frutti per il nutrimento dell'uomo interiore",<sup>2305</sup> allo stesso

---

<sup>2300</sup> J. Meelführer, *S. Pauli apostoli Epistola ad Philippenses commentationibus perspicuis*, cit., p. 12.

<sup>2301</sup> Cfr. in particolare l'analisi di H. Stroh, *Hermeneutik im Pietismus*, cit.

<sup>2302</sup> Cfr. E. Peschke, *August Hermann Francke und die Bibel. Studien zur Entwicklung seiner Hermeneutik*, cit.

<sup>2303</sup> Non a caso il titolo completo di *Christus der Kern* (1702) suonava: *Christus der Kern der Heiliger Schrift / Oder / Einfältige Anweisung / Wie man Christum / als den Kern der gantzen H. Schrift / recht suchen / finden / schmäcken / und damit seine Seele nähren / sättigen / und zum ewigen Leben erhalten solle*.

<sup>2304</sup> Anche a Francke può dunque essere applicata la sintesi che Frackowiak ha espresso riguardo al *gustus spiritualis* nel Medioevo: "Gustare" hat hier die Bedeutung einer Erkenntnisweise, da die göttliche Kraft nur durch das sinnenhafte 'Schmecken' ihrer Wirksamkeit erfahrbar wird." Cfr. U. Frackowiak, *Der gute Geschmack: Studien zur Entwicklung des Geschmacksbegriffs*, München, 1994, p. 31.

<sup>2305</sup> A.H. Francke, *Praelectiones Hermeneuticae*, cit., *Praefatio*, § 5.



modo nella *Manuductio*: “Quam plurimi in hunc impingunt lapidem, & glandibus facile contenti sunt, qui delicias Scripturae nondum satis gustarunt.”<sup>2306</sup> Solo chi giunge a delibare la soavità della Parola di Dio eviterà di perdersi in piaceri transitori e meno intensi, assaporando infine il nettare salvifico dei testi sacri.

La presenza “aestetica” del gusto spirituale rimane qui legata a doppio filo con la presenza degli affetti soprannaturali. In questo senso, Rambach vedrà negli affetti l’elemento capace di rendere il discorso non solo più vivido, ma anche più “gustoso” (*schmackhaft*),<sup>2307</sup> del pari considererà la mancanza di gusto nelle cose spirituali il primo sintomo dell’assenza dei doni spirituali dell’uomo.<sup>2308</sup>

Lo stesso Joachim Lange, proprio all’inizio dell’*Hermeneutica sacra*, vedrà in colui che interpreta i testi sacri senza considerare gli affetti qualcuno “che mangia senza gusto e lo offre da gustare ad altri senza il necessario condimento di sale.”<sup>2309</sup> Ancora lo *Gnomon Novi Testamenti* (1742) di Johann Albrecht Bengel – un’opera fondamentale per l’esegesi biblica pietista<sup>2310</sup> – vedrà nel gusto il fondamento antropologico del nostro rapporto con i testi sacri:<sup>2311</sup>

Da ciò deriva che la Scrittura del Vecchio e del Nuovo Testamento costituisca un sistema estremamente stabile e prezioso di testimonianze divine. Non solo le singole parti sono degne di Dio,

---

<sup>2306</sup> Id., *Manuductio*, p. 12.

<sup>2307</sup> J.J. Rambach, *Erläuterung über seine eigenen institutiones hermeneuticae sacrae*, cit., vol. I, p. 377; cfr. anche *ibid.*, p. 239.

<sup>2308</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>2309</sup> J. Lange, *Hermeneutica sacra*, cit., p. 2.

<sup>2310</sup> Cfr. M. Brecht, *Johann Albrecht Bengels Theologie der Schrift*, “Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 64, 1967, pp. 99-120; M. Brecht, *Johann Albrecht Bengel und der schwäbische Biblizismus*, in K. Aland (a cura di), *Pietismus und Bibel*, cit., pp. 193-218; cfr. anche l’articolo di H. Stroh, *Hermeneutik im Pietismus*, cit.

<sup>2311</sup> Vogliamo citare a questo proposito anche l’interessante prefazione di Ernst Friedrich Neubauer al secondo volume dei discorsi spirituali di Rambach – prefazione dedicata alla gioia del fedele: “Wir müssen nun aber auch anzeigen, wie und worin sich diese Freude über das Wort Gottes bey einem Gläubigen äussere und offenbare. Es äussert sich dieselbe 1) und vor allen Dingen, wenn der gütige Gott unter dem Lesen oder Hörens Gottes die Süßigkeit desselben im Hertzen schmecken und empfindet lässet, so daß die Seele durch das Wort Gottes die Wahrheit desjenigen erfähret, was David uns zurufet Psal 34, 9 schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist. Wenn man also schmecket das gütige Wort Gottes, Ebr 6, 5 wenn man es also isset und geniesset (wie von dem Worte Gottes gesaget wird, daß es von den Gläubigen gegessen werde, als Jer 15, 16 im Ebräischen, daher es auch mit einer süßen köstlichen Speise verglichen wird) wenn man also durch dasselbe erquicket wird: so kann es nicht anders seyn, als daß das Hertz eines Gläubigen mit einer süßen und innigen Freude erfüllet werde.” Cfr. E.F. Neubauer, *Von der Freude der Gläubigen* (1739), in J.J. Rambach, *Geistreiche Giessische Reden über verschiedene evangelische und apostolische Texte*, a cura di E.F. Neubauer, 4 voll., Bremen, 1738-1740 (post.), vol. II, § 9.

ma nella loro congiunzione esse offrono anche un corpo completo e coeso che non soffre di alcuna mancanza o di alcun eccesso. È la fonte della saggezza, che è anteposta agli scritti di altri uomini, per quanto essi siano santi, esperti, devoti e saggi, da coloro che l'hanno gustata.<sup>2312</sup>

Il gusto gode dunque di un ruolo privilegiato nell'esperienza spirituale, proprio in quanto si presta meglio degli altri sensi a rendere metaforicamente le peculiarità di quest'ultima. Era questa la tesi di Buddeus in un saggio apparso sul "Tomus V Observationum selectarum ad rem litterariam spectantium" (1702), una rivista di Halle curata da tre giganti della *Frühauflklärung* come Thomasius, Stahl e lo stesso Buddeus.<sup>2313</sup>

Trattando del criterio di verità nelle cose morali, Buddeus parte dal presupposto, largamente condiviso dal Pietismo, che esso debba consistere nell'ordine degli affetti, ovvero nei moti della volontà. Chiunque pensi di poter basare il proprio giudizio esclusivamente sull'intelletto, si ritrova in una situazione del tutto ridicola:

Prendiamo qualcuno che non abbia mai visto e ancor meno gustato lo zucchero. A questo si avvicini un altro, che narri molte cose del dolcissimo gusto dello zucchero. Il primo può certamente intendere queste cose e narrarle a sua volta ad altri. Se però questi insiste a filosofare e a disputare su un tale argomento, e a confutare altri che la pensano in maniera diversa, non si espone forse al pubblico ludibrio? E tuttavia assistiamo quotidianamente a simili insensatezze, quando uno riferisce delle cose che sono percepibili con il solo affetto, e delle quali ha sentito dire qualcosa o che ha tratto dagli altrui scritti, a un altro, il quale, di nuovo, parla delle medesime cose sconosciute e insegna a sua volta a parlarne.<sup>2314</sup>

A fornire il criterio di verità nelle cose morali<sup>2315</sup> sarà dunque, fuor di metafora, non la conoscenza, ma l'affetto del bene.<sup>2316</sup> Si potrebbe tuttavia obiettare che gli affetti sono passeggeri e spesso nascondono un più grande dolore. Accanto alla mozione della volontà, il parametro di discernimento dovrà essere allora completato anche dalla relativa durata, che Buddeus non si perita di argomentare sul modello del gusto:

---

<sup>2312</sup> J.A. Bengel, *Praefatio*, in Id., *Gnomon Novi Testamenti*, Tubingae, 1742, § 1.

<sup>2313</sup> J.F. Buddeus, *De criterio veritatis in rebus moralibus*, "Tomus V observationum selectarum ad rem litterariam spectantium", 1702, pp. 272-313.

<sup>2314</sup> *Ibid.*, § 3.

<sup>2315</sup> *Ibid.*, § 2.

<sup>2316</sup> *Ibid.*, § 4.

La cosa può essere mostrata in maniera tanto migliore con l'esempio del gusto. Se a questo viene offerto qualcosa che all'inizio titilla certamente il palato per la dolcezza, ma subito dopo apporta amarezza, chi tra i mortali dirà che una simile cosa è gradita al gusto e desiderabile? Oppure, se qualcuno dice così, tutti riconosceranno che questi ha un gusto completamente corrotto o che dice il contrario di quello che pensa. Così accade anche nelle cose che toccano la volontà. Tali cose, in quanto dilettono la volontà e traggono a sé, sono buone; ma in quanto molestano e offendono sono cattive.<sup>2317</sup>

L'esempio del gusto non è casuale per lo sviluppo della successiva declinazione teologica del discorso. Come espliciterà al § 17 Buddeus, infatti, "quanto abbiamo finora discusso riguardo al criterio di verità nelle cose morali deve essere trasferito in generale alla religione", dove il vero bene coincide con Dio.<sup>2318</sup> Per giungere a un'adesione completa e massimamente certa con Lui, dunque, sarà necessario provare gusto per le cose divine, e non, come gli scettici, una semplice adesione intellettuale.<sup>2319</sup>

Questa certezza della bontà di qualcosa non ce la fornisce l'intelletto, ma la volontà e l'affetto. Per quanto siano valide le ragioni sulla bontà della cosa, se la volontà non l'avrà percepita e, per così dire, gustata, esse non serviranno a nulla in presenza di un oggetto contrario che attiri a sé la volontà.<sup>2320</sup>

E poco oltre:

Se qualcuno con i sensi esterni, la vista, l'udito, il gusto percepisce chiaramente una cosa, è chiaro che non verrà mai allontanato dalla verità conosciuta. Se qualcuno ha gustato la dolcezza dello zucchero, anche qualora tutti i filosofi gli si avvicinassero con l'intenzione di dimostrare con infinite giravolte di sillogismi che lo zucchero non è dolce, egli riderà di quegli uomini, benché non possa replicare alle loro arguzie, poiché ha gustato la dolcezza dello zucchero. Allo stesso modo, se qualcuno è stato reso partecipe del vero bene sommo, e ne ha testato il criterio nella volontà e non nell'intelletto, non si preoccuperà dei discorsi dei sofisti e non verrà mosso dalle ragioni e dalle argomentazioni. Gli basterà aver gustato la dolcezza del sommo bene.<sup>2321</sup>

---

<sup>2317</sup> *Ibid.*, § 5.

<sup>2318</sup> *Ibid.*, §§ 7 e 17.

<sup>2319</sup> *Ibid.*, § 9.

<sup>2320</sup> *Ibid.*, § 8.

<sup>2321</sup> *Ibid.*, § 10.

Citando *Le chrétien philosophe* (1701),<sup>2322</sup> Buddeus potrà dunque concludere che l'ateismo consiste in fondo nell'"estinzione dei moti per i quali sentiamo ('sentiamo', dico, per lo meno non 'comprendiamo') l'esistenza di Dio".<sup>2323</sup> All'intelletto verrà in tal modo riconosciuto un ruolo sostanzialmente strumentale rispetto alla volontà e agli affetti:

Infatti gli occhi servono di solito per scegliere e preparare i cibi di cui ci diletta il sapore: tuttavia, percepiamo la bontà dei cibi non con gli occhi, bensì con il palato e con il gusto. Così con l'intelletto distinguiamo e giudichiamo in qualche modo le cose con cui la volontà può essere toccata e esaminiamo i mezzi con cui la volontà viene condotta alla fruizione delle cose buone. Queste, tuttavia, le sentiamo, le percepiamo, e, per così dire, le gustiamo, con la volontà o con l'affetto, non con l'intelletto.<sup>2324</sup>

Ma quali sono le basi bibliche addotte per estendere il gusto dai sensi fisici al piano spirituale? Buddeus cita l'inizio del nono versetto del salmo 34:

Né qualcuno può giudicare che io dica qui cose nuove e inaudite; la Sacra Scrittura insegna lo stesso con tutta chiarezza, quando dice che bisogna gustare il Signore: 'Gustate Dominum, quam sit bonus' Sal 34, 9; 1. Pt 2, 3.<sup>2325</sup>

Il passo, che nella *Vulgata* è reso con "Gustate et videte quoniam bonus Dominus" e da Lutero con "Schmecket und sehet wie freundlich der Herr ist", recita in ebraico: "כִּי טַעְמוֹ וְרֵאוּ טוֹב יְהוָה", laddove l'imperativo maschile plurale טַעְמוּ (*ta'amû*), "gustate", deriva dal verbo טָעַם (*ta'am*), tradotto dai Settanta con γεύομαι.<sup>2326</sup> A tale passo si aggiunge poi il brano della lettera di Pietro, in cui l'apostolo fa diretto riferimento al Sal 34, 9: "εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστός ὁ κύριος".

Da queste sollecitazioni scritturali scaturisce la definizione del gusto spirituale di Buddeus, che, forse sulla base di un testo in voga in ambito pietista<sup>2327</sup> come il *Liebes-Kuss* di Heinrich Müller,<sup>2328</sup> poteva sintetizzare così quanto appena esposto:

---

<sup>2322</sup> La frase originale in francese suonava: "[...] cet Atheisme étoit l'extinction de tous les mouvemens, qui nous font sentir l'existence de Dieu; c'étoit encore l'insensibilité", cfr. *Le chrétien philosophe*, Lyon, 1701, p. 152.

<sup>2323</sup> J.F. Buddeus, *De criterio veritatis in rebus moralibus*, cit., § 26.

<sup>2324</sup> *Ibid.*, § 13.

<sup>2325</sup> *Ibid.*, § 18.

<sup>2326</sup> "γεύσασθε καὶ ἴδετε, ὅτι χρηστός ὁ Κύριος".

<sup>2327</sup> Cfr. ad es. l'uso che ne faceva Joachim Lange già nell'*Antibarbarus*, cit., vol. I, pp. 132-3.

Questo gusto spirituale altro non è che la percezione o, per così dire, la sensazione della volontà a cui abbiamo fatto cenno; che cosa essa sia, ciascuno lo impara più correttamente per mezzo dell'esperienza di quanto non possa essere spiegato con molti giri di parole e definizioni.<sup>2329</sup>

Lo stesso salmo 34 è citato anche dalla coeva *Historia et descriptio theologiae mysticae* (1702 in latino; 1703 in tedesco) di Gottfried Arnold come puntello biblico dell'esperienza interiore che contraddistingue la vera teologia:<sup>2330</sup> “E ciò è provato dalle parole di Davide, che antepone il gusto della divina dolcezza alla contemplazione, Sal 34”.<sup>2331</sup> Una simile “esperienza” interiore altro non è che l'ἄσθησις di Fil 1, 9, tradotta da Arnold con *Erfahrung*, alla stessa stregua di Lutero.<sup>2332</sup> La preferenza del gusto sulla vista e sull'udito, peraltro, era stata sottolineata dallo stesso Buddeus, il quale aveva ipotizzato che solo i sensi più vicini alla volontà – tatto e gusto – potessero offrire un'adesione intima con Dio.<sup>2333</sup>

Di contro a queste rivendicazioni in odore di spiritualismo aveva reagito il teologo Albrecht Johann Krakewitz (1674-1732) nella sua dissertazione di insediamento all'università di Rostock, dal significativo titolo di *Theologia experimentalis* (1708; pubblicata nel 1711).<sup>2334</sup> Pur senza condividere tesi schiettamente razionalistiche, Krakewitz se la prende tanto con Arnold quanto con Buddeus (e con altri)<sup>2335</sup> per aver esagerato il ruolo dell'esperienza in teologia. Se è lecito, e anzi doveroso, considerare

---

<sup>2328</sup> H. Müller, *Himmlicher Liebes-Kuß*, Rostock, 1659, pp. 225-6: “Dann wie sich GOtt äusserlich im Worte der H. Schrift offenbaret / so offenbaret er sich durch dasselbige innerlich im Herzen / in kräftiger / lebendiger / schmäcker und empfindlicher Weise / wie es ein lebendiges Wesen ist / so wird es auch in der Seelen ein lebendiges Wesen / ein lebendiges Licht im Verstande / eine lebendige Krafft im Hertzen / eine lebendige Begierde zum guten / ein lebendiger Haß zum bösen / ja lautere lebendige Seuffzer. [...] Darumb gehet diese innere Krafft-Predigt nicht so sehr auff die äussere Übung (wiewol dieselbe nicht außbleibet / sondern fein von sich selbst folget /) als die inwendige Erfahrung und Fühlung / davon David spricht im Psalm: Schmäcket und sehet / wie freundlich der HErr ist. Was hilffts / wenn ich ein Honig ansehe / und nicht koste? Schmecken uns Sehen muß beysammen seyn. Warhaffte Erkänntnuß gehet auß der Erfahrung. Wer ein Gewürze recht kennen will / muß es zerreiben und brauchen. Wie die Zunge eine Speise schmäcket / so daß der gantze Leib Krafft und Freude daraus empfindet; also der Glaube Christum.”

<sup>2329</sup> J.F. Buddeus, *De criterio veritatis in rebus moralibus*, cit., § 18.

<sup>2330</sup> Keding ha analizzato il vocabolario di esperienza di questo scritto, mettendo a confronto le espressioni latine e le relative forme tedesche. In generale, cfr. V. Keding, *Theologia experimentalis*, cit., pp. 54 e ss.

<sup>2331</sup> G. Arnold, *Historia et descriptio theologiae mysticae*, Francfurti, 1702, p. 48.

<sup>2332</sup> Cfr. ad esempio Id., *Die geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers nach dem Sinn und Exempel der Alten*, Halle, 1704, I, 1, 14.

<sup>2333</sup> J.F. Buddeus, *De criterio veritatis in rebus moralibus*, cit., § 27.

<sup>2334</sup> A.J. Krakewitz, *Theologia experimentalis*, Rostochii, 1711.

<sup>2335</sup> Cfr. V. Keding, *Theologia experimentalis*, cit., pp. 81 e ss.

l'esperienza un approfondimento e un'interiorizzazione della Rivelazione contenuta nella Scrittura, non è più lecito – come invece sembrano caldeggiare i suoi bersagli polemicici – ritenerla quasi una controprova del dogma, ledendo così i diritti del principio della *sola Scriptura*.

Non importa qui verificare la legittimità della critica di Krakewitz. Importa piuttosto notare che i passi che il teologo di Rostock si sente in dovere di reinterpretare per togliere argomenti agli avversari sono proprio Fil 1, 9 e Sal 34, 9. Nel primo caso, il tentativo è quello di ridimensionare il ruolo dell'αἴσθησις rispetto all'ἐπίγνωσις, nella misura in cui nelle cose divine, a differenza di quelle umane, la fede precede sempre l'esperienza.<sup>2336</sup> Nel secondo caso, Krakewitz cerca di stemperare la priorità del gustare sul vedere, prendendo entrambi i verbi in senso figurato.<sup>2337</sup>

Quando Arnold ritornerà sulla questione nella sua propria *Theologia experimentalis*, scritta forse per rispondere alle accuse di Krakewitz,<sup>2338</sup> Fil 1, 9 e Sal 34, 9 saranno i due passi biblici più citati in assoluto.<sup>2339</sup> Fondamentale resterà l'importanza di conoscere e insieme di gustare in sé stessi quanto viene conosciuto,<sup>2340</sup> grazie alla testimonianza interna dello Spirito Santo:<sup>2341</sup> “Lo Spirito Santo, infatti, è davvero la fonte autentica e la causa principale di ogni esperienza viva”.<sup>2342</sup> L'accento, però, sarà ribaltato rispetto a Krakewitz, dal momento che la priorità verrà data in questo caso al polo “sperimentale” piuttosto che a quello strettamente gnoseologico.<sup>2343</sup>

[L'esperienza viva] rafforza sia l'intelletto che la volontà in un uomo che è divenuto fedele a Dio. Se in entrambi i casi il rafforzamento e l'accertamento sono necessari, le cose spirituali vogliono però prima essere gustate e poi conosciute e viste; al contrario le cose corporee devono essere prima viste e poi provate. Perciò anche lo Spirito

---

<sup>2336</sup> A.J. Krakewitz, *Theologia experimentalis*, cit., p. 25. La base per questa interpretazione è la *Hodosophia Christiana* di Dannhauer.

<sup>2337</sup> A.J. Krakewitz, *Theologia experimentalis*, cit., pp. 25-6. Per giustificare quest'ultima ipotesi, Krakewitz cita i *Commentarii in Psalmos* di Martin Geier, il quale affermava in riferimento al “videte”: “Iterum à cognitione sensuali transfertur metaphora ad cognitionem intellectualem, ita quidem ut usus designet cognitionem alicujus rei accuratorem; nam etiam usus per reliquis sensibus est accuratior.” Cfr. M. Geier, *Commentarius in Psalmos* (1668), Dresdae-Francofurti-Lipsiae, 1681, col. 531.

<sup>2338</sup> È questa l'ipotesi di V. Keding, *Theologia experimentalis*, cit.

<sup>2339</sup> Cfr. *ibid.*, p. 255.

<sup>2340</sup> Cfr. *ibid.*, p. 167.

<sup>2341</sup> Cfr. *ibid.*, p. 106.

<sup>2342</sup> G. Arnold, *Bericht in geistlichen Dingen ins gemein*, in Id., *Theologia experimentalis, Das ist: Geistliche Erfahrungs-Lehre*, Franckfurth am Mäyn, 1714, § 15.

<sup>2343</sup> Tonino Griffiero ha richiamato l'attenzione su tale questione, così come sulla dimensione della *cognitio centralis*, in Oetinger, a cui dedica un articolo, Id., *Cognitio centralis. L'Im-Geiste-Sein tra estetica e ermetismo (Schelling, Oetinger, Van Helmont)*, “Rivista di estetica”, 36, 1996, pp. 151-94. La nozione di *cognitio centralis* si lega inoltre alla dinamica del fondo dell'anima, cfr. T. Griffiero, *Corpi spirituali*, cit., p. 157.

Santo pone questo ordine: Gustate e vedete quanto è buono il Signore, Sal 34.<sup>2344</sup>

L'opinione, peraltro, era condivisa dallo stesso Lutero: "Prima [Davide] pone il gustare e poi il vedere, poiché ciò non si lascia conoscere senza la propria esperienza e il proprio sentire".<sup>2345</sup> Se l'accrescimento dell'amore ἐν πάσῃ αἰσθήσει coinciderà con un gustare sempre più a fondo la presenza di Dio, come emerge dalla predica di Arnold su Fil 1, 9,<sup>2346</sup> alla base dell'esperienza spirituale (*experientia spiritualis*; *geistliche Erfahrung* o *Empfindung*) come esperienza gustativa starà dunque l'αἰσθησις come טעוּת.

L'importanza di una tale conclusione per la nascente estetica, come vedremo nel prossimo paragrafo, sarà davvero notevole. Tanto più che sono proprio i professori di teologia di Alexander G. Baumgarten a diffondere una simile dottrina a Halle, anche alla luce dell'insegnamento di Francke. Già Joachim Just Breithaupt aveva insistito nella sua *Exercitatio inauguralis de studio theologico* (1702) sul fatto che l'infinita bontà divina non potesse essere solo narrata a parole, ma dovesse essere "percepita, gustata, toccata con il senso intimo del cuore",<sup>2347</sup> rifacendosi proprio agli αἰσθητήρια (Eb 5, 14) – agli organi di senso spirituali, capaci di discernere il buono dal falso – e all'αἰσθησις che ne deriva (Fil 1, 9). A quest'ultima, già commentata nelle *Animadversiones* del 1695,<sup>2348</sup> si raccorda immediatamente la citazione di Sal 34, 9, con cui – afferma Breithaupt – Davide ci invita a gustare la bontà divina, dal momento che "la vera conoscenza della cose teologiche procede dal senso all'intelletto e non è data alcuna vera idea di esse dove manca un occhio spirituale."<sup>2349</sup>

A sviluppare compiutamente questo intreccio tematico sarà Joachim Lange, il quale aveva dedicato a Fil 1, 9-10 la citata disserazione del 1710 e al versetto 34, 9 una serie di articolati commenti.<sup>2350</sup> Dopo aver chiarito il

---

<sup>2344</sup> Cfr. *ibid.*, § 33.

<sup>2345</sup> WA 7, p. 550.

<sup>2346</sup> G. Arnold, *Theologia experimentalis, Das ist: Geistliche Erfahrungs-Lehre*, cit., *Anderer Theil*, pp. 282-304, in particolare p. 300. Non possiamo evidentemente entrare in tutta la complessità del discorso di Arnold così come nella molteplicità dei suoi riferimenti impliciti ed espliciti alla tradizione dei sensi spirituali. Cfr. comunque il testo citato di Keding, in particolare pp. 115 e ss. e pp. 159 e ss.

<sup>2347</sup> J.J. Breithaupt (*praeses*)-H. Lysius (*respondens*), *Exercitatio inauguralis de studio theologico*, Halae, 1702, p. 4.

<sup>2348</sup> J.J. Breithaupt (*praeses*)-W.B. Rauner (*respondens*), *Animadversiones exegeticae et dogmatico-practicae in epistolam S. Pauli ad Philippenses*, Halae, 1695, pp. 16-7. Su questo commento ritorneremo più avanti.

<sup>2349</sup> J.J. Breithaupt (*praeses*)-H. Lysius (*respondens*), *Exercitatio inauguralis de studio theologico*, cit., p. 5.

<sup>2350</sup> Particolarmente significativo è il fatto che Lange abbia scelto proprio il passo di Sal 34, 9 per modellarvi sopra uno dei due esempi di prediche inseriti nella sua omiletica, cfr. J. Lange, *Oratoria sacra*, cit., pp. 191-204; cfr. anche il suo commento ai Salmi, cfr. Id.,

significato di αἴσθησις come *sensus* e *vis sentiendi* secondo la duplice accezione corporea e spirituale, Lange aggiungerà:

[L]’αἴσθησις denota il senso del gusto spirituale nelle cose che cadono sotto di esso, e cioè nelle cose pratiche, quali sono quelle che pertengono all’ambito della grazia applicatrice. Da questo è ben evidente che esiste un senso e un gusto delle cose spirituali, poiché sono in realtà cibo e alimento per i nostri animi. Per cui, come il corpo, in particolare la lingua e il palato, sente e degusta il cibo naturale, così l’anima, in particolare la volontà è toccata dal senso e dal gusto del cibo soprannaturale.<sup>2351</sup>

A ciò segue l’ormai nota citazione di Sal 34, 9, da cui Lange trae la conclusione che “questo gusto dolcissimo non è altro che il senso stesso della grazia sempre più dolce diffusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo”.<sup>2352</sup>

È interessante sottolineare a questo proposito la dissertazione inaugurale di Johann Georg Pritius *De renatorum experientia spirituali* (1699), dove la riflessione su Fil 1, 9 era seguita da un’esegesi di Sal 34, 9:<sup>2353</sup> “Gustate, dice: il termine ebraico טַעַם è tratto dalle cose che percepiamo con la lingua e il palato, cioè con il gusto; così come afferma 1 Sam 14, 24: ‘Non gustavit universus populus panem’.”<sup>2354</sup> E tuttavia – precisa Pritius – la parola può anche essere riferita in senso figurato all’intelligenza dell’uomo, come in questo caso, assumendo il significato di esperire, percepire, fruire, soppesare la bilancia del giudizio (*iudicii lancem expendere*).<sup>2355</sup>

Il ragionamento filologico, già proprio di Flacio Illirico, il quale aveva dedicato al verbo “gustare” una voce del primo volume della *Clavis Scripturae*,<sup>2356</sup> è portato avanti in maniera più ampia da Joachim Lange.<sup>2357</sup>

---

*Davidisch-Salomonisches Licht und Recht, oder richtliche und erbauliche Erklärung der geistreichen Psalmen Davids*, Halle-Leipzig, 1737, pp. 160-1.

<sup>2351</sup> J. Lange (*praeses*)-J.C. Bohnstedt (*respondens*), *Disputatio exegetico-dogmatica de experientia spirituali*, cit., *Sectio exegetica*, § 22.

<sup>2352</sup> *Ibid.*

<sup>2353</sup> J.G. Pritius, *De renatorum experientia spirituali*, Ienae, 1699, § 9.

<sup>2354</sup> *Ibid.*

<sup>2355</sup> *Ibid.*

<sup>2356</sup> M. Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae*, cit., vol. I, col. 503. Anche in questo caso, il gusto è inteso tanto in senso proprio quanto in senso figurato. In particolare, “[il gusto] significa metaforicamente godere della parola di Dio: allo stesso modo, conoscere.”

<sup>2357</sup> Segnaliamo anche il ragionamento condotto da Reiz alle tesi 1-9 della sua dissertazione sul gusto spirituale (G. Wernsdorff (*praeses*)-W.L. Reiz (*auctor respondens*), *Veram solidamque de gustu spirituali sententiam*, Wittenbergae, 1727), in cui l’Autore contestualizza la questione del gusto anche attraverso una considerazione della letteratura scientifica e fisiologica (tesi V), e con una grande attenzione all’analisi concettuale.



Dopo aver citato Lc 9, 45, dove si narra dell'incapacità degli apostoli di sentire (μη αἰσθωνται) – di gustare – il discorso di Gesù, Lange aggiunge:

E ciò è comprovato dall'idiotismo dell'ebraico, per cui טעם significa non solo degustare con la lingua e con il palato, ma anche con la mente; come טעם significa gusto della bocca e dell'animo. Cfr. Sal 34, 9; Prv 31, 18; Sal 109, 66, ecc. Come arcinoto, il medesimo idiotismo esiste anche in altre lingue, in particolare quella greca, quella latina e quella tedesca.<sup>2358</sup>

La stessa duplicità è evidenziata anche nell'*Oratoria sacra*.<sup>2359</sup> Se dunque il gusto naturale ha come peculiarità sua propria quella di giudicare con la massima certezza il sapore di cibi e bevande, la medesima capacità di giudizio dovrà essere attribuita anche alla sua accezione metaforica, e dunque al טעם di Sal 34, 9 e all'αἰσθησις di Fil 1, 9. Seguiamo il ragionamento di Lange:

Non sbagliano quelli che spiegano il termine αἰσθησις con prudenza o intelligenza. Una tale spiegazione non contrasta in alcun modo con quanto appena detto. Piuttosto, si ricava qui un'amabilissima subordinazione. Infatti il gusto è alla base dell'intelligenza, cosicché essa non possa mai essere solida nelle cose pratiche senza il gusto, anzi è il gusto a generarla. Un'immagine di ciò la abbiamo nei cibi naturali. La loro natura, la loro eccellenza e la loro bontà non le deduciamo solo dall'aspetto, o solo dall'udito, ma è necessario che sopravvenga il gusto. Se anche non è il solo, certo è il primo e certissimo giudice del cibo e di ciò che beviamo, per sapere se è

---

<sup>2358</sup> J. Lange (*praeses*)-J.C. Bohnstedt (*respondens*), *Disputatio exegetico-dogmatica de experientia spirituali*, cit., *Sectio exegetica*, § 23. Cfr. anche J. Lange, *Hermeneutica sacra*, cit., p. 93, dove Lange sottolinea l'enfaticità di Sal 34, 9.

<sup>2359</sup> J. Lange, *Oratoria sacra*, cit., pp. 196-7: "Wie hat man Gottes Güte zu geniessen? Schmecket und sehet! Schmecket. So redet die heilige Schrift / wie bekannt vom Genuß Gottes. Die Sinne des Leibes haben ihre eusere Rührungen / und unter solchen auch den Geschmack. Die Seele auch: innerlich und süßiglich schmeckt sie. Und zwar billig. Denn die Seele ist nicht geringer / sondern edler als der Leib: hat nun der Leib einen Geschmack / seine Nahrung; muß ihn die Seele auch haben / und noch vielmehr: Es gehöret aber zu diesem seeligen Geschmack / oder es muß sich bey ihm finden a. Ein geistlicher Hunger und Durst / ein ernstliches / sehnliches Verlangen nach Gott. Wie ein Hirsch schreyet nach frischen Wasser / so schreyet meine Seele zu Gott / so hungert und durstet sie nach dem lebendigen Gott. Ps 42. Diesen Hunger preiset Christus seelig / wenn er spricht: Seelig sind / die da hungrt und durstet nach der Gerechtigkeit. Matt 5. Ohne Hunger ist kein Geschmack vergnüglich. b. Ein Eckel gegen sich selbst / und gegen die verkehrte Welt-Lust. Hier muß es heissen: Ich bin mit Christo gekreuziget / die Welt ist mir gekreuziget / und ich der Welt. Gal 2 / und 6 was mir vormahls eine Lust und ein Gewinn war / ist mir nun bitter: ich achte es für Schaden; ja für Koht. Je grösser dieser Eckel ist / je grösser ist der Geschmack an GOTT und Gottlichen Dingen.

buono o cattivo, se è di sapore gradevole o meno. Medesimo è il fondamento del gusto soprannaturale che forma l'intelligenza. E così l'αἴσθησις è una forma di degustazione capace di intelligenza, ovvero un'intelligenza degustante.<sup>2360</sup>

Il testo di Fil 1, 9, ad ogni modo, non parla semplicemente di αἴσθησις, ma dice “ἐν πάσῃ αἰσθήσει”; dunque il gusto non è l'unico senso suscettibile di emettere un giudizio,<sup>2361</sup> dal momento che molte cose possono essere soppesate pienamente solo alla luce dei diversi αἰσθητήρια spirituali, i quali – abbiamo visto – sono votati da Paolo a un διακρίνειν, a un'attività di discernimento. Così, per giudicare un fiore non basta la vista, ma occorre l'intervento dell'olfatto, del gusto e del tatto, come avviene in gastronomia e in medicina.<sup>2362</sup> Lange continua:

Da ciò comprendiamo facilmente che cosa vuol dire l'Apostolo quando dice ἐν πάσῃ αἰσθήσει, in tutti i sensi. Con tale espressione, egli smentisce che le cose pratiche siano degnamente percepite solo con l'intelletto, poiché l'uso congiunto per il loro giudizio dei sensi ovvero delle facoltà dell'animo richiede *in primis* l'applicazione della volontà, a cui spetta il compito di percepire il sapore delle cose spirituali che cadono sotto il gusto spirituale, e di acquisire quindi un'esperienza spirituale.<sup>2363</sup>

L'effetto dell'αἴσθησις consiste dunque in una capacità di giudicare, ovvero – come esplicitato dal versetto 10 – nella δοκιμασία delle cose spirituali.<sup>2364</sup> Se il verbo δοκιμάζειν ha in generale il significato di provare o saggiare, in abbinamento con il termine αἴσθησις, e dunque, implicitamente, con il οὐρανός, il suo significato si specificherà più precisamente come un assaggiare, o un degustare τὰ διαφέροντα, le cose migliori:

Da quanto abbiamo osservato è facile capire perché l'Apostolo anteponga l'αἴσθησις alla δοκιμασία, ovvero perché quel τὸ δοκιμάζειν derivi dal senso e dal gusto spirituale. Infatti, di ciò che

---

<sup>2360</sup> J. Lange (*praeses*)-J.C. Bohnstedt (*respondens*), *Disputatio exegetico-dogmatica de experientia spirituali*, cit., *Sectio exegetica*, § 23.

<sup>2361</sup> Già Meelführer aveva tradotto ἐν πάσῃ αἰσθήσει come “omni in iudicio”, mostrando nel modo più chiaro la dimensione giudicativa del sensorio, quanto meno del sensorio spirituale, cfr. J. Meelführer, *S. Pauli apostoli Epistola ad Philippenses Commentationibus perspicuis*, cit., p. 12. Cfr. anche J.J. Breithaupt (*praeses*)-W.B. Rauner (*respondens*), *Animadversiones exegeticae et dogmatico-practicae in epistolam S. Pauli ad Philippenses*, cit., § 17, per la δοκιμασία spirituale come giudizio.

<sup>2362</sup> J. Lange (*praeses*)-J.C. Bohnstedt (*respondens*), *Disputatio exegetico-dogmatica de experientia spirituali*, cit., § 25.

<sup>2363</sup> *Ibid.*, § 26.

<sup>2364</sup> *Ibid.*, *Sectio dogmatica*, § 8.

gustiamo e che percepiamo con altro senso in maniera diretta, sperimentiamo la natura e le proprietà gustando e sentendo. Per la qual cosa, è facile l'esplorazione e l'approvazione delle cose genuine e salvifiche. E così l'αἴσθησις è la madre, o, se si preferisce, l'organo della δοκιμασία.<sup>2365</sup>

Chiarito la natura dell' αἴσθησις, resta da capire la natura dell'oggetto di un tale giudizio "aistetico". Alla tesi di Christoph Matthaeus Pfaff, che nella dissertazione *De gustu spirituali, quo naturam a gratia distinguimus* (1719) vedeva nel gusto spirituale la capacità di distinguere quanto compete alla natura e quanto compete alla grazia,<sup>2366</sup> si oppone Wolfgang Ludovicus Reiz, il quale, sotto la guida di Gottlieb Wernsdorff, compone una tesi dal titolo *Veram solidamque de gustu spirituali sententiam* (1727).<sup>2367</sup> Pur assicurando un ruolo teologico essenziale al gusto spirituale di contro a ogni possibile svalutazione, Reiz si fa portatore delle preoccupazioni luterane per la diffusione delle tesi spiritualistiche, tendenti a sostituire l'esperienza propria alla Scrittura come "unum necessarium" per la felicità eterna. Contro Pfaff, per il quale è necessario avere lo Spirito e il Gusto Spirituale prima di poter conoscere che cosa sia la grazia e di poter conoscere la Scrittura e le cose sacre per mezzo della Scrittura",<sup>2368</sup> Reiz afferma che il gusto sarà volto non a fondare, ma a confermare la fede, per così dire, a posteriori,<sup>2369</sup> senza mai perdere di vista la propria fonte nella Parola di Dio.<sup>2370</sup> "[Il gusto spirituale] è la percezione efficace delle cose spirituali a partire dalla Parola e per mezzo della Parola – una percezione congiunta con il giudizio delle cose percepite e con una certa riflessione dell'animo."<sup>2371</sup> I sensi spirituali, in questo contesto, potranno giudicare allora solo e soltanto di ciò che si trova all'interno delle cose spirituali, limitandosi a distinguere, ad esempio, la rigenerazione dalla giustificazione, l'illuminazione dalla santificazione, ecc., esattamente come il gusto fisico discerne ciò che è dolce da ciò che è amaro.<sup>2372</sup>

Proprio come il gusto fisico, tuttavia, anche il gusto spirituale non è sempre infallibile nei suoi giudizi. La possibilità della sua corruzione, che impedisce il godimento diretto di Dio, ci è lasciata in eredità dal peccato originale, il quale può essere riscattato solo mediante l'elargizione di grazia.

---

<sup>2365</sup> *Ibid.*, *Sectio exegetica*, § 28.

<sup>2366</sup> C.M. Pfaff (*praeses*)-J.F. Diez (*respondens*), *Dissertationem hanc asceticam de gustu spirituali, quo naturam a gratia distinguimus*, Tubingae, 1719, § 3.

<sup>2367</sup> G. Wernsdorff (*praeses*)-W.L. Reiz (*auctor respondens*), *Veram solidamque de gustu spirituali sententiam*, cit., tesi 4.

<sup>2368</sup> *Ibid.*, tesi 13.

<sup>2369</sup> *Ibid.*, tesi 14 e 18.

<sup>2370</sup> *Ibid.*, tesi 16.

<sup>2371</sup> *Ibid.*, tesi 9.

<sup>2372</sup> *Ibid.*

Incolpare Dio del nostro gusto avariato – ci dice Buddeus – sarebbe come incolpare lo zucchero di non essere più dolce, qualora non riuscissimo più a discernerne il sapore.<sup>2373</sup> Cruciale sarà dunque verificare la possibilità di un “buon gusto” spirituale secondo modalità non troppo distanti da quelle utilizzate per il buon gusto *qua talis*. Gli scettici, infatti – sostiene Joachim Lange – negano che si possa “disputare” del gusto e dell’esperienza della religione cristiana, appellandosi al vecchio adagio per cui “de gustibus non est disputandum”:

Da ciò ritengono che la religione, in quanto cade sotto un gusto morale, non solo sarebbe diversa a seconda dei diversi gusti degli uomini, ma dovrebbe anche essere affidata al gusto di ciascuno fino al punto che, indotto l’indifferentismo, chiunque possa e debba decidere a seconda del suo gusto qualunque cosa voglia.<sup>2374</sup>

A questa obiezione, Lange risponderà scomponendo e infine respingendo l’accusa:

Il significato [dell’assioma] è 1. Che le cose che cadono sotto il gusto non possono essere giudicate per mezzo di una disquisizione teorica; 2. Che lo stesso gusto naturale è diverso, a seconda della differenza del temperamento e delle abitudini, e in particolare della malattia, ovvero dell’umore viziato che sta nella bocca, per cui dal mio gusto, ovvero dal giudizio sul sapore della cosa gustata, al gusto altrui, non vi è sempre una consequenzialità diretta.<sup>2375</sup>

Applicate queste considerazioni al gusto spirituale ne deriva in primo luogo che anche delle cose pratiche del cristianesimo non si può e non si deve giudicare solo dal punto di vista teorico; in secondo luogo, che anche il gusto spirituale sarà diverso, a seconda se è o meno corrotto, per cui “nelle cose spirituali non si deve giudicare a partire da un gusto qualsiasi, ma a partire da un gusto retto, commisurato alla norma della Sacra Scrittura.”<sup>2376</sup> In terzo luogo, che il gusto corretto è uguale per tutti quelli che lo

---

<sup>2373</sup> J.F. Buddeus, *De criterio veritatis in rebus moralibus*, cit., § 23. Accanto al gusto corrotto, esistono altre possibili aberrazioni della nostra capacità “aestetica”, come il gusto inconsistente, privo di qualunque solidità; il gusto spurio, che non trae origine dallo Spirito Santo; e il gusto immaginario, nato da un’immaginazione torbida e fanatica, cfr. G. Wernsdorff (*praeses*)-W.L. Reiz (*auctor respondens*), *Veram solidamque de gustu spirituali sententiam*, cit., tesi 7.

<sup>2374</sup> J. Lange (*praeses*)-J.C. Bohnstedt (*respondens*), *Disputatio exegetico-dogmatica de experientia spirituali*, cit., *Sectio exegetica*, § 27.

<sup>2375</sup> *Ibid.* Questo non significa – aggiunge Lange – che tutti quelli che non hanno il gusto corrotto non percepiscano effettivamente allo stesso modo.

<sup>2376</sup> *Ibid.*

possiedono, in modo da assicurare un'uniformità tanto sul versante di ciò che viene gustato quanto sul versante del degustatore.

Come sottolinea Buddeus, in effetti, appare del tutto stucchevole discutere se la dolcezza dello zucchero è più simile alla dolcezza del latte o alla dolcezza del miele, rischiando di perdere nella discussione la fruizione dell'αἴσθησις.<sup>2377</sup> È proprio attraverso un'applicazione – una ἄσκησις<sup>2378</sup> – continua che l'αἴσθησις potrà fungere da antidoto all'indifferentismo che riduce all'identità tutte le diverse posizioni riguardo alla religione,<sup>2379</sup> conservando in tal modo quell'esperienza del qualitativo che solo una “mens degustans” è in grado di apprezzare.<sup>2380</sup> Un'esperienza che resta irriducibile alla dinamica esclusivamente razionale persino in un teologo come Jakob Carпов, autore della prima dogmatica esposta secondo il metodo wolffiano, nonché professore di teologia di Alexander G. Baumgarten durante il soggiorno jenesse di quest'ultimo.

Nella propria *Theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata* (1737), Carпов ritornerà sul problema dell'αἴσθησις, collegandolo immediatamente alla questione della conoscenza viva. Riportata in territorio religioso dopo il bagno nella sistematicità wolffiana, la *cognitio viva* diventerà la chiave di volta per identificare lo statuto scientifico che contraddistingue ormai il sapere teologico, volto ad instillare nel fedele quella fede in Cristo che richiede sempre la possibilità di guidare la volontà.<sup>2381</sup>

Ecco perché la teologia non potrà essere ridotta – nemmeno in questo contesto razionalistico – ad una scienza esclusivamente teoretica, ma dovrà catalizzare un progresso nell'esercizio delle cose apprese, definendosi più correttamente come una scienza teorico-pratica.<sup>2382</sup> Una tale duplicità si riverbera non solo sul piano gnoseologico, ricomponendo la dicotomia già incontrata tra conoscenza letterale e spirituale, ma anche sul piano psicologico delle facoltà conoscitive, nel tentativo di promuovere l'accordo – biblicamente fondato – tra ἐπίγνωσις e αἴσθησις.

Il vero teologo, il “theologus in sensu speciali”,<sup>2383</sup> non potrà accontentarsi di una conoscenza meramente letterale o, come viene definita, spirituale in senso lato (dal momento che riguarda comunque le verità

---

<sup>2377</sup> J.F. Buddeus, *De criterio veritatis in rebus moralibus*, cit., § 35.

<sup>2378</sup> J. Lange (*praeses*)-J.C. Bohnstedt (*respondens*), *Disputatio exegetico-dogmatica de experientia spirituali*, cit., *Sectio dogmatica*, § 16.

<sup>2379</sup> Cfr. *ibid.*, *Sectio dogmatica*, § 18; e J.F. Buddeus, *De criterio veritatis in rebus moralibus*, cit., § 30.

<sup>2380</sup> J. Lange (*praeses*)-J.C. Bohnstedt (*respondens*), *Disputatio exegetico-dogmatica de experientia spirituali*, cit., *Sectio dogmatica*, § 18; cfr. anche *supra* per la questione dell'indifferentismo.

<sup>2381</sup> J. Carпов, *Theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata*, Francof. & Lipsiae, 1737, *Pars prima*, §§ 376 e ss.

<sup>2382</sup> *Ibid.* § 379.

<sup>2383</sup> *Ibid.*, §§ 383 e ss.

soprannaturali), ma dovrà acquisire una conoscenza spirituale in senso stretto, la quale richiede l'“adplicatio ad usum” dei precetti appresi con la ragione.<sup>2384</sup> Per quanto, infatti, il teologo senza vera fede possa sostenere anche tesi logicamente vere, tutto ciò che dice resterà lettera morta, senza quella partecipazione emotiva che si può acquisire solo a posteriori, per mezzo di un'esperienza diretta dello spirito,<sup>2385</sup> che ancora una volta farà riferimento incrociato a Fil 1, 9 e a Sal 34, 9 (in connessione con 1 Pt 2, 3 e Eb 6, 4-5):

La Sacra Scrittura esprime l'esperienza spirituale di Dio con gusto spirituale e αἴσθησις, cioè senso. Infatti, così come l'uomo esperisce in sé stesso il gusto corporeo, così esperisce e sente anche nella sua anima gli effetti della grazia.<sup>2386</sup>

Se dunque anche nella precoce dogmatica wolffiana di Carpov, peraltro non immune dagli influssi pietisti, l'αἴσθησις continua a rivestire un ruolo fondamentale in congiunzione con la viva percezione della grazia divina, non meraviglierà più di tanto constatare la centralità di tale nozione in una filosofia come quella di Alexander G. Baumgarten, che proprio nella *cognitio viva* aveva individuato la vetta più alta della conoscenza sensibile.

### 6.3.3 *L'estetizzazione dell'αἴσθησις teologica come gusto e come senso interno*

Che la riflessione teologica sul problema dell'αἴσθησις non fosse per nulla eccentrica rispetto alle ricerche filosofiche sulla nozione di gusto nel primo Settecento tedesco lo dimostra già il trattato di Johann Ulrich König del 1727, *Von dem guten Geschmack in der Dicht- und Rede-Kunst*,<sup>2387</sup> di

---

<sup>2384</sup> Ludovici nella sua recensione suggerirà un'espressione meno goffa per il teologo che dispone di conoscenza viva, ossia “theologus theoretico-practicus”. Cfr. C.G. Ludovici, *Neueste Merkwürdigkeiten der Leibnitzisch-Wolffischen Weltweisheit*, Franckfurt und Leipzig, 1738, pp. 226-7.

<sup>2385</sup> J. Carpov, *Theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata*, cit., Pars prima, § 386.

<sup>2386</sup> *Ibid.*, § 392.

<sup>2387</sup> J.U. König, *Von dem guten Geschmack in der Dicht- und Rede-Kunst*, in *Des Freyerrren von Canitz Gedichte*, Leipzig und Berlin, 1727. Per i risvolti estetici del trattato, così come per il rapporto complementare tra intelletto e sentimento, cfr. U. Frackowiak, *Der gute Geschmack*, cit., pp. 211-4; E.H. Serna, *Thomasius, König y la raíz del gusto en la Ilustración alemana*, in R. Mates-F. Niewöhgner (a cura di), *La Ilustración en España y Alemania*, Barcelona, 1989, pp. 255-65; S. Tedesco, *Il gusto nella Germania del Settecento*, in L. Russo (a cura di), *Il gusto. Storia di un'idea estetica*, Palermo, 2000, pp. 127-82; D. Brückner, *Geschmack. Untersuchungen zu Wortsemantik und Begriff im 18. und 19. Jahrhundert*, Berlin, 2003, pp. 25 e ss.

cui si ricorderanno tanto Alexander G. Baumgarten<sup>2388</sup> quanto Meier.<sup>2389</sup> Dopo aver ribadito la necessità di tenere assieme il problema dell'*Empfindung* e quello dell'*Urtheil* in merito alla polemica tra Du Bos e Jean-Jacques Bel,<sup>2390</sup> König cita l'esempio del gusto spirituale:

Nella teologia si chiama gusto spirituale una sensazione dell'anima, un'esperienza interiore, o una convinzione spirituale. Il buon gusto spirituale è descritto come l'*habitus*, acquisito a partire dall'uso della parola divina e dai mezzi di grazia, di dirimere solidamente il vero dal falso, e di gustare con godimento e sentire vivacemente ciò che sappiamo e crediamo a partire dalla Parola di Dio.<sup>2391</sup>

Superfluo sottolinearlo, anche in questo caso è il salmo 34 a fornire il principale fondamento biblico di una simile dottrina.<sup>2392</sup>

Ma esiste anche un'ulteriore convergenza, di portata più generale, tra il lavoro di König e le tematiche dibattute in sede teologica. Come si ricorderà

---

<sup>2388</sup> Cfr. in numero recentemente riscoperto delle lettere di Aletheophilus e pubblicato in D. Kliche, "*Ich glaube selbst Engel können nicht ohne Sinnlichkeit sein*". *Über einen Fund aus der Frühgeschichte der Ästhetik im Werner-Krauss-Archiv*, in W. Klein-E. Müller (a cura di), *Genuss und Egoismus. Zur Kritik ihrer geschichtlichen Verknüpfung*, Berlin, 2002, pp. 54-61, qui p. 58.

<sup>2389</sup> Cfr. E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch Alexander Gottlieb Baumgarten und Georg Friedrich Meier*, Leipzig, 1911, p. 71.

<sup>2390</sup> Cfr. J.J. Bel, *Dissertation où l'on examine le sentiment de Mr. l'Abbé Dubos touchant la préférence que l'on doit donner au goût sur la discussion, pour juger des Ouvrages d'Esprit*, "Bibliothèque française", Juillet-Août, 1726, pp. 216-52, in particolare p. 230, in cui Bel sostiene l'impossibilità di prescindere da "un examen attentif & de l'impression faite dans l'ame à l'occasion d'un Ouvrage, & des idées qui y ont rapport, & de la comparaison subite que l'ame en a fait" per poter esprimere un giudizio equo su un'opera d'arte. La polemica è con il noto passo della XXII sezione della seconda parte delle *Réflexions* di Du Bos, in cui si afferma la necessità che a giudicare un'opera sia il senso ad essa deputato (l'occhio per la pittura, l'orecchio per la musica, il sesto senso per la capacità di suscitare compassione da parte di un quadro o di una poesia). Vedremo più avanti le consonanze con il Baumgarten delle *Meditationes*, §§ 92 e ss. Qui basti notare la posizione di König, il quale sembra essere convinto della possibile conciliabilità delle posizioni di Du Bos e di Bel, nella misura in cui si riunificano insieme sentimento e giudizio.

<sup>2391</sup> J.U. König, *Von dem guten Geschmack in der Dicht- und Rede-Kunst*, cit., p. 277.

<sup>2392</sup> *Ibid.*, p. 278. Peraltro, le ricerche coeve sul gusto spirituale potrebbero aver sollecitato l'approfondimento di König anche in relazione a questioni meno sospette, come ad esempio la trattazione del gusto fisico, sul quale aveva fornito importanti indicazioni la dissertazione teologica di Reiz, segnalando, tra l'altro, l'opera del medico fiorentino Lorenzo Bellini *Gustus organum*, Bononiae, 1665, che tanta parte avrà per la discussione fisiologica del gusto. König cita la dissertazione di Reiz con il nome del *praeses* Wernsdorff nella parte relativa al gusto spirituale (J.U. König, *Von dem guten Geschmack in der Dicht- und Rede-Kunst*, cit., p. 278), ma è possibile che avesse utilizzato la dissertazione, pubblicata peraltro nello stesso 1727, anche altrove, se non altro come fonte di suggestioni.

Buddeus, tra gli altri, aveva affermato che al gusto spirituale è riconosciuta una priorità nella facoltà di cogliere Dio, per il fatto che esso – assieme al tatto, con il quale è strettamente imparentato<sup>2393</sup> – rappresenta il senso più corporeo, e dunque consente un'unione profonda tra il senziente e il sentito. La stessa motivazione, trasposta in ambito filosofico, viene ora adottata da König per spiegare la ragione per cui è proprio il gusto fisico, e non qualcuno degli altri sensi, a dare il nome alla sensazione interna in cui consiste, per l'appunto, il gusto metaforico:

Che cioè si sia impiegata la parola “gusto” e non una parola con cui designiamo gli altri sensi per esprimere una tale sensazione generale deriva dal fatto che tra tutti i sensi il gusto è il più corporeo e il più comprensivo, e di conseguenza è apparso anche il più vantaggioso per risvegliare in noi un concetto perspicuo di questa sensazione interna. [...] Gli altri sensi, inoltre, non mostrano sempre nei confronti di un oggetto presente la loro propensione o avversione e sono soliti guardare o ascoltare la maggior parte delle cose come se fossero indifferenti, mentre invece il gusto manifesta sempre il suo assenso o il suo dissenso.<sup>2394</sup>

La possibilità di reciproche intersezioni, se non proprio di un orizzonte comune, tra le due parallele riflessioni sul gusto non rimane estranea neppure alla filosofia del wolffismo, dove un autore come Canz, che abbiamo più volte incontrato per le influenze esercitate su Alexander G. Baumgarten, univa una categoria tipicamente filosofica come quella di “percezione chiara” con l'insegnamento misticheggiante di uno Pfaff. Dopo aver affermato che il numero delle facoltà sensibili da annoverare nell'anima è uguale agli organi sensori del corpo,<sup>2395</sup> Canz preciserà al paragrafo successivo del *Philosophiae Wolffianae consensus cum theologia per praecipua fidei capita* (1737) che “[i] sensi spirituali sono le facoltà, divinamente infuse, di rappresentare la forza e l'efficacia dello Spirito Santo operante o presente nella mente mediante una percezione chiara.”<sup>2396</sup> Persino Stiebritz, nella sua *Erläuterung der Wolffischen Vernünftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1742), si sente in dovere di richiamare la recente

---

<sup>2393</sup> J.U. König, *Von dem guten Geschmack in der Dicht- und Rede-Kunst*, cit., p. 246.

<sup>2394</sup> *Ibid.*, pp. 247-8.

<sup>2395</sup> J.Th. C. [ma I.G. Canz], *Philosophiae Wolffianae ex graecis et latinis auctoribus illustratae, maxime secundum animae facultatem cognoscendi consensus cum theologia per praecipua fidei capita*, Francofurti et Lipsiae, 1737, p. 107.

<sup>2396</sup> *Ibid.*, pp. 109-10.



letteratura teologica sull'*Empfinden* a completamento dell'esposizione psicologica dell'argomento.<sup>2397</sup>

Anche sulla scorta di queste attestazioni coeve, non appare troppo singolare che, per sostenere la capacità di giudizio dei sensi, Alexander G. Baumgarten si richiami nelle *Meditationes* non solo agli antecedenti francesi,<sup>2398</sup> ma anche e soprattutto ai termini ebraici טעם<sup>2399</sup> e ריח (ray'-akh).<sup>2400</sup> In essi confluisce infatti la ricca letteratura sull'αἴσθησις che era

---

<sup>2397</sup> J.F. Stiebritz, *Erläuterung der Wolffischen Vernünftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle im Magdeburgischen, 1742, § 182, p. 283.

<sup>2398</sup> In questo senso, possiamo rinviare alla citata sezione XXII della seconda parte delle *Réflexions critiques* di Du Bos, che aveva provocato la reazione di Bel, proprio per aver attribuito direttamente ai sensi la facoltà di giudizio. Nella biblioteca di Alexander G. Baumgarten figuravano tanto le *Réflexions critiques* di Du Bos quanto il *Traité du Beau* di Crousaz. Cfr. *Catalogus librorum a viro excellentissimo amplissimo Alexandro Gottlieb Baumgarten*, Francofurti ad Viadrum, 1762, rispettivamente pp. 23 e 24. Crousaz, peraltro, è citato anche in K § 1 assieme a Bouhours; compare inoltre come matrice irrinunciabile per lo specifico problema del gusto nel numero recentemente ritrovato dei *Brieffe des Aletheophilus*, cfr. D. Kliche, "Ich glaube selbst Engel können nicht ohne Sinnlichkeit sein", cit., p. 58. All'opera di Du Bos si fa riferimento in K § 97. Sulla penetrazione di Du Bos nel Settecento tedesco, cfr. Lombard, *L'abbé Du Bos: un initiateur de la pensée moderne (1670-1742)*, Paris, 1913, pp. 351 e ss.; e l'ottimo saggio di L. Lattanzi, *La fortuna di Du Bos nel Settecento tedesco*, in L. Russo (a cura di), *Jean-Baptiste Du Bos e l'estetica dello spettatore*, Palermo, 2005, pp. 157-69, in particolare p. 160.

<sup>2399</sup> Sul טעם, cfr. L. Amoroso, *Ratio & Aesthetica*, cit., p. 150. Sempre di Amoroso, cfr. anche *Per un'estetica della Bibbia*, Pisa, 2008.

<sup>2400</sup> Cfr. *Meditationes* § 92: "Iudicium de perfectione sensorum confusum dicitur IUDICIUM SENSUUM, & illi sensorio organo adscribitur, quod senso afficitur. Ita exprimere licebit, le gout gallorum, applicatum ad sola sensa. Diuidicationem autem sensibus adscribi et ipsa gallorum denominatio & Hebreorum טעם & ריח latinorum: loquere, ut te videam, & Italarum societas del buon gusto, evincunt, ita ut nonnullae tales loquendi formulae applicentur etiam de distincta cognitione loquentibus, nolumus tamen eo nunc ascendere: sufficit non contra usum sensibus tribui iudicium confusum, & quidem sensorum." Come si può notare, Baumgarten cita a sostegno della sua tesi anche il detto latino: "Parla, affinché io ti veda" e l'Accademia del Buon Gusto. Per quanto riguarda il primo esempio, cfr. ad esempio Apuleio, *Florida*, 2, 1: "ut te videam, inquit, et loquere." Per la ricezione di questo apoftegma, ricondotto a un passo del *Carmide* (154d-155a), cfr. A. Schöne, *Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergsche Konjunktive*, München, 1982, pp. 7 e ss.; cfr. anche M. Fauser, "Rede, daß ich Dich sehe." *Carl Gustav Jochmann und die Rhetorik im Vormärz*, Hildesheim, 1986, pp. 110 e ss.; J. Ringleben, *Arbeit am Gottesbegriff. Band II: Klassiker der Neuzeit*, Tübingen, 2005, pp. 6 e ss. Sulla fondazione dell'Accademia palermitana del Buon Gusto dà notizia D. Schiavo, *Saggi sopra la storia letteraria e le antiche Accademie della città di Palermo, e specialmente dell'origine, istituto e progresso dell'Accademia del Buon Gusto*, in *Saggi di dissertazioni dell'Accademia palermitana del Buon Gusto*, vol. I, Palermo, 1755, in particolare pp. XLI e ss., in cui l'autore informa dello stretto rapporto tra l'Accademia e le opere di Muratori. Per una bibliografia aggiornata, cfr. D. Novarese, *A come accademia: riflessioni sui luoghi della cultura e del potere*, in Ead. (a cura di), *Accademie e scuole: istituzioni, luoghi, personaggi, immagini della cultura e del potere*, Milano, 2011, pp. 1-14, qui p. 8, nota 11.

fiorita in seno al Pietismo e che aveva visto proprio nella spiritualità dei sensi più corporei la principale manifestazione dell'esperienza del divino, con cui il rigenerato poteva discernere degustando (o degustare discernendo) la natura dalla grazia (Pfaff), o più semplicemente i diversi momenti dell'*ordo salutis* (Reiz).

In questo quadro si colloca anche la citazione del secondo termine ebraico, רִיחַ, solo in apparenza meno pertinente del טַעַם a puntellare la tesi di Baumgarten. Con tutta probabilità, la suggestione decisiva deriva qui dall'incipit del capitolo 11 di Isaia, dove il Salvatore è rappresentato come il virgulto che germoglierà dalla radice di Iesse. Sin dal versetto 3, il testo di Isaia ne descrive la condotta a partire proprio dal modo in cui emetterà i suoi giudizi, dove l'attitudine a discernere la riverenza verso Dio, in opposizione al giudizio degli occhi (secondo le apparenze) e delle orecchie (per sentito dire), viene espressa con un derivato di רִיחַ, וְרִיחוֹ (letteralmente: e il suo odore).

Lutero traduceva: "Vnd sein Riechen wird sein in der furcht des HERRn. Er wird nicht richten nach dem seine augen sehen / noch straffen / nach dem seine ohren hören." Il che significa grossomodo: "E il suo odore sarà nel timore del Signore. Non giudicherà secondo le apparenze, né punirà per sentito dire." A fornirci una preziosa indicazione su come Alexander G. Baumgarten intendesse questo passaggio è il fratello Siegmund, il quale aveva tenuto proprio su Is 11, 1-10 la predica per il primo giorno dell'anno 1735, che doveva ancora essere fresca nella memoria di Alexander durante la scrittura delle *Meditationes* (all'incirca marzo-agosto 1735). Siegmund J. Baumgarten commentava: "Il Messia, durante tutta la sua venuta sulla Terra, avrà un odore, un sentimento e una conoscenza intuitiva indefettibili del bene".<sup>2401</sup> Al contrario,

[n]oi uomini abbiamo i sensi corrotti nel giudizio del bene e dei suoi diversi gradi, perché ci manca il timore del Signore, ma per mezzo di tale timore otteniamo, come inizio della saggezza, dei sensi corretti ed esercitati, Eb 5, 14, perciò non possiamo fidarci della nostra sensibilità naturale. Il Messia, però, ha un odore indefettibile, ovvero una conoscenza immediata del bene, e perfezionerà anche le nostre facoltà di sentire e di giudicare (*unsere Empfindungs und Beurtheilungs-Krafft*).<sup>2402</sup>

L'odore non è visto da Siegmund J. Baumgarten come una sorta di preghiera alla stregua di Lutero, ma come il punto di convergenza tra la sensibilità e il giudizio, che il Messia può perfezionare attraverso

---

<sup>2401</sup> S.J. Baumgarten, *Betrachtungen über einige Schrift-Stellen aus dem Propheten Jesaia auf den jährlichen hohen Festen angestellt*, Halle, 1735, p. 190.

<sup>2402</sup> *Ibid.*

l'addestramento degli αἰσθητήρια corrotti. Ad affiorare in questo brano è una fitta serie di sovrapposizioni tra il wolffismo emergente nella teologia di Siegmund e la persistenza di elementi genuinamente pietisti, che ci offrono un prezioso spaccato dell'evoluzione del suo pensiero. In effetti, l'immediata apprensione dei sensi, qui rappresentati dall'odorato, di contro all'ingannevole distanza tra senziente e sentito propria della vista e dell'udito, è considerata ancora secondo la tradizione degli αἰσθητήρια γεγυμνασμένα di Eb 5, 14,<sup>2403</sup> in cui ogni sentire comporta di per sé un valutare. E tuttavia notiamo già un primo slittamento, perché l'accento cade ora sull'*esercizio spirituale* dei sensi naturali, in quanto tali inaffidabili, piuttosto che sull'*esercizio dei sensi spirituali* come qualcosa di disgiunto dalla *Sinnlichkeit*. Per di più, la questione della conoscenza intuitiva, che non necessita di una mediazione razionale, sembra alludere già al Wolff della *Deutsche Metaphysik*, per il quale la *anschauende Erkenntnis* – come sopra ricordato – si fondava interamente sulla conoscenza sensibile.

È alla luce di queste feconde intersezioni che l'ebraico חַיָּי potrà diventare l'archetipo di un giudizio genuinamente sensibile, di cui l'estetica non tarderà ad appropriarsi. Il ricorso di Alexander G. Baumgarten all'esempio dell'olfatto non è dunque solo uno sfoggio di dotta filologia biblica, peraltro riguardo a un libro, Isaia, sul quale lo stesso Alexander aveva tenuto lezione prima della sua partenza da Halle,<sup>2404</sup> bensì piuttosto l'espressione militante di quei valori, ben presenti nella coeva letteratura pietista, secondo i quali era da preferire, nelle cose pratiche, il giudizio dei sensi a quello dell'intelletto, e tra i sensi, il giudizio dei meno intellettuali su quelli più intellettuali.<sup>2405</sup> Non per niente, *nasus* varrà nella *Metaphysica* come sinonimo di *gustus* in senso lato.<sup>2406</sup>

Se dunque l'accezione "aestetica" di חַיָּי non era affatto ignota a Baumgarten, tanto più risaputa doveva essere la questione del חַיָּי.<sup>2407</sup> Oltre a Francke, il quale aveva elaborato una teoria più articolata dell'αἴσθησις spirituale, abbiamo visto che anche gli stessi professori di teologia di Baumgarten, Breithaupt e Joachim Lange a Halle, Carpov a Jena, si erano

<sup>2403</sup> Su Eb 5, 14, cfr. Id., *Erklärung des Briefes St. Pauli an die Hebräer*, Halle, 1763 (post.), pp. 154-5.

<sup>2404</sup> Cfr. G.F. Meier, *Alexander Gottlieb Baumgartens Leben*, cit., p. 16.

<sup>2405</sup> Lo stesso König aveva riconosciuto la grande vicinanza dell'odorato al gusto, cfr. J.U. König, *Von dem guten Geschmack in der Dicht- und Rede-Kunst*, cit., pp. 247-8.

<sup>2406</sup> *Metaphysica*, 1743, § 607.

<sup>2407</sup> Non ha torto Piselli a mettere in luce la possibile rilevanza del *Lexicon Heptaglotton*, presente nella biblioteca privata di Baumgarten, come fonte dei due termini ebraici (cfr. A.G. Baumgarten, *Meditazioni filosofiche su alcuni aspetti del poema*, a cura di F. Piselli, Milano, 1992, p. 88; cfr. anche D. Mirbach, che riconosce l'importanza del rilievo di Piselli, *Contributi recenti della ricerca italiana sull'estetica di Alexander Gottlieb Baumgarten*, <http://web.tiscali.it/aesthet/%20mirbach.pdf>, p. 9). E tuttavia, come abbiamo mostrato, la diffusione dei termini חַיָּי & חַיָּי, così come le loro potenzialità per l'estetica, erano elementi ampiamente discussi dagli autori più prossimi a Baumgarten.

tutti soffermati su Fil 1, 9 in relazione all'incremento dell'amore “ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει”, così come su Sal 34, 9, di cui il docente di filologia a Halle Johann Heinrich Michaelis, editore della celebre *Biblia Hebraica* (1720),<sup>2408</sup> aveva messo in luce l'elemento “sperimentale”<sup>2409</sup>.

È del tutto comprensibile, dunque, che anche lo stesso Alexander possa citare, seppur velatamente, il versetto 9 del salmo 34 al § 44 dell'*Ethica philosophica*: “Experire interne[:] gusta, vide ec. c. quam bonus e. c. sit dominus sine entusiasmo tamen fanatico.” A essere meno comprensibile è il senso con cui lo utilizza. Per cercare di capire meglio, seguiamo il rinvio al paragrafo precedente (§ 43), dove stava scritto:

Ricerca le rappresentazioni quanto più possibile vivide delle cose divine. Ad esse si accordino tutte le facoltà inferiori della tua anima, affinché tutte le forze che sono in te per mezzo di esse, per mezzo dell'analogo della ragione, siano in questo modo un'offerta alla gloria divina.<sup>2410</sup>

Letti insieme, i due paragrafi non lasciano dubbi: il gusto di cui parla Davide e di cui si era nutrito il dibattito teologico primo-settecentesco non appartiene più al plesso dei sensi spirituali, bensì al plesso delle facoltà inferiori.

Abbiamo visto l'importanza della mediazione di Siegmund per l'impiego estetico del termine תָּגַד; è probabile che anche nel caso del טָעַם sia stato l'insegnamento del fratello a fornire gli strumenti teologici per poter pensare a una simile svolta. Confrontiamo il commento di quest'ultimo a Sal 34, 9 con quello di Joachim Lange,<sup>2411</sup> contenuto nel *Davidisch-Salomonisches Licht und Recht* (1737). In entrambi i casi, il richiamo al gustare e al vedere rappresenta un invito all'interezza dell'uomo nel cogliere Dio; l'accezione, però, cambia notevolmente. Lange scrive:

Quando si dice *Gustate e vedete*, queste parole sono di grande enfasi, la quale può essere illustrata nel seguente modo: a. Vengono in tal modo designate entrambe le facoltà dell'anima, l'intelletto e la volontà: la volontà con la parola *gustate*, dal momento che si sente

---

<sup>2408</sup> *Biblia Hebraica*, Halle, 1720; cfr. K.H. Rengstorf, J.H. Michaelis und seine *Biblia Hebraica von 1720*, in N. Hinske (a cura di), *Zentren der Aufklärung, I: Halle*, cit., pp. 15-64.

<sup>2409</sup> J.M. Michaelis-C.B. Michaelis, *Uberiorum adnotationum philologico-exegeticarum in Hagiographos Vet. Testamenti, Volume primus, Adnotationes D. Io. Henrici Michaelis in Psalmos et Christian Ben. Michaelis in Proverbia Salom. continens*, Halae, 1720, p. 206, dove gustare è lo stesso che sperimentare.

<sup>2410</sup> *Ethica philosophica*, § 43.

<sup>2411</sup> In questo caso l'interpretazione di Lange è alquanto diversa dall'interpretazione di Francke, il quale insistiva sulla necessità di un appello a Dio nel momento del bisogno, cfr. A.H. Francke, *Erklärung der Psalmen Davids*, Halle, 1730, vol. I, p. 470.

davvero una cosa nella facoltà volitiva se essa è piacevole e amabile, o spiacevole e contraria; l'intelletto con la parola *vedete*. Ciò che l'occhio è per il corpo, infatti, l'intelletto lo è per la volontà e le relative azioni.<sup>2412</sup>

Mentre in Lange le facoltà fondamentali dell'animo sono ancora quelle della tradizione thomasiana,<sup>2413</sup> nella postuma *Erbauliche Erklärung der*

---

<sup>2412</sup> J. Lange, *Davidisch-Salomonisches Licht und Recht, oder richtliche und erbauliche Erklärung der geistreichen Psalmen Davids*, cit., pp. 160-1: "Wenn es nun davon heißt: *Schmecket und sehet*, so sind diese Worte von grossem Nachdrucke, welcher folgender gestalt kan erläutert werden: a. Es werden damit beyde Seelen-Kräfte, der Verstand und der Wille, bezeichnet: der *Wille* mit dem Worte, *schmecket*; sintemal man in der Willens-Kraft eigentlich eine Sache empfindet, ob sie angenehm und lieblich, oder unangenehm und zuwider ist: der *Verstand* mit dem Worte, *sehet*. Denn was das Auge dem Leibe ist, das ist der Verstand dem Willen und allen Handlungen desselben." La differenza tra gustare e vedere era così esposta da Lange nell'*Hermeneutica sacra*, cit., p. 93: "Hic gustus, seu rerum divinarum experientia practica, visioni, seu cognitioni earum uberiori & solidiori, ratione ordinis recte praemittitur."

<sup>2413</sup> Nella tradizione thomasiana il gusto assume una dimensione cruciale anche dal punto di visto pratico, come dimostra ad esempio August Friedrich Müller, *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften* (1731<sup>1</sup>), Leipzig, 1733<sup>2</sup>, vol. I, p. 20, in cui, però, il riferimento è a Gracián piuttosto che alla tradizione teologica: "§ 15. Solchergestalt werden drey haupt-geschicklichkeiten, mit welchen das menschliche gemüth auszurüsten ist, erwachsen: 1) in ansehung der sinne, Sensus boni, d.i. ein guter geschmack in moralischem verstande, d.i. eine fertige geschicklichkeit, sich nur an dem wahren guten zu belustigen, und nur vor dem wahren bösen sich eckeln zu lassen, 2) in ansehung des willens, die tugend, oder geschickigkeit das gute zu begehren, 3) in ansehung des verstandes, Sensus veri oder die geschickigkeit, wahrheit zu erkennen." Nello scolio prosegue: "Wer den Sensus boni, oder guten geschmack in moralischem verstande, mit zur tugend rechnen, und also nur zwo haupt-geschicklichkeiten des menschlichen gemüths zulassen will, dem will ich eben nicht viel widersprechen. Die Ursach aber, warum ich sie von einander unterschieden habe, ist, weil der gute geschmack eine den sinnen, die tugend aber eine dem willen angewöhnte geschickigkeit ist: gleichwie aus gleichmäßigen ursachen auch die geschickigkeiten des verstandes und willens einander entgegen gesetzt werden. Gracian, max 65 l, 2." Meno noto di Müller, ma non meno interessante è il testo del professore di Halle T.C. Ursinus, *Gedancken vom Philosophischen Geschmack*, Jena, 1729. Müller, peraltro, aveva contribuito grandemente alla conoscenza di Gracián nell'Illuminismo tedesco con la sua traduzione dell'*Oráculo manual* (1647), cfr. A.F. Müller, *Baltasar Graciáns Oracul*, 2 voll., Leipzig, 1715-1719. Sulla ricezione di Gracián in Germania, cfr. già l'ormai datato K. Borinski, *Baltasar Gracián und die Hofliteratur in Deutschland*, Halle, 1894. Cfr. H.-J. Gabler, *Geschmack und Gesellschaft. Rhetorische und sozialgeschichtliche Aspekte der frühaufklärerischen Geschmackstheorie*, Frankfurt am Main, 1982, pp. 41 e ss.; Sulla dimensione morale del gusto a partire da Thomasius, W. Amann, "Die stille Arbeit des Geschmacks": *Die Kategorie des Geschmacks in der Ästhetik Schillers und in den Debatten der Aufklärung*, Würzburg, 1999, pp. 181 e ss. Sull'importanza del gusto in Thomasius per l'uomo intero, cfr. S. Meder, *Urteilen. Elemente von Kants reflektierender Urteilskraft in Savignys Lehre von der juristischen Entscheidungs- und Regelfindung*, Frankfurt am Main, 1999, pp. 81-98.

*Psalmen*<sup>2414</sup> Siegmund J. Baumgarten spiegherà ormai il brano alla luce delle categorie wolffiane:

Tutto ciò [il fatto che Dio è un essere onnipotente, eterno, sufficiente per la felicità di tutte le sue creature, ecc., A.N.] lo dobbiamo – come dice qui Davide – vedere e gustare, cioè dobbiamo cercare di ottenere di ciò ogni possibile genere di rappresentazioni. Ciò che Dio ha legato insieme, noi non lo dobbiamo separare, la bontà di Dio dobbiamo sia cercare di penetrarla con l'intelletto, cioè mediante rappresentazioni distinte, sia esperirla sensibilmente (*zur Empfindung bringen*). Tanto meglio riusciamo a unire queste cose, tanto maggiore sarà il nostro godimento. [...] E se separiamo queste due parti, ci priviamo del godimento, che altrimenti avremmo o potremmo avere da Dio. Non lo dobbiamo solo vedere, ma anche gustare, cioè dobbiamo diventare consapevoli e sentire in un modo distinto, intuitivo e perspicuo ciò che Dio opera con noi e nelle nostre anime per il nostro meglio, e in che modo ci si comunica.<sup>2415</sup>

A confermare una tale interpretazione interviene il commento all'altrettanto noto brano di Fil 1, 9, dove Siegmund J. Baumgarten identifica in tutta chiarezza l'ἐπίγνωσις con le facoltà conoscitive superiori e l'αἴσθησις con le facoltà conoscitive inferiori. Se “ἐπίγνωσις” significa conoscenza convincente, che è unita a un affidabile assenso, e di conseguenza è più che γνώσις, e mira alla correttezza e alla certezza della conoscenza”, il professore della Fridericiana affermerà senza mezzi termini:

Αἴσθησις significa *Empfindung*; di conseguenza, con ciò si intende *metonymice* ogni conoscenza ed esperienza ottenuta a partire dal sentimento e dall'osservazione delle sue affezioni; e poiché tale conoscenza ed esperienza è di diverso genere – interna ed esterna – si aggiunge πάση, cosicché si debbano ricercare e ben impiegare tutti i tipi e i gradi di questa esperienza. In questo modo viene indicata la

---

<sup>2414</sup> S.J. Baumgarten, *Erbauliche Erklärung der Psalmen*, 2 voll., Halle, 1759 (post.); per un commento generale, cfr. M. Schröter, *Aufklärung durch Historisierung*, cit., pp. 344-50. Ancora legata alla tradizione dei sensi spirituali era la prefazione alla traduzione dei salmi da parte di Christian Richter (1736), in cui si connetteva implicitamente la questione del gusto per i salmi all'esercizio dei sensi di Eb 5, 14: “[...] je mehr Geschmack jemand den Psalmen abgewonnen, je weiter habe ers im geistlichen Leben und götlichen Wandel gebracht; wie es im Gegentheil ein schlecht Zeichen und wenigstens ein Merckmal sehr ungebühter Sinnen, und geringer geistlicher Erfahrung ist, wo es an solchem Geschmack der Psalmen fehlet.” Cfr. [p. 21].

<sup>2415</sup> S.J. Baumgarten, *Erbauliche Erklärung der Psalmen*, cit., vol. I, p. 641.

natura viva, feconda, e connessa a una mozione della volontà, di questa conoscenza.<sup>2416</sup>

Sono tre i mutamenti semantici rispetto ai teologi precedenti che emergono in questo passaggio. Innanzitutto, come già sottolineato, la definizione dell'αἴσθησις, tradotta con *Empfindung* come in Rambach, ma senza più l'accompagnamento dell'aggettivo "geistlich" che ne situava la discussione in sede soprannaturale.<sup>2417</sup> In secondo luogo, il modo di intendere l'aggettivo declinato πάση. Se Joachim Lange aveva visto nella specificazione "ἐν πάσῃ αἰσθήσει" il richiamo dell'Apostolo alla necessità di sperimentare Dio con tutti i sensi spirituali, ora una tale espressione serve per indicare unicamente la coalescenza dell'esperienza interna ed esterna, nuovamente a prescindere da ogni riferimento alla sua natura trascendente. In tal modo – terzo punto – la stessa conoscenza viva a cui l'αἴσθησις è legata potrà trovare una legittimazione teologica anche a livello mondano.<sup>2418</sup>

In questo senso, è vero – come ha sottolineato Simon Grote<sup>2419</sup> – che negli scritti ermeneutici di Siegmund non compare mai la questione dell'αἴσθησις, almeno non nel senso attribuitole da Francke; ma ciò non solo perché la condizione spirituale dell'interprete diventa indifferente per la comprensione del senso corretto della Sacra Scrittura, bensì, più radicalmente, perché l'αἴσθησις si è ormai trasformata in un'*Empfindung* che mette capo alle dinamiche dell'*analogon rationis*. A rigore, dunque, l'αἴσθησις continua a essere cruciale anche nell'ermeneutica di Siegmund, ma non nella peculiarità dell'accezione neotestamentaria che giustificava la grafia greca nei testi dei suoi predecessori, bensì nella forma psicologica generale dell'*Empfindung*. Proprio perché l'efficacia soprannaturale della Scrittura è ormai analoga a una forza estetico-morale, insomma, anche la risposta antropologica ad essa – l'αἴσθησις appunto – non potrà che affondare le proprie radici nelle forze inferiori dell'anima.

A questo punto, risulta alquanto immediato il significato di gusto come *δυσ* alla stregua di uno *iudicium sensuum* (*Meditationes*, § 92). Tanto più che di *iudicia sensuum* aveva parlato lo stesso Wolff. Dopo averne legittimato in generale l'utilizzo nella *Deutsche Metaphysik*,<sup>2420</sup> Wolff aveva

---

<sup>2416</sup> Id., *Auslegung der Briefe Pauli an die Galater, Epheser, Philipper, Colosser, Philemon und Thessalonicher*, Halle, 1767 (post.), p. 382.

<sup>2417</sup> D'altra parte, quando i sensi vengono a far parte delle facoltà inferiori dell'anima, perde rilievo l'opposizione tra i sensi corporei e i sensi dell'anima, che ancora era ben presente in Lange. Piuttosto, come vedremo meglio verso la conclusione del capitolo, gli αἰσθητήρια spirituali di cui parla Paolo in Eb 5, 14 dovranno essere intesi come gli stessi e unici sensi dell'uomo, rigenerati nella fede.

<sup>2418</sup> Cfr. *infra*.

<sup>2419</sup> S. Grote, *Pietistische Aisthesis*, cit., p. 196. 2010, p. 138.

<sup>2420</sup> Cfr. *Deutsche Metaphysik*, § 329. Cfr. su questi temi, cfr. C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 65 e ss.

impiegato l'espressione nella sezione sulla parte inferiore delle facoltà desiderative della *Psychologia empirica*,<sup>2421</sup> conservando dunque il legame, già evidenziato dal Pietismo, con le *res practicae*. Posto che la perfezione di un oggetto è vera qualora gli sia inerente, mentre è falsa se gli viene assegnata per errore,<sup>2422</sup> il piacere (*voluptas*) deriverà dalla conoscenza intuitiva di qualunque perfezione vera o apparente che sia,<sup>2423</sup> e sarà tanto maggiore, quanto più certo sarà il giudizio con cui ascriviamo la perfezione a una data cosa.<sup>2424</sup> Proprio perché il piacere deriva tanto da una perfezione vera quanto da una perfezione apparente, ricavare dal piacere percepito la presenza di un bene nell'oggetto – affidarsi, insomma, al giudizio dei sensi nell'attribuire una perfezione a una cosa – appare quanto mai erroneo.<sup>2425</sup> Come Wolff aveva sottolineato già nell'*Oratio de sinarum philosophia practica* (1721):

Riteniamo certo che gli uomini che si basano sui giudizi dei sensi giudicano il bene secondo il piacere da cui sono pervasi; il male dal dolore e dal dispiacere da cui sono tormentati. Perciò, poiché i sensi pongono davanti agli occhi nient'altro che le cose presenti, mentre quelle future rimangono assai discoste, questi, confondendo le cose transitorie con quelle perenni, preferiscono i beni apparenti a quelli veri, e spesso non vogliono sapere nulla dei veri beni, poiché questi generano solo nel futuro un piacere che nel presente non può essere previsto in anticipo.<sup>2426</sup>

Elevare il piacere percepito in un oggetto a discriminare del bene e del male di quell'oggetto è dunque un'operazione quanto mai pericolosa, nella misura in cui esclude dal proprio orizzonte tutto ciò che non cade attualmente sotto i sensi, inchiodandoci a una nozione del tutto confusa. Se è dunque vero che anche il gusto fornisce non poco piacere – come ricorda Wolff al § 552 della *Psychologia empirica*, rifacendosi probabilmente a un paragrafo della *Deutsche Metaphysik*<sup>2427</sup> – il giudizio con cui il gusto ci fa riconoscere una data perfezione sarà *ipso facto* un *sensuum iudicium*. Il concetto è ribadito nel secondo volume degli *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (1733) di Gottsched: “Il gusto e il piacere così provato nel

<sup>2421</sup> Sui *sensuum iudicia* in Wolff, cfr. M. Ferraris, *Analogon rationis*, cit., pp. 109 e ss.

<sup>2422</sup> *Psychologia empirica*, § 510.

<sup>2423</sup> *Ibid.*, § 511. Non va dimenticato che per Wolff la bellezza è l'attitudine a produrre in noi piacere, *ibid.*, § 544.

<sup>2424</sup> *Ibid.*, § 517.

<sup>2425</sup> *Ibid.*, § 561.

<sup>2426</sup> C. Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen – Oratio de Sinarum philosophia practica* (1721), Hamburg, 1985, p. 30.

<sup>2427</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 434. Sulla sua importanza ha richiamato l'attenzione S. Tedesco, *Il gusto nella Germania del Settecento*, cit., pp. 132-3.



mangiare e nel bere devono aver senza dubbio stimolato a ciò l'intemperante. Egli agisce dunque solo secondo il giudizio dei sensi, e secondo l'impulso dei desideri sensibili".<sup>2428</sup>

Evidente è però la distanza che separa queste accezioni da quanto afferma Baumgarten al § 92 delle *Meditationes*, dove il giudizio dei sensi non indica più il gusto in senso stretto, ma il gusto in senso lato<sup>2429</sup> – un senso, quest'ultimo, che Wolff menzionerà solo a partire dal secondo volume della *Philosophia practica universalis* del 1739 (nella forma di "palatum"), senza mai problematizzarlo teoricamente. In Baumgarten, al contrario, il gusto entrerà a far parte dell'*analogon rationis*, e verrà dunque discusso nel trattato relativo alle facoltà conoscitive inferiori piuttosto che nella sezione dedicata alla "parte inferiore" delle facoltà desiderative, come ancora si esprimeva Wolff.<sup>2430</sup> In tal modo, non solo verrà riconosciuta una peculiare connessione tra il gusto e la bellezza, alla stregua di un Gottsched,<sup>2431</sup> ma tale connessione potrà radicarsi già all'interno della sensibilità stessa.

Il giudizio dei sensi, insomma, non coinciderà più con un giudizio confuso incapace di discernere la perfezione vera da quella apparente, ma sarà piuttosto il giudizio sul peculiare coronamento del sensibile che è per l'appunto la bellezza: "La perfezione che sia oggetto fenomenico, ossia percepibile al gusto inteso nel senso più ampio, è la bellezza."<sup>2432</sup> Con un definizione più analitica:

Il giudizio sensibile in senso lato è il gusto in senso lato (sapore, palato, naso). Critica nel senso più lato è l'arte di giudicare. Per cui l'arte di formare il gusto ossia di giudicare e di esporre il proprio giudizio in modo sensibile in senso lato è l'estetica critica.<sup>2433</sup>

---

<sup>2428</sup> J.C. Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, cit., II vol. § 552. Cfr. anche l'esempio riportato da Wolff nello scolio del § 580 della *Psychologia empirica*. Rispetto a Wolff, Gottsched farà del gusto una capacità dell'intelletto, cfr. in generale K. Löffler, *Anthropologische Konzeptionen in der Literatur der Aufklärung: Autoren in Leipzig 1730-1760*, Leipzig, 2005, pp. 122-37.

<sup>2429</sup> *Metaphysica*, §§ 607-8.

<sup>2430</sup> Sullo slittamento dalla presenza di un'unica facoltà conoscitiva e desiderativa, di cui si riconosce una parte superiore e una parte inferiore – tesi che Baumgarten condividerà solo nelle giovanili *Meditationes*, cfr. § 3 – al riconoscimento di due tipi fondamentali e distinti di facoltà conoscitive e desiderative, quella superiore e quella inferiore, cfr. S. Buchenau, *The Founding of Aesthetics in German Enlightenment. The Art of Invention and the Invention of Art*, 2013, Cambridge, 2013, pp. 168-9.

<sup>2431</sup> Cfr. ad esempio D. Brückner, *Geschmack. Untersuchungen zu Wortsemantik und Begriff im 18. und 19. Jahrhundert*, cit., pp. 30 e ss.

<sup>2432</sup> *Metaphysica*, 1743, § 662.

<sup>2433</sup> *Ibid.*, § 607.

Sarà proprio il tema della critica a rappresentare il punto su cui insisterà in particolare l'allievo Meier, il quale giungerà a sviluppare tanto il versante gnoseologico<sup>2434</sup> della questione quanto quello politico-culturale.<sup>2435</sup>

D'altra parte, che il giudizio dei sensi potesse avere applicazioni genuinamente "estetiche" in seno al wolffismo era stato accennato da Reusch – professore di Baumgarten a Jena – il quale aveva indicato nella poesia e nella retorica un campo di applicazione privilegiato per questi *iudicia*:

Perciò [la descrizione sensuale] apporta un'utilità maggiore della definizione laddove ci si deve basare più sul giudizio dei sensi che sull'intellezione e sulla conoscenza distinta. Per questo motivo, tanto gli oratori quanto i poeti si dilettono moltissimo con queste cose.<sup>2436</sup>

Il *Systema logicum* di Reusch apparirà nel 1734, un anno prima delle *Meditationes*, risultando cruciale nella genesi della nozione di chiarezza estensiva.<sup>2437</sup> Se si aggiunge che il tema dei *sensuum iudicia* verrà affrontato anche nell'*Acroasis logica*,<sup>2438</sup> dove Baumgarten riconosce onestamente il debito contratto con Reusch,<sup>2439</sup> non sembra improbabile che il giovane

---

<sup>2434</sup> Su tale sviluppo non possiamo entrare. I testi in cui Meier si è occupato dell'argomento da questo punto di vista sono Euphranor, *Versuch einer philosophischen Abhandlung von dem Mittelmäßigen in der Dichtkunst*, "Beyträge zur critischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit", Band VII, 25. Stück, 1741, pp. 242-86, per la cui attribuzione cfr. E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Ästhetik*, cit., pp. 43 e ss. Più cauto è F. Wiebecke, *Die Poetik Georg Friedrich Meiers. Ein Beitrag zur Geschichte der Dichtungstheorie im 18. Jahrhundert*, diss. Göttingen, 1967, p. 271, il quale mette in luce i possibili debiti con la tradizione del gusto spirituale, *ibid.*, p. 206; cfr. anche H.-J. Kertscher-G. Schenk, *Reflexionen über Georg Friedrich Meiers "Frühe Schriften". Ästhetik-Kunstkritik-christliche Poetik*, in E. Donnert (a cura di), *Europa in der Frühen Neuzeit*, vol. VI, Weimar-Köln-Wien, 2002, pp. 289-314, qui pp. 293-4; Inoltre: Id., *Gedancken über die Frage, ob ein Kunstrichter seine Urtheile jederzeit erklären und beweisen müsse*, "Greifswalder Critische Versuche zur Aufnahme der deutschen Sprache", 13 Stück, 1744, pp. 3-21; Id., *Gedancken von Schertzen*, cit., §§ 7-8; Id., *Abbildung eines Kunstrichters*, Halle, 1745; Id., *Beurtheilung der Gottschedischen Dichtkunst*, Halle, 1747, §§ 55-67; *Anfangsgründe*, §§ 466-79. Cfr. per un commento, E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Ästhetik*, cit., pp. 70 e ss. Cfr. inoltre il capitolo dedicato a Meier in G. Schenk, *Ästhetische Geschmacksbildung und Kunsterziehung*, Halle, 2010.

<sup>2435</sup> Su questo punto torneremo nei prossimi paragrafi.

<sup>2436</sup> J.P. Reusch, *Systema logicum*, Ienae, 1734, § 321: "Unde maiorem, quam definitio, utilitatem ibi adfert, ubi sensuum iudicio magis erit standum, quam intellectione atque distincta cognitione. Quapropter quoque oratores ac poetae illis potissimum delectantur". Sui giudizi dei sensi in Reusch, questa volta, però, in senso più strettamente wolffiano, cfr. anche Id., *Systema metaphysicum*, Ienae, 1735, §§ 443 e ss.

<sup>2437</sup> Cfr. me anche per ulteriore bibliografia.

<sup>2438</sup> *Acroasis logica*, § 331.

<sup>2439</sup> *Ibid.*, *Praefatio*.

laureando abbia potuto anche in questo caso far tesoro dello spunto del maestro.

È proprio nel quadro di una rettifica dell'ortodossia wolffiana<sup>2440</sup> che Baumgarten assimilerà le suggestioni del pensiero pietista, saldando insieme elementi provenienti di fatto da percorsi teorici quanto mai eterogenei. Alla luce di questa duplice matrice, è ora possibile comprendere la tensione concettuale che emerge nella giustificazione addotta da Baumgarten in difesa della capacità di giudizio dei sensi al § 92 delle *Meditationes*. Giustificazione apparentemente inutile, nella misura in cui i *sensuum iudicia* erano moneta corrente anche nel wolffismo, se non fosse per il ruolo fondamentale diverso che questi saranno chiamati a ricoprire nella prospettiva di Baumgarten. È vero, infatti, che Wolff aveva parlato di giudizi dei sensi, ma certo non allo scopo di fornire una base teorica al concetto di gusto,<sup>2441</sup> e ancor meno per assegnare loro un ruolo imprescindibile al nostro perfezionamento.

Il giovane Baumgarten, ancora alla ricerca dell'armamentario teorico più adeguato per puntellare i contrafforti della disciplina di cui andava annunciando il battesimo, conserverà in questo caso la dicitura wolffiana, innestandovi, però, assieme ai portati della filosofia francese, quella tradizione pietista che aveva fatto del gusto come giudizio dei sensi (spirituali) uno dei propri punti di forza. Una tradizione tanto più docile al nuovo progetto estetologico, quanto più l'αἴσθησις e il טעם su cui avevano insistito i professori di Baumgarten si stavano trasformando nella teologia del fratello Siegmund in una mera modalità del *sensitivum*, senza abdicare alla propria capacità di discernimento.

Pur non richiamandosi esplicitamente ai testi dell'epoca, il ventunenne Alexander potrà così appropriarsi dei termini fondamentali di questo dibattito, per legittimare le capacità "critiche" dei sensi in un'accezione ormai del tutto mondana, in cui la distinzione rilevante non sarà più quella tra sensi fisici e sensi spirituali, ma – lo dirà lo stesso Siegmund J. Baumgarten nel commento a Fil 1, 9 – quella tra sensi esterni e senso interno. Dal punto di vista del gusto, ciò significa che esso potrà essere predicato da un lato del senso dell'udito, della vista, ecc., come nel caso dell'*aurium iudicium* citato dalle *Meditationes*,<sup>2442</sup> e come specificato ancor più chiaramente nella *Metaphysica*:

---

<sup>2440</sup> Cfr. S. Malinowski-Charles, *Goût et jugement des sens chez Baumgarten*, "Revue germanique internationale", 4, 2006, pp. 59-72, che però sviluppa la questione dell'educazione del gusto piuttosto che le possibili ascendenze teologiche.

<sup>2441</sup> Sulla questione del gusto in Wolff, cfr. in particolare S. Tedesco, *Il gusto nella Germania del Settecento*, cit., pp. 131-3; G. Schenk, *Ästhetische Geschmacksbildung*, cit., pp. 19-26.

<sup>2442</sup> *Meditationes*, § 93.

Il gusto in senso lato sulle cose sensibili, cioè su ciò che si sente, è il giudizio dei sensi, e si attribuisce a quell'organo sensorio per mezzo del quale si sente ciò che va giudicato. Dunque si danno un giudizio degli occhi, un giudizio delle orecchie, ecc.<sup>2443</sup>

Dall'altro, non si esclude la possibilità di una delicatezza interiore di giudizio, che è fondamentale in campo estetico: “La delicatezza nel giudizio [dello spirito bello] richiede in modo particolare il senso interno, altrimenti in alcuni casi non si troverà la misura adatta, ciò che si addice alla mia persona e agli altri.”<sup>2444</sup> Certo, lo spirito bello non deve trascurare neppure i sensi esterni, se non altro perché così comanda la morale,<sup>2445</sup> ma la preminenza spetta indubbiamente al senso interno: “Questo senso interno deve fare più di tutti i sensi esterni. Chi è solo puramente orecchio e occhio, non diverrà mai uno spirito bello.”<sup>2446</sup> In questa accezione dovremo intendere anche il § 35 dell'*Aesthetica*:

[All'ingegno bello si richiede] (f) [l]a disposizione a un gusto non dozzinale, anzi raffinato, che insieme alla perspicacia sia il giudice inferiore delle sensazioni, delle immagini fantastiche, delle finzioni ecc. ogniquale non interessi alla bellezza che le singole cose siano giudicate per mezzo dell'intelletto.<sup>2447</sup>

Congiuntamente alla nozione di gusto, è proprio nella trattazione del senso interno<sup>2448</sup> che è possibile ritrovare le tracce più evidenti dell'αἴσθησις pietista. Ritorniamo per un momento al § 44 dell'*Ethica philosophica*: “Experire interne[:] gusta, vide e. c. quam bonus e. c. sit dominus sine entusiasmo tamen fanatico.” Evidente è la derivazione di un simile paragrafo dalla letteratura teologica coeva, la quale pronunciava d'un fiato l'αἴσθησις e il gusto spirituale. Senza forzare troppo la mano, l'incipit del paragrafo potrebbe essere tradotto in effetti con qualcosa del tipo: “Abbi αἴσθησις: gusta e vedi quanto è buono il Signore, ecc”.

Come abbiamo sostenuto, però, una volta che il *ἡσθησις* avrà assunto la forma di un *sensuum iudicium* ormai mondanizzato, anche la relativa αἴσθησις diverrà nient'altro che un'esperienza interna, senza che in

---

<sup>2443</sup> *Metaphysica*, § 608.

<sup>2444</sup> K § 30.

<sup>2445</sup> *Ethica philosophica*, §§ 203-4.

<sup>2446</sup> K § 29.

<sup>2447</sup> *Aesthetica*, § 35; cfr. anche K § 35.

<sup>2448</sup> Cfr. in generale U. Thiel, *Varieties of Inner sense. Two pre-kantian theories*, “Archiv Geschichte Philosophie,” 79, 1997, pp. 58-79; M. Frank, *Selbstgefühl: eine historische-systematische Erkundung*, Frankfurt am Main, 2002; cfr. anche A. Baum, *Selbstgefühl und reflektierte Neigung, Ästhetik und Ethik bei Shaftesbury*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001.

quell'interiorità sia più celato alcunché di sacro. Se infatti l'αἴσθησις in senso teologico valeva per *experientia*, ora l'*experientia* coinciderà con la stessa conoscenza sensibile.<sup>2449</sup> La medesima conclusione viene confermata dal § 535 della *Metaphysica*.<sup>2450</sup>

Possiedo la facoltà di sentire, cioè il senso. Il senso rappresenta o lo stato della mia anima, e allora è interno, o lo stato del mio corpo, e allora è esterno. Dunque la sensazione è o interna, per mezzo del senso interno (la coscienza in senso stretto), o esterna, realizzata con il senso esterno.<sup>2451</sup>

Proprio perché tale esperienza è una mera *sensatio interna* – secondo l'insegnamento del fratello Siegmund – essa non sarà più qualificata secondo le prestazioni dei singoli αἰσθητήρια, com'era invece nella dottrina spirituale sulla scorta di Eb 5, 14, poiché gli organi di senso sono ormai raccordati a un piano meramente corporeo:

Le parti del corpo con l'adeguato movimento delle quali coesiste la sensazione esterna, sono gli αἰσθητήρια (organi di senso). Per mezzo di essi possiedo la facoltà di sentire 1) qualunque corpo che mi tocca – il tatto; 2) la luce – la vista; 3) il suono – l'udito; 4) le emanazioni dei corpi che giungono al naso – l'olfatto; 5) i sali che si sciolgono all'interno della bocca – il gusto.<sup>2452</sup>

Al contrario il senso interno, diventa wolffianamente un sinonimo della coscienza:

È evidente – scriveva Wolff – che nelle nozioni universali non inerisce nulla se non ciò che una volta è stato percepito con il senso, o di cui siamo stati consapevoli, o che abbiamo appercepito in noi: cosa che equivale a un certo senso interno, per mezzo del quale l'anima sente sé stessa.<sup>2453</sup>

---

<sup>2449</sup> *Metaphysica*, § 544: “Quumque *experientia* sit cognitio sensu clara, *aesthetica* comparandae et proponendae *experientiae* est *empirica*”. cfr. anche *Acroasis logica*, cit., § 163. Cfr. anche la seconda lettera di Aletheophilus, in *Brieffe des Aetheophilus*, p. 7. Sul concetto di esperienza in Baumgarten, C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 65 e ss.

<sup>2450</sup> Su *Metaphysica*, § 548, dove si espone il pregiudizio di Tommaso, per cui si tende a credere solo a ciò che si è esperito direttamente, cfr. anche *Ethica philosophica*, § 63. Per un'interpretazione, cfr. C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 67-8.

<sup>2451</sup> *Metaphysica*, 1743, § 535. Cfr. anche la seconda lettera Aletheophilus, pp. 7-8.

<sup>2452</sup> *Metaphysica*, § 536.

<sup>2453</sup> *Psychologia rationalis*, § 429. Cfr. P. Pimpinella, *Sensus e sensatio in Wolff e Baumgarten*, cit., p. 474, dove è erroneamente citato il § 429 della *Psychologia empirica*.

Come ha sottolineato Pimpinella, ad ogni modo, Wolff non approfondisce più di tanto la questione né tematizza con chiarezza la differenza con i sensi esterni.<sup>2454</sup> Per di più, Wolff aveva fatto del *sensus sui* un carattere comune anche agli animali, nella misura in cui – in base alle tesi della filosofia stoica<sup>2455</sup> – la coscienza di sé accompagna ogni singola percezione di qualcosa di altro da sé:

Poiché la chiarezza e la distinzione delle sensazioni fa sì che noi siamo coscienti di noi stessi, si può anche comprendere che gli animali devono essere coscienti di sé; un animale, cioè, sa di vedere, di udire, di toccare. Infatti, gli animali hanno gli stessi organi sensoriali degli uomini.<sup>2456</sup>

Baumgarten, al contrario, pur ribadendo, e anzi radicalizzando il carattere sensibile di tale *conscientia*, ne farà il segno tangibile della nostra umanità: “Il senso interno ci distingue dagli animali. Un cane che abbia viaggiato col suo padrone ha un senso esterno in molte parti migliore, ma il suo senso interno di ciò che il padrone ha visto, va a tutto vantaggio di quest’ultimo.”<sup>2457</sup> A determinare la maggiore attenzione per il senso interno può avere senza dubbio contribuito l’influsso delle coeve teorie europee, in particolare l’empirismo inglese recepito in Germania per il tramite di Rüdiger e allievi,<sup>2458</sup> senza però dimenticare – lo abbiamo appena visto – la tradizione dell’*Erfahrung* teologica.<sup>2459</sup> Tanto più che il contesto in cui si

---

<sup>2454</sup> P. Pimpinella, *Sensus e sensatio in Wolff e Baumgarten*, cit.

<sup>2455</sup> Cfr. S. Buchenau, *The Founding of Aesthetics*, cit., p. 170.

<sup>2456</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 794.

<sup>2457</sup> K § 29.

<sup>2458</sup> Cfr. H. Schepers, *Andreas Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Schulphilosophie im XVIII. Jahrhundert*, Köln, 1959, pp. 50-62. Per la derivazione plotiniana e per la diffusione del senso interno nel neoplatonismo seicentesco e poi nella filosofia del Settecento cfr. A. Baum, *Selbstgefühl und reflektierte Neigung. Ästhetik und Ethik bei Shaftesbury*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, pp. 99 e ss.; pp. 157 e ss.; P. Jesus, *Poétique de l’ipse: étude sur le Je pense Kantien*, Bern et al., 2008, pp. 119 e ss.; E. Stöckmann, *Von der sinnlichen Erkenntnis zur Psychologie der Emotionen. Anthropologische und ästhetische Progression der Aisthesis in der vorkantischen Ästhetiktheorie*, in M. Beetz et al. (a cura di), *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 2007, pp. 69-106, qui pp. 85-6, nota 63; B. Scheer, *Können Gefühle urteilen?* in K. Herding-B. Stumpfhaus (a cura di), *Pathos, Affekt, Gefühl. Die Emotionen in den Künsten*, Berlin, 2004, pp. 260-73; P. Bahr, *Darstellung des Undarstellbaren*, cit., p. 82, nota 192.

<sup>2459</sup> Cfr. ad es. C. Schwaiger, *Baumgartens Ansatz einer philosophischen Ethikbegründung*, “Aufklärung”, 20, 2008, pp. 219-37, qui pp. 235-6; Cfr. anche S. Grote, *Pietistische Aisthesis*, cit., e S. Gross, *The neglected programme of aesthetics*, “British Journal of Aesthetics”, 42, 2002, pp. 403-14, soprattutto pp. 407-8.

inserisce il concetto è quello di una “sensibilizzazione dell’esperienza”<sup>2460</sup> catalizzata da Reusch,<sup>2461</sup> ma certo non assente nella filosofia di Wolff,<sup>2462</sup> che in Baumgarten avrà il duplice effetto di legittimare, da un lato, i *sensuum iudicia*,<sup>2463</sup> e di valorizzare, dall’altro, la dimensione *sensitiva* dell’αἴσθησις pietista.

In tal modo, il senso interno ricoprirà un ruolo cruciale non solo in sede strettamente psicologica, per il fatto di veicolare il sentimento di sé, ma anche e soprattutto in vista della nuova disciplina tenuta a battesimo da Baumgarten.<sup>2464</sup> Il che significa, tra l’altro, che la coscienza che abbiamo di noi stessi potrà essere considerata come una prestazione sostanzialmente estetica, nella misura in cui – all’interno di un armonicismo di matrice leibniziana – la percezione sensibile dell’oggetto è in realtà l’evoluzione delle rappresentazioni oscure del *fundus animae* che giungono a chiarezza con maggiore o minore veemenza.

Una volta imbrigliata nelle maglie psicologiche del senso interno, dunque, l’αἴσθησις<sup>2465</sup> non sarà più l’esperienza dei mutamenti soprannaturali del rigenerato, bensì piuttosto la continua “presentificazione del fondo dell’anima”<sup>2466</sup> in cui a essere esperiti sono solo e soltanto i mutamenti, empiricamente fondati, delle facoltà naturali dell’uomo:

[All’ingegno bello si richiede] la facoltà di sentire in modo acuto non solo perché l’anima raggiunga coi sensi esterni la materia prima del bel pensare ma anche affinché col senso interno e la coscienza intima di sé possa fare esperienza, al fine di dirigerle, dei mutamenti e degli effetti delle altre sue facoltà.<sup>2467</sup>

---

<sup>2460</sup> Cfr. C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 58 e ss.

<sup>2461</sup> J.P. Reusch, *Systema logicum*, cit., § 88.

<sup>2462</sup> L. Cataldi Madonna, *Erfahrung und Intuition in der Philosophie von Christian Wolff*, in J. Stolzenburg-O.-P. Rudolph (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.–8. April 2004*, vol. II, Hildesheim-Zürich-New York, 2007, pp. 173-94.

<sup>2463</sup> Si veda in particolare C. Schwaiger, *Kants Apologie der Sinnen*, in N. Fischer (a cura di), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik*, Hamburg, 2010, pp. 62-3.

<sup>2464</sup> Interessanti sono qui le riflessioni di E. Stöckmann, *Anthropologische und ästhetische Progression der Aisthesis*, cit., pp. 75 e ss., il quale, però, non menziona i possibili influssi teologici sulla nozione di aisthesis. Cfr. anche U. Franke, *Kunst als Erkenntnis*, cit., pp. 67-72.

<sup>2465</sup> Di senso interno come “Aisthesis-Vermögen” – come “facoltà dell’aisthesis” – in Alexander G. Baumgarten, parla P. Bahr, *Darstellung des Undarstellbaren*, cit., p. 81.

<sup>2466</sup> *Ibid.*, pp. 78 e ss.

<sup>2467</sup> *Aesthetica*, § 30.

#### 6.3.4 *L'αἴσθησις e il nome dell'estetica*

Alla luce di questi percorsi è possibile ritornare con maggiore consapevolezza sulle influenze che il termine αἴσθησις ha avuto nel progetto di Baumgarten. Secondo quanto Baumgarten afferma esplicitamente, l'αἴσθησις di cui l'estetica si nutre rimonta innanzitutto alla tradizione, citata a più riprese dallo stesso Baumgarten, che mette capo alla distinzione tra αἰσθητά e νοητά.<sup>2468</sup> È in questo senso che il filosofo di Berlino, nei celeberrimi paragrafi finali delle *Meditationes*, menziona non solo i filosofi antichi, ma anche i Padri della Chiesa, i quali tuttavia scompariranno da K § 1, dove viene offerto un resoconto dettagliato sulla genesi etimologica e concettuale della disciplina:

Intendiamo esporre in modo sistematico i principi primi di tutte le belle scienze. La scienza intera è nota con il nome di estetica e poiché il nostro libro di testo nella prima definizione utilizza questa parola, dobbiamo occuparci della sua origine. Essa deriva propriamente da αἰσθάνομαι; questa parola designa ciò che in latino designa la parola *sentio* e cioè tutte le sensazioni chiare. Dal momento che le sensazioni vengono divise in esterne e interne, in quelle che accadono nel mio corpo come a me coscienti e si riferiscono a tutti i sensi, o in quelle altre che accadono solo nella mia anima, allora questa parola, che designa “sensazioni chiare” in generale, si riferirà ad entrambi i tipi. Siccome inoltre la parola *sentio*, proprio come del resto anche la parola greca, designa il percepire qualcosa in modo sensibile, allora designerà anche le rappresentazioni sensibili e in effetti viene impiegata in questo senso da Platone, laddove gli αἰσθητά sono contrapposti ai νοητά in quanto, rispettivamente, rappresentazioni indistinte e distinte. Allo stesso modo Aristotele divideva le anime in αἰσθητά, che hanno ancora sensibilità, e ἀναἰσθητά, che non hanno più neanche questa. Vediamo dunque che gli antichi comprendevano sotto questa parola tutto ciò che facevano rientrare nella sensibilità. Se si vuol sapere cosa nell'anima facessero rientrare in senso proprio nella sensibilità, si legga il Buchanan, che, nel terzo capitolo, nella tredicesima sezione, dice, al proposito delle opinioni degli antichi, che essi vi facevano rientrare il *sensus communis*, la φαντασία e la memoria

---

<sup>2468</sup> I commenti a questi passaggi sono innumerevoli; cfr. in particolare E. Stöckmann, *Von der sinnlichen Erkenntnis zur Psychologie der Emotionen*, cit., pp. 69-75; cfr. anche L. van Laak, *Die Konzeption ästhetischer Erfahrung bei Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit. Per un inquadramento più generale del problema dell'*aisthesis* in relazione all'estetica, cfr. D. Kliche, *Ästhetik und Aisthesis. Zur Begriffs- und Problemgeschichte des Ästhetischen*, “Weimarer Beiträge”, 44, 1998, pp. 485-505. Per ulteriore bibliografia, cfr. L. Schwarte, *The Birth of Aesthetics from the Spirit of Experimentalism*, “Proceedings of the European Society for Aesthetics”, 1, 2009, pp. 17-36, p. 18, nota 3.



sensitiva, perché ancora non si conosceva meglio l'anima. Come dunque da λογικός, da ciò che è distinto, si è formato λογική, che indica la scienza di ciò che è distinto, così noi ora da αἰσθητός formiamo αἰσθητική, la scienza di tutto ciò che è sensibile.

Gli stessi argomenti emergevano già nel § 2 degli *Anfangsgründe* di Meier,<sup>2469</sup> se non fosse per l'erronea etimologia addotta per la parola "aesthetica" – la fantomatica radice αἴσθω – impietosamente ridicolizzata dal filologo Johann Matthias Gesner.<sup>2470</sup> Al di là delle critiche, è un fatto che lo stesso Baumgarten non avesse mai preteso di aver fondato l'estetica in senso forte: "Quanto alla teoria, chiamiamo la logica la sorella maggiore dell'estetica, altrimenti, quanto alla pratica, l'estetica sarebbe la più vecchia."<sup>2471</sup> Al massimo, Baumgarten rivendica il merito di aver fondato l'estetica "scientifica":

Questa scienza e il complesso delle sue verità non è qualcosa di così nuovo che prima non si sia mai pensato in modo bello. No di certo, si sono avuti estetici pratici prima che si siano conosciute regole dell'estetica e che le si sia portate nella forma di una scienza.<sup>2472</sup>

È su questa direzione che si muove anche l'orazione inaugurale *De Aesthetica veterum* di Georg Andreas Will,<sup>2473</sup> tenuta ad Altdorf l'8 dicembre 1755, di particolare interesse al fine di comprendere meglio le fonti e i motivi che avevano portato lo stesso Baumgarten a parlare di un'"estetica" come di una *scientia cognitionis sensitivae*. A partire da una considerazione sulla nomenclatura delle diverse scienze, in primis della

---

<sup>2469</sup> Cfr. anche *Anfangsgründe*, vol. I, § 6.

<sup>2470</sup> Se Meier diceva che "è sufficiente aver studiato un po' il greco per conoscere la parola *aistho*, gustare", Gesner obietta ironicamente: "Hoc, qui Graece scit, non credet. Ego quidem post LX annorum studium quod huic linguae tribui, tale verbum plane ignoro. Αἰσθάνομαι est sentio, ich empfinde". Cfr. J.M. Gesner, *Primae lineae Isagoges* (1754<sup>1</sup>), Leipzig, 1774<sup>2</sup>, vol. I, § 197. Il commento non è presente nella prima edizione del testo. Gesner, inoltre, criticherà in questa sede Meier per aver fondato una disciplina alquanto superflua e "infinitis spinis horrida", dal momento che l'"estetico è in tutti i poeti e in tutti gli oratori" e che i modi per comporre un'*oratio* αἰσθητική erano insegnati già dai vari Quintiliano e Longino.

<sup>2471</sup> K § 13.

<sup>2472</sup> K § 1.

<sup>2473</sup> G.A. Will, *Oratio Sollemnis de Aesthetica veterum*, Altorphii, 1756. È merito di Luigi Russo e Salvatore Tedesco aver attirato l'attenzione degli studiosi su questa *oratio auspicalis*, cfr. L. Russo, *Una storia per l'estetica*, Palermo, 1988, p. 120 e nota 100, pp. 137-8, in cui Russo cita il riferimento crociano all'autore, cfr. B. Croce, *La prima notizia in Italia della "Estetica" e del Baumgarten (1756)*, "La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia", 33, 1935, pp. 304-7, mediato da un ragguaglio di Francesco Antonio Zaccaria nel suo "Saggio critico della corrente letteratura straniera" (1756) riportato in appendice alla rivista "Storia letteraria d'Italia".

metafisica, derivata, come noto, dall'imbarbarimento di un'espressione aristotelica, Will intende discutere qui dell'estetica degli Antichi, legittimando, dunque, la possibilità di estendere a un periodo ben precedente al battista Baumgarten la sua legittimità concettuale e terminologica, senza peraltro voler offendere la dignità dei Moderni: "Ma forse chi parla sempre di estetica antica, sottrae fama e meriti ai nostri contemporanei, Baumgarten e Meier? Assolutamente no".<sup>2474</sup>

Proprio per fugare ogni dubbio in questo senso, l'Autore riassume in breve le tappe che hanno portato all'istituzione della scienza estetica, a partire dalle *Meditationes* del 1735 fino all'*Aesthetica* del 1750. Se Baumgarten non ha inventato l'estetica, tuttavia, certo l'ha profondamente rinnovata. Con lui, infatti, "[l]'estetica, se mi si concede il paragone, da vecchia (*vetula*) che era è ritornata ragazza (*puella*)".<sup>2475</sup> L'intervento di Baumgarten nella storia dell'estetica sarebbe dunque non troppo dissimile da quello di un chirurgo estetico o, se si preferisce, di un estetista, che infonde nuova linfa in un corpo appesantito dai secoli, sagomandolo con lineamenti in qualche misura più alla moda. Lo studioso di estetica antica, al contrario, dovrà piuttosto atteggiarsi a voyeur: "Noi, liberata e denudata da questi nuovi rivestimenti, riconduciamola [l'estetica] all'antico fondamento, esaltiamo gli Antichi, un po' più indifferenti verso i contemporanei."<sup>2476</sup> In effetti – come prosegue Will –

[m]olti hanno ritenuto a torto che il nome 'estetica', oscuro per alcuni, barbaro per altri, sia stato inventato di recente. [...] Coloro che coltivano gli studi umanistici e letterari non possono non sapere che il nome 'estetica' è antichissimo.<sup>2477</sup>

Con ciò ovviamente, l'Autore non sta alludendo qui a una qualche occorrenza del termine "aesthetica" nell'antichità, ma alla sua ormai nota derivazione dalla radice greca "αἰσθῶ [!] o αἰσθάνομαι, che significa comunemente sentire, mentre nell'Aeropagita anche sapere."<sup>2478</sup> Grazie al rapporto privilegiato con il verbo αἰσθάνομαι, insomma – questa la tesi di Will – l'estetica può essere detta a tutti gli effetti una scienza antica: e ciò, perché in quel verbo – lo dimostra per l'appunto l'accezione dell'Aeropagita – non è presente solo il riferimento tematico alla questione del sentire, ma anche il riferimento alla questione del sapere, che porterebbe, non senza una certa dose di spregiudicatezza filologica, a ritrovare nell'Antichità gli stessi fondamenti dell'estetica sistematica:

---

<sup>2474</sup> G.A. Will, *Oratio Sollemnis de Aesthetica veterum*, cit., s. p.

<sup>2475</sup> *Ibid.*, s. p.

<sup>2476</sup> *Ibid.*, s. p.

<sup>2477</sup> *Ibid.*, s. p.

<sup>2478</sup> *Ibid.*, s. p.

L'estetica, infatti, poiché dirige i sensi e la facoltà di sentire alla conoscenza del vero e del bello, deriva giustamente il proprio nome da "sentire", e poiché è scienza, non ignota neppure agli antichi, deriva il proprio nome da "conoscere": allo stesso modo, αἴσθησις è accettata tanto come senso quanto come intelligenza e giudizio. [...] Tuttavia non deriviamo immediatamente da αἰσθάνομαι la dimostrazione della nostra scienza; facciamoci un'idea di quegli αἰσθητά contrapposti τοῖς νοητοῖς prima di far discendere dal nome antico l'antichità della cosa. È evidente che già i filosofi greci e i Padri abbiano sempre diligentemente distinto tra τὰ αἰσθητά e τὰ νοητά. I νοητά dovevano essere conosciuti dalla facoltà superiore dell'anima, ed erano oggetti della logica, che dirige τὸν νοῦν; e gli αἰσθητά, che non coincidono con le sole cose sensibili (*sensualibus*), dal momento ad essere insigniti con questo nome sono anche le cose assenti precedentemente percepite e i figmenti (φαντάσματα), non significavano altro, anche tra gli Antichi, che gli oggetti della nostra estetica.<sup>2479</sup>

In questo senso, la δύναμις dell'αἴσθησις di Galeno corrisponderà alla facoltà di usare bene le rappresentazioni sensibili, mentre l'ἄνθρωπος αἰσθητικός dei Greci indica "un uomo che possiede la facoltà di sentire, dotato di un senso comune e sano; τὸν *Bel Esprit* dei Francesi, il nostro estetico."<sup>2480</sup> Citando un significativo passaggio del commento di Ernst Soner alla *Metafisica* di Aristotele,<sup>2481</sup> Will giungerà a concludere che agli Antichi non mancava un'estetica né in quanto arte del bel pensare né in quanto *gnoseologia inferior*, data la cura con cui trattavano la sensibilità:

[S]i devono avere a cuore i sensi; i sensi sono strumenti per mezzo dei quali conseguiamo la conoscenza intellettuale e impariamo i principi delle arti e delle scienze. Queste tre cose costituiscono e la necessità e il fondamento dell'estetica.<sup>2482</sup>

Non importa qui valutare l'effettiva plausibilità della tesi di Will di contro a posizioni più propense ad accentuare la modernità della materia, ad esempio il *De aethetica nuper inventa* di Georg Conrad Winckelmann (1752),<sup>2483</sup> quanto piuttosto la precoce consapevolezza di una storia

<sup>2479</sup> *Ibid.*, s. p.

<sup>2480</sup> *Ibid.*, s. p.

<sup>2481</sup> E. Soner, *In XII libros metaphysicos Aristoteles commentarius*, Ienae, 1657, p. 41. Sulla questione dell'*aisthesis* in Aristotele, cfr. W. Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinnelehre*, Stuttgart, 1987.

<sup>2482</sup> G.A. Will, *Oratio Sollemnis de Aethetica veterum*, s. p.

<sup>2483</sup> Georg Conrad Winckelmann (1723-1753), aveva studiato all'università di Halle a partire dal 1742 (al Waisenhaus sin dal 1738). Nella sua prolusione, oggi ben poco nota, dal

dell'estetica alla quale avrebbe attinto lo stesso Baumgarten per modellare il suo nuovo progetto:

Dai fasti immortali delle arti e della filosofia impariamo che l'uso e l'esercitazione delle discipline hanno sempre anticipato la loro redazione in forma di scienza. [...] Mosè è esistito prima della retorica, Omero prima della poetica, Platone prima della logica, e certo l'estetico prima di Baumgarten.<sup>2484</sup>

Che il fondamento del termine "Aesthetica",<sup>2485</sup> tanto lessicale quanto ideale, discendesse con tutta probabilità dalla precedente tradizione filosofica, in particolare dalle moderne mediazioni di Aristotele<sup>2486</sup> – Will cita Soner, Baumgarten citava Buchanan – non sembra dunque essere davvero in discussione. Anche i primi commentatori delle *Meditationes* non sembrano offrire alcun appiglio per dare credito a una derivazione del nome

---

significativo titolo di *De Aesthetica nuper inventa* (1752), l'Autore riconosce bensì l'antichità dei problemi affrontati dall'estetica, ma – come dice il titolo stesso – è meno disposto di Will a parlare di estetica antica in senso pieno: "Constat quidem, partem earum rerum non minimam, quae ad cognitionis elegantiam pertinent, multis ante seculis et inventam fuisse et egregio successu ad vitae usum translata: nemo autem omnium de colligendis iis atque in artis formam redigendis cogitaverat, ante eum, quem dixi, Baumgartenium." Cfr. G.C. Winckelmann, *De Aesthetica nuper inventa*, Sorau, 1752, p. 4; una versione tedesca è pubblicata con il titolo di *Von der ohnlängst erfundenen Aesthetik*, "Altes und Neues von Schulsachen", 6. Theil, 1754, pp. 149-164. Cfr. anche un'altra prolusione, sempre dello stesso Winckelmann, *De analogo rationis in scholis inferioribus diligenter colendo*, Soraviae, 1750, in cui, per l'appunto, si sostiene l'importanza di curare le facoltà inferiori sin dall'educazione primaria.

<sup>2484</sup> G.A. Will, *Oratio Sollemnis de Aesthetica veterum*, cit., s. p.

<sup>2485</sup> Cfr. anche P. Pimpinella, *Intorno ai termini "aesthetica, aestheticus" e i suoi composti*, in M. Fattori (a cura di), *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo. Atti del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon (Napoli 17-18 maggio 1996)*, Firenze, 1997, pp. 221-34; per la storia successiva del termine in ambito tedesco, cfr. H. Reiss, *Die Einbürgerung der Ästhetik in der deutschen Sprache des 18. Jahrhunderts, oder Baumgarten und seine Wirkung*, "Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft", 37, 1993, pp. 109-38. Di Reiss, cfr. anche *Georg Friedrich Meier und die Verbreitung der Ästhetik*, in H. Esselborn-W. Keller (a cura di), *Geschichtlichkeit und Gegenwart*, Köln-Weimar-Wien, 1996<sup>2</sup>, pp. 13-34; *The "naturalization" of the term "Ästhetik" in eighteenth-century German: Alexander Gottlieb Baumgarten and his impact*, "Modern Language Review", 89, 1994, pp. 645-58; Id., *The Rise of Aesthetics: Baumgarten's Radical Innovation*, "British Journal for Eighteenth-Century Studies", 20, 1997, pp. 53-61.

<sup>2486</sup> Piselli ha insistito sul fatto che l'opposizione tra αἰσθητά e νοητά derivi dalla mediazione moderna dell'aristotelismo piuttosto che direttamente dalla filosofia antica, cfr. la sua edizione delle *Meditationes* di Baumgarten, cit., p. 103. Franzini ha giustamente messo in luce come la pretesa opposizione tra αἰσθητά e νοητά debba declinarsi in Baumgarten alla stregua di una "riconversione del sensibile nell'intelligibile" che lo allontana ulteriormente dall'ortodossia aristotelica, cfr. E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, Milano, 1997, p. 187.

della disciplina dall'αἴσθησις in accezione pietista.<sup>2487</sup> Certo, si potrebbe attribuire il silenzio sull'eventuale filiazione all'ignoranza della tradizione teologica. Una tale giustificazione, però, non regge per quanto riguarda Siegmund J. Baumgarten, il quale dedica una breve e penetrante recensione alla dissertazione del fratello, in cui l'accento cade piuttosto sulla continuità con una tradizione filosofica precedente che non aveva ancora osato trasporre una tale disciplina in forma di scienza.<sup>2488</sup>

Tutto ciò ovviamente non significa che l'αἴσθησις pietista non abbia avuto un ruolo cruciale per la genesi della nuova disciplina. Anzi. Un ruolo, però, che non si configura tanto come un'ascendenza terminologica immediata, bensì piuttosto come un'influenza che penetra nel disegno baumgarteniano attraverso le questioni del senso interno, del gusto e degli affetti sensibili, dove i rimandi e le riprese del tema teologico, benché sottotraccia, sono tutt'altro che trascurabili. Basti ricordare che la stessa opposizione nella continuità tra gustare e vedere del salmo 34 può essere senz'altro interpretata, secondo l'esegesi dello stesso Siegmund, come un'opposizione nella continuità tra αἰσθητά e νοητά.<sup>2489</sup> Ma ciò non è ancora tutto, perché – lo vedremo meglio in un paragrafo successivo – l'αἴσθησις spirituale, proprio nel momento in cui viene a sostanziare dall'interno il progetto dell'estetica, continuerà a prospettare al contempo una direzione sulla quale sviluppare il cammino di perfezionamento del sensibile.

Più che il passaggio diretto dall'αἴσθησις pietista alla parola "aesthetica", dunque, a meritare la massima attenzione in questo contesto è piuttosto il possibile influsso a livello concettuale di una teologia dell'esperienza come *cognitio experimentalis*, e cioè come *sapientia* dell'αἴσθησις, su un'estetica pensata alla stregua di una *scientia cognitionis sensitivae*. Alla luce di una tale prospettiva, sarà infine possibile aggiungere un'essenziale integrazione alla recente ipotesi di Ludger Schwarte, il quale ha inteso giustificare – per citare il titolo di un suo articolo – "la nascita dell'estetica dallo spirito dello sperimentalismo":

Soprattutto in ragione dell'attuale discussione sull'αἴσθησις, vorrei mostrare che lo sviluppo delle pratiche sperimentali a partire dal

---

<sup>2487</sup> Cfr. ad es. la recensione di Lasius apparsa sulla rivista di Greifswald "Critischer Versuch zur Aufnahme der Deutschen Sprache, 6, 1742, pp. 573-604, qui pp. 600-1. La tesi di una possibile influenza terminologica è stata avanzata da S. Grote, *Pietistische Aisthesis*, cit., p. 179, e criticata da M. Fritz, *Vom Erhabenen*, cit., p. 232, nota 8.

<sup>2488</sup> Anche nella ben documentata analisi di Reiss sulla diffusione della parola "estetica" (H. Reiss, *Die Einbürgerung der Ästhetik in der deutschen Sprache des 18. Jahrhunderts*, cit.), in cui si esaminano le varie recensioni alle *Meditationes* di Baumgarten, manca ogni riferimento a tale *observatio* redatta dal fratello.

<sup>2489</sup> Da quanto abbiamo potuto osservare riguardo al § 44 dell'*Ethica philosophica*, sembra ad ogni modo che Alexander consideri anche il vedere come un'attività sensibile.

diciassettesimo secolo costituisce un a priori storico per la formulazione di una [...] “scienza della conoscenza sensibile” da parte di Alexander Baumgarten, dal 1735 in avanti.<sup>2490</sup>

Se la tesi di Schwarte, almeno in linea generale, appare senza dubbio fondata, è però necessario sottolineare che lo sperimentalismo da cui l'estetica ha tratto origine non può essere soltanto quello scientifico. Si prenda la questione dell'estetica empirica, che è forse l'ambito più significativo a questo proposito: “Quumque *experientia* sit cognitio sensu clara, *aesthetica* comparandae et proponendae experientiae est *empirica*”.<sup>2491</sup> Come Baumgarten ribadisce verso la fine della seconda lettera di Aletheophilus:

Inoltre la summenzionata scienza [l'estetica], secondo il proposito dell'Autore, dovrebbe indicare gli ausili per mezzo dei quali si potrebbero innalzare e ampliare i sensi, e mettere in guardia da ciò che li potrebbe rendere anzitempo ottusi e maldestri. [...] Sarebbe questo il luogo per parlare di quelle armi dei sensi o di quegli strumenti mediante i quali siamo messi in condizione di sentire chiaramente ciò che altrimenti sarebbe rimasto oscuro. Vi si contano a ragione non solo le lenti di ingrandimento e i cannocchiali, le orecchie artificiali e i megafoni, ma anche l'intera scorta di barometri, termometri, igrometri, manometri, pirometri, ecc. che utilizza la fisica sperimentale (*die versuchende Physik*).<sup>2492</sup>

L'estetica empirica dovrà dunque tener conto degli avanzamenti delle scienze, in parte per trarre delle “leggi comuni di esperienza meramente sensibile”,<sup>2493</sup> in parte per predisporre gli esercizi più opportuni ad allenare i sensi ai nuovi strumenti euristici,<sup>2494</sup> declinando così il *πειράζειν* nel senso

---

<sup>2490</sup> L. Schwarte, *The Birth of Aesthetics from the Spirit of Experimentalism*, cit., p. 18. Cfr. anche C. Peres, *Sinnliche Erkenntnis – Experiment – Induktion. Zur Doppelfunktion der Ästhetik als Kunstphilosophie und “Logik der Erfahrung” bei Alexander Gottlieb Baumgarten*, in *Kongress-Akten der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik*, vol. II, L. Schwarte, *Experimentelle Ästhetik. VIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik*, 2011, <http://www.dgae.de/kongress-akten-band-2.html>. Cfr. più in generale A. Rueger, *Experiment, Nature and Aesthetic Experience in the Eighteenth Century*, “British Journal of Aesthetics”, 37, 1997, pp. 305-22. Sulla questione dell'estetica empirica, già E. Bergmann, *Die Begründung der Ästhetik*, cit., pp. 14-7.

<sup>2491</sup> *Metaphysica*, § 544.

<sup>2492</sup> [A.G. Baumgarten], *Philosophische Briefe von Aletheophilus*, cit., p. 8.

<sup>2493</sup> Sul ruolo dell'esperienza per l'estetica, avevamo già citato i §§ 480-2 dell'*Aesthetica*.

<sup>2494</sup> Agli esercizi estetici è dedicata la terza sezione dell'*Aesthetica*, in cui Baumgarten sottolinea l'importanza dell'esercizio dei sensi mediante la “ripetizione assai frequente di azioni convergenti a far sì che si realizzi in relazione a un certo tema un accordo dell'ingegno e dell'indole descritti ai §§ 28-46”, cfr. *Aesthetica*, § 47. Anche in estetica,

di tentativo, e dunque di esperimento (*periculum*).<sup>2495</sup> Ma un metodo che parte dalle sollecitazioni dell'esperienza – sappiamo – non era estraneo neppure alla teologia, in cui, però, il progresso conoscitivo avveniva non per tentativi, bensì per tentazioni – *periculum* per eccellenza – come già insegnava Lutero,<sup>2496</sup> e come aveva ribadito lo stesso Francke: “Non tentatus quid scit?”<sup>2497</sup>

Quando tale esperienza abdiccherà alla sua antica natura spirituale per assumere le forme dell'*analogon rationis*, i due procedimenti potranno infine riscoprire un medesimo radicamento all'interno della sensibilità dell'uomo. È proprio in quanto la fisica e la teologia condividono il carattere sperimentale delle rispettive conoscenze che l'estetica avrà dunque il diritto, ma anche il dovere, di rifondarne i presupposti sul terreno comune della *cognitio sensitiva*. Solo dalla proficua interazione di queste due accezioni dell'αἴσθησις, infatti, potrà sorgere in tutta la sua complessità il progetto filosofico dell'*Aesthetica* di Baumgarten.

#### 6.4 La legittimazione teologica della sensibilità. Dall'ermeneutica dell'αἴσθησις all'ermeneutica del sensitivum

##### 6.4.1 L'ermeneutica del sensitivum e le rappresentazioni ottiche

Se l'αἴσθησις pietista può giungere a incarnarsi nel *sensitivum*, riuscendo addirittura a influenzarne in certa misura la sistematizzazione disciplinare, anche il *sensitivum*, da parte sua, dovrà essere abilitato a riceverne l'eredità. Nella prima parte di questa sezione avevamo descritto un simile processo relativamente all'efficacia della Sacra Scrittura, fino alla sanzione del ruolo centrale della forza estetica, di cui si sono in seguito messe in luce le trasformazioni a livello soggettivo. Ma per comprendere le ragioni di fondo che hanno reso possibile la saldatura tra l'αἴσθησις paolina e l'*Empfindung* wolffiana, sarà necessario partire dall'analisi dei mutamenti nella concezione della Sacra Scrittura, per poi risalire da qui alla diversa immagine dell'uomo di cui essi erano al contempo causa e prodotto.

Sarà ancora una volta Siegmund Jacob Baumgarten a trarre le conseguenze più stringenti da questi slittamenti concettuali, innescando una

---

come nelle altre scienze, è dunque centrale il tentativo (*tentamen*) o esperimento (*periculum*) estetico come criterio per mezzo del quale l'estetico dotato può misurare le proprie forze in vista di un certo obiettivo, cfr. *Aesthetica*, § 61.

<sup>2495</sup> *Aesthetica*, § 61.

<sup>2496</sup> Come noto, il corretto metodo di studiare teologia si articola per Lutero in tre fasi: *oratio*, *meditatio* e *tentatio*. Alla fase della preghiera, in cui il teologo impetra l'avvento dello Spirito Santo segue la ruminazione della Parola e infine la prova, la pietra di paragone con cui si può sperimentare in sé stessi la giustizia, la verità, ma anche la dolcezza e la consolazione della Parola divina. Cfr. WA 50, pp. 657-61. La tripartizione è ampiamente ripresa nei teologi luterani successivi.

<sup>2497</sup> A.H. Francke, *Collegium homileticum*, cit., vol. I, pp. 232 e ss.

significativa cesura non solo rispetto alla tradizione ermeneutica pietista, ma anche alla stessa teologia veteroprotestante. Posto che sia la Scrittura il luogo della Rivelazione e non un'illuminazione interiore e immediata dello Spirito Santo come sostengono i fanatici,<sup>2498</sup> questa non potrà più identificarsi per Siegmund J. Baumgarten con la Parola di Dio – secondo le comuni posizioni dei teologi luterani del Seicento – dal momento che una simile definizione altro non è che una “metonimia sineddochica” e non un'evidente tautologia.<sup>2499</sup>

Se la Parola di Dio non coincide più immediatamente con la Scrittura, ciò significa che sarà possibile da una parte revocare in dubbio l'assoluta infallibilità dei contenuti di quest'ultima, valorizzandone, dall'altra, quell'imprescindibile dimensione umana da cui non sono esclusi neppure gli *homines Dei* che l'hanno concretamente redatta. In effetti, Siegmund J. Baumgarten introduce una significativa distinzione tra rivelazione e ispirazione nel testo biblico,<sup>2500</sup> per cui ad essere rivelate sono solo le verità precedentemente sconosciute ai redattori biblici (*revelatio specialis*).<sup>2501</sup> Saranno queste ultime, dunque, ad essere imputabili direttamente a Dio, mentre le restanti parti della Bibbia – soggette alla sola ispirazione – dovranno essere attribuite ai relativi autori, aprendo la strada all'ammissione di possibili errori, sviste o dimenticanze proprio in quei domini topografici, cronologici e storici che la *Spätorthodoxie* aveva preservato da ogni imperfezione:

Non danneggerebbe veramente né la divinità né l'infallibilità della Sacra Scrittura se anche si fosse costretti ad ammettere errori in piccolezze cronologiche, geografiche e storiche, poiché i relativi

---

<sup>2498</sup> Cfr. ad es. S.J. Baumgarten, *Untersuchung theologischer Stritigkeiten*, cit., vol. III, *Fortsetzung*, p. 114.

<sup>2499</sup> Id., *Evangelische Glaubenslehre*, vol. III, pp. 5 e ss.

<sup>2500</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 32 e ss. Una simile teoria era già propria di autori come Calov o Pfaff, ma in essi non diventava affatto il preambolo per l'ammissione di errori in seno alla Sacra Scrittura. Si veda quanto afferma al proposito Rambach, il quale ammette bensì una tale distinzione, ma solo nel senso che le verità rivelate sono verità prima del tutto ignote, cfr. J.J. Rambach, *Dogmatische Theologie*, cit., vol. I, pp. 217-8.

<sup>2501</sup> Cfr. in questo senso l'interessante dissertazione S.J. Baumgarten (*praeses*)-J.D. Litzmann (*respondens*), *Dissertatio theologica de discrimine revelationis et inspirationis*, Halae Magdeburgicae, 1745, che riassume così la distinzione tra rivelazione e ispirazione, § XLIX: “Revelatio et inspiratio multis a se differunt. Quod planum fiet, tam obiectorum comparatione instituta, ubi posterior latioris ambitus est priore, cum tota sacr. scriptura ab ea proveniat, prior autem in quibusdam tantum partibus versteur. Quam modi, secundum quem in priori plura a DEO proficiscuntur, qum in posteriori, quae hominum facultates etiam admittit. Quam etiam finis proximi. Discrimen ergo, quod revelationem intercedit et inspirationem, inde quidem elucet.” Da sottolineare è l'importanza che acquisiscono le facoltà naturali dell'uomo in sede di ispirazione, che fa tutt'uno con quanto avevamo detto sul medium naturale della forza soprannaturale nel capitolo sull'efficacia della Sacra Scrittura, cfr. *supra*.



autori hanno scritto a partire dalla loro memoria, e ne conseguirebbe soltanto che la divina rivelazione non si estende fino a queste parti e che Dio, nell'ispirarli, ha lasciato le loro conoscenze storiche così come le ha trovate.<sup>2502</sup>

Ma è il concetto stesso di ispirazione a mutare radicalmente. Pur senza intervenire formalmente sugli elementi che ne componevano la dottrina secondo l'ortodossia luterana – *impulsus ad scribendum; repraesentatio rerum; suggestio verborum; praescriptio modi atque ordinis*<sup>2503</sup> – l'accento cade ora su una *gubernatio* discreta della scrittura piuttosto che sull'"inoculazione" immediata di concetti e parole, abdicando così tanto alla teoria del *dictamen in calamus* esterno quanto alla teoria dell'entusiasmo interno:

Dall'intera natura dell'ispirazione divina si evince che gli autori dei testi biblici non solo sono stati consapevoli di quanto scrivevano nel corso della e successivamente alla operazione di scrittura, ma che vi hanno dovuto riflettere sopra ovvero hanno dovuto impiegare le forze del loro animo, e far ricorso a tutta la loro diligenza per acquisire, per quanto è stato loro possibile, non solo le notizie storiche degli eventi, ma anche una conoscenza distinta e coerente delle verità generali in relazione alle cose da scrivere, senza che questo abolisse la divina ispirazione, che non è consistita in un'infusione di pensieri e parole.<sup>2504</sup>

I sacri scrittori, insomma, non sono più riconducibili a meri strumenti della volontà di Dio, dal momento che – wolffianamente – a nessun essere umano può essere revocata la sua razionalità, e quindi la sua libertà:

Questi uomini di Dio [...] sono stati chiamati dai Padri della Chiesa scrivani, *amanuenses, notarii*, e anche *manus, stilus*, mano, stilo, penne di Dio e del suo Spirito, cfr. Sal 45, 2. Ma una tale denominazione non deve essere interpretata e intesa a scapito della loro natura razionalmente libera, affinché non vengano considerati degli strumenti inanimati (*leblose Werkzeuge*) e venga loro ricusata la conoscenza e la scelta loro propria o il libero impegno in questa operazione.<sup>2505</sup>

---

<sup>2502</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, vol. III, cit., pp. 37-8.

<sup>2503</sup> J.J. Rambach, *Dogmatische Theologie*, vol. I, cit., p. 217.

<sup>2504</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, vol. III, cit., p. 37.

<sup>2505</sup> *Ibid.*, p. 29.

Indagare i testi della Bibbia significherà in questo senso accogliere l'*indagatio mentis auctoris* dell'ermeneutica wolffiana, contemperandola però con un'attenzione speciale per le lingue originali, coerentemente con la tradizione pietista<sup>2506</sup> e con la scuola orientalistica hallense.<sup>2507</sup> Un ruolo basilare verrà assegnato dunque alla filologia,<sup>2508</sup> la quale si farà portatrice di un'ineludibile istanza "umanistica", nella misura in cui indagare le circostanze storiche pertinenti alla composizione di un libro della Sacra Scrittura – compresa l'identità dell'effettivo estensore – comporta implicitamente ammettere che l'autore "autentico"<sup>2509</sup> (*der eigentliche Verfasser*) di quel testo non è più Dio, il quale recede a livello di premessa come *auctor primarius*, ma l'uomo, o meglio gli uomini concreti che ne hanno vergato i singoli caratteri, donde quegli idiotismi e quella diversità di stili che Baumgarten non si periterà di riconoscere in pieno.<sup>2510</sup>

Solo alla luce di una simile valorizzazione dell'elemento antropologico degli "homines Dei"<sup>2511</sup> – ormai sempre più uomini *tout court* – anche la questione della sensibilità potrà finalmente trovare una propria legittimazione scritturale: "Da ciò derivano in certi autori dei libri biblici – commenterà sibillino Siegmund J. Baumgarten – espressioni del tutto comuni, rappresentazioni *ottiche*, raccordi e modi di dire *affettivi*, *patetici*, *sensibili*."<sup>2512</sup> Una volta ammessa l'esigenza per gli stessi scrittori sacri di ricorrere a un ampio utilizzo di espressioni sensibili e "patetiche", sarà poi alquanto agevole dimostrare la necessità di assegnare anche al sensibile come *sensitivum* una propria legalità intrinseca.

È quanto Siegmund J. Baumgarten si accinge a fare nelle sue lezioni di teologia polemica pubblicate postume, ma tenute già a partire dalla prima metà degli anni Trenta. Qui la presenza dei *sinnliche Ausdrücke* nella Scrittura è discussa in relazione alla venerabile teoria dell'accomodazione, per cui il parlante – Dio, in questo caso – tenderebbe ad "accomodare" il proprio discorso ai pregiudizi e alle opinioni degli ascoltatori per essere comprensibile.<sup>2513</sup> Una simile strategia doxastica, di origine chiaramente

---

<sup>2506</sup> Cfr. ad es. E. Peschke, *August Hermann Francke und die Bibel*, cit.; J. Wallmann, *Scriptural Understanding and Interpretation in Pietism*, in M. Sæbø (a cura di), *Hebrew Bible / Old Testament. From the Renaissance to the Enlightenment*, vol. II, Göttingen, 2008, pp. 902-25, soprattutto p. 909 per l'esperienza del *collegium philobiblicum* di Francke.

<sup>2507</sup> Cfr. O. Pozdcek, *Die Arbeit am alten Testamenten in Halle zur Zeit des Pietismus*, "Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg", 7, 1958, pp. 1059-74.

<sup>2508</sup> S.J. Baumgarten, *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift*, cit., pp. 2-3.

<sup>2509</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>2510</sup> *Id.*, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. III, p. 36.

<sup>2511</sup> Così venivano designati i redattori dei testi biblici nella tradizione veteroprotestante.

<sup>2512</sup> *Ibid.*

<sup>2513</sup> Sulla teoria dell'accomodazione in S.J. Baumgarten, cfr. in particolare G. Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*, Göttingen, 1961, pp. 215-9; S. Ehrhardt-

retorica,<sup>2514</sup> era stata introdotta in teologia dai Padri della Chiesa e poi variamente ripresa per rendere conto di espressioni all'interno del testo sacro apparentemente in contrasto con le opinioni più diffuse dei lettori delle varie epoche.<sup>2515</sup>

Due erano le tesi in conflitto:<sup>2516</sup> da un lato, gli oppositori dell'accomodazione respingevano la possibilità che Dio si fosse potuto adeguare alle opinioni astronomiche dei redattori della Scrittura – possibilità che rischiava di contraddire l'onniscienza di Dio, “che è comunque il miglior naturalista”,<sup>2517</sup> oltre a rendere la Bibbia un accumulo di bugie per la plebe.<sup>2518</sup> Dall'altro, i corifei di una tale teoria ermeneutica, tendenzialmente più refrattari a mettere in dubbio la svolta copernicana, cercavano di riconciliare l'infallibilità dei testi biblici con l'inadeguatezza di certi assunti naturalistici ivi sostenuti facendo appello alla condiscendenza (*Herablassung*) divina.<sup>2519</sup>

Come si può notare, entrambe le alternative in questione non riconoscono una vera legittimità al sapere sensibile, subordinandolo comunque alla verità logica: nel primo caso, la verità letterale della Bibbia – ad esempio l'immobilità della Terra – viene sostenuta non in base alla verità che si presenta effettivamente ai sensi, ma in base alla realtà logica e scientifica che la Bibbia ci trasmetterebbe, facendo così sorgere il conflitto con il copernicanesimo. Del pari, anche i difensori dell'accomodazione non vanno oltre una mera strumentalizzazione dei sensi, pensando che in fondo Dio avrebbe “mascherato” sotto un *integumentum* sensibile la verità scientifica che i dotti possono invece penetrare con mente pura.

---

Rein, *Zwischen Glaubenslehre und Vernunftwahrheit. Natur und Schöpfung bei Hallischen Theologen des 18. Jahrhunderts*, Münster, 1996, pp. 97 e ss.; A. Nooijen, “*Unserm grossen Bekker ein Denkmal?*”. Balthasar Bekker *Betoverde Weereld in den deutschen Landen zwischen Orthodoxie und Aufklärung*, Münster, 2009, pp. 397 e ss.

<sup>2514</sup> Cfr. ad esempio Cicerone, *De orat.*, I, 54.

<sup>2515</sup> Sulla storia della teoria dell'accomodazione e sui possibili influssi sull'estetica, cfr. in particolare L. Danneberg, *Von der accomodatio ad captum vulgi über die accomodatio secundum apparentiam nostri visus zur aethetica als scientia cognitionis sensitivae*, in T. Johansson *et al.* (a cura di), *Hermeneutica sacra. Studien zur Auslegung der heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin-New York 2010, pp. 313-80. Cfr. anche Id., *Schleiermacher und das Ende des Akkomadationsgedankens in der hermeneutica sacra des 17. und 18. Jahrhunderts*, in U. Barth-C.D. Osthövener, *200 Jahre “Reden über die Religion”*, Berlin-New York, 2000, pp. 194-246.

<sup>2516</sup> S.J. Baumgarten, *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, cit., vol. III, *Fortsetzung*, pp. 181-2.

<sup>2517</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>2518</sup> È questa la tesi sostenuta in J.J. Rambach (*praeses*)-J.F. Stiebritz (*respondens*), *Dissertatio theologica qua hypothesis de scriptura sacra ad errores vulgi conceptus accomodata*, Hala Magdeburgicus, 1727.

<sup>2519</sup> S.J. Baumgarten, *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, cit., vol. III, *Fortsetzung*, p. 181.

Siegmund J. Baumgarten si mostra scettico su tutt'e due le ipotesi, respingendo la prima, perché – lo abbiamo visto – la Bibbia non è un testo di scienze naturali, ma anche la seconda, perché le espressioni sensibili non possono essere liquidate come semplicemente false.<sup>2520</sup> La soluzione che viene qui proposta consiste allora nel ritenere le rappresentazioni ottiche non più scorrette (*unrichtig*) o errate (*irrig*), ma soltanto improprie (*uneigentlich*) e dunque poetiche.<sup>2521</sup>

Già nelle *Meditationes* del 1735, in effetti, Alexander G. Baumgarten aveva ritenuto particolarmente poetici i termini impropri (o figurati), nella misura in cui potevano comunicare sensibilmente rappresentazioni non sensibili,<sup>2522</sup> incarnando così quello che sarà uno dei compiti fondamentali dell'estetica,<sup>2523</sup> ossia “scientifiche cognita captui quorumvis accomodare”.<sup>2524</sup> Nel nostro caso, dunque, sembra che l'accomodazione divina debba necessariamente avvenire mediante una sorta di trasfigurazione poetica della verità logica, che attinge ad una topica di espressioni del senso comune, così come stava avvenendo per altri versi anche nella riflessione filosofica dei critici Svizzeri.<sup>2525</sup>

E tuttavia una simile proposta di mediazione non è priva di problemi, intanto perché affermare che una proposizione come “il sole sorge” sia un'espressione ambigua o comunque impropria, significa ammettere ancora implicitamente che l'unico criterio di appropriatezza a cui commisurare gli eventi naturali è l'indefettibile verità della scienza, che ci assicura del fatto che è la terra a muoversi e non il sole. Resta poi il fatto che l'accomodazione come strategia retorica ha senso in primo luogo solo se l'autentico autore – che ormai sappiamo essere in buon parte umano – intende davvero quella cosa,<sup>2526</sup> allorché qui una simile conclusione appare quanto meno problematica, rischiando di apparire come una forzatura ermeneutica da parte dell'interprete; inoltre, è necessario che l'*accomodatio*

---

<sup>2520</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>2521</sup> Sulla distinzione tra senso proprio e improprio in S.J. Baumgarten, così come sulla dimensione poetico-retorica di quest'ultimo, certo non ignara della trattazione di Alexander nelle *Meditationes*, cfr. S.J. Baumgarten, *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift*, cit., pp. 15-7.

<sup>2522</sup> *Meditationes*, §§ 79-80.

<sup>2523</sup> Già Baeumler aveva valorizzato l'esposizione sensibile delle verità astratte nell'estetica di A.G. Baumgarten, cfr. A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (1923), Darmstadt 1967, pp. 207 e ss.

<sup>2524</sup> *Aesthetica*, § 3. Su questo, cfr. A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem*, cit., pp. 207 e ss. Cfr. anche W. Strube, *Baumgartens Ästhetik als Transformation seiner Theorie des Gedichts*, in *Texte – Bilder – Kontexte*, Heidelberg 2000, pp. 21-41; e M. Fritz, *Vom Erhabenen*, cit., pp. 248 e ss.

<sup>2525</sup> Cfr. ad esempio J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. I, p. 161. Cfr. S. Tedesco, *Breitinger e l'estetica dell'Illuminismo tedesco*, cit., p. 59 e pp. 65 e ss.

<sup>2526</sup> S.J. Baumgarten, *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, cit., vol. III, *Fortsetzung*, p. 188.

*ad captum vulgi* – per essere davvero tale – consista effettivamente in un procedimento *ad hoc* per “catturare” uomini dalla conoscenza prescientifica, mentre in questo caso si tratta di espressioni – come riconosce lo stesso Baumgarten – “che anche ogni copernicano è tenuto ad usare se vuole essere comprensibile nella vita quotidiana.”<sup>2527</sup>

Per cercare una qualche soluzione a questo viluppo problematico ancora irrisolto, seguiamo dunque il suggerimento di Baumgarten, che classifica la questione dell’accomodazione come ermeneutica più che dogmatica, rivolgendo l’attenzione alle sue lezioni di esegesi. In tale contesto ritroviamo sin dalla prima edizione del 1742 le rappresentazioni ottiche,<sup>2528</sup> con una prima significativa differenza. Queste, infatti, non vengono più esplicitamente rubricate sotto la categoria di accomodazione, ma discusse nel capitolo dedicato alla spiegazione delle “verità” contenute nei passi della Scrittura, come rappresentazioni “che nascono da un’immediata sensazione visiva, e sono distinte dalla vera natura delle cose accadute e dei mutamenti dimostrabili con un’indagine più precisa.”<sup>2529</sup>

La distinzione di cui parla Baumgarten non è intesa nel senso della subordinazione delle espressioni sensibili ad una realtà soggiacente e più vera, ma si impone come una reciproca indipendenza di ambiti, cruciale quando si tratta di risvegliare quelle rappresentazioni sensibili che anche gli autori biblici – in quanto uomini – sono legittimati ad avere:

In tali casi devono essere usate espressioni e modi di dire *ottici*, che dunque non sono né errati (*irrig*) o scorretti (*unrichtig*), e neppure impropri (*uneigentlich*), poiché il fine del loro uso non mira ad altro che a risvegliare le relative rappresentazioni abituali e quindi note a ciascuno alla vista di certe cose.<sup>2530</sup>

Esiste dunque – potremmo sintetizzare – un livello di verità ottica che resta irriducibile alla verità logica e che, riacciandosi implicitamente alla cosiddetta *accomodatio secundum apparentiam nostri visus*,<sup>2531</sup> fa appello al sostrato sensibile dell’esperienza che conserva la propria irriducibile validità nonostante si ponga in contrasto con quanto emerge da un’analisi razionale.<sup>2532</sup> Questo non significa, peraltro, che la sensibilità non possa

---

<sup>2527</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>2528</sup> S.J. Baumgarten, *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift*, cit., pp. 118-20.

<sup>2529</sup> *Ibid.*, pp. 118-9.

<sup>2530</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>2531</sup> Si tratta della cosiddetta *accomodatio secundum apparentiam nostri visus*, sostenuta tra gli altri da Keplero e Leibniz, per i quali l’accomodazione non si orienta soltanto al volgo, ma a tutti gli uomini posti in una certa situazione. Cfr. L. Danneberg, *Von der accomodatio*, cit., in particolare pp. 370 e ss.

<sup>2532</sup> Cfr. S.J. Baumgarten, *Ausführlicher Vortrag der biblischen Hermeneutic*, cit. p. 318.

essere altrove “strumentalizzata” allo scopo di “determinare” o esemplificare una verità generale, come anzi sosterranno tanto Siegmund J. Baumgarten<sup>2533</sup> quanto il fratello Alexander<sup>2534</sup> sulla scorta dell’insegnamento wolffiano;<sup>2535</sup> significa piuttosto che, al di là di ogni strumentalizzazione, esistono rappresentazioni in cui la sensibilità non è una strategia persuasiva, ma la trama originaria di quella stessa esperienza.

Se, come evidenziato nel precedente paragrafo, l’estetica empirica è chiamata ad addestrare gli αἰσθητήρια ai nuovi dispositivi tecnologici, in modo da favorire l’avanzamento della scienza sperimentale, ciò non significa che le relative prestazioni non siano depositarie di una propria irriducibile legalità. Quegli stessi sensi che guardano nel telescopio la volta celeste, e che necessitano allo scopo di uno specifico esercizio estetico, possono altrettanto legittimamente guardare il cielo a occhio nudo, senza perdere per questo la “verità” delle loro percezioni:

È dunque sbagliato in casi simili voler attribuire e ascrivere a Dio e agli autori degli scritti divini una *accomodatio ad errores vulgares*. In casi simili, persino il più acuto filosofo non può parlare diversamente. Quando si parla di un’alba e di un tramonto del sole, non si deve assolutamente determinare se il sole possa spostarsi o se la Terra si muova, né in che misura un moto del sole attorno all’asse sia necessario per il moto della Terra, in quanto simili discussioni non appartengono affatto alla perspicuità di ciò che è richiesto dalle espressioni “alba” e “tramonto”. Dunque non si devono assolutamente confondere i modi di dire ottici con quelli erronei. Nelle espressioni erranee avrebbe luogo un’accomodazione se esse dovessero essere rese dimostrabili. Poiché, però, un errore ha luogo solo quando si dà una scorretta connessione di un predicato con un soggetto – un errore in senso proprio si trova dunque solo nelle proposizioni – simili rappresentazioni sensibili, che si basano

---

<sup>2533</sup> Cfr. ad es. *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. III, p. 80; Id., *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift*, cit., §§ 44-5.

<sup>2534</sup> *Meditationes*, §§ 18; 22; 58.

<sup>2535</sup> Della riduzione delle verità universali al senso comune, Wolff evidenziava in particolare il ruolo pedagogico, cfr. C. Wolff, *Philosophia practica universalis [...] pars posterior*, Francofurti et Lipsiae, 1739, §§ 302 e ss; C. Wolff, *Philosophia moralis sive Ethica*, 5 voll., Halae Magdeburgicae 1750-53, vol. I, §§ 242 e ss. Per la diffusione del tema nel periodo, cfr. ad es. J.J. Bodmer, *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemälde der Dichter*, Zürich, 1741, p. 138. Cfr. anche J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. I, p. 59; p. 105. A prescindere dal problema delle rappresentazioni ottiche, lo stesso S. J. Baumgarten vedrà nella Bibbia una quantità di rappresentazioni sensibili volte a veicolare verità astratte al popolo incolto, muovendone gli affetti. Cfr. ad es. *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. III, p. 80; Id., *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift*, cit., §§ 44-5.

sull'apparenza e sulla sensazione dei sensi, non possono essere definite tali.<sup>2536</sup>

Le rappresentazioni sensibili, dunque, non sono sbagliate, e non lo sono per un motivo di ordine *logico*, dal momento che il predicato inerisce realmente al soggetto; e tuttavia, una tale inerenza non può essere dimostrata a partire da un criterio altrettanto logico, ma dovrà essere fondata su una base propriamente *sensibile*. Unendo queste due conclusioni in un unico ragionamento, non sarà difficile intravedere una vera e propria *logica della sensibilità* – una logica tanto più sorprendente quanto più evidente è la sua provenienza da quell'ermeneutica biblica che ne aveva così insistentemente contestato i diritti.<sup>2537</sup>

Che il moto (o la stasi) possa essere riferito al sole in Gs 10, 12-13 o che la luna possa valere come fonte luminosa (Gn 1, 16) dipende infatti da un'esperienza che non ammette appelli davanti al tribunale della ragione, dal momento che l'istanza ultima di giudizio è in questo caso la sensibilità stessa. Se un tempo era l'astronomia a necessitare la tutela dalle ingerenze bibliche, ora che le parti si sono invertite<sup>2538</sup> sarà proprio la sensibilità a fornire l'evidenza necessaria alla difesa della Scrittura dalle prevaricazioni razionalistiche – una difesa in cui il piano strettamente teologico lascia il posto a un piano genuinamente estetico.

Quanto siano importanti simili riflessioni per la nascita di una *scientia cognitionis sensitivae*<sup>2539</sup> ce lo dimostra nel modo più chiaro Meier, il quale, come ricordato, si era laureato nel 1738 proprio sotto la guida di Siegmund J. Baumgarten, con cui mantenne sempre un rapporto di stima reciproca.<sup>2540</sup> All'inizio del trattato sulla verosimiglianza estetica compreso nel primo volume degli *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* del 1748, Meier parte proprio dal problema delle rappresentazioni ottiche di Siegmund J. Baumgarten<sup>2541</sup> – associate ad un probabile riferimento alla *Critische*

---

<sup>2536</sup> S.J. Baumgarten, *Ausführlicher Vortrag der biblischen Hermeneutic*, cit., p. 319.

<sup>2537</sup> Basandosi sull'opera di Meier, un filosofo di stampo wolffiano come Carl Gotthelf Müller potrà scrivere già alla fine degli anni Cinquanta un'opera dal significativo titolo di *Logik und Aesthetik*, Jena, 1759, in cui l'arte del pensare viene intesa come comprensiva di concetti, giudizi e sillogismi al contempo logici ed estetici.

<sup>2538</sup> Già Keplero aveva compreso il rischio di un simile rovesciamento delle parti, cfr. J. Kepler, *Astronomia nova* (1609), München, 1937, pp. 29 e ss.

<sup>2539</sup> La tesi è stata esposta con particolare coerenza da L. Danneberg, *Von der accomodatio*, cit., pp. 376, a cui ci rifacciamo.

<sup>2540</sup> Cfr. lo scritto commemorativo che Meier e S.G. Lange hanno redatto alla morte di S.J. Baumgarten, "Das Reich der Natur und der Sitten", Zweyter Theil, 1757, 67. Stück, pp. 369-84; cfr. anche M. Schloemann, *Siegmund Jacob Baumgarten*, cit., pp. 183-4.

<sup>2541</sup> Una tale fonte è ignorata da Michael Jäger nella sua ricerca sul rapporto tra estetica e copernicanesimo, che si limita a segnalare l'influenza di Breitinger, cfr. M. Jäger, *Die Ästhetik als Antwort auf das kopernikanische Weltbild*, Hildesheim-Zürich-New York, 1984, pp. 106 e ss.

*Dichtkunst* di Breitinger<sup>2542</sup> – non facendone però più la trasposizione poetica di una verità in ultima analisi logica, né l'esito di un inganno dei sensi lecito al poeta,<sup>2543</sup> ma la base dimostrativa di una verità propriamente estetica.<sup>2544</sup>

Chi volesse sostenere il contrario, costui dovrebbe – per fornire un esempio perfettamente probante – rigettare come false tutte le rappresentazioni ottiche, e chi non prenderebbe per folle un simile critico? Se dunque un poeta, che non abita lontano dal mare, dice che l'alba sorge dal mare [...] o che il sole tramonta nel mare [...], tale rappresentazione si presenta all'intelletto come falsa. Se però si lascia decidere la questione agli occhi soltanto, non verrà percepito alcunché di falso in tutta questa rappresentazione. Di conseguenza tali pensieri sono esteticamente veri.<sup>2545</sup>

Solo con una scienza della conoscenza sensibile si può dunque legittimare in maniera definitiva la pretesa di verità tipica delle rappresentazioni ottiche<sup>2546</sup> di cui è imbevuto l'orizzonte abituale e storicamente relativo del fruitore, che tanto contribuirà all'affermazione di un'utilità dell'estetica alla vita quotidiana,<sup>2547</sup> ovvero – il che poi è l'altra faccia della stessa medaglia – alla valorizzazione estetica della *cognitio communis*.<sup>2548</sup> Non stupisce dunque che nel corso di ermeneutica del 1752,

---

<sup>2542</sup> J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. I, pp. 298-301.

<sup>2543</sup> “Was denn zum ersten das Wunderbare anlangt, so in einem Betrüge der Sinnen bestehet, so ist aus der Erfahrung bekannt, daß uns öfters die äusserlichen Sinne eine Sache ganz anders vorstellen als der Verstand sie einsiehet.” Cfr. la nota precedente.

<sup>2544</sup> Anche A.G. Baumgarten, d'altra parte, utilizzerà un noto paragone astronomico nella parte relativa alla verità estetica, cfr. *Aesthetica*, § 429. Sulla verità estetica, cfr. ad es. C. Peres, *Ästhetische Wahrheit und sinnliche Erkenntnis: Zu A.G. Baumgartens Begründung der Ästhetiktheorie*, in M. Andreas Griesebach-B. Weißhaupt (a cura di), *Was Philosophinnen denken II*, Zürich, 1986, pp. 257-67.

<sup>2545</sup> *Anfangsgründe*, § 91.

<sup>2546</sup> Cfr. L. Danneberg, *Von der accomodatio*, cit., in particolare pp. 376 e ss.

<sup>2547</sup> *Aesthetica*, § 3.

<sup>2548</sup> A cogliere meglio di altri un simile messaggio è stato Angelus Johann Daniel Aepin, nel suo *De usu opinionum vulgariarum poetico*, Rostochii, 1744. Se lo scopo primario dei poeti – questa la tesi di Aepinus – è quello di suscitare idee sensibili nella mente dell'ascoltatore o del lettore, questi dovranno utilizzare solo quelle rappresentazioni ritenute vere dalle facoltà inferiori (§ 7). Ma tali rappresentazioni non deriveranno che dalle opinioni popolari, di cui si stabilisce la natura sensibile (§ 10). In tal modo, le rappresentazioni poetiche costituiranno la perfezione somma della *cognitio communis* (§ 12). Accanto alle autorità degli Svizzeri, di Baumgarten e di Canz (cfr. in particolare la sua *Oratoria scientiarum familiae toti cognata, seu Rationis et orationis arctissimum vinculum*, Tubingae, 1735, § 15, dove si trova la definizione: “Oratoria est sapientia ornate loquens”, che Aepin reinterpreta nel senso di “sensitive loquens”), Aepin si rifà qui a due recenti discussioni sul tema, la prima, a firma di J.A.K., e da attribuire a Johann Andreas Cramer, (“Beyträge zur critischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit”, VIII,



Siegmund J. Baumgarten introduca esplicitamente la correttezza o verità delle rappresentazioni ottiche come un principio mutuato dall'oratoria (*ein Lehnsatz der Beredsamkeit*),<sup>2549</sup> riportando poi anche in sede esegetica gli esempi astronomici della teologia polemica, forse mediati dall'influenza di ritorno dello stesso Meier,<sup>2550</sup> i quali non valgono più solo per il popolo incolto, come ancora per Rambach, ma anche per il più acuto filosofo, "der allerschärfste Philosophus",<sup>2551</sup> quel filosofo che – lo ricordava il fratello – resta *homo inter homines*,<sup>2552</sup> e dunque non potrà espungere da sé la compagine sensibile.<sup>2553</sup>

#### 6.4.2 *L'ermeneutica del sensitivum e la questione degli affetti*

Ma accanto alle rappresentazioni ottiche, la legalizzazione del sensibile doveva necessariamente passare per una diversa valutazione degli affetti sacri, che avevano costituito la barriera più imponente per la segregazione

---

30. Stück, 1742, pp. 254-81), ha per titolo *Critische Untersuchung, Wie weit sich ein Poet des gemeinen Wahnes und der Sage bedienen könne?*, e assume una posizione critica riguardo all'argomento; l'altra è quella di Joachim Heinrich Pries (*praeses*)-L.E. Mellmann (*respondens*), *Dissertatio philosophico-rhetorica, de indole orationum ad captum vulgi*, Rostochii, 1742. Rostock rappresentava in questo periodo un importante centro di diffusione delle idee estetiche baumgarteniane, come dimostra anche l'amicizia di Aepin e Lasius (attestata dal *De individuo finito commentatione*, Ienae, 1749, che è una sorta di scritto gratulatorio di Lasius in onore di Aepinus), tra i primi recensori delle *Meditationes* di Baumgarten, oltre che animatore, come Aepin, dei "Greifswalder Versuche". Non a caso il saggio di Aepin scatena le ire del gottschediano Quistorp, anch'egli membro della Greifswalder Deutsche Gesellschaft oltre che professore a Rostock, il quale scriverà come noto l'*Erweis, daß die Poesie schon für sich selbst ihre Liebhaber leichtlich unglücklich machen könne* contro le *Meditationes* di Baumgarten ("Neuer Büchersaal der schönen Wissenschaften und freyen Künste", I, 1745, 5. Stück, pp. 433-52), così come una feroce recensione della prima parte della dissertazione di Aepin ("Neuer Büchersaal der schönen Wissenschaften und freyen Künste", 1746, 1. Stück, pp. 20-33), conclusa con la promessa mai mantenuta di una continuazione. Per le polemiche sulle riviste gottschediane, fondamentale è G. Ball, *Moralische Küsse: Gottsched als Zeitschriftenherausgeber und literarischer Vermittler*, Göttingen, 2000, in particolare pp. 261 e ss.; cfr. anche G.F. Meier, *Frühe Schriften zur ästhetischen Erziehung der Deutschen. Teil 2. Der "kleine Dichterkrieg" zwischen Halle und Leipzig*, a cura di H.-J. Kertscher und G. Schenk, Halle, 2000, in particolare il *Nachworte und Textkommentare* di questi ultimi, pp. 173-212; cfr. anche L.M. Gisi, *Einbildungskraft und Mythologie. Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*, Berlin, 2007, p. 79; P.C. Hummel, *Unus inter pares. Studies on shared scholarship*, Paris, 2009, p. 103.

<sup>2549</sup> S.J. Baumgarten, *Ausführlicher Vortrag der Biblischen Hermeneutic*, cit., pp. 318-9.

<sup>2550</sup> S.J. Baumgarten segnala in effetti la pubblicazione degli *Anfangsgründe* sulla sua rivista, cfr. "Nachrichten von einer hallischen Bibliothek", Zweiter Band, 1748, 8. Stück, p. 189.

<sup>2551</sup> S.J. Baumgarten, *Ausführlicher Vortrag der Biblischen Hermeneutic*, cit., p. 319.

<sup>2552</sup> *Aesthetica*, § 6.

<sup>2553</sup> K § 6.

del *sensitivum*.<sup>2554</sup> Se Francke collocava la loro trattazione nella *lectio exegetica*, e dunque nell'interpretazione del "nucleo" soprannaturale della Parola di Dio, Siegmund J. Baumgarten ne parlerà all'interno del capitolo dedicato alle circostanze storiche in cui sono stati redatti i libri della Bibbia.

Scopo dell'interprete sarà in questo caso quello di analizzare la Scrittura non per stabilire le enfasi che veicolano gli affetti sacri, dal momento che quelle stesse enfasi sono state ricondotte a una dinamica meramente psicologica, ma per comprendere le ragioni della loro eccitazione nel contesto in cui si sono verificati:

La quarta parte di questa ricerca [la ricerca delle circostanze storiche dei passi da interpretare] comprende in sé due operazioni. Se qualcuno in un discorso è preso da un intenso moto sensibile dell'animo (*sinliche Gemütsbewegung*), ciò è o espressamente comunicato, il che 1) accade talvolta nelle stesse proposizioni del discorso, poiché in un discorso coeso un affetto espressamente comunicato si estende e dura finché non subentra il contrario; oppure 2) nel nesso e nelle notizie storiche appartenenti a un discorso che si trovano in ciò che precede e in ciò che segue; o 3) in altri passi scritturali in cui si presenta lo stesso discorso ed è comunicato espressamente l'affetto con cui è pronunciato; oppure deve essere tratto, in parte dai gesti e dalle azioni in esso comunicati se la sua esplicitazione dovesse essere irrilevante e superflua; in parte dall'uso di quelle espressioni e di quei modi di dire, così come dalla loro connessione, che in un violento moto dell'animo sono più comprensibili che senza di esso [...].<sup>2555</sup>

I moti dell'anima presenti nella Bibbia, insomma, non solo saranno ricondotti a cause del tutto naturali, ma esibiranno anche una natura squisitamente sensibile, che si riverbererà nelle espressioni impiegate per evocarli. Non a caso la prima delle espressioni e dei modi di dire accennati al termine della citazione precedente sarà proprio "parlare di verità generali in maniera molto sensibile".<sup>2556</sup>

A una tale ritrovata umanità degli autori della Bibbia sul piano dogmatico corrisponde una ritrovata umanità dell'operazione ermeneutica, in virtù della quale sono le argomentazioni razionali addotte dall'interprete e non la sua situazione spirituale a determinare la correttezza esegetica: "Tanto un non convertito quanto un convertito possono penetrare il senso

---

<sup>2554</sup> Su questo tema in Siegmund J. Baumgarten, cfr. M. Schloemann, *Siegmund Jacob Baumgarten*, cit., p. 234; S. Grote, *Pietistische Aisthesis*, cit., pp. 187-8.

<sup>2555</sup> Id., *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift*, cit., § 44.

<sup>2556</sup> *Ibid.*

corretto della Sacra Scrittura [...]: viceversa, tanto un non convertito quanto un convertito possono errare nell'interpretazione della Sacra Scrittura.<sup>2557</sup>

Se – come abbiamo visto – i moti soprannaturali del rigenerato hanno ancora una qualche pertinenza in sede dogmatica,<sup>2558</sup> il successo dell'operazione esegetica sarà del tutto indipendente dalla condivisione dei medesimi affetti tra interprete e interpretato. Si rompe così la continuità, ipotizzata da Francke e dai suoi seguaci, tra la rigenerazione spirituale e la penetrazione del significato profondo del testo sacro, dal momento che a importare nell'operazione esegetica è solo e soltanto il possesso dei corretti strumenti disciplinari.

Il denominatore comune tra lo slancio della fede dello scrittore sacro e l'esperienza ermeneutica dell'interprete sarà dunque da ricercare unicamente in una dotazione antropologica condivisa, che non coincide ormai più con la sfera dell'αἴσθησις, bensì piuttosto con quella del *sensitivum*:

Tanto più un interprete è esperto delle verità psicologiche della natura, della differenza, della miscela, dell'origine e della designazione dei *moti sensibili dell'animo* [corsivo mio, AN], tanto più facilmente e correttamente procede questa ricerca, poiché quando la scoperta dei motivi di determinazione è più facile, anche l'applicazione e l'impiego degli stessi può accadere più regolarmente.<sup>2559</sup>

Il medesimo discorso è ripreso e ampliato dall'allievo Gottlob Samuel Nicolai nelle sue *Meditationes philosophico-philologicas de applicatione cognitionis affectuum et poeseos in disquirendo sensu codicis sacri* (1749),<sup>2560</sup> in cui la possibilità di una nostra comprensione degli scrittori

---

<sup>2557</sup> *Ibid.*, § 19.

<sup>2558</sup> E tuttavia una tale pertinenza viene riletta mediante l'eruzione psicologica del fondo dell'anima, cfr. *supra*.

<sup>2559</sup> Cfr. *Id.*, *Ausführliche Vortrag der biblischen Hermeneutic*, cit., p. 166: “Je mehr ein Ausleger der psychologischen Wahrheiten von Beschaffenheit, Unterschied, Mischung, Ursprung und Kennzeichen der sinnlichen Gemüthsbewegungen kundig ist: je leichter und richtiger gehet diese Untersuchung von statten; indem alsdenn die Entdeckung der Bestimmungsgründe leichter ist, auch die Anwendung und der Gebrauch derselben regelmäßiger erfolgen kan.”

<sup>2560</sup> G.S. Nicolai (*praeses*)-M. Riech (*respondens*), *Meditationes philosophico-philologicas de applicatione cognitionis affectuum et poeseos in disquirendo sensu codicis sacri*, s. l., 1749. Agli affetti, Nicolai aveva già dedicato un paragrafo in ciascuna delle sue due prime opere: e cioè la tesi di laurea in teologia, S.J. Baumgarten (*praeses*)-G.S. Nicolai (*auctor*), *Meditationes quasdam De genuina et spuria aedificatione spirituali mediisque illius legitimis et illegitimis*, Halae Magdeburgicae, 1747, § 62; e la tesi di abilitazione in filosofia, J.J. Lange (*praeses*)-G.S. Nicolai (*auctor*), *De elegantiori eruditione facultates animae superiores egregie augente*, Halae Magdeburgicae, 1747, § 20, discusse peraltro a pochi giorni di distanza l'una dall'altra. Su entrambe dovremo ritornare nel seguito. Su

sacri non è posta sotto l'egida dello Spirito Santo, ma della stessa conoscenza sensibile:

Veneriamo umilmente la divina saggezza, che ha voluto che questi uomini fossero del tutto simili a quelli a cui erano diretti i loro pensieri. [...] Spessissimo [infatti] gli autori del sacro codice hanno provato desideri e avversioni sensibili. Mosè si è infuocato di fronte all'indurimento [del cuore] del Faraone e all'idolatria di Aronne; Davide ha abbracciato Gionatan con amore tenerissimo, ecc.<sup>2561</sup>

Se di differenza si vuole parlare tra noi e gli *homines Dei*, si tratterà esclusivamente di una differenza di livello, nel senso che gli autori sacri sono preservati da ogni errore in modo da poterci trasmettere al meglio l'immagine della verità,<sup>2562</sup> incarnando così eccelsi esempi di virtù.<sup>2563</sup> Eccelsi, ma non irraggiungibili, quasi a testimoniare quella possibile perfezione della conoscenza sensibile di cui l'estetica si fa incarnazione. Chiunque intenda accingersi all'esame della Scrittura, dunque, non potrà limitarsi a coltivare solo le proprie competenze di storia, di filologia o di logica, ma dovrà esercitare anche le facoltà inferiori, perché è proprio a

---

Gottlob Samuel Nicolai la letteratura secondaria è sostanzialmente assente, se si esclude un breve articolo di enciclopedia, che non fa riferimento all'ermeneutica biblica di Nicolai, cfr. FB [F. Basaglia], *Gottlob Samuel Nicolai*, in H.F. Klemme-M. Kuehn (a cura di), *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Oxford, 2010, vol. II, pp. 851-2; e H.-J. Kertscher, *Gottlob Samuel Nicolai und die "Gesellschaft der schönen Wissenschaften" in Halle*, in D. Bähz et al. (a cura di), *Dem freien Geiste freien Flug. Beiträge zur deutschen Literatur für Thomas Höhle*, Leipzig, 2003, pp. 15-25, che si occupa, per l'appunto, esclusivamente del ruolo di Nicolai nella detta società e delle attività della stessa.

<sup>2561</sup> G.S. Nicolai (*praeses*)-M. Riech (*respondens*), *Meditationes philosophico-philologicae de applicatione cognitionis affectuum et poeseos in disquirendo sensu codicis sacri*, cit., § 2.

<sup>2562</sup> *Ibid.*, § 6. A nulla valgono le contestazioni di chi, dal punto di vista logico, rimprovera una serie di incongruenze alla Sacra Scrittura, riconducibili alla necessità da parte del sommo autore di adattare il proprio *verbum* al comune modo di vedere degli uomini. Come ribadirà al paragrafo seguente, contrapponendo la nozione oraziana e poi baumgarteniana di "lucidus ordo" a un ordine logico e a un ordine storico: "Ordinem tantum logice talem verum et genuinum esse, autumant. Sed mirifice falluntur. Ordo datur lucidus, quem ulterius illi defendunt, qui poetarum scita systematice proponunt. Si igitur tantum periculum faciamus, huic ordini semper conformes erunt virorum sacrarum orationes. Hinc etiam patet cur scriptores codicis interdum res non eodem modo describebant, quo se exceperunt, vel si affectus narrationi immisceantur, quare tunc historicorum ordo neglectus fuerit."

<sup>2563</sup> *Ibid.*, § 2.

partire dall'αἰσθησις come *repraesentatio sensitiva* che sarà possibile intendere l'ispirazione divina di quelle parole e di quei pensieri.<sup>2564</sup>

Il punto d'avvio di Nicolai riprende la polemica contro i moderni seguaci dello stoicismo, i quali vedevano in ogni concessione agli affetti un atto di debolezza, in particolare da parte del cristiano.<sup>2565</sup> L'attacco non è nuovo in ambito pietista, come dimostra ad esempio la *Sittliche Christen-Lehre* di un Rambach, che dedica al tema un'approfondita discussione.<sup>2566</sup> Ma mentre in questo caso la critica non aveva altro ruolo se non ribadire la necessità degli affetti spirituali, la prospettiva di Nicolai, così come quella del maestro Siegmund J. Baumgarten,<sup>2567</sup> inclina decisamente a sancire il carattere psicologico di tali affetti.

Lo scopo degli autori sacri – si dice al § 3 – è la commozione, di cui l'interprete è chiamato a indagare genesi e espressione. Tale indagine, però, non verrà più condotta per mezzo di categorie teologiche, bensì per mezzo delle categorie metafisiche messe a punto dalla “solers philosophorum recentiorum cura”, perché

se qualcosa può essere facilmente ricondotto alle leggi naturali degli affetti, ciò non potrà essere preso per un affetto soprannaturale o per un miracolo. Che queste cose trovino dunque il loro spazio anche nell'interpretazione, poiché i testi sacri esibiscono in modo quanto mai accurato ciò che la mente degli scrittori sacri ha pensato!<sup>2568</sup>

---

<sup>2564</sup> La distinzione tra affetti sensibili e razionali, citata in nota, non è più centrale: se è vero che ciò che si applica ai primi si applica anche ai secondi, l'interesse di Nicolai è tutto per gli affetti sensibili.

<sup>2565</sup> *Ibid.*, § 2.

<sup>2566</sup> J.J. Rambach, *Christliche Sittenlehre*, cit., p. 1083. Cfr. anche lo stesso S.J. Baumgarten, *Ausführlicher Vortrag der Theologischen Moral*, Halle, 1767 (post.), p. 1563: “Von heidnischen Sittenlehrern ist diese Uebung gar sehr angepriesen worden; obgleich solches theils mehr aus irrigen Vorurtheilen, von der allgemeinen Sündlichkeit aller Leidenschaften und sinnlichen Gemüthsbewegungen, ingleichen von dem Sitz und der Einschränkung der Sünde auf und in den Körper, die Materie und deren Verbindung mit der Seele, geschehen, theils auch diese Uebung von ihnen übertrieben worden, eine Apathie und Astorgie anzupreisen; in welchen Fehlern auch manche unreine Mystici, sonderlich der neuern Zeit, durch die quietistischen Irrthümer verfallen sind. Diese Anmerkung ist zur Breantwortung einiger besorglichen und möglichen Einwürfe gegen den allhier geführten Beweis nöthig; indem eben dieser Mißbrauch sowol, als die Herleitung dieser Uebung aus unrichtigen Quellen und Bestimmungsgründen bey andern die ganze Uebung verdächtig gemacht hat, oder die Verbindlichkeit dazu einigen Zweifeln unterworfen; daher die Einschränkung, die hier ertheilet worden, nothwendig bemerkt werden muß”.

<sup>2567</sup> Nicolai rinvia al § 44 del manuale di ermeneutica del maestro.

<sup>2568</sup> G.S. Nicolai (*praeses*)-M. Riech (*respondens*), *Meditationes philosophico-philologicas de applicatione cognitionis affectuum et poeseos in disquirendo sensu codicis sacri*, cit., § 3.

A essere confermata in questa presa di posizione è l'importanza dell'interpretazione degli affetti, ma non la necessità del riferimento a una spiegazione spirituale; se l'ermeneutica biblica dovrà continuare a rendere conto della dimensione "patologica" del testo sacro, dunque, sarà sempre più evidente il fatto che essa dovrà affidarsi a strumenti genuinamente estetici. Non a caso Nicolai rinvierà per una più approfondita discussione degli affetti non solo al manuale di ermeneutica di Siegmund J. Baumgarten, ma anche alla *Theoretische Lehre* di Meier, appaiati in una collaborazione disciplinare fino a poco tempo prima impensabile.

È anche alla luce di questa nuova alleanza che Nicolai può sostenere il principio per cui "le regole della poesia sono state rispettate dagli scrittori santi"<sup>2569</sup> – un principio che viene dimostrato nel modo seguente:

È necessario che le cause impulsive e le rappresentazioni che devono essere giudicate dalla massima parte degli uomini non superino i confini dei pensieri sensibili. Lo sapeva bene il saggio direttore dei sacri scrittori; dunque, ha fatto anche in modo che la loro esposizione fosse facilissima a intendersi, purché si proceda in accordo alla natura. Poiché quindi le percezioni sensibili sono comuni a tutti gli uomini, Dio ha concesso anche alle verità più meritevoli di essere spiegate per questa via. Se abbiamo considerato la natura vera della poesia, è evidente che a costituire la sua differenza specifica rispetto agli altri generi di pensiero è proprio un maggiore (anzi un massimo), un più abbondante, un più degno e un più bel grado di rappresentazioni sensibili.<sup>2570</sup>

Da un lato, dunque, Dio ha voluto dare alla Scrittura la massima diffusione in ragione dell'importanza delle verità ivi rivelate; ma, dall'altro, ciò non è potuto accadere se non incrementandone la dimensione sensibile, e dunque gli affetti<sup>2571</sup> e la pregnanza,<sup>2572</sup> che stanno alla base della sua

---

<sup>2569</sup> *Ibid.*, § 5.

<sup>2570</sup> *Ibid.*

<sup>2571</sup> Tre sono le cause che incrementano la forza degli affetti e dei pensieri poetici negli scrittori sacri: la ricettività della singola persona; l'azione dello Spirito Santo, che funge da concausa, nella misura in cui "esso [lo Spirito Santo] è adatto a produrre fortissimi desideri e avversioni sensibili"; da ultimo, l'oggetto reale che innesca l'affetto: "[Q]ualunque oggetto reale considerato in tutta la sua fecondità sarà sufficiente a suscitare e a incrementare l'efficacia degli affetti", in particolare nella Scrittura, dove tutto cospira a maggior gloria di Dio. Cfr. *ibid.*, § 9.

<sup>2572</sup> Abbiamo trattato sopra l'argomento. Si aggiunga solo che la pregnanza, così come gli affetti, viene ora portata come prova della congruenza tra gli scritti biblici, in particolare di alcuni suoi brani, e gli scritti poetici: "Exiguum, illum vocabulorum numerum, copia et foecunditas cogitationuum larga manu compensat. De poetis idem sentiendum esse, experientia confirmat." Cfr. *ibid.*, § 12

poeticità.<sup>2573</sup> Il legame tra αἴσθησις e patologia sacra, determinante nelle ermeneutiche pietiste, viene ormai reimpostato in senso baumgarteniano come un legame tra *cognitio sensitiva* e patologia estetica. La cesura, proprio nell'apparente continuità dei termini, non poteva essere più radicale. Quando un altro allievo di Siegmund J. Baumgarten come Johann Ludwig Schulze scriverà la propria *Hermeneutica sacra* (fine anni Sessanta - inizio anni Settanta), la dottrina degli affetti sarà immediatamente raccordata non più all'αἴσθησις, bensì all'estetica.<sup>2574</sup>

#### 6.4.3 *L'ermeneutica del sensitivum e la questione delle belle scienze*

L'importazione dell'estetica in territorio ermeneutico è certamente opera di Siegmund J. Baumgarten e dei suoi studenti, i quali, ad ogni modo, si facevano interpreti di una necessità da più parti avvertita. Decisiva, in questo senso, è l'esigenza di sciogliere l'ermeneutica dalla sudditanza nei confronti della logica,<sup>2575</sup> la quale – per dirla con Chladenius – resta muta di fronte a discorsi come quelli “della storia, della poesia e di altri scritti ingegnosi”<sup>2576</sup> impossibili da ricondurre a regole generali, per riconsegnarla al contrario a quella poetica filosofica<sup>2577</sup> di cui già parlava Wolff nel *Discursus praeliminaris* alla *Logica latina* in riferimento a Campanella.<sup>2578</sup>

Non aveva tutti i torti allora Joachim E. Pfeiffer, quando in un passaggio dei suoi *Elementa hermeneuticae universalis*<sup>2579</sup> (1743) rinviava alle *Meditationes* di Alexander G. Baumgarten per maggiori delucidazioni circa

<sup>2573</sup> Se all'inizio del § 5 Nicolai ricorda la somiglianza tra leggi della poesia e leggi degli affetti, in una nota viene meglio precisata questa analogia. Intanto una tale compatibilità delle rispettive leggi è dovuta all'identità delle cause generali che stanno alla base di entrambi i fenomeni, e cioè appunto le facoltà inferiori dell'anima: “Causae autem affectuum et perceptionum poeticarum sunt eadem: facultates enim inferiores per vim animae determinatas procreatrices ipsorum esse certum est. Generalis producendi modus etiam idem est. Utrasque enim perceptiones sensitivas esse nemo est qui negat; et hae generali legi subsunt.” Resta tuttavia una differenza: e cioè, che le “perceptiones poeticae” non sempre sono dotate di una forza tale da giustificare la presenza degli affetti. Sarà allora più corretto concludere che la loro identità è limitata al rapporto tra gli affetti e i pensieri poetici più forti.

<sup>2574</sup> J.L. Schulze, *Hermeneutica sacra*, cit., § 21, p. 34: “Ad notitiam auctorum saepe inprimis referri debet indagatio affectus, quem vel ipsi verbis indicant vel signis quibusdam ex sermone petendis produunt. Sic verbi causa, quorum sermonem affectus notabilis animat, forma uti solent orationis vividior, aestetica, ut aiunt, magis quam logica, nexus etiam et structuras sermonis insolentiores adhibent; quales notae partim rhetorum disciplina continentur partim ex observatione vitae communis haberi et colligi possunt.”

<sup>2575</sup> Cfr. in particolare M. Beetz, *Nachgeholt Hermeneutik*, “Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 55, 1981, pp. 591-628.

<sup>2576</sup> J.M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, 1742, p. 97.

<sup>2577</sup> *Ibid.*, p. 585.

<sup>2578</sup> C. Wolff, *Philosophia rationalis, Discursus praeliminaris*, § 72.

<sup>2579</sup> J.E. Pfeiffer, *Elementa hermeneuticae universalis*, Ienae, 1743, pp. 193-4.

la necessità di un'interpretazione peculiare per l'*oratio ligata* rivolta alle facoltà inferiori dell'anima.<sup>2580</sup> Il merito principale del fratello Siegmund in un simile processo è senz'altro quello di aver applicato tali sollecitazioni alla Sacra Scrittura, facendo di quest'ultima il testo su cui verificare con maggiore coerenza l'importanza delle belle scienze nell'operazione esegetica.<sup>2581</sup>

Appena un anno dopo la fondamentale prefazione all'*Algemeine Welthistorie*,<sup>2582</sup> in effetti, Siegmund J. Baumgarten scriverà un'altra prefazione decisiva<sup>2583</sup> – datata 30 settembre 1745 – questa volta ad un'opera più circoscritta e meno pretenziosa: una traduzione tedesca dei Salmi da parte di Gotthold Samuel Lange, pastore a Laublingen oltre che amico intimo<sup>2584</sup> (e poi biografo)<sup>2585</sup> di Meier, nonché quartogenito di quello Joachim che tanto si era adoperato per la cacciata del wolffiano Baumgarten dalla facoltà teologica di Halle.<sup>2586</sup>

In ambito luterano, la riflessione sul salterio che accompagnava le diverse traduzioni era stata sin da subito molto feconda, come dimostra l'impegno in tal senso dello stesso Lutero, il quale ne aveva ricondotto il significato dogmatico al rapporto tra i nomi e le proprietà di Dio.<sup>2587</sup>

---

<sup>2580</sup> Cfr. ad esempio *Aesthetica*, § 4; K 4.

<sup>2581</sup> A un tale processo, ad ogni modo, non rimane estraneo neppure il fratello Alexander. Se già nelle *Meditationes* del 1735, infatti, era emersa per accenni la potenziale rilevanza estetica di alcuni temi scritturali – su tutti, la poeticità della profezia (*Meditationes*, § 64), sarà solo nell'*Aesthetica* e nel *Kollegium* che si istituirà in maniera più sistematica uno scambio fecondo tra i due campi, nella misura in cui il mondo dei poeti trarrà la propria linfa vitale dalle mitologie e dalle teogonie dei vari popoli (*Aesthetica*, § 513; K § 596), mentre la teologia – partecipando dell'orizzonte estetico-logico – potrà pensare a Dio in modo bello, e dunque comunicarne la Rivelazione anche al popolo incolto (*Aesthetica*, § 126; K § 126). Non ci si stupirà, dunque, nel verificare che anche sotto il profilo dogmatico la Scrittura potrà essere analizzata non solo secondo i criteri della logica, ma anche sotto il profilo estetico. Cfr. A.G. Baumgarten, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, ad es. § 75.

<sup>2582</sup> Cfr. *supra*.

<sup>2583</sup> S.J. Baumgarten, *Vorrede*, in S.G.L. [S.G. Lange], *Oden Davids oder poetische Uebersetzung der Psalmen*, Erster Theil, Halle, 1746. Cfr. quanto meno W. Martens, *Literatur und Frömmigkeit*, cit., pp. 159-69, il quale affermerà sintomaticamente che non solo Alexander, ma “anche Siegmund Jacob Baumgarten ha dei meriti in *aestheticis!*”, *ibid.*, p. 160.

<sup>2584</sup> La migliore testimonianza in questo senso è S.G. Lange (a cura di), *Sammlung gelehrter und freundschaftlicher Briefe*, 2 voll., Halle, 1769-1770.

<sup>2585</sup> S.G. Lange, *Georg Friedrich Meiers Leben*, Halle, 1778.

<sup>2586</sup> Il fascicolo di manoscritti che contengono le accuse contro Siegmund J. Baumgarten, così come la difesa di quest'ultimo, è conservato alle Franckesche Stiftungen di Halle, con collocazione AFSt/H E 7.

<sup>2587</sup> Per i riferimenti in questo senso cfr. G. Bader, *Psalterspiel: Skizze einer Theologie des Psalters*, Tübingen 2009, pp. 73 e ss., in particolare pp. 77 e ss. Segnaliamo soltanto che la grande quantità di nomi (dieci) con cui la Bibbia ebraica si riferisce a Dio, impossibile da rendere in altre lingue, è già sintomo della sua pregnanza, cfr. WA DB 10/1, pp. 94 e ss.



Neppure nel contesto hallense si era lesinato sull'esegesi di questo testo: da un Francke che evidenziava la dimensione cristologica e applicativa dei salmi per la vita del singolo lettore,<sup>2588</sup> a uno Joachim Lange che ne ribadiva il valore in termini di edificazione per il fedele;<sup>2589</sup> dall'immenso lavoro filologico di un Johann Heinrich Michaelis<sup>2590</sup> fino ai commenti dello stesso Siegmund J. Baumgarten, a partire dalla prefazione alla traduzione di Christian Richter del 1736.

Se in questa prefazione, la spiegazione verteva in particolare sugli aspetti messianici e edificanti<sup>2591</sup> che verranno messi in luce negli altri due scritti più sistematici sull'argomento,<sup>2592</sup> la prefazione del 1745 sposterà l'attenzione dai presupposti teologici a quelli più esplicitamente estetici. Già il titolo della traduzione di Samuel G. Lange, dedicata peraltro a Johann Jakob Breitinger, è in questo senso significativo: non si tratta, infatti, di presentare, come nel caso di Richter, una *genaue Übersetzung der Psalmen*, una traduzione, cioè, fedele al senso letterale, ma una traduzione poetica, intitolata appunto *Oden Davids*, dal momento che “una poesia non viene tradotta meglio che con una poesia”.<sup>2593</sup> La rivendicazione appare in maniera evidente lungo tutta la premessa dello stesso Samuel G. Lange, il quale prende le distanze dagli altri due più comuni modi di tradurre, e cioè quello esplicativo, che si avvicina alla parafrasi, e quello edificante, utilizzato dal padre Joachim.

<sup>2588</sup> Cfr. A.H. Francke, *Erklärung der Psalmen Davids*, cit.

<sup>2589</sup> J. Lange, *Davidisch-Salomonisches Licht und Recht, oder richtliche und erbauliche Erklärung der geistreichen Psalmen Davids*, cit., *Vorrede*.

<sup>2590</sup> J.M. Michaelis-C.B. Michaelis, *Uberiorum adnotationum philologico-exegeticarum in Hagiographos Vet. Testamenti, Volume primus, Adnotationes D. Io. Henrici Michaelis in Psalms et Christian Ben. Michaelis in Proverbia Salom. continens*, cit.

<sup>2591</sup> C. Richter, *Genaue Übersetzung der Psalmen, mit einer Vorrede Hrn. Siegm. Jac. Baumgartens*, Halle, 1736. Al di là dello scopo generale che condivide con il resto della Scrittura di perfezionare l'uomo alla luce di Dio, Baumgarten nomina qui tre fini particolari che indagherà nella sua prefazione: “Überdis lassen sich die besondern Absichten derselben gar füglich auf folgende drey Stücke bringen, daß GOtt in den Psalmen einmal das Geheimniß von Christo, dem Sohn Davids, und seinem zu verrichtenden Versöhnungs- und Erlösungszweck, näher und deutlicher als vorher geschehen, offenbaren, auch zum Gebrauch der Glaubigen aller Zeiten vorstellen; zweitens, den rechten ihm wohlgefälligen Dienst im Geist und in der Wahrheit, oder die gantze Art der eherbietigen und glaubigen Unterhandlung mit ihm anzeigen, auch durch diese Handleitung befördern: und endlich drittens, eine reiche Quelle geistlicher Erfahrung und Aufmunterung oder nöthigen Unterrichts, kräftiger Reitzungen und heilsamer Trostgründe, auf allerley vorfallende Begebenheiten der streitenden Kirche, und ihrer auf Erden wallenden Glieder, darin eröffnen wollen.” Cfr. *ibid.*, a2 v – a3 r.

<sup>2592</sup> S.J. Baumgarten, *Auslegung und Anwendung einiger Psalmen*, Halle 1751; S.J. Baumgarten, *Erbauliche Erklärung der Psalmen*, 2 voll., Halle 1759. Per un commento, cfr. M. Schröter, *Aufklärung durch Historisierung*, Berlin-Boston, 2012, pp. 341 e ss.

<sup>2593</sup> [S.G. Lange], *Vorrede des Uebersetzers*, in S.G.L. [S.G. Lange], *Oden Davids oder poetische Uebersetzung der Psalmen*, cit., s. p.

L'elemento più interessante di questa breve notizia sta proprio nel tentativo di attenuare, per così dire, l'attrito venutosi a creare tra il momento sacrale e il momento poetico dell'interpretazione, e dunque della traduzione. I salmi, infatti, sono certamente poesia; e tuttavia, il poeta è Dio stesso.<sup>2594</sup> Se è vero che le odi di Davide consistono di una serie di rappresentazioni sensibili e di una lingua immaginifica che opera in noi in modo così violento da essere a ragione definita "lingua degli dei" (al plurale!),<sup>2595</sup> è vero anche che essi surclassano i più insigni esponenti umani dell'ode, Pindaro e Orazio, perché "niente è più sublime di Dio e delle sue azioni, e nessuno conosce il padre degli angeli e degli uomini meglio del suo Spirito, e nessuno ne può cantare meglio e più degnamente".<sup>2596</sup> Da un lato, dunque, Samuel G. Lange intende sottoporsi al giudizio dei critici (*Kunstrichter*) per le sue scelte in materia di rima, di quantità sillabiche, ecc.; dall'altro, continuerà a rivolgersi al foro dei teologi, dichiarandosi pronto a ritrattare qualunque passo si sottragga all'ortodossia dell'*analogia fidei*.<sup>2597</sup>

Non si fatterà a riconoscere in questi passaggi tutta una serie di stilemi retorico-poetici – dalla riproposizione del modello ermogeneo della *σμενότης* fino ai "dipinti poetici" degli Svizzeri – inscindibilmente uniti a questioni tipiche della filologia e dell'ermeneutica sacra: la stessa analogia della fede, ma anche l'ineguagliabilità del sublime biblico o la necessità da parte del traduttore di calarsi nello stesso affetto del poeta per riuscire a rendere bene le sue rappresentazioni.<sup>2598</sup> Tali repentini mutamenti di registro, qui faticosamente giustapposti nella ricerca di una nuova sintesi, manifestano all'ennesima potenza le tensioni tra la classica esegesi teologica della Scrittura e le nuove tentazioni estetiche – tensioni che, come accennato, Samuel G. Lange poteva ritrovare già all'interno della sua stessa biografia.

C'è poi il problema della considerazione dei salmi alla stregua di odi che è operazione molto meno immediata di quanto non si vorrebbe far credere,<sup>2599</sup> benché sia oggi assodato che proprio il salterio ha potuto fungere da testa di ponte privilegiata per una vera e propria "estetizzazione della Bibbia".<sup>2600</sup> Se già Boileau aveva rimproverato a Perrault gli attacchi alle "nobili arditezze" di Pindaro che fanno tutt'uno con il sublime dei salmi, è verso la metà del Settecento che questa identificazione diventa

---

<sup>2594</sup> *Ibid.*, s. p.

<sup>2595</sup> *Ibid.*, s. p.

<sup>2596</sup> *Ibid.*, s. p.

<sup>2597</sup> Il modello negativo, esplicitamente citato, era ancora una volta la Bibbia di Wertheim.

<sup>2598</sup> Quest'ultima tesi era propria anche della prefazione di Siegmund J. Baumgarten alla traduzione di Richter, ma – come sappiamo – le sue posizioni ermeneutiche successive porteranno a una netta cesura rispetto a questa tradizione, alla quale, invece, Samuel G. Lange si sente ancora legato.

<sup>2599</sup> D. Gutzen, *Poesie der Bibel*, Bonn 1972, pp. 63 e ss.

<sup>2600</sup> *Ibid.*, p. 42.

sempre più stringente, come dimostra non solo Lange, per il quale le poesie di Davide sono “un modello impeccabile di ode”, ma anche Batteux, il quale affermerà nel secondo volume del suo *Cours de belles-lettres* (1748) che nei salmi “si trova realizzato il bello ideale dell’ode. La grandiosità, la dolcezza, la tristezza, la veemenza, tutto vi si trova nella più alta perfezione”.<sup>2601</sup>

Se a queste affermazioni si aggiungono il lavoro di Robert Lowth (*De sacra poesi Hebraeorum*, 1753) e la *Poetische Uebersetzung der Psalmen* di Johann Andreas Cramer (1755-1764), si potrà ben comprendere come la fama delle odi di Davide sia potuta giungere fino a Mendelssohn e a Herder, tanto da giustificare almeno in parte l’affermazione di Bader, per cui “[l]’estetica [avrebbe] il suo terreno di esercitazione originario nell’ambito dei salmi.”<sup>2602</sup> E, in effetti, tanto per Batteux quanto per Siegmund J. Baumgarten – tra i pionieri della svolta – è possibile leggere i salmi come una raccolta di poesie meritevoli in quanto tali per forma e contenuto, anche a prescindere da qualsiasi retroterra teologico.<sup>2603</sup> Nel caso di Baumgarten, addirittura, il salterio diventerà il pretesto per rivendicare il valore delle stesse belle scienze. Il precario equilibrio tra teologia e estetica ricercato da Samuel G. Lange sembra ormai pendere decisamente a favore della seconda.

Siegmund J. Baumgarten presenta la propria prefazione come un breve trattato sui servizi che possono rendersi reciprocamente la Sacra Scrittura e “le cosiddette belle scienze”, ossia, in senso stretto, l’eloquenza e la poesia (*Dichtkunst*), definita come “il livello più alto dell’eloquenza sensibile”.<sup>2604</sup> Benché, infatti, lo scopo fondamentale della Bibbia non sia quello di offrire opere ingegnose (*sinnreich*), è innegabile lo stile pregevole e potente di cui sono dotati alcuni testi scritturali. Chi presta la dovuta attenzione a quei capolavori dell’Antichità che sono i libri mosaici, i salmi di Davide, le profezie di Isaia o le lamentazioni di Geremia “deve necessariamente essere

---

<sup>2601</sup> C. Batteux, *Cours de belles-lettres distribué par exercices*, 4 voll., Paris, 1747-50, Tome second, Paris, 1748, pp. 116 e ss., qui p. 116: “C’est-là qu’on trouve le beau de l’Ode, réalisé. Le grand, le doux, le triste, le véhément, tout y est dans la plus haute perfection.”

<sup>2602</sup> G. Bader, *Psalterspiel: Skizze einer Theologie des Psalters*, cit., p. 338.

<sup>2603</sup> Cfr. D. Gutzen, *Poesie der Bibel*, cit., p. 69. Gutzen comprende in questo giudizio anche Samuel G. Lange, nel quale, tuttavia, abbiamo visto sussistere ancora un duplice registro che non ci permette di essere così tranchant. Ovviamente anche nella prefazione di Siegmund J. Baumgarten e nelle pagine di Batteux, l’eccellenza dei salmi resta una prerogativa assicurata dall’ispirazione dello Spirito Santo; la cosa davvero innovativa, piuttosto, consiste nel fatto di poterne offrire anche un’analisi poetica, senza il ricorso sistematico ed esclusivo alle categorie teologiche.

<sup>2604</sup> Nella prima edizione della *Metaphysica* (1739, § 533), l’estetica era immediatamente raccordata alla *Rhetorica* e alla *Poetica Universalis*: “Scientia sensitive cognoscendi et proponendi est Aesthetica, meditationis et orationis sensitivae vel minorem intendens perfectionem, *rhetorica*, vel maiorem *poetica universalis*.” Una tale distinzione ritornerà anche nei primi paragrafi della dissertazione citata di Aepin, *De usu opinionum vulgarium poetico*.

commosso e ammirato dalla superba realizzazione del più sublime contenuto e dall'eccitante bellezza dell'intera esposizione".<sup>2605</sup>

In effetti – sostiene l'Autore – la Bibbia mette a disposizione dell'oratoria e della poesia una grande riserva di cose, pensieri ed espressioni che i poeti possono e devono sfruttare a proprio vantaggio, non solo in virtù della loro verità e moralità, ma anche della loro varietà e bellezza.<sup>2606</sup> Un tale incoraggiamento all'imitazione della Bibbia a fini primariamente estetici contiene in sé un addentellato di importanza cruciale: l'ammissione, cioè, del contributo delle belle scienze alla stesura dei testi sacri. Ma se le belle scienze si possono fregiare di un simile onore, ciò significa che esse saranno pienamente giustificate in quanto tali.

Anzi: se finora – come ricorda Baumgarten in una sorta di inventario delle critiche pietiste – le belle scienze erano state giudicate attività perverse di gente sfaccendata, lussuriosa vanità e offesa alla verità, ora non solo la loro peccaminosità viene completamente derubricata, ma lo stesso esercizio di tali capacità inizia ad essere considerato esplicitamente come un obbligo (*Obliegenheit*) dell'uomo, perché Dio per primo le ha nobilitate scegliendole come strumenti della sua rivelazione: “La Sacra Scrittura depone a favore della giustificazione di queste abilità, e dimostra non solo la possibilità, ma anche la cogenza del loro vantaggioso utilizzo nel modo più incontrovertibile.”<sup>2607</sup>

Già prima di Siegmund J. Baumgarten, in realtà, non erano mancate alcune prudenti riabilitazioni delle belle scienze,<sup>2608</sup> in particolare della poesia e della retorica, da parte di alcuni teologi dell'epoca. Il caso più

---

<sup>2605</sup> S.J. Baumgarten, *Vorrede*, in S.G.L., *Oden Davids*, cit., s. p.

<sup>2606</sup> *Ibid.*, s. p.

<sup>2607</sup> *Ibid.*, s. p.

<sup>2608</sup> Cfr. W. Strube, *Die Geschichte des Begriffs "Schöne Wissenschaften"*, “Archiv für Begriffsgeschichte”, 33, 1990, pp. 136-216; cfr. anche T. Hlobil, *Obhajoby krásných věd na univerzitách v Praze, Halle a Lipsku* (K.H. Seibt, G.F. Meier, Ch.F. Gellert, J.Ch. Gottsched), “Estetika”, XLII, 2006, pp. 210-43; W. Martens, *Zur Thematisierung von "schöner Literatur" in Samuel Gotthold Langes und Georg Friedrich Meiers Moralischen Wochenschriften "Der Gesellige" und "Der Mensch"*, in T. Verweyen-H.-J. Kertscher (a cura di), *Dichtungstheorien der deutschen Frühaufklärung*, Tübingen, 1995, pp. 133-45, anche per ulteriore bibliografia. Sul rapporto tra Bibbia e poesia e sui reciproci avvicinamenti resta decisivo, anche se da un punto di vista più generale, J. Dyck, *Athen und Jerusalem. Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert*, München, 1977. Di Gellert, cfr. il discorso inaugurale del 1756 *Einflüsse der schönen Wissenschaften auf das Herz und die Sitten*, per cui cfr. *infra*; cfr. anche C.H. Seibt, *Von dem Einflusse der schönen Wissenschaften auf die Ausbildung des Verstandes; und folglich von der Nothwendigkeit, sie mit den höhern und andern Wissenschaften zu verbinden*, Prag, 1764, su cui cfr. K. Wotke (a cura di), *Karl Heinrich Seibt. Der erste Universitätsprofessor der deutschen Sprache in Prag, ein Schüler Gellerts und Gottscheds*, Wien-Leipzig, 1907; T. Hlobil, *Carl Heinrich Seibt's Prague Lectures on the Schöne Wissenschaften: The Beginnings of Aesthetics in Bohemia*, “Estetika. The Central European Journal of Aesthetics”, 47, 2010, pp. 172-92.

importante è forse il *De cultura ingenii* di Buddeus<sup>2609</sup> (1699), in cui lo studioso jenese difendeva cautamente la presenza della poesia nel dominio dell'erudizione, a patto, però, che essa non dia adito ad affetti esageratamente violenti o ripetuti:

Non tutti gli affetti si collocano nel vizio. Alcuni, se non la lode, meritano quanto meno di essere scusati. Ammiriamo a ragione il più santo tra i mortali, il re e vate Davide, che procede non con un discorso prosaico, ma non di rado con affetto solenne e veemente, percosso e commosso dall'ispirazione divina [...]. Stabilisco, dunque, allo stesso modo, che la poesia, se esercitata in maniera debita e senza eccessi, non sia da respingere né da condannare, e non debba essere cacciata dal posto che ha finora ricoperto nel territorio erudito.<sup>2610</sup>

Se Buddeus rifiutava la distinzione delle cosiddette *artes elegantes o curioses* dal computo delle lettere utili, dal momento che l'unico criterio per entrare nell'ambito dell'erudizione da parte di un'arte o di una scienza era la promozione del genere umano, Johann Lorenz Mosheim, nella sua prefazione alla seconda edizione del *Lexicon latinae linguae antibarbarum quadripartitum* (1730<sup>1</sup>; 1744<sup>2</sup>) di Johann Friedrich Nolte, se la prende con chi rifiuta di riconoscere l'utilità della lingua latina, e anzi ne incoraggia l'espunzione dal computo degli studi.<sup>2611</sup> Già nella prefazione (1723) a una nuova edizione del *De linguae latinae usu et praestantia libri tres* (1574) del genovese Uberto Foglietta, Mosheim aveva messo in luce il fatto che ogni scrittore ha il compito fondamentale di "erudire rudiores" e trasmettere la norma della verità, ma che per farlo occorre un genere di discorso a tutti perspicuo, che non coincide con quello agreste, umile o barbaro, ma con quello nitido ed elegante proprio delle lingue antiche.<sup>2612</sup> In risposta agli oppositori dell'eloquenza in genere, così come agli oppositori

---

<sup>2609</sup> J.F. Buddeus, *Dissertatio moralis de cultura ingenii*, Halae Magdeburgicae, 1699. Ritorneremo più avanti su questo testo.

<sup>2610</sup> *Ibid.*, § 12.

<sup>2611</sup> J.L. Mosheim, *Praefatio*, in J.F. Nolte, *Lexicon latinae linguae antibarbarum quadripartitum*, Lipsiae & Helmstadii, 1744<sup>2</sup>, pp. 13-32. Per la posizione di Mosheim nell'ambito della storia letteraria cfr. *Observatio CXXVI. Ioan. Laurentii Mosheim, Lubecensis, sistens Partem primam Cogitationum de studio litterario*, "Miscellanea Lipsiensa, ad incrementum rei litterariae edita", Tomus VI, 1717, pp. 63-82. Per un commento, cfr. l'ottimo H. Zedelmaier, *Cogitationes de studio litterario. Johann Lorenz Mosheims Kritik der Historia litteraria*, in M. Mulsow et al. (a cura di), *Johann Lorenz Mosheim (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*, Wiesbaden, 1997, pp. 17-43.

<sup>2612</sup> J.L. Mosheim, *De linguae latinae cultura et necessitate*, in U. Folieta, *De linguae latinae usu et praestantia libri tres*, Hamburgi, 1723, § 3. Cfr. anche edizione di D.G. Morhof, *De pura dictione latina liber*, Hannover, 1725.

dell'eloquenza romana in specie, Mosheim si richiama dunque all'integrità e all'eternità del latino, che proprio in virtù del suo essere una lingua morta, ha il potere di rendere immortali i propri discorsi.<sup>2613</sup>

Il quadro che emerge da questi brevi tratti è quello di un'affermazione dei valori della classicità, che certamente si distanziava dalla visione negativa delle *litterae humaniores* che aveva dato un Walch ancora nel 1715, il quale le relegava al di fuori della vera erudizione.<sup>2614</sup> La valorizzazione delle belle scienze in Siegmund J. Baumgarten, ad ogni modo, non si distingue solo dalla loro strumentalizzazione da parte di un Walch,<sup>2615</sup> ma anche dai tentativi citati dei vari Buddeus e Mosheim. In Baumgarten, cioè, non si tratta soltanto di giustificare gli studi galanti da una prospettiva schiettamente umanistica,<sup>2616</sup> ma di inserire una tale giustificazione all'interno di una legittimazione più prettamente teologica.

È significativo a questo proposito il confronto con l'*Einleitung in die so genannte Schöne Wissenschaften oder litteras humaniores* (1725<sup>1</sup>; 1728<sup>2</sup>) del pietista Johann Friedrich Bertram, che resta il modello più prossimo all'operazione di Baumgarten.<sup>2617</sup> Anche Bertram, che scrive l'*Einleitung* a Halle, stima le belle scienze, comprensive di tutte le discipline legate alla filologia e alla storia,<sup>2618</sup> come ornamento della gente erudita,<sup>2619</sup> oltre che come utile strumento per la comprensione delle discipline superiori (teologia, giurisprudenza, medicina, filosofia), senza però esagerarne le virtù, per non dare – dice Bertram – alla serva il posto della signora:<sup>2620</sup>

---

<sup>2613</sup> J.L. Mosheim, *Praefatio*, in J.F. Nolte, *Lexicon latinae linguae antibarbarum quadripartitum*, cit., p. 25.

<sup>2614</sup> J.G. Walch (*praeses*)-B. Noebeling (*respondens*), *Diatribes philosophicae de litteris humanioribus* (1715), in J.G. Walch, *Historia critica latinae linguae*, Lipsiae, 1716, pp. 513 e ss.

<sup>2615</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>2616</sup> Per lo sviluppo della prospettiva di *Historia litteraria* nella Halle del periodo, rinviamo a N. Hammerstein, *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 1972, pp. 244 e ss.

<sup>2617</sup> La seconda edizione di questo testo figurava nella biblioteca baumgarteniana, cfr. *Bibliothecae Baumgartenianae*, Pars II, Sectio II, Halae 1767, p. 39, n. 762.

<sup>2618</sup> Per la classificazione, facciamo riferimento alla più completa seconda edizione, cfr. J.F. Bertram, *Einleitung in die so genannte Schöne Wissenschaften Oder litteras humaniores*, Braunschweig, 1728<sup>2</sup>, p. 56: “Es lassen sich litterae humaniores in zwo Classen abtheilen. Die erste enthädie Sprsamt damit connectirenden Disciplinen der Grammatic, Critic, Rhetoric, und Pöesie. In der andern befindet sich die Historie, so von der Antiquitæet, Re numaria, Mythologie, Geographie, Chronologie, Genealogie und Heraldic begleitet wird.”

<sup>2619</sup> *Id.*, *Einleitung in die so genannte Schöne Wissenschaften Oder litteras humaniores*, Halle, 1725<sup>1</sup>, p. 23.

<sup>2620</sup> *Ibid.*, p. 22.

Da ciò si deve desumere perspicuamente il vero valore dei begli studi e delle scienze galanti. Dunque non si può approvare che queste vengano disprezzate con il nome odioso di pedanteria, e trascurate intenzionalmente a proprio danno. Del pari, errano anche coloro i quali innalzano troppo le *litterae humaniores*, e le pongono addirittura sopra a quelle scienze di cui sono solo le serve, le chiavi, gli arnesi.<sup>2621</sup>

Anche in Bertram, dunque, c'è l'idea che la retorica e la poetica possano servire all'esegesi e all'omiletica. Ma mentre in quest'ultimo le belle scienze sono ancora subordinate al dettato agostiniano della *reductio artium ad sacram Scripturam*, Siegmund J. Baumgarten attribuirà loro uno statuto sempre più autonomo rispetto alle cosiddette scienze rigorose (*scharfsinnige Wissenschaften*), perfezionate nella modernità in maniera indipendente dalle prime.<sup>2622</sup>

Se nell'epistola encomiastica indirizzata al fratello Alexander in occasione della laurea conseguita il 26 febbraio 1735 rimane evidente la funzione preliminare – benché imprescindibile – degli studi letterari,<sup>2623</sup> a cui lo stesso Siegmund rivendica il merito di aver introdotto il giovane Alexander anche al di là dei normali programmi accademici, più innovativo è il tenore della precocissima e pressoché ignorata recensione alle *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, datata due giorni prima della stessa discussione ufficiale della tesi, il 23 settembre 1735.<sup>2624</sup>

Allo scopo di prevenire i più che probabili detrattori, i quali avrebbero potuto giudicare inutile un'opera volta a dimostrare la natura e le norme della poesia, Siegmund J. Baumgarten non solo ribadirà l'afflato umanistico delle *litterae elegantiores*, che giovano tanto al bene della *res publica* quanto a quello della *civitas sacra*, ma avvertirà l'urgenza di incoraggiare in prima persona l'espansione delle *artes* in un periodo di gretto scolasticismo,<sup>2625</sup> anche alla luce del riuscito tentativo del fratello di “trasporre in scienza una disciplina da lungo tempo trattata in forma di arte”.<sup>2626</sup> Tentativo che, come noto, sfocerà nella definizione generale dell'estetica,<sup>2627</sup> in cui a importare è il perfezionamento, prima ancora che la

---

<sup>2621</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>2622</sup> Cfr. S.J. Baumgarten, *Vorrede*, in S. G. L., *Oden Davids*, cit., s. p.

<sup>2623</sup> Cfr. C. B. Michaelis (*praeses*)-A. G. Baumgarten (*respondens*), *Disputatio chorographica inauguralis [...]*, Halae Magdeburgicae, 1735, pp. 61-2.

<sup>2624</sup> Cfr. S.J. Baumgarten, *Opuscula quae latine scripsit*, 2 voll., Halae Magdeburgicae 1740-46, vol. I, pp. 300-3. La recensione, in forma di lettera, è rivolta ai due fratelli minori Alexander e Nathanael (l'autore e il *respondens* della dissertazione).

<sup>2625</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>2626</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>2627</sup> Cfr. *Meditationes* §§ 115-7; *Metaphysica*, § 533; *Aesthetica*, § 1.

perfezione, di tutta la vasta sfera della sensibilità. Siegmund commenterà nella prefazione alle *Oden Davids*:

Le passioni, l'immaginazione e l'ingegno non restano mai inefficaci e non possono essere separati dalla natura umana: tanto meno, dunque, sono elaborati, perfezionati, condotti ad un ordine regolare e impegnati in un modo decoroso, tanto meglio e più facilmente prorompono nelle più sbrigiate sregolatezze.<sup>2628</sup>

Grazie all'emendazione promossa dalle belle scienze, la sensibilità verrà infine prosciolta da ogni accusa:

Si può così dimostrare con sufficiente chiarezza che Dio non è nemico di questa forma di piacere sensibile degli uomini e che la pietà non esige l'inimicizia del buon gusto; del pari che l'esercizio di queste capacità e di queste arti non solo è permesso e del tutto coerente con la più austera *forma mentis* e la più rigida virtù, ma appartiene anche agli obblighi di cui ciascuno, compatibilmente con le proprie facoltà e con l'occasione, è responsabile di fronte a sé stesso e alla società umana.<sup>2629</sup>

Si tratta di un'affermazione davvero epocale, che segnerà un vero e proprio spartiacque nella storia delle *schöne Wissenschaften*. Ponendosi alla convergenza di due diversi percorsi, la legittimazione umanistica delle belle scienze da un lato e la necessità di un'ermeneutica degli scritti poetici dall'altro, Siegmund J. Baumgarten potrà mettere così a frutto quella legittimazione teologica del sensibile di cui abbiamo seguito fino ad ora le tappe, teorizzando esplicitamente un'interpretazione della Sacra Scrittura su base *expressis verbis* estetica.<sup>2630</sup>

---

<sup>2628</sup> S.J. Baumgarten, *Vorrede*, in S.G.L., *Oden Davids*, cit., s. p.

<sup>2629</sup> *Ibid.*, s. p. La pietà (*Gottseligkeit*) non deve essere in ogni caso come l'essenza o la prerogativa del Pietismo, essendo anzi un carattere cruciale di ortodossia, cfr. J. Wallmann, *Pietas contra Pietismus. Zum Frömmigkeitsverständnis der lutherischen Orthodoxie*, in U. Sträter (a cura di), *Pietas in der Lutherischen Orthodoxie*, Wittenberg, 1998, pp. 6-18.

<sup>2630</sup> Non è un caso, che Johann Gottlieb Töllner, l'ennesimo allievo di Siegmund J. Baumgarten a mediane l'insegnamento con le categorie del fratello, suddivida la discussione del senso della Scrittura secondo quelle sei perfezioni che per Alexander costituivano l'ossatura dell'estetica, contribuendo a mostrarne la fecondità ben al di là del ruolo marginale fino ad ora riservato loro dalla ricerca: "Der Sinn der heiligen Schrift, als heiligen Schruft ist der Sinn des heiligen Geistes: folglich des allervolkommensten Urhebers eines Sinnes: folglich der reichste, edelste, richtigste, kläreste, gewisseste und lebendigste Sinn: der nur in einer zu einem Grunde des Glaubens für die Menschen bestimmten Schrift, und bei der weisesten Mäßigung des Wunders der Eingebung derselben, möglich und nöthig gewesen ist: ist und zwar, weil der allervolkommenste Autor überall in derselben eigentlich und vornehmlich redet, überall: ob er gleich nach Verschiedenheit der eingegebenen Sachen, und nach Verschiedenheit der von Seiten der



Nella seconda parte della prefazione, in effetti, il debito contratto dalle *schöne Wissenschaften* con la Sacra Scrittura viene abbondantemente saldato con i servizi che queste presteranno alla sua esegesi. Non solo le belle scienze potranno attirare l'attenzione sui pregi letterari della Bibbia, di modo che i conoscitori del buon gusto non vengano respinti dall'apparente rozzezza del suo stile,<sup>2631</sup> ma – come esaminato sopra – potranno anche favorire la scoperta della fecondità di certi suoi passi, ormai definitivamente cooptata tra i caratteri estetici della Scrittura.

Sono proprio simili parole a rappresentare il trampolino di lancio per il progetto teorico di Gottlob Samuel Nicolai, il quale, lungi dal limitare la propria analisi alla sola questione degli affetti, abbozzerà una vera e propria estetica biblica:

La filosofia, la filologia, la teologia e le belle scienze meritano di essere indagate insieme con profitto. La prefazione di Sua Eccellenza [Siegmond J. Baumgarten] alla traduzione dei salmi del Signor Pastore Lange mi ha facilmente confermato in questa idea. [...] Sua Eccellenza si occupa del

---

Verfasser, und der solchen gewöhnlichen Lehr- und Schreibart, bei der weitesten Mäßigung des Eingebungs-Wunders nicht überall gleich reich, gleich edel, gleich klar, und gleich lebendig seyn kan.” Cfr. J.G. Töllner, *Grundriß einer erwiesenen Hermeneutik der heiligen Schrift*, Züllichau, 1765, §§ 10 e ss., qui § 10. Ai paragrafi seguenti vi è un'analisi dettagliata di ciascuno di tali criteri. D'altra parte, Töllner, dopo aver studiato teologia con Siegmund J. Baumgarten, divenne professore straordinario (1756) e poi ordinario (1760) di filosofia a Francoforte sull'Oder, subentrando a Nicolai al fianco di Alexander G. Baumgarten, di cui pubblicò, tra l'altro, un'edizione rielaborata dell'*Acroasis logica*, cfr. A.G. Baumgarten, *Acroasis logica aucta et in systema redacta a Ioanne Gottlieb Toellnero*, Halae Magdeburgicae, 1765. Quando un altro allievo di Siegmund J. Baumgarten, certo meno incline di Töllner a restare sulla scia del maestro, Friedrich Gabriel Resewitz, stroncherà l'opera di Töllner, accusandolo di imitare quell'"insopportabile stile baumgarteniano" (*unerträglicher Baumgartenscher Styl*), l'insopportabilità dovrà certo essere sembrata raddoppiare al censore, dal momento che lo stile di Töllner non attinge solo alla riserva di Siegmund, ma anche a quella di Alexander! Cfr. "Allgemeine deutsche Bibliothek", 4, vol. II, 1767, pp. 253-5, qui p. 254.

<sup>2631</sup> Una tale questione, che rappresenta l'ennesima traduzione estetica di un problema lungamente dibattuto nelle filologie bibliche, verrà sviluppata e discussa nei primi due paragrafi di G.S. Nicolai, *Versuch einer Auslegung verschiedener Stellen der heiligen Schrift, wobei zugleich die Schönheit derselben angezeigt werden*, Berlin, 1750, § 2, dove si dice tra l'altro: "Vielleicht hätte es in den vorigen Zeiten, als eine, nur allein vergnügende Beschäftigung des Witzes angesehen werden können, wenn man verschiedene Abschnitte der heiligen Bücher, nach den Regeln des schönen Denkens beurtheilet hätte; itzo aber scheint eine solche Arbeit noch mit mehreren Vortheilen verbunden zu sein. Die Feinde der Religion bestürmen dieselbe in einer zwar grossen, doch nicht furchtbaren Menge. Sie überreden sich, daß sie durch ihren Witz und Scharfsinnigkeit die Fehler der heiligen Schriftsteller einsehen können. Sie verachten die Bibel oft auch deswegen, weil dieselbe nicht nach einem guten Geschmack geschrieben worden ist. [...] Diese Spötter kann man am besten widerlegen, wenn man die Pracht der Vorstellungen in den Reden der Männer Gottes beschreibt. Man darf nur die ungemeynen Schönheiten zeigen, die uns die Wahrheiten der Religion auf eine reizende Art beschreiben."

principio che io ora esporrò tra i vantaggi che Ella, nella citata prefazione, ascrive all'eloquenza e alla poesia. Il primo dei vantaggi del secondo tipo che Ella espone è: L'eloquenza e la poesia favoriscono il senso ricco e fecondo di certi passi della Sacra Scrittura, che senza il loro aiuto o non vengono intesi in maniera corretta, o comunque non così bene e pienamente di quanto non accada ricorrendo alle loro regole. Proprio a partire dai principi che Sua Eccellenza cita a questo proposito, sono convinto che il perfezionamento della conoscenza sensibile in generale sia un ausilio dell'interpretazione della Sacra Scrittura.<sup>2632</sup>

Nel contesto immediatamente precedente a Nicolai, anche lo stesso Wolff,<sup>2633</sup> così come il suo seguace Jonathan Heller,<sup>2634</sup> avevano tentato un'interpretazione non strettamente teologica della Bibbia, in cui, però, la centralità dell'αἴσθησις pietista doveva essere sostituita da un orizzonte di distinzione razionale: "Interpretare la Sacra Scrittura – scriveva Wolff nel 1731 – consiste nell'applicazione della logica".<sup>2635</sup> L'impiego di un metodo dimostrativo, infatti, è fondamentale per mostrare come "il senso dei santi autori venga compreso più profondamente che senza questo aiuto."<sup>2636</sup> Sembrano le stesse parole di Siegmund J. Baumgarten, e poi di Nicolai, utilizzate, però, in riferimento al metodo dimostrativo piuttosto che al contributo delle belle scienze. Non stupisce che l'operato del giovane associato non sia stato visto di buon occhio da parte di Wolff.<sup>2637</sup>

---

<sup>2632</sup> Id., *Gedanken von der Verbesserung der sinnlichen Erkenntnis, als einem Hülfsmittel der Auslegung der Heiligen Schrift*, cit., pp. 6-7.

<sup>2633</sup> Già nella *Deutsche Logik*, cap. XII, *Von Erklärung einer mit Verstande geschriebenen, und insonderheit der H. Schrift*. Il titolo citato è presente a partire dalla seconda edizione del 1719.

<sup>2634</sup> Cfr. J. Heller (*praeses*)-G.H. Grummert (*respondens*), *De regulis interpretandi philosophicis ad systema hermeneuticum sacrum applicandis*, Lipsiae, 1740.

<sup>2635</sup> Il motto citato è il titolo del § 2 della versione tedesca del saggio *Von dem Gebrauche der demonstrativen Lehr-Art in Erklärung der heiligen Schrift*, in C. Wolff, *Kleine Schriften*, Halle, 1755, pp. 234-61, qui p. 234: "Die heilige Schrift auszulegen, bestehet in Anwendung der Logic". Ovviamente ciò non comporta nelle intenzioni di Wolff una rimozione del trascendente, bensì piuttosto una chiarificazione del senso di ogni passo secondo l'ideale della distinzione. Al § 2, Wolff fa l'esempio di Gesù, che è la luce del mondo: "Zum Exempel: Christus saget Joh III, 14 das Licht sey in die Welt gekommen, und die Menschen hätten die Finsterniß mehr geliebet als das Licht, weil ihre Wercke böse gewesen. Wer diese Worte erklären will, der muß anweisen, was durch Licht, was durch Licht, was durch Finsterniß, was durch böse Wercke zu verstehen sey; was das heisse, das Licht sey in die Welt gekommen; die Finsterniß lieben; und wie das Lieben der Finsterniß mit bösen Wercken zusammen hange."

<sup>2636</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>2637</sup> Cfr. J.C.C.O [J.K.K. Oelrichs], *Tagebuch einer gelehrten Reise 1750, durch einen Theil von Ober- und Nieder-Sachsen*, in J. Bernoulli (a cura di), *Sammlung kurzer Reisebeschreibungen*, Fünfter Band, Berlin-Dessau, 1782, pp. 1-152, qui pp. 62-3, dove Wolff si lamenta della nuova moda estetica che sta contagiando addirittura lo studio della Bibbia, a causa del giovane associato Nicolai. I rapporti tra Nicolai e Wolff non saranno del tutto deteriorati, comunque, se ancora poco prima di morire Wolff autorizzerà Nicolai a

Dell'approccio di quest'ultimo, in effetti, Nicolai conserverà solo la necessità di valorizzare il ruolo delle facoltà naturali, ma respingerà il privilegio esclusivo riservato alle facoltà superiori; dell'approccio di Francke, al contrario, conserverà l'attenzione per l'αἴσθησις e per gli affetti, ma ne respingerà il carattere propriamente spirituale: è dalla confluenza delle due direttrici di analisi che nascerà infine la piena ratifica della dignità ermeneutica delle belle scienze. Quelle operazioni di approfondimento del senso scritturale che Wolff identificava nel ricorso al metodo dimostrativo e i Pietisti nella diligente analisi dell'enfasiologia sacra, diventano ormai di pertinenza dell'estetica.

La base di questo sviluppo – avevamo anticipato – è il perfezionamento della sensibilità. Con le parole di Nicolai nel saggio dedicato a Siegmund J. Baumgarten del 1748:

Il perfezionamento della conoscenza sensibile aiuta i sussidi dell'interpretazione; è utile all'interpretazione che avviene per mezzo delle sole facoltà inferiori dell'anima; serve all'interpretazione effettuata mediante le facoltà superiori della stessa; queste sono le tre principali suddivisioni delle mie ragioni.<sup>2638</sup>

Dopo aver dunque ricordato i servizi che l'emendazione della sensibilità può prestare ai cosiddetti *adminicula* – ad esempio quanto un ingegno e un acume esercitati possano facilitare il compito della filologia, confrontando e distinguendo significati simili – Nicolai si dedica ai servizi prestati direttamente all'operazione esegetica – un'operazione che prevede l'impiego tanto delle capacità inferiori quanto delle capacità superiori.

Riguardo al primo caso, si possono menzionare gli esempi del parallelismo e dell'enfasi, di cui abbiamo già detto, ma anche della verosimiglianza, nozione spesso necessaria nell'analisi di certi passi biblici in cui non è possibile superare il livello della certezza morale:

Ci sono tipologie di verosimiglianza che rimangono nei limiti della conoscenza sensibile. Se vogliamo lavorare con le sole facoltà inferiori dell'anima in queste tipologie di interpretazione, il perfezionamento [della conoscenza sensibile] può dunque essere enormemente utile a queste ultime.<sup>2639</sup>

Lo stesso accade con il senso mistico, per il quale “è possibile derivare dalle fonti della conoscenza sensibile perfezionata un fondamento che non

---

tradurre in tedesco le sue *Institutiones iuris naturae et gentium*, cfr. C. Wolff, *Grundsätze der Natur- und Völkerrechts*, Halle im Magdeburgischen, 1754.

<sup>2638</sup> G.S. Nicolai, *Gedanken von der Verbesserung der sinnlichen Erkenntnis, als einem Hilfsmittel der Auslegung der Heiligen Schrift*, cit., p. 7.

<sup>2639</sup> *Ibid.*, 14-5.

ammette le spiegazioni troppo distanti, e dunque spesso troppo mistiche, delle parole ispirate da Dio.<sup>2640</sup> Se lo scopo principale dei profeti è stato innanzitutto quello di scuotere gli animi, occorrerà rintracciare un evento prossimo alla profezia e riferirvi l'interpretazione di quel passo, in modo da rendere intelligibile al lettore di oggi la sua portata emotiva.

Il perfezionamento della sensibilità, però, è decisivo anche per l'interpretazione razionale dei testi sacri, in particolare per tre aspetti:

[L'interprete] cerca di trovare l'interpretazione che renda i segni dei pensieri del suo scrittore tanto perfetti quanto Gli permette solo l'equità di un interprete; rivolge tutte le forze a che i pensieri che il suo scrittore designa corrispondano all'oggetto di cui parla in modo tanto esatto quanto solo le parole concedono. Egli sceglie il senso che le perfezioni che solo il suo autore può avere rendano al contempo straordinariamente perspicuo. [...] Una conoscenza sensibile perfezionata innalza tutti e tre [i momenti] a un gradino ancora più elevato della più bella grandezza.<sup>2641</sup>

Che le facoltà sensibili potessero fungere da supporto alle facoltà superiori, d'altra parte, era questione nota a Nicolai sin dalla tesi di abilitazione in filosofia (1747), il cui titolo suonava appunto *De elegantiori eruditione facultates animae superiores egregie augente*. Posto che gli studi umanistici perfezionano le facoltà inferiori,<sup>2642</sup> e che le facoltà inferiori sono il principio delle facoltà superiori,<sup>2643</sup> queste ultime non potranno che trarre beneficio dalla presenza delle belle scienze nel percorso educativo di un giovane: “Dunque, poiché con l'ausilio dell'erudizione elegante si accrescono le facoltà inferiori ovvero i principi delle superiori, cresce anche il loro accordo e la loro perfezione.”<sup>2644</sup>

La dissertazione è un evidente omaggio alle posizioni del proprio maestro Meier<sup>2645</sup> – ricambiato dall'entusiasmo di quest'ultimo nella lettera

---

<sup>2640</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>2641</sup> *Ibid.*, 15-6.

<sup>2642</sup> J.J. Lange (*praeses*)-G.S. Nicolai (*auctor*), *De elegantiori eruditione facultates animae superiores egregie augente*, cit., § 1.

<sup>2643</sup> *Ibid.*, § 4. In nota la tesi viene suffragata rifacendosi a *Metaphysica*, § 307.

<sup>2644</sup> J.J. Lange (*praeses*)-G.S. Nicolai (*auctor*), *De elegantiori eruditione facultates animae superiores egregie augente*, cit., § 5.

<sup>2645</sup> In un saggio anonimo apparso sui “*Critische Versuche*“ di Greifswald, Meier aveva sviluppato lo stesso tema, [G.F. Meier], *Gedanken von dem Werthe der freyen Künste und schönen Wissenschaften in Absicht auf die obern Kräfte der Seele*, “*Critischer Versuch zur Aufnahme der deutschen Sprache*”, 14. Stück, 1745, pp. 131-41. Per un commento, anche in rapporto alla ripresa successiva da parte di Karl Heinrich Seibt di un possibile tentativo di collaborazione tra facoltà inferiori e facoltà superiori, sebbene da un punto di vista più schiettamente retorico, cfr. T. Hlobil, *Obhajoby krásných věd na univerzitách v Praze, Halle a Lipsku*, cit., pp. 212 e ss. Di Meier, cfr. anche *Abbildung eines wahren Weltweisen*, Halle im Magdeburgischen, 1745. Su entrambi i testi ritorneremo all'inizio della prossima sezione.

gratulatoria acclusa al testo di Nicolai<sup>2646</sup> – allo stesso modo in cui la tesi di laurea, le *Meditationes quasdam De genuina et spuria aedificatione spirituali mediisque illius legitimis et illegitimis* (1747), discussa con Siegmund J. Baumgarten, era un omaggio alla filosofia di Alexander.<sup>2647</sup> Già in questo primo saggio, Nicolai aveva ben compreso la necessità di edificare insieme le facoltà sensibili e le facoltà intellettuali in modo da sviluppare all'unisono tutte le capacità naturali dell'uomo:

Attribuiamo all'intuizione sensibile un uso più grande, più ricco e spessissimo più ardente; rivendichiamo per quella intellettuale un uso più costante, più quieto e più equo. Quale grande utilità potrà sorgere se cerchiamo di congiungerle con il massimo accordo?<sup>2648</sup>

A stigmatizzare l'audacia di queste tesi che mischiano insieme Bibbia ed estetica, si leverà la protesta del teologo di Helmstedt Johann Benedict Carpzov, il quale non si periterà di utilizzare il discorso funebre (1755) in onore del collega Gerhard Wilhelm Lodtmann per attaccare la nuova disciplina.<sup>2649</sup> Poiché l'estinto era persona per nulla arida e di efficace eloquenza – argomenta Carpzov – alcuni oggi lo avrebbero potuto definire, a torto, un estetico, dando seguito a questa nuova invenzione nel regno dell'erudizione:

Da qualche tempo a questa parte, esiste infatti sulla bocca e nell'ostentazione che ne fanno alcuni, una certa nuova arte o saggezza, sconosciuta agli Attici, ai Romani e credo anche a quelli che se ne professano seguaci, che ha preso il nome da una radice greca.<sup>2650</sup>

La tesi di Carpzov è semplice: benché nell'estetica non sia tutto censurabile, le cose buone che vi si possono ritrovare derivano o dalla retorica o dalla poetica o dalla grammatica o dalla filosofia.<sup>2651</sup> Il resto sono puri aborti:

---

<sup>2646</sup> J.J. Lange (*praeses*)-G.S. Nicolai (*auctor*), *De elegantiori eruditione facultates animae superiores egregie augente*, cit., [pp. 21-2].

<sup>2647</sup> S.J. Baumgarten (*praeses*)-G.S. Nicolai (*auctor*), *Meditationes quasdam De genuina et spuria aedificatione spirituali mediisque illius legitimis et illegitimis*, cit. Su questo testo dovremo ritornare nel corso del prossimo paragrafo.

<sup>2648</sup> *Ibid.*, § 10.

<sup>2649</sup> J.B. Carpzov, *Sempiternae memoriae spectabilis consultis et excellentis viri Carol Gerard Guilielmi Lodtmann, Helmstadii, 1755.*

<sup>2650</sup> *Ibid.*, p. V.

<sup>2651</sup> *Ibid.*, pp. VIII-IX.

Di questa specie sono i commenti sulla vita, la luce, e l'impeto sensibile dei pensieri; sulla ricchezza, la grandezza e la verità estetiche; sulle nozioni estetiche, su quelle bellamente perfette e su quelle bellamente imperfette; sui giudizi e i ragionamenti estetici e sul metodo estetico [...].<sup>2652</sup>

Da questi aborti deriva anche l'ardire di reclutare lo stesso Gesù Cristo nel novero dei primi estetici, assieme a Orfeo e a Platone, per il fatto di aver narrato "le verità celesti, accomodate alla comprensione del popolo, con parabole, metafore e allegorie."<sup>2653</sup> È a questo attacco, probabilmente rivolto anche contro lo stesso Nicolai, che il nuovo collega di Baumgarten a Francoforte sull'Oder<sup>2654</sup> si sentirà in dovere di rispondere nella prefazione alle *Briefe über den itzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland* (1755). Il tentativo è da un lato quello di ribadire i diritti del sentimento (*Empfindung*), l'unico giudice in materia di bellezza e bruttezza in un'opera dello spirito,<sup>2655</sup> e dall'altro quello di mostrare ancora una volta la sua conciliabilità con la ragione, in un'alleanza che porterà Nicolai a definire l'estetica come "scienza dell'intelletto senziente" (*Wissenschaft des empfindenden Verstandes*).<sup>2656</sup>

Già nel *Versuch einer Auslegung verschiedener Stellen der heiligen Schrift* del 1750, in effetti, l'*elegans eruditio* non veniva intesa in senso tecnico o ristretto, come chi ne circoscriveva l'applicazione all'insieme delle lettere greche o latine. Belle sono piuttosto quelle scienze che si occupano in generale della conoscenza umana in quanto bella,<sup>2657</sup> laddove bello è ciò che viene ritenuto tale dal maggior numero di persone.<sup>2658</sup> Proprio perché Dio ha voluto esporre nel modo più vantaggioso, più comprensibile e più commovente la via verso la salvezza,<sup>2659</sup> lo Spirito

---

<sup>2652</sup> *Ibid.*, p. XI.

<sup>2653</sup> *Ibid.*, p. VII.

<sup>2654</sup> La biografia di Nicolai, redatta da Johann Heinrich Eberhard sulla base di E.L.D. Huch, *Programma in obitum G.S. Nicolai, theologiae professoris*, Servestae, 1765, ci dice della nomina a professore ordinario di filosofia a Francoforte sull'Oder nel 1753. Qui Nicolai resterà fino al 1760, quando verrà chiamato a insegnare e a predicare a Zerbst fino alla morte nel 1765, cfr. J.H. Eberhard, *Leben des Verfassers*, in G.S. Nicolai, *Gedanken von der besten Art, die Collegia zu repetiren, Zwote mit Anmerkungen und dem Leben des Verfassers vermehrte Auflage*, Wittenberg und Zerbst, 1769, s. p. Altri dati biografici possono essere ricavati da H. Döring, *Die gelehrten Theologen Deutschlands im achzehnten und neunzehnten Jahrhundert*, vol. III, Neustadt a. d. Orla, 1833, pp. 66-8.

<sup>2655</sup> G.S. Nicolai, *Vorrede*, in F. Nicolai, *Briefe über den itzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland*, Berlin, 1755, s. p.

<sup>2656</sup> *Ibid.*, s. p.

<sup>2657</sup> G.S. Nicolai, *Versuch einer Auslegung verschiedener Stellen der heiligen Schrift, wobei zugleich die Schönheit derselben angezeigt werden*, cit., § 4.

<sup>2658</sup> *Ibid.*, § 4.

<sup>2659</sup> *Ibid.*, § 5.

Santo non ha tralasciato di disseminare in tutta la Scrittura ogni possibile bellezza commisurata all'intelletto umano.

In questo senso, le belle scienze possono aiutare a carpire lo scrigno di tesori estetici di cui è costellato il testo sacro in maniera più veloce e certa, grazie all'esercizio ordinato delle nostre facoltà naturali:

Tutte le conoscenze richiedono o un peculiare perfezionamento dell'intelletto per mezzo delle scienze oppure si può anche ottenere il medesimo risultato senza il rischiaramento dell'intelletto, unicamente per mezzo dell'applicazione delle facoltà naturali dello spirito. Quando questo è il caso, quando si fa uso solo delle facoltà naturali del nostro spirito in modo ordinato, allora la nostra conoscenza diventa bella. Questa bellezza della conoscenza è distinta dalla maniera di pensare degli eruditi, che studiano principalmente le scienze superiori e astratte. Questi vogliono trovare la via verso la verità attraverso concetti precisamente determinati e dimostrazioni. La conoscenza, se bella, sceglie un'altra strada per raggiungere questo scopo. Procedo su un sentiero che non è così ripido ed è già noto alla maggior parte degli uomini grazie agli esercizi che questi sono ordinariamente soliti fare. [...] Queste persone, che si sforzano di perfezionare i loro pensieri anche senza un vero e proprio studio, sono spesso particolarmente felici nel conseguimento delle loro intenzioni. Tutte le scienze che mostrano le regole secondo le quali si dirige questa forma di conoscenza le chiamiamo belle scienze.<sup>2660</sup>

A determinare la bellezza di una scienza saranno in particolare le regole della *facultas characteristic*, per mezzo delle quali i segni possono facilmente indicare agli altri il loro designato. Ciò significa che alle belle arti saranno ascritte “[l]e regole di una lingua in generale e di ciò che è bello secondo il modo di pensare di un certo popolo”;<sup>2661</sup> a ciò appartengono tanto le regole abituali dei pensieri quanto le regole dei pensieri che possono muovere all'azione in maniera piacevole.<sup>2662</sup> “Queste belle scienze comprendono dunque anche il modo in cui si possono produrre forti desideri e avversioni nella maggior parte degli uomini.”<sup>2663</sup>

---

<sup>2660</sup> *Ibid.*, § 4

<sup>2661</sup> *Ibid.*

<sup>2662</sup> Come Nicolai affermerà in una successiva dissertazione, infatti, gli impulsi della religione soprannaturale sono i più forti, cfr. G.S. Nicolai (*praeses*)-G. Weisse (*respondens*), *Meditationum philosophicarum De psychologica cognitione Religionis supernaturalis basi particulam primam*, Francofurti ad Viadrum, 1756, §§ 6 e ss.

<sup>2663</sup> G.S. Nicolai, *Versuch einer Auslegung verschiedener Stellen der heiligen Schrift, wobei zugleich die Schönheit derselben angezeigt werden*, cit., § 4. Non è un caso che le belle scienze vengano chiamate da Nicolai – proprio nel bel mezzo della guerra dei Sette Anni – a controbilanciare i danni del conflitto. Cfr. G.S. Nicolai, *Untersuchung einiger Ursachen von der Abnahme der Gelehrsamkeit*, Wittenberg und Zerbst, 1761, p. 38: “Se la guerra sembra ostacolare la crescita delle scienze e dei buoni costumi, noi vogliamo sforzarci di formare tante persone che infine diventino abbastanza forti da incrementare

Per quanto, dunque, alla base delle belle scienze permanga ancora una dimensione sostanzialmente linguistica, così come nelle *litterae humaniores* di un Mosheim o di un Bertram, questa verrà ora riletta alla luce del reclutamento, operato da Alexander G. Baumgarten, della *facultas characteristic* all'interno dell'*analogon rationis*. Se la promozione delle belle scienze viene in tal modo a coincidere con la promozione della conoscenza intuitiva, e dunque con la promozione della conoscenza movente,<sup>2664</sup> sarà perché è nell'intuizione sensibile che può essere mediata la presenza del soprannaturale, come Nicolai aveva messo in luce sin dalla sua tesi di laurea.<sup>2665</sup> Non solo, dunque, il *sensitivum* non necessiterà più di alcuna ulteriore legittimazione teologica, ma verrà anzi considerato esplicitamente il fondamento in cui risiede la stessa legittimazione della superiorità della Sacra Scrittura.

Un tale rovesciamento in ambito dogmatico-ermeneutico non poteva che presupporre un mutamento altrettanto radicale a livello di teologia morale e di antropologia sacra. Se infatti è vero che al sensibile è permesso di rivendicare una propria dignità già a livello immanente, tale da essere addirittura riconosciuto come medium privilegiato del soprannaturale, ciò significa che la natura umana non potrà più essere considerata completamente corrotta, alla stregua di quanto aveva insegnato Lutero. Non solo: ma proprio la solidarietà tra facoltà superiori e facoltà inferiori manifesta una nuova tensione verso l'integralità che si distanzia nettamente da quella professata fino a quel momento dall'ortodossia luterana, senza sottoscrivere al contempo il dettato razionalistico wolffiano. L'affinamento promesso dall'estetica diventerà allora una prova concreta della perfettibilità dell'uomo – una perfettibilità che, lungi dall'esaurirsi all'interno di un piano meramente teologico, contribuirà a rivoluzionare le stesse basi filosofiche della dottrina del *ganzer Mensch*.

## 6.5 La dottrina dell'uomo intero dalla teologia all'estetica

### 6.5.1 L'uomo intero e la tradizione teologica luterana

Di fatto, già nell'antropologia di Lutero il tema del *totus homo*<sup>2666</sup> aveva assunto un ruolo decisivo, in particolare in riferimento alla sua concezione

---

esse stesse le bellezze delle scienze e delle virtù.” Con questo auspicio, Nicolai chiudeva la presentazione del programma delle lezioni a Zerbst nel 1761.

<sup>2664</sup> La commozione, d'altra parte, è per Nicolai anche uno dei caratteri fondamentali degli esempi di esposizione, cfr. G.S. Nicolai, *Versuch einer allgemeinen Critick der Beispiele*, Berlin, 1752, § 150.

<sup>2665</sup> S.J. Baumgarten (*praeses*)-G.S. Nicolai (*auctor*), *Meditationes quasdam De genuina et spuria aedificatione spirituali mediisque illius legitimis et illegitimis*, cit., § 35.

<sup>2666</sup> Come ovvio, la letteratura su Lutero è sterminata. Forniamo qui a titolo esemplificativo l'elenco di alcune opere, a partire dal classico studio di Karl Holl, che



del peccato e della grazia.<sup>2667</sup> È nell'esegesi a 1. Ts 5, 23<sup>2668</sup> che Lutero cercherà di fornire un commento esaustivo a questa espressione, richiamandosi all'immagine biblica di Es 26, 33 e ss.; Es 40, 1 e ss. Proprio come Mosè ha rispettato una tripartizione nella costruzione di una dimora per l'arca dell'alleanza tra il *sanctum sanctorum*, da conservare al buio, il *sanctum*, che viene invece illuminato, e l'*atrium*, il cortile esterno, allo stesso modo – afferma Lutero – il cristiano dovrà riconoscere in questa tricotomia la perfetta raffigurazione dell'uomo:

Il suo spirito è il *sanctum sanctorum*, la dimora di Dio nella fede oscura, priva di luce, poiché crede a ciò che non vede né sente né comprende. L'anima è il *sanctum*, in cui ci sono sette lucerne, cioè ogni tipo di inteliezione, distinzione, sapere e conoscenza delle cose corporee e visibili. Il suo corpo è l'*atrium*, il quale è aperto a chiunque e si può vedere ciò che fa e come vive.<sup>2669</sup>

Nella trattazione analitica dei concetti, lo spirito verrà dunque considerato come la parte più alta, profonda e nobile con cui l'uomo può afferrare le cose eterne per mezzo della fede che ivi risiede; l'anima è il principio di vivificazione del corpo, illuminato dalla ragione, la quale tuttavia si dimostra troppo ristretta per potersi spingere fino a cogliere Dio; e infine il corpo, che va esercitato affinché l'anima conosca e lo spirito creda.<sup>2670</sup> Come puntualizza Lutero, la compresenza di queste tre dimensioni va incrociata con un'ulteriore partizione ad esse trasversale:

---

tematizzano in maniera rilevante la questione del *totus homo*: K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 3 voll., Tübingen 1925, vol. I, *Luther*; E. Schott, *Fleisch und Geist nach Luthers Lehre unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs "totus homo"*, Leipzig, 1928; W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen, 1967, pp. 197 e ss.; G. Ebeling, *Das Leben – Fragment und Vollendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zur Scholastik und Renaissance*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 72, 1975, pp. 310-36, qui pp. 324 e ss.; R. Strier, *Martin Luther and the Real Presence in Nature*, "Graven images", 1, 1994, pp. 52-72; H.M. Müller, *Der alte Luther*, e R. Preul, *Der Tod des ganzen Menschen. Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben*, in V. Drehsen *et al.* (a cura di), *Der "ganze Mensch". Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, Berlin, 1997, rispettivamente pp. 87-110 e 111-30.

<sup>2667</sup> Cfr. ad es. WA 8, p. 107: "Quem enim Deus in gratiam recipit, totum recipit, et cui favet, in totum favet. Rursus, cui irascitur, in totum irascitur."

<sup>2668</sup> "Αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖη".

<sup>2669</sup> WA 7, p. 551: "Sein Geist ist sanctum sanctorum, gottis wonung ym finsternn glawben on liecht, denn er glewbt, das er nit sihet, noch fulet, noch begreiffet. Sein seel ist sanctum; da sein sieben liecht, das ist, allerley vorstantt, unterscheid, wissen und erkenntnisz der leiplichen, sichtlichen dinger. Sein corper ist atrium; der ist yderman offenbar, das man sehen kann, was er thut, und wie er lebt."

<sup>2670</sup> WA 7, pp. 550-1. Per un'altra descrizione di questa tripartizione in Lutero, cfr. TR 5, pp. 55-6: "Corpus est massa carnea sine vita. Ipsa agitatio corporis est anima sive vita

E ciascuna di queste tre parti assieme all'uomo intero (*dem gantzen menschen*) viene anche suddivisa, secondo un altro criterio, in due parti, la carne e lo spirito; una tale suddivisione non è secondo la natura, ma secondo la qualità; la natura ha cioè tre parti: spirito, anima, corpo e tutte insieme possono essere buone o cattive.<sup>2671</sup>

Da un lato, dunque, l'uomo sarà sempre intero – possiederà, cioè, sempre i tre caratteri basilari della sua natura; dall'altro, però, tali caratteri assumeranno una diversa qualità a seconda dello statuto spirituale dell'uomo:

Non devi pensare che la carne sia solo ciò che ha a che fare con l'impudicizia e lo spirito ciò che ha a che fare con il fondo del cuore. Piuttosto, come Cristo in Gv 3 <, 6>, Paolo chiama carne tutto ciò che è nato dalla carne – l'uomo intero (*den gantzen menschen*), che comprende corpo e anima, ragione e senso, perché tutto in lui tende alla carne.<sup>2672</sup>

Proprio perché la carne non è da intendersi qui come il grado zero di una dimensione spirituale più vasta, secondo certe interpretazioni neoplatoniche della *σάρξ* paolina,<sup>2673</sup> bensì piuttosto come la totalità dell'uomo nella sua manchevolezza di fronte a Dio, alla stregua dell'ebraico *בְּשָׂר*,<sup>2674</sup> l'opposizione con lo spirito avrà la stessa radicalità dell'opposizione tra peccato e grazia:

---

hominis, das die moles schnauben und leben kann. Spiritus est illa nobilior pars hominis, quae intelligit Deum. Anima autem hominis etiamsi nobilior est quam anima brutorum, tamen non capit Deum.”

<sup>2671</sup> WA 7, p. 550: “Und ein iglichs dieszer dreier sampt dem gantzen menschen wirt auch geteylet auff ein ander weisz ynn zwey stuck, die da heissen geist und fleisch, wilch teilung nit der natur, szondernn der eygenschaff ist, das ist, die natur hat drey stuck: geist, seel, leip, und mugen alle sampt gut oder bosz sein, das heist denn geist und fleysch sein”.

<sup>2672</sup> DB, 7, pp. 10 e ss.: “Fleysch vnd geyst mustu hie nicht also verstehen, das fleysch alleyn sey, was die vnkeuscheyt betreffe, vnd geyst, was das ynnerliche ym hertzen betreffe, sondern fleysch heyst Paulus, wie Christus Johan. 3 alles was aus fleysch geporn ist, den gantzen menschen, mit leyp vnd seele, mit vernunft vnd allen synnen. Darumb, das es alles an yhm nach dem fleysch trachtet.”

<sup>2673</sup> Cfr. ad es. R. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York, 1950, p. 266. Cfr. anche L. Freinkel, *Reading Shakespeare's Will. The Theology of Figure from Augustine to the Sonnets*, New York, 2002, pp. 139-40.

<sup>2674</sup> Cfr. WA 2, p. 415: “Iuxta Gen. vi. Non permeabit spiritus meus in homine, quia caro est, inquit, non carnem habet, quia toto affectu cordis carnem sapit.” Cfr. anche WA 12, p. 373: “Das wortlin ‘Fleysch’ heysset nun der schriff nicht alleyn eusserlich der leyp, da fleysch und blut, beyn und haut an ist, sondern alles was von Adam kompt. [...] Also heysst ‘fleysch’ der mensch gantz durch und durch, als er lebt hie ynn disem leben.”

Perciò veniamo chiamati uomini vecchi e uomini nuovi, ma non che l'uomo sia due cose. Nella misura in cui abbiamo fede siamo nuovi, nella misura in cui non l'abbiamo, siamo vecchi. Dunque non posso interpretare l'uomo vecchio come se fosse soltanto carne e sangue, dal momento che questi, così come l'uomo nuovo, è l'uomo intero (*der gantze Mensch*).<sup>2675</sup>

Come noto, è la polemica contro i mistici medievali e contro l'“ottimismo” di Erasmo, il quale ammetteva nello spirito umano un'inclinazione innata verso la virtù,<sup>2676</sup> a suscitare la forte reazione di Lutero (e Melantone<sup>2677</sup>), il quale ribadirà a più riprese la corruzione totale dell'uomo *post lapsum*: “Secondo Salomone, nessuno si può gloriare di avere un cuore mondo, poiché la carne, cioè gli affetti carnali e la concupiscenza [...], ha corrotto l'uomo intero”.<sup>2678</sup> A rendere immaginativamente una tale depravazione sarà la metafora della malattia<sup>2679</sup> o dell'intossicazione che infetta ogni fibra del nostro essere:<sup>2680</sup> “[Eva] attinge questo veleno di Satana [quello dell'incredulità] con le orecchie, tende la mano verso il frutto proibito e lo mangia con la bocca. E così pecca per mezzo di tutti i sensi dell'animo e del corpo.”<sup>2681</sup> Ma se il peccato appare come un veleno che dal punto di vista luterano è percolato fin nei più intimi interstizi della natura umana, anche l'antidoto della giustificazione in

---

<sup>2675</sup> WA 24, p. 557: “Daher wir genennet werden alte und neue menschen, doch nicht, das der mensch zwey ding sey. Soviel wir den glauben haben, sind wir new, soviel wir nicht gleuben, sind wir alt. Darümb kann ich den alten menschen nicht deuten, als sey er allein fleysch und blut, denn der, wie auch der new mensch, der gantze mensch ist.” Cfr. anche WA 2, p. 145: “Deinde quod carnem et spiritum distinguunt metaphysice tanquam duas substantias, cum totus homo sit spiritus et caro, tantum spiritum quantum diligit legem Dei, tantum caro quantum odit legem Dei. Sic sanitas et morbus iuxta sunt in eodem corpore aut in eodem loco carnis.”

<sup>2676</sup> Cfr. J. Boisset, *Érasme et Luther: libre ou serf arbitre?*, Paris, 1962; M. O'Rourke Boyle, *Rhetoric and Reform: Erasmus' civil dispute with Luther*, Cambridge, 1983.

<sup>2677</sup> Per la tematica del *totus homo* in Melantone, rinviamo a W. Maurer, *Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521. Ein Beitrag zur Frage Melanchthon und Luther*, “Luther-Jahrbuch”, 25, 1958, pp. 146-80; e a H. Bornkamm, *Humanismus und Reform im Menschenbild Melanchthons*, in Id. (a cura di), *Das Jahrhundert der Reformation*, Göttingen, 1961, pp. 69-87.

<sup>2678</sup> WA 2, p. 415: “Ideo enim iuxta Salomonem Nemo gloriari potest se habere mundum cor, quia caro, id est affectus carni seu concupiscentia [...], totum hominem corrumpit.” Cfr. anche WA 56, pp. 342-3: “Quia eadem persona est spiritus et caro; ideo quod facit carne, totus facere dicitur.”

<sup>2679</sup> WA 42, p. 126: “Sicut autem in innocenti natura totum opus generationis sanctissimum et perfectissimum fuisset; Ita post peccatum lepra libidinis hanc, corporis partem invasit.”; cfr. anche WA 42, p. 120, per il peccato come *morbus*.

<sup>2680</sup> WA 42, p. 122: “[...] isto veneno peccati originalis a planta pedis usque ad verticem infecti sumus.”

<sup>2681</sup> *Ibidem*: “Hoc venenum Satanae cum auribus haustum est, extendit manum ad prohibitum fructum, et ore edit. Sicque peccat per omnes sensus animi et corporis”.

Cristo non potrà che essere altrettanto pervasivo: “Cristo venne nel mondo per illuminare tutto l’uomo, non solo lo spirito, ma anche l’anima”.<sup>2682</sup>

Con termini simili si esprimeranno diversi spiritualisti seicenteschi, per i quali la salvezza dell’uomo verrà a culminare nella sua vivificazione; così, se Arndt affermerà che “[Dio] volle [...] penetrare i nostri cuori, e purificare, illuminare, allietare, rischiarare e vivificare il nostro spirito e tutte le nostre forze”,<sup>2683</sup> Hoburg gli farà eco, identificando la *lebendige Erkänntniß Gottes im Hertzen* con “l’illuminazione dell’intelletto, i desideri della volontà, l’attivazione di tutte le forze nell’amore verso Dio e le cose divine.”<sup>2684</sup> Ma è nel Pietismo che la dottrina troverà la sua formulazione più esplicita, dal momento che l’illuminazione divina – dichiarerà Spener – “così come ricolma l’intelletto di conoscenza viva, allo stesso modo trasforma la volontà e l’uomo intero.”<sup>2685</sup> Commentando il catechismo di Lutero, il teologo alsaziano fornirà la seguente risposta alla domanda: “Che cosa Cristo ha redento nell’uomo?”: “L’uomo intero, corpo e anima. Poiché infatti l’uomo intero è corrotto in anima e corpo, è l’uomo intero, a sua volta, a dover diventare beato; perciò Dio ha redento l’uomo intero.”<sup>2686</sup> Lo stesso affermerà Francke, per il quale la conversione porterà a un “mutamento dell’uomo intero, in tutto quanto ha fatto e vissuto fino ad allora.”<sup>2687</sup>

Dietro al richiamo all’integralità antropologica, che resterà costante da Lutero al Settecento, occhieggiano però diverse immagini dell’uomo e della sua natura. Mentre Lutero si attiene scrupolosamente alla tricotomia paolina, in effetti, già in Spener lo spirito – seppure presente – viene taciuto a favore delle altre due dimensioni dell’essenza umana. È l’anima in particolare a destare l’interesse maggiore, nella misura in cui questa non si

---

<sup>2682</sup> TR 5, p. 56: “Christus venit in mundum, ut illuminaret omnem hominem, non modo spiritum, sed et anima.”

<sup>2683</sup> J. Arnd[t], *Sechs Bücher vom wahren Christentum*, cit., p. 108: “[Gott] wolle [...] unsere Herzen durchdringen, unsern Geist und alle Kräfte reinigen, erleuchten, erfreuen, verklären und lebendig machen.” Cfr. anche *ibid.* p. 19: “[...] der wahre seligmachende Glaube erneuert den ganzen Menschen, reinigt das Herz, vereinigt mit Gott, macht das Herz frey von irdischen Dingen.”

<sup>2684</sup> C. Hoburg, *Theologia mystica*, cit., p. 77: “Erleuchtung des Verstandes / Begierde des Willens / Anzündung aller Kräfte, in der Liebe zu GOtt und göttlichen Dingen.”

<sup>2685</sup> P.J. Spener, *Theologische Bedenken*, Dritter Band, Halle, 1702, p. 71: “[...] welche wie den verstand mit lebendiger erkentniß erfüllet / also den willen und gantzen menschen zu einem andern machet”.

<sup>2686</sup> Id., *Einfältige Erklärung der christlichen Lehre [...]* (1677), Franckfurt am Mayn, 1687, p. 365: “Was hat Cristus an dem menschen erlöset? Den gantzen menschen / leib und seel. Dann weil der gantze mensch mit leib und seel verderbet ist / und doch auch wieder der gantze mensch so selig werden / so hat der HERR auch dem gantzen menschen erlöset.”

<sup>2687</sup> A.H. Francke, *Schriften und Predigten*, Berlin-New York, 1989, vol. II, p. 482: “[...] eine Veränderung des gantzen Menschen, in allen seinen bißherigen Thun und Leben.”

esaurisce più in un principio trascendente, ma richiede quanto meno un accenno alle facoltà che la compongono da un punto di vista psicologico.

Si consideri ad esempio una lettera inviata da Spener allo spiritualista Zimmermann, dove la difesa della propria antropologia si unisce al contempo all'implicita polemica con l'interlocutore, per il quale il "renatus" doveva abdicare completamente alla precedente dimensione umana nelle nozze mistiche con Dio:<sup>2688</sup>

Che "la fede trasformi e faccia rinascere l'uomo intero" – parole sottoscritte dallo stesso Lutero – è del tutto vero, perché non c'è nulla nell'uomo che non avverta la forza della rigenerazione, cioè anima e corpo, intelletto, volontà, affetti e simili. In tal modo l'uomo diventa un uomo del tutto diverso; non che in lui non resti più nulla dell'uomo vecchio, ma tale mutamento prende ormai il sopravvento in tutte le sue forze e non muta solo questa o quella, cosicché nelle altre sue forze resti ancora il dominio della corruzione, ma si avverte il mutamento diffondersi ovunque. [...] Dunque la carne non diventa spirito, ma l'uomo di prima, del tutto carnale, viene totalmente mutato, di modo che questi è davvero spirituale.<sup>2689</sup>

L'uomo intero resta dunque tale nella totalità delle sue componenti a prescindere dalla sua condizione spirituale, tanto nello stato di peccato quanto nello stato di grazia. Se è il peccato ad aver provocato la perdita dell'immagine di Dio, la quale si estendeva – afferma Siegmund J. Baumgarten – "sull'uomo intero e su tutte le sue componenti e capacità",<sup>2690</sup> non stupisce che il *subiectum quo* della caduta di Adamo sia lo stesso "totus homo", donde la necessità di un altrettanto generalizzato intervento di salvezza:

---

<sup>2688</sup> Sulla marginalità della dottrina dell'*unio mystica* in Spener, cfr. M. Friedrich, *Philipp Jakob Spener und der Halberstädter Streit von 1678*, "Pietismus und Neuzeit", 25, 1999, pp. 31-42, qui p. 38.

<sup>2689</sup> P.J. Spener, *Briefe aus der Frankfurter Zeit*, Tübingen, 2000, vol. III, n. 168: "Daß der 'glaube den gantzen menschen wandle und wiedergebähre', welches Lutheri wort auch sind, ist gantz wahr, weil nichts an dem menschen ist, darin nicht die krafft der wiedergeburt gespühret werde, nehmlich seel und leib, verstand, willen, affecten und dergleichen. Damit wird der mensch ein gantz anderer mensch, nicht das etwa nichts mehr von dem alten menschen an ihm übrig, sondern daß solche änderung nunmehr in allen kräfften bey ihm die oberhand habe und nicht nur dieses oder jenes geändert, daß in dessen in andern kräfften die herschaft der verderbnüß noch bliebe, sondern die änderung durch alles gegangen zu seyn gespühret werde [...]. Und wird also das fleisch nicht zum geist, aber der vorhin gantz fleischliche mensch wird gantz geändert, daß er wahrhaftig geistlich ist."

<sup>2690</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, p. 576: "[L'immagine divina], welches sich auch über den ganzen Menschen und alle Theile und Fähigkeiten desselben erstreckt hat, an dessen Stelle durch den Sündenfall dieses natürliche Verderben gekommen." Cfr. anche *ibid.*, p. 432.

Da questa determinazione della sede della corruzione naturale consegue dunque che l'uomo intero abbia bisogno di un mutamento e di un perfezionamento morale, ovvero che – nel ristabilimento dello stesso mediante la grazia di Dio, tanto nel cambiamento di mentalità quanto nella sua prosecuzione e nel rinnovamento – debba essere rielaborata e mutata l'intera compagine di tutte le sue componenti essenziali e le relative capacità.<sup>2691</sup>

Sebbene quindi Baumgarten condivida l'assoluta irriducibilità tra uomo carnale e uomo spirituale ereditata da Lutero, nella sua concezione si inserisce però un approfondimento decisivo nel concepire gli esiti del peccato originale. La conseguenza prima e immediata dello stesso è la morte (Gn 2, 17), ma poiché Adamo disponeva di tre diversi generi di vita nello *status integritatis*, altrettante saranno le morti a cui dovrà far fronte con la caduta. Accanto alla morte eterna e alla morte corporea, a interessarci qui particolarmente è la morte spirituale, ovvero un male privativo, consistente per l'appunto nella perdita dell'immagine di Dio, che ha la sua controparte positiva nella “corruzione dell'intera forza rappresentativa dell'uomo secondo tutte le sue capacità e le specie di facoltà”.<sup>2692</sup>

Tale corruzione si identificherà precisamente con uno scompaginamento dell'ordine antropologico delle nostre forze, per cui “la sensibilità delle forze inferiori prende il sopravvento sulle forze superiori nell'abilità naturale dell'uomo di mutare il proprio stato.”<sup>2693</sup> È tale preponderanza della sensibilità a provocare la vergogna reciproca di Adamo ed Eva per i movimenti scomposti del corpo e dell'animo (Gn 3, 7); il terrore di fronte a Dio (Gn 3, 8); le scuse insensate avanzate per il loro comportamento (Gn 3, 10-13), che è segno di confusione, di cecità, di ignoranza e di errore.<sup>2694</sup> Baumgarten può dunque concludere:

Il male interno è consistito nel disordine delle rappresentazioni, dei desideri o delle passioni sensibili, la cui violenza è diventata ora così grande che per suo mezzo le forze superiori sono repressate, dominate,

---

<sup>2691</sup> *Ibid.*, p. 578 : “Aus dieser Bestimmung des Sitzes des natürlichen Verderbens fließt die Folgerung: daß also der ganze Mensch einer Veränderung und sitlichen Ausbesserung benötigt sey, oder daß bey der Zurechtbringung desselben durch die Gnade GOTTES, sowol in der Sinnesänderung, als deren Fortsitzung und Erneuerung, der ganze Umfang aller seiner wesentlichen Theile und derselben Fähigkeiten bearbeitet und verändert werden müsse”.

<sup>2692</sup> *Ibid.*, pp. 525 e ss.

<sup>2693</sup> *Ibid.*

<sup>2694</sup> *Ibid.*, pp. 525-6.

smorzate, impedito nel loro uso. In tal modo l'uomo diventa davvero carne, e cessa di essere determinato in maniera spirituale.<sup>2695</sup>

### 6.5.2. *La carne e lo spirito*

Tesi simili sembrano a prima vista un diretto retaggio del Pietismo precedente, nel quale “ogni stimolazione sensibile, evocata dagli occhi o dal tatto, vale come peccato”.<sup>2696</sup> È in particolare il desiderio dei sensi a essere condannato, in quanto innesco privilegiato della voluttà e dei piaceri non spirituali.<sup>2697</sup> Se nella *Manuductio* di Francke ogni affetto naturale è *ipso facto* sensibile, nella misura in cui “verte su cose corporee, collocate nello spazio e nel tempo, che cadono sotto i sensi”,<sup>2698</sup> Rambach – come accennato – distinguerà più accuratamente, all'interno degli affetti naturali, gli affetti sensibili dagli affetti mentali.<sup>2699</sup> La distinzione, per la verità, era condivisa anche dal suocero Joachim Lange, il quale esponeva la questione con maggiore dovizia di particolari nei *Prolegomena* del secondo volume (1734) della sua *Oeconomia salutis*.<sup>2700</sup>

Posto che nell'uomo esistono due facoltà naturali pure, l'intelletto e la volontà, in strettissima relazione reciproca, gli affetti saranno di pertinenza della volontà, suddividendosi in mentali (*mentales*), “i quali hanno origine dalla mente o dall'anima, secondo entrambe le sue facoltà, senza il concorso del corpo sensibile (*sensualis*)”, e in sensibili (*sensuales*), nell'eccitare i quali la mente agisce insieme con i sensi del corpo”.<sup>2701</sup> Alla base degli affetti sensibili (*sensuales*) starà un desiderio altrettanto sensibile (*appetitus sensitivus*):

Il desiderio sensibile è quell'inclinazione della volontà verso i suoi oggetti che è eccitata per mezzo di una rappresentazione dei sensi o dell'immaginazione. [...] Dal desiderio sensibile nascono gli affetti,

---

<sup>2695</sup> *Ibid.*, p. 526.

<sup>2696</sup> U. Gleixner, *Pietismus und Bürgertum: eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen, 2005, p. 232. Come sottolineava Schmitt, “il Pietismo rifiutava l'essenza del bello quando si esauriva nella sua apparizione esteriore, poiché la sua contemplazione poteva veicolare solo una gioia sensibile, non una gioia religiosa, e le gioie sensibili erano peccaminose.” W. Schmitt, *Die pietistische Kritik der Künste*, diss. Köln, 1958, p. 29.

<sup>2697</sup> Cfr. S. Berning, *Zur pietistischen Kritik an der autonomen Ästhetik*, in H. Koopmann-W. Woesler (a cura di), *Literatur und Religion*, Freiburg-Basel-Wien, 1984, pp. 91-130.

<sup>2698</sup> A.H. Francke, *Manuductio*, cit., p. 177.

<sup>2699</sup> J.J. Rambach, *Erläuterung über seine eigenen institutiones hermeneuticae sacrae*, cit., vol. I, p. 383.

<sup>2700</sup> La seconda parte dell'*Oeconomia salutis* verrà inserita solo in concomitanza con la pubblicazione della terza edizione della sezione dogmatica.

<sup>2701</sup> J. Lange, *Oeconomia salutis, eaque moralis*, Halae, 1734, p. 11.

e in particolare quelli sensibili, distinti da quelli meramente mentali e più sottili, che traggono origine senza il ministero dei sensi dalla stessa volontà.<sup>2702</sup>

La dottrina non appare a prima vista molto diversa da quella sostenuta da Wolff nella *Psychologia empirica* (1732), in cui – definito il desiderio (*appetitus*) un’“inclinazione dell’anima verso l’oggetto in ragione del bene in essa percepito”<sup>2703</sup> – il *praeceptor Germaniae* continuava: “Si dice desiderio sensibile quello che nasce da un’idea confusa del bene”.<sup>2704</sup> Gli affetti, da questo punto di vista, altro non sono che “atti dell’anima, con cui si desidera o si avversa qualcosa in modo più veemente, oppure sono atti più veementi del desiderio sensibile e dell’avversione sensibile.”<sup>2705</sup>

E tuttavia la distanza è sostanziale. Al di là delle differenze metafisiche di fondo su cui non possiamo entrare,<sup>2706</sup> Lange tiene a rimarcare la sua antitesi al wolffismo anche in questo contesto, respingendo come inutile la distinzione tra una facoltà desiderativa superiore e una facoltà desiderativa inferiore. Unica è infatti la volontà, la quale sarà eccitata alternativamente dai sensi o dalla ragione, dando luogo agli affetti sensibili e agli affetti mentali,<sup>2707</sup> da cui dovranno essere ben distinti gli affetti spirituali:

Grande è la differenza tra affetti mentali e spirituali, dal momento che quelli sono propri anche dei non rigenerati, venendo eccitati dall’attività dell’intelletto; questi, invece, appartengono ai soli rigenerati, derivando dalla grazia o dall’attività dello Spirito Santo.<sup>2708</sup>

Per quanto Lange metta in guardia dall’incauta sovrapposizione della lotta tra ragione e desiderio sensibile con la lotta tra carne e spirito, che

---

<sup>2702</sup> *Ibid.*, pp. 15-6.

<sup>2703</sup> *Psychologia empirica*, § 579.

<sup>2704</sup> *Ibid.*, § 580.

<sup>2705</sup> *Ibid.*, § 603.

<sup>2706</sup> Cfr. B. Bianco, *Libertà e fatalismo. Sulla polemica tra Joachim Lange e Christian Wolff*, “Verifiche”, 15, 1986, pp. 43-89; S. Carboncini, *Die thomasisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crusius*, in W. Schneiders (a cura di), *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, 1989, pp. 287-304. Meno rilevanza teorica hanno i testi di R. Dannenbaum, *Joachim Lange als Wortführer des halleischen Pietismus gegen die Orthodoxie*, 2 voll., diss. Göttingen, 1951; e la raccolta M. Kühnel, *Joachim Lange (1670-1744), “der hällische Feind”, oder: Ein anderes Gesicht der Aufklärung*, in Id. (a cura di), *Joachim Lange (1670-1744), “der hällische Feind”, oder: Ein anderes Gesicht der Aufklärung. Ausgewählte Texte und Dokumente zum Streit der Freiheit – Determinismus*, Halle, 1996, pp. 9-31.

<sup>2707</sup> J. Lange, *Oeconomia salutis, eaque moralis*, cit., p. 15. Per Wolff gli affetti sono unicamente sensibili, dal momento che il desiderio razionale coincide con la volontà, cfr. *Psychologia empirica*, § 880.

<sup>2708</sup> J. Lange, *Oeconomia salutis, eaque moralis*, cit., p. 11.



avviene solo nel rigenerato, è evidente che in entrambe le dicotomie la dimensione sensibile o carnale appartiene al polo negativo, mentre il polo positivo resta appannaggio della ragione nel primo caso e della conoscenza sperimentale di Dio nel secondo. Non molto diverse saranno le concezioni dei vari Buddeus,<sup>2709</sup> Rambach<sup>2710</sup> e addirittura dello stesso Siegmund J. Baumgarten.<sup>2711</sup> Non solo, dunque, i sensi, corrotti con il peccato originale alla stregua di ogni altra facoltà naturale dell'uomo,<sup>2712</sup> non coincidono con l'ἄσθησις, che è un dono di grazia, ma si trovano proprio ai suoi antipodi, provocando – come sopra ricordato – la condanna degli *pseudadiaphora*, e dunque delle arti.

La trattazione più particolareggiata a questo proposito è offerta dalla *Christliche-Sittenlehre*<sup>2713</sup> e dall'*Exegetische und porismatische Erklärung der Ep. Pauli an die Galater und an den Titum*<sup>2714</sup> di Rambach. Nel tentativo di chiarire la differenza tra le due lotte, Rambach individua tre elementi di reciproca distanza: *in primis*, le parti in conflitto tra loro. Nel non rigenerato, infatti, a confrontarsi sono la ragione naturale e i desideri sensibili; al contrario, nel rigenerato è lo Spirito che si rivolta contro la carne, lottando anche contro le più piccole inclinazioni divergenti dalla legge di Dio. In secondo luogo, sono diverse le armi e il *modum pugnae*, nell'un caso derivanti dalla filosofia e dalle rappresentazioni razionali; nell'altro, dalla fede e dalla preghiera. Da ultimo, a mutare è l'esito della battaglia: molto spesso, infatti, la ragione soccombe al tentativo di reprimere gli affetti naturali, mentre lo spirito nel rigenerato vince sempre (1 Gv 5, 4).<sup>2715</sup>

Nonostante le rispettive peculiarità delle due battaglie, ad ogni modo, la sensibilità, almeno fino al ristabilimento nella rigenerazione, non solo sarà dannosa in quanto elemento carnale come ogni altra facoltà naturale, ma anche in quanto tale, nella lotta contro la ragione. Particolarmente indicativa a questo proposito è l'esegesi fornita da Rambach a un celebre passo del quinto capitolo della lettera ai Galati (Gal 5, 16-26), molto cara a Lutero.<sup>2716</sup> Paolo scriveva:<sup>2717</sup>

<sup>2709</sup> J.F. Buddeus, *Institutiones theologiae moralis*, cit., p. 267.

<sup>2710</sup> J.J. Rambach, *Christliche Sitten-Lehre*, cit., p. 1096; Id., *Exegetische und porismatische Erklärung der Ep. Pauli an die Galater und an den Titum*, Giessen, 1739 (post.), pp. 308-10.

<sup>2711</sup> S.J. Baumgarten, *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, cit., vol. II, p. 385.

<sup>2712</sup> Cfr. ad es. J.F. Buddeus, *Institutio theologiae moralis*, cit., pp. 38 e ss. L'opposizione tra natura e grazia è la base su cui si fondano le teologie morali luterane.

<sup>2713</sup> J.J. Rambach, *Christliche Sitten-Lehre*, cit., pp. 1081 e ss.

<sup>2714</sup> Id., *Exegetische und porismatische Erklärung der Ep. Pauli an die Galater und an den Titum*, Giessen, 1739 (post.), pp. 307-36.

<sup>2715</sup> *Ibid.*

<sup>2716</sup> Non è un caso che Lutero definisse la lettera ai Galati come la "sua" lettera, TR 1, p. 169; per i commenti al passo WA 2, pp. 583 e ss.; WA 40/2, pp. 78 e ss.

<sup>2717</sup> Cfr. anche Rm 7, 14; Rm 8, 7-9; Gal 2, 20; 2 Cor 10, 2.

Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare il desiderio della carne. La carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste. Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete sotto la Legge. Del resto sono ben note le opere della carne: fornicazione, impurità, dissolutezza, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere. Riguardo a queste cose vi preavviso, come già ho detto: chi le compie non erediterà il regno di Dio. Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; contro queste cose non c'è Legge. Quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la carne con le sue passioni e i suoi desideri. Perciò se viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito. Non cerchiamo la vanagloria, provocandoci e invidiandoci gli uni gli altri.<sup>2718</sup>

Nell'interpretazione di Rambach, lo Spirito è qui “la nova *indoles*, che lo Spirito Santo attua nell'uomo con la rigenerazione.” Camminare nello Spirito significa allora dirigere “le loro [dei Galati] *actiones* esteriori e interiori secondo il buon impulso dello Spirito di Dio e la propensione della natura interna.”<sup>2719</sup> La carne, al contrario, indicherà “la corrotta natura peccaminosa, che è opposta allo Spirito.”<sup>2720</sup> Più precisamente, la *σὰρξ* designerà l'intera natura umana corrotta, e cioè tanto la volontà, come dimostrano le opere ad essa ispirate, alla stregua della fornicazione, delle impurità, della dissolutezza, ecc., quanto l'intelletto, come nel caso dell'eresia: “Se anche questi *haereses* sono posti sotto le *opera carnis*, è chiaro e palese che *caro* significhi l'intera natura corrotta dell'uomo, quindi non solo la volontà corrotta, ma anche l'intelletto corrotto e la cieca

---

<sup>2718</sup> “Λέγω δέ, πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε. ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀντίκειται ἀλλήλοις, ἵνα μὴ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε. εἰ δὲ Πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον. φανερὰ δὲ ἐστὶ τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστι μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεΐαι, διχοστασίαι, αἰρέσεις, φθόνοι, φόνοι, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς καὶ προεῖπον, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. ὁ δὲ καρπὸς τοῦ Πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραότης, ἐγκράτεια· κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος. οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις. εἰ ζῶμεν Πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχοῦμεν. μὴ γινώμεθα κενόδοξοι, ἀλλήλους προκαλοῦμενοι, ἀλλήλους φθονοῦντες.”

<sup>2719</sup> *Ibid.*; cfr. anche A.H. Francke, “Observationes biblicae”, Halle, 1695, p. 257.

<sup>2720</sup> J.J. Rambach, *Exegetische und porismatische Erklärung der Ep. Pauli an die Galater und an den Titum*, cit., p. 307.

ragione.<sup>2721</sup> Per procedere davvero sulla via dello Spirito sarà dunque necessario crocifiggere la carne non solo nel senso della liberazione dai παθήματα, e dunque dalle passioni sensibili e dei cattivi *habitus*,<sup>2722</sup> ma anche dall'επιθυμία, nel senso dei *motus intellectus & voluntatis* che inclinano al male.<sup>2723</sup>

Sarà solo con Siegmund J. Baumgarten che la corruzione dell'uomo intero verrà immediatamente ricondotta al peculiare sconvolgimento della sensibilità. Rileggendo con occhiali wolffiani i termini della Sacra Scrittura, lo spirito diventerà quella

condizione dell'animo, che è diretta nell'uomo dallo Spirito Santo mediante le verità rivelate dell'ordine della salvezza, per mezzo della quale le forze superiori dell'uomo ricevono la loro retta natura e il dominio (*Herrschaft*) sulle forze inferiori.<sup>2724</sup>

Camminare nello Spirito, dunque, significherà qui lasciarsi guidare da Dio nella subordinazione dei sensi alla ragione, mentre indulgere nei desideri della carne implicherà l'assegnazione del comando dei propri desideri alla sensibilità:

Al contrario, la carne è contro lo Spirito, la corruzione naturale, la condizione d'animo difettosa e confusa dell'uomo, che è propagata dalla generazione naturale, consiste in una preponderante sensibilità, ed è diretta ai beni apparenti del mondo corporeo che sollecitano i sensi. Gn 6, 3-5; Gv 3, 6; Rm 8, 1, ecc.<sup>2725</sup>

---

<sup>2721</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>2722</sup> Sui suoi legami con la prava concupiscenza nella letteratura teologica del tempo, in questo caso riformata, cfr. C. Vitringa, *Observationum Sacrarum liber tertius*, Franequerae, 1691, in particolare pp. 153 e ss.

<sup>2723</sup> Solo a patto di affrancarsi da tali inclinazioni corrotte, “οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ” potranno infine svincolarsi dall'eredità dell'antico Adamo, mediante i tre momenti della crocifissione: la privazione della libertà; la sottrazione degli alimenti e la lenta agonia. Tali momenti sono applicabili anche per la “crocifissione morale della carne”, laddove il cristiano è chiamato a soffocare progressivamente le occasioni possibili di eccitazione dei cattivi desideri mediante gli *exercitia poenitentiae & pietatis*. Così, se un voluttuoso vorrà davvero crocifiggere la carne, dovrà dapprima distogliere lo sguardo da immagini e libri sconci, evitando l'ubriachezza e persino l'amabile conversazione con donne che potrebbero indurlo in tentazione, per poi dedicarsi alla preghiera, al lavoro, alla moderazione, alla veglia, alla zelante contemplazione delle sofferenze di Cristo, ecc.

<sup>2724</sup> Cfr. S.J. Baumgarten, *Auslegung der Briefe Pauli an die Galater, Epheser, Philipper, Colosser, Philemon und Thessalonicher*, cit., p. 129.

<sup>2725</sup> *Ibid.*

La depravazione che colpisce l'uomo *post lapsum*,<sup>2726</sup> insomma, coinciderà con una sovversione della sensibilità, la quale, senza il necessario disciplinamento razionale, assumerà il comando dei nostri desideri.<sup>2727</sup> Quando Alexander Gottlieb Baumgarten riporterà la critica teologica all'estetica ("Obiezione: le facoltà inferiori, la carne, devono piuttosto esser debellate che eccitate e rafforzate", *Aesthetica*, § 12), il referente polemico sembrerà essere proprio il fratello Sigmund, che con maggiore coerenza aveva identificato la carne del peccato con il predominio della sensibilità nell'anima.<sup>2728</sup> Una simile ipotesi, tuttavia, sarebbe profondamente sbagliata. Lo stesso Alexander, in effetti, è ancora più deciso del fratello nel riferire la "carne" allo "stato di corruzione della facoltà inferiore, che o corrompe o vince la facoltà superiore."<sup>2729</sup> Ne dobbiamo concludere che l'identificazione del peccato con una prevaricazione della sensibilità non è affatto antitetico al progetto dell'estetica. Non solo: ma proprio la reinterpretazione wolffiana del peccato come insubordinazione delle facoltà

---

<sup>2726</sup> La dicotomia tra spirito e carne non si identifica in Sigmund J. Baumgarten con la dicotomia tra ragione e sensibilità proprio perché la preponderanza della sensibilità sulla ragione non è un difetto che colpisce la sola sensibilità, ma un disordine che implica la corruzione di entrambe e l'inopinata inversione della loro gerarchia. Inoltre, una certa lotta tra sensibilità e ragione è possibile anche senza il peccato, purché la sensibilità non prenda il sopravvento sulla dimensione razionale. Cfr. Id., *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, cit., vol. II, p. 385. Cfr. anche Id., *Auslegung der Briefe Pauli an die Galater, Epheser, Philipper, Colosser, Philemon und Thessalonicher*, cit., p. 209.

<sup>2727</sup> Cfr. *ibid.*, p. 641, dove viene commentato il passo di Col 2, 11.

<sup>2728</sup> Sigmund J. Baumgarten preciserà che questo è il senso biblico più frequente di "carne", ma non l'unico. Nel caso di Gv 1, 14: "E il verbo si fece carne" è chiaro che "carne" non indica la *corruptio naturae et appetitus sensitivi*, ma diventa una sineddoche per l'intera natura umana. Cfr. Id., *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, cit., vol. II, p. 385.

<sup>2729</sup> *Praelectiones theologiae dogmaticae*, § 341. Cfr. anche A.G. Baumgarten, *Gedanken über die Reden Jesu nach dem Inhalt der evangelischen Geschichte*, a cura di F.G. Scheltz e di A.B. Thiele, 2 voll., Pforten, 1796-1797, vol. I, pp. 58 e ss., dove Baumgarten commenta l'opposizione tra carne e spirito sulla base di Gv 3, 6. Un primo tentativo di pubblicazione postuma delle riflessioni di Baumgarten sui discorsi di Gesù era già stato intrapreso da Thiele nel 1782, A.G. Baumgarten, *Die in den vier Evangelisten enthaltenen Reden Jesu nach ihrem Inhalte*, a cura di A.B. Thiele, Frankfurt an der Oder, 1782. Nella *Metaphysica*, § 676, Baumgarten affermava che con "carne" ci si riferisce talvolta all'insieme della facoltà concupiscibile (la facoltà dei desideri sensibili), della facoltà irascibile (la facoltà delle avversioni sensibili) e delle facoltà conoscitive inferiori. Una fonte probabile è C. Vitranga, *Sacrarum Observationum liber tertius*, cit., pp. 153 e ss. In *Metaphysica*, § 693, la lotta tra gli appetiti sensibili e la facoltà desiderativa superiore è definita come lotta tra carne e ragione. La carne è dunque non tanto il plesso delle facoltà inferiori *qua talis*, ma più precisamente il plesso delle facoltà inferiori corrotte, e dunque propense alla lotta con le facoltà superiori. Proprio Baumgarten, con il progetto dell'estetica, consentirà di contemplare, come vedremo meglio nel prosieguo, una possibile armonizzazione tra le due compagini, arginando così gli effetti negativi di una sensibilità lasciata a sé stessa.

inferiori alle facoltà superiori – questo cercheremo di dimostrare – aprirà il varco teologico in cui potrà insediarsi la nuova disciplina.

### 6.5.3 *Il peccato come scissione*

Ritorniamo per un momento ai passi in cui Siegmund J. Baumgarten affronta la questione del *lapsus* di Adamo. Se analizziamo le metafore utilizzate da Siegmund in questo contesto, noteremo che il ruolo centrale assunto dalla sensibilità porta a considerare il peccato non più tanto – secondo l'insegnamento di Lutero – come un avvelenamento inarrestabile di tutta la natura umana,<sup>2730</sup> bensì piuttosto come una scissione (*Trennung, Absonderung*)<sup>2731</sup> – *in primis* tra l'uomo e Dio – la quale innescherà a sua volta una serie di ulteriori scissioni: da un lato, quella tra l'anima e il corpo, dove si interrompe il precedente accordo tra forza rappresentativa e forza motrice, lasciando i *motus vitales* in balia delle rappresentazioni oscure;<sup>2732</sup> dall'altro, quella tra le diverse facoltà dell'anima, che comprende la separazione delle facoltà conoscitive dalle facoltà desiderative e il divorzio delle facoltà superiori dalle facoltà inferiori, riassunte sotto il significativo epiteto di *analogon rationis*.<sup>2733</sup>

Se il peccatore diventa qui l'emblema dell'uomo scisso e in guerra con sé stesso, ciò significa che Adamo nello *status integritatis* aveva incarnato il modello di una perduta integralità antropologica. La metafora del *lapsus* come frattura, in effetti, sembra alludere a una precedente armonia tra le diverse facoltà dell'anima che costituisce in fondo l'elemento discriminante dell'*imago dei*. A questo cruciale articolo di fede, Siegmund J. Baumgarten dedica la prima parte della sua antropologia sacra, che nella dogmatica

---

<sup>2730</sup> Per i teologi che ritengono avvelenati i frutti dell'albero proibito dell'Eden, cfr. C.K.R. Olearius, *Die Umbildung der altprotestantischen Urstandslehre durch die Aufklärungstheologie*, Diss. Bochum, 1968, pp. 116-7. Alla luce dell'immagine del peccato come malattia mortale si può comprendere il richiamo ad una *medicina mentis*, ovvero a una logica chiamata innanzitutto a rischiarare per quanto possibile la corruzione del peccato, cfr. G. Schenk-R. Meyer (a cura di), *Psychologisch-juristische Richtung der Logik im 18. Jahrhundert*, Halle, 2008, p. 80, che segnalano tale motivo nella *Einleitung zu der Vernunft-Lehre* (Halle, 1691) di Thomasius. Ma come noto, l'espressione ciceroniana di *medicina mentis* o *medicina animi* era diffusa nel periodo, da Tschirnhaus a Joachim Lange.

<sup>2731</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, p. 525.

<sup>2732</sup> *Ibid.*, p. 527: "Denn da vorher die Bewegungskraft mit der Vorstellungskraft ganz und völlig verknüpft gewesen, oder von derselben in allen ihren Bestimmungen mit einem Bewusstseyn abgehungen: so ist nunmehr nach dem Sündenfall ein grosser Theil dieses gegenseitigen Verhältnisses weggefallen, so daß die natürlichen zur Erhaltung des Lebens erfordernten Bewegungen im Leibe, die *motus vitales* im Menschen, blos nach dunkeln Vorstellungen erfolgen, ohne daß ein Mensch dieselben gewar werden oder sich ihrer bewust werden kan".

<sup>2733</sup> *Ibid.*, p. 578.

segue la trattazione della teologia in senso stretto, ovvero della dottrina di Dio.<sup>2734</sup>

Argomento dell'antropologia sacra è l'uomo in relazione a Dio – un argomento che Baumgarten sviluppa in ossequio alla tradizione ortodossa secondo le quattro tappe della storia di salvezza: l'iniziale condizione di innocenza (*status institutionis* o *confectio*); la successiva caduta (*status destitutionis* o *defectio*); l'elargizione di una grazia incoativa nella vita naturale (*status restitutionis* o *refectio*); e il compimento finale (*status consummationis* o *perfectio*).<sup>2735</sup> Per quanto riguarda il primo momento – la cosiddetta *theologia paradisiaca* – Baumgarten ne espone la dottrina mediante il suo elemento fondante, e cioè l'immagine divina con cui sono stati creati Adamo ed Eva, nella quale si possono riassumere tutti i loro privilegi.<sup>2736</sup>

Una tale immagine si presenta nel luteranesimo come del tutto naturale ai primi uomini, non dipendendo da un dono di grazia successivo alla loro creazione.<sup>2737</sup> Questo significa, da una parte, che nel caso il peccato originale non si fosse dato, essa si sarebbe propagata di generazione in generazione ai successori di Adamo ed Eva; dall'altra, che la conseguenza del peccato non può essere ridotta alla perdita di un dono soprannaturale di Dio, come ritengono i cattolici, ma dovrà ricomprendere in sé la corruzione dell'intera natura umana.

Ma qual è il carattere fondamentale dell'*imago dei*? Non certo la somiglianza di essenza tra Dio e l'uomo, bensì la somiglianza di una qualche proprietà, la quale può essere ad ogni modo predicata dell'uomo solo in senso ristretto e contingente.<sup>2738</sup> Di solito – argomenta Baumgarten – si attribuiscono cinque momenti all'immagine divina.<sup>2739</sup> Oltre alla disposizione essenziale delle parti dell'uomo che permangono anche dopo il peccato – la razionalità e la libertà dell'anima; la saggia costituzione del corpo come dimora dell'anima; la corrispondenza tra le due dimensioni<sup>2740</sup> – il teologo della Fridericiana si sofferma sulle peculiarità tipiche del solo *status integritatis*: la possibilità del corpo di non morire, che non coincide con l'impossibilità di morire;<sup>2741</sup> il dominio sull'orbe terracqueo e sugli

---

<sup>2734</sup> Nell'ordine degli argomenti della dogmatica, l'influenza più visibile è quella della *Grundlegung der Theologie* di Freylinghausen, cfr. S.-P. Koski, *Zur theologischen Anthropologie der Freylinghausenschen Gesangbücher*, in U. Sträter *et al.* (a cura di), *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie; Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, 2 voll., Tübingen 2009, vol. II, pp. 597-610.

<sup>2735</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, pp. 411 e ss.

<sup>2736</sup> *Ibid.*

<sup>2737</sup> *Ibid.*, p. 435.

<sup>2738</sup> *Ibid.*, pp. 437 e ss.

<sup>2739</sup> *Ibid.*, pp. 440 e ss.

<sup>2740</sup> *Ibid.*

<sup>2741</sup> *Ibid.*, pp. 455 e ss.

animali;<sup>2742</sup> la dimora nel giardino dell'Eden, che simboleggia la felicità futura;<sup>2743</sup> e infine, alcuni doni soprannaturali, come la familiarità con Dio e con gli angeli.<sup>2744</sup>

È però un altro il carattere più proprio della condizione di innocenza, il solo che verrà ripristinato dal rinnovamento in Cristo: e cioè le proprietà dell'anima, o meglio la "convenientia qualitatum spiritualium cum divinis perfectionibus".<sup>2745</sup> Tale carattere comprende a sua volta tre elementi: la conoscenza dell'intelletto; la santità della volontà; e l'esatta connessione e correttezza delle forze superiori con le forze inferiori e le passioni dell'uomo.<sup>2746</sup> In riferimento al primo punto, Baumgarten afferma che Adamo disponeva di una maggiore capacità rispetto all'uomo attuale di intendere e di giudicare più velocemente e fecondamente, così come di penetrare più estesamente i nessi delle cose contingenti.<sup>2747</sup> Inoltre, la sua conoscenza – compresa la conoscenza di Dio – era più chiara e intuitiva, e dunque più viva, nella misura in cui influenzava immediatamente la volontà.<sup>2748</sup>

Ciò non coincideva ovviamente con una sorta di onniscienza, dal momento che – lo dimostra il peccato – Adamo ignorava molte cose e poteva errare.<sup>2749</sup> Senza per questo voler sposare la tesi sociniana per cui il primo uomo si trovava nello stesso stato di un bambino, a cui manca inizialmente l'uso della ragione, Baumgarten rigetta però, la tesi, diffusa nel polistorismo barocco, di chi voleva vedere in Adamo il fondatore e l'inventore di tutte le scienze e le arti, comprese quelle che sarebbero potute nascere solo dal bisogno e dalla vita sociale.<sup>2750</sup>

Anche dal punto di vista morale, i *primi parentes* possedevano una perfetta inclinazione al bene che li poneva in una condizione di *impeccabilitas contingens*, ovvero in una condizione, per noi irraggiungibile, nella quale era possibile non peccare, dal momento che l'uomo aveva le forze sufficienti per compiere i comandi e le prescrizioni divine. Infine, sostiene Baumgarten, "bisogna riferire a ciò [all'immagine di Dio] l'integerrima costituzione delle facoltà inferiori, che ottemperavano al comando di quelle superiori, e cospiravano con esse alla promozione della comune felicità."<sup>2751</sup>

---

<sup>2742</sup> *Ibid.*, pp. 460 e ss.

<sup>2743</sup> *Ibid.*, pp. 463-4.

<sup>2744</sup> *Ibid.*, pp. 464 e ss.

<sup>2745</sup> *Ibid.*, pp. 443 e ss.

<sup>2746</sup> *Ibid.*

<sup>2747</sup> *Ibid.*, pp. 444 e ss.

<sup>2748</sup> *Ibid.*

<sup>2749</sup> *Ibid.*, p. 446.

<sup>2750</sup> *Ibid.*, pp. 447-8. Su tali questioni, cfr. A. Schubert, *Das Ende der Sünde*, cit., p. 158, nota 190. Cfr. H. Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte: Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert*, Hamburg, 2003, *passim*.

<sup>2751</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, p. 453.

Se il peccato verrà caratterizzato dalla frattura, qui il vocabolo dominante è la corrispondenza (*convenientia, Übereinstimmung*) o la connessione (*Verbindung; Zusammenhang*):

In generale, essa [la natura di questa proprietà] è consistita nella somma corrispondenza di queste facoltà inferiori – la sensibilità – con le facoltà superiori, ovvero con la volontà razionalmente libera e la sua inclinazione al bene, e con il fine ultimo dell'uomo.<sup>2752</sup>

Ciò significa che

queste capacità inferiori dell'anima umana, le rappresentazioni sensibili così come i desideri e le passioni, non erano così separate (*getrennet*), bensì in parte connesse (*verbunden*) in modo più prossimo, più immediato, più corretto e più pieno tra di loro nei loro mutamenti; in parte avevano un nesso (*Zusammenhang*) più prossimo con le facoltà superiori dell'anima umana, l'intelletto e la volontà, in modo da essere determinate per loro mezzo.<sup>2753</sup>

Tale nesso faceva sì che le facoltà inferiori non si impadronissero mai della volontà, determinandone l'inclinazione predominante, ma “[sottostessero] alla disposizione e al dominio (*Herrschaft*) dell'intelletto in ogni loro uso”, dal momento che

queste facoltà inferiori, la sensibilità dell'uomo, l'immaginazione, i desideri e l'avversione sensibili, potevano essere rette e determinate e del pari sollecitate dalle facoltà superiori, l'intelletto e la volontà; cosa che non è più stata possibile in seguito con il successivo peccato originale e la corruzione dell'uomo da qui derivata, poiché queste facoltà inferiori devono essere messe in movimento da sensazioni esterne o dal ricordo di precedenti sensazioni.<sup>2754</sup>

La prova scritturale addotta da Baumgarten per questa dottrina consiste nel confronto tra Gn 2, 25, in cui si dice che i primi uomini non provavano vergogna della loro nudità, e Gn 3, 7, in cui invece Adamo ed Eva provano sconcerto di fronte ai loro corpi inermi, segno dell'intervenuta presenza di un disordine nei loro appetiti sensibili. Fosse rimasta l'innocenza la condizione spirituale dell'uomo, “non ci sarebbe stato alcun contrasto interno o lotta non solo tra natura e grazia, o tra peccato e il divino effetto

---

<sup>2752</sup> *Ibid.*

<sup>2753</sup> *Ibid.* Cfr. già J.J. Breithaupt, *Grund-Sätze*, cit., pp. 46-7.

<sup>2754</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, pp. 453-4.



della grazia *inhabitans*, ma neppure tra le facoltà superiori e inferiori o tra la ragione e la sensibilità.<sup>2755</sup>

È insomma il peccato ad aver provocato la dimidiatezza dell'uomo, e non quest'ultima ad aver provocato il primo, in quanto Adamo è uscito dalle mani di Dio come *ganzer Mensch*, e dunque anche come uomo dotato di sensibilità e di conoscenza chiara e confusa: “[L]a confusione della conoscenza umana [...] non dipende dalla corruzione naturale in sé, ma è necessaria negli esseri contingenti e dipende dalla loro essenziale finitezza”.<sup>2756</sup> A costituire la conseguenza immediata della corruzione sarà allora non la sensibilità *qua talis*, bensì la mescolanza tra le rappresentazioni distinte e le rappresentazioni indistinte nel processo deliberativo della volontà, con il relativo portato di dubbi e di errori “che sono accresciuti dal dominio della sensibilità e delle passioni sull'intelletto e la ragione dell'uomo”.<sup>2757</sup>

Sostenere la presenza della sensibilità, ma non quella della scissione nello stato d'innocenza, conferma la distanza dal magistero cattolico. I papisti, infatti, ritenevano – scrive Siegmund J. Baumgarten nella controversistica – che i cosiddetti *pura naturalia*, le proprietà meramente naturali di Adamo, fossero rimasti sostanzialmente inalterati anche dopo la caduta, dal momento che il peccato comportava esclusivamente la perdita di un dono soprannaturale di grazia. Il che significa, da un lato, che la natura umana *post lapsum* non sarebbe affatto corrotta – a differenza di quanto sostengono i luterani – e, dall'altro, che il conflitto tra la ragione e la sensibilità potrebbe essere a buon diritto attribuito allo stesso Adamo *in statu integritatis*.

Contro tale tesi, Baumgarten reagisce ribadendo che l'uomo originario possedeva certamente la sensibilità, la quale poteva virtualmente entrare in conflitto con la ragione, come ha poi dimostrato il peccato; tale conflitto, però, non era necessario e non apparteneva alla natura dell'uomo, come non vi apparterrà nel compimento finale.<sup>2758</sup> Più estesamente:

I fondamenti della seconda controversia consistono 1) nel fatto che la sensibilità appartenga all'essenza dell'uomo, e che di conseguenza ci debbano essere stati desideri sensibili e razionali anche nello stato di innocenza del primo uomo [...] [ovvero che] le rappresentazioni e i desideri sensibili siano essenziali all'uomo. Risp. 1) Si deve distinguere *inter appetitum sensitivum et ataxian eiusdem*, tra i desideri sensibili stessi e la loro natura disordinata o il loro perduto rapporto corretto con le rappresentazioni razionali.<sup>2759</sup>

---

<sup>2755</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>2756</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, p. 570.

<sup>2757</sup> *Ibid.*

<sup>2758</sup> *Id.*, *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, cit., vol. II, p. 371.

<sup>2759</sup> *Ibid.*, p. 385.

In nota Baumgarten chiarisce:

Concediamo la presenza della sensibilità, così come essa ha avuto luogo nell'umanità di Cristo; persino nella vita eterna essa non verrà debellata, poiché nessuno spirito finito, neppure gli angeli, possono essere concepiti privi di tutte le facoltà inferiori e del loro uso.<sup>2760</sup>

Se qualcuno ribattesse ulteriormente che l'uomo non avrebbe potuto peccare se non avesse avuto sensibilità, l'obiezione sarebbe destituita di ogni fondamento nella misura in cui dovremmo negare "ogni conoscenza indistinta nel primo uomo o [ricusargli] tutte le rappresentazioni e i desideri sensibili". Ma "[c]he l'uomo abbia avuto sensibilità anche prima del peccato originale è indubitabile; essa ha però potuto aver luogo senza il conflitto con la ragione."<sup>2761</sup>

Lo stesso argomenterà il fratello Alexander nelle sue lezioni di teologia dogmatica. Da un lato, l'immagine di Dio verrà a consistere 1) nella "potentia actionum immanentium transeuntiumve limitata"; 2) in una facoltà conoscitiva preservata "ab omni ignorantia vincibili, ab omni errore etc."; 3) in una facoltà desiderativa docile alle prescrizioni di Dio.<sup>2762</sup> Tanto la facoltà conoscitiva quanto quella desiderativa – precisa Alexander G. Baumgarten – saranno suddivise in una facoltà superiore e in una facoltà inferiore, ancora incorrotta nello *status institutionis*, e quindi ancora irriducibile alla carne del peccato.<sup>2763</sup> Dunque anche per il fratello filosofo la sensibilità non è l'esito di una colpa originaria, ma lo stigma della stessa essenza umana, come dimostra il breve schizzo delle *deliciae sensitivae* del giardino dell'Eden offerto nelle *Praelectiones*:<sup>2764</sup>

I moralisti amichevoli e ragionevoli – dichiarerà l'allievo Meier negli *Anfangsgründe* – sanno bene che la sensibilità in generale è distinta dal peccato originale – ciò che lo Spirito di Dio chiama carne – [...] e che Adamo nello stato di innocenza ha amato dolcemente Eva.<sup>2765</sup>

---

<sup>2760</sup> *Ibid.*, p. 385, in nota. Lo stesso affermerà il fratello Alexander nell'ultimo numero, recentemente riscoperto, dei *Brieffe von Aletheophilus*. Cfr. D. Kliche, "Ich glaube selbst Engel können nicht ohne Sinnlichkeit sein", cit.

<sup>2761</sup> S.J. Baumgarten, *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, cit., vol. II, cit., pp. 385-6.

<sup>2762</sup> *Praelectiones theologiae dogmaticae*, §§ 290 e ss. Oltre alle qualità dell'anima, Baumgarten nomina anche la possibilità del corpo di non morire, secondo la tipica dizione federale, per cui l'immortalità vera e propria è frutto dell'adempimento al patto con Dio.

<sup>2763</sup> *Ibid.*, § 290.

<sup>2764</sup> *Ibid.*, § 293. Essa rappresenta la forma archetipica dell'innocente "delectatio sensitiva" che l'uomo è tenuto a ricercare ancora oggi, cfr. *Ethica philosophica*, § 290.

<sup>2765</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 22.

Proprio quando sembrava volerla condannare senza appello, dunque, Siegmund J. Baumgarten riuscirà a legittimare la sensibilità nel modo più stringente, evidenziandone il carattere indisgiungibile dalla natura dell'uomo già in sede dogmatica, per poi derivarne le conseguenze sul piano morale:

[L]o sforzo verso una completa repressione o eliminazione della sensibilità (*Sinlichkeit*) o verso una piena insensibilità (*Unempfindlichkeit*) non solo è in sé inutile, ma è anche illegittimo, e connesso ad una grave perdita nell'accrescimento dell'unione con Dio.<sup>2766</sup>

Con ciò, la sensibilità appare ormai perfettamente giustificata non solo per l'uomo originario, ma anche per noi. È a un tale passo che con tutta probabilità si ispirerà la difesa del fratello nel § 12 del *Kollegium*:

Si dice che nella Scrittura si comanda di crocifiggere la carne – cioè le corrotte potenze inferiori dell'anima – e non di assecondarla. Ma qui si scambia la repressione di quanto di peccaminoso vi è in esse con la totale eliminazione del sensibile. E questo significherebbe voler spogliarsi della natura umana e ciò la religione cristiana non lo pretende mai.

Con ciò, non si intende certo affermare che la sensibilità sia sempre immacolata, né che la sensibilità sia più nobile della ragione; piuttosto, Alexander G. Baumgarten vuole qui sottolineare il fatto che sensibilità e peccato non sono per nulla sinonimi, e che l'eventuale prevaricazione dei sensi sulla ragione dipenderà unicamente dalla mancanza di una valida guida che ne tenga le redini. Espungere il sensibile, da questo punto di vista, sarebbe come castrarsi di una facoltà che Dio stesso ci ha donato creandoci a sua immagine<sup>2767</sup> – un'immagine di cui, piuttosto, dobbiamo impegnarci a preservare quei resti (*Ueberbleibseln*)<sup>2768</sup> che il fratello aveva ammesso a livello dogmatico come forma immanente dell'*imago dei*.

#### 6.5.4 *Reliquiae imaginis dei*

In effetti, per Siegmund J. Baumgarten non esiste un'unica accezione dell'immagine di Dio, ma ne esistono addirittura quattro: la prima e più

---

<sup>2766</sup> S.J. Baumgarten, *Unterricht vom rechtmäßigen eines Christen, oder Theologische Moral*, Halle, 1738, § 306.

<sup>2767</sup> *Aesthetica*, § 12.

<sup>2768</sup> K § 12. Su questo passo ritorneremo più avanti.

generale riguarda la somiglianza che può sussistere tra le creature e il loro Creatore; in un senso più ristretto, gli uomini sono detti immagine di Dio anche nel loro stato presente, non solo per così dire, *honoris causa*, dal momento che un tempo avevano effettivamente posseduto l'immagine di Dio; non si tratta, cioè, di trattarli come un re decaduto, perché gli uomini dispongono ancora a tutti gli effetti delle "spoglie (*Ueberrest*) dell'immagine divina, conservate per loro da Dio e ancora presenti nel e con il peccato originale; [...] delle reliquie (*Ueberbleibsel*) della loro iniziale corrispondenza e somiglianza con Dio."<sup>2769</sup> Ciò che viene perduto con il peccato originale, allora, è solo il terzo livello dell'*imago dei* – la corrispondenza con le perfezioni morali di Dio – mentre all'uomo non è mai appartenuto il senso strettissimo dell'espressione – quell'immagine essenziale e personale del Padre che solo il Figlio può raffigurare.<sup>2770</sup>

In questa successione, è facile notare il progressivo restringimento dei riferimenti possibili, come in una sorta di piramide: la prima accezione può essere estesa a ogni essere, in quanto è presente in esso un *vestigium* divino, così come aveva ipotizzato Calov rifacendosi alla terminologia tomista;<sup>2771</sup> la seconda è caratterizzata dalla presenza di *reliquiae* o ruderi dell'immagine divina ed è propria di tutti gli uomini, anche dopo la caduta; la terza consiste nell'immagine di Dio vera e propria – l'insieme delle perfezioni dell'anima che abbiamo considerato sopra – e spetta di diritto solo agli uomini nello stato di innocenza o ai rigenerati; la quarta, infine, appartiene esclusivamente a Cristo.

L'integralità dell'uomo costituisce, dunque, il tratto peculiare del penultimo significato dell'*imago dei*, quello più autentico, irrimediabilmente alienato con la caduta assieme alla santità della volontà. Eppure – abbiamo appena visto – dei privilegi che vanno perduti con il *lapsus* rimane comunque traccia nell'uomo grazie a un'estensione semantica dell'immagine di Dio che, almeno a partire dal *Compendium theologiae positivae* (1686) di Johann Wilhelm Baier,<sup>2772</sup> aveva acquisito anche nella

---

<sup>2769</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, cit., p. 418.

<sup>2770</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>2771</sup> A. Calov, *Systema Locorum Theologicorum Liber Quartus*, Wittebergae, 1661, p. 594: "Unde distinguunt ipsemet Scholastici inter imaginem, & vestigium: quod repraesentat id, cuius imago est, manifestè; vestigium autem obscurè. [...] Remotiores similitudines creaturae ad Deum dicuntur vestigium, propinquiores verò imago: imò homo ipse secundum aliud esse dicitur DEI imago, secundum aliud vestigium DEI. Vestigium repraesentat causalitatem causae, quod sit, imago etiam formam causae, ut habet Thomas I. I. dist. III. q. 2. ut & q. 45 art. 6. Ideoque licet vestigia in omnibus creaturis divinae potentiae & sapientiae reperiantur, & similitudo quaedam detur cum DEO, quoad generalia, non tamen ad imaginem DEI factae, aut immortales omnes creaturae sunt."

<sup>2772</sup> Tra l'altro, Johann Wilhelm Baier, dopo anni di insegnamento a Jena, venne chiamato come professore a Halle in occasione della fondazione dell'Università nel 1694. Morirà l'anno successivo a Weimar.

fede luterana il senso positivo di “Imago Dei generaliter accepta”,<sup>2773</sup> e che ora è identificata da Siegmund con la tradizione delle *reliquiae*.

La presenza di ruderi dell’*imago dei* costituiva in effetti una questione particolarmente delicata in seno al luteranesimo per la pericolosa vicinanza alla dottrina cattolica della sinderesi – quella *scintilla conscientiae*, per dirla con Girolamo,<sup>2774</sup> non sfiorata dal peccato originale, che ci consentirebbe di distinguere spontaneamente il bene e il male anche dopo la caduta.<sup>2775</sup> Benché rigettata con fermezza da Lutero,<sup>2776</sup> oltre che dalla Formula di Concordia,<sup>2777</sup> una simile dottrina era penetrata nello stesso impianto dogmatico luterano per spiegare la conoscenza naturale di Dio da parte dell’uomo.<sup>2778</sup>

L’ambiguità era palpabile già nelle dogmatiche primo-secentesche di un Leonhard Hutter<sup>2779</sup> o di un Gerhard, in cui alla corruzione totale della natura umana si opponeva la memoria della perduta dignità dell’uomo. Scrive quest’ultimo:

Risulta dunque in maniera abbastanza perspicua dalla testimonianza della Scrittura e dell’esperienza che l’immagine divina è andata perduta nei discendenti di Adamo di modo tale che sono rimaste appene certe tenui reliquie, benché oscurate e indebolite, che Dio ha per questo motivo voluto che restassero in noi, 1) affinché testimoniassero della prestanza della nostra natura, così come era stata un tempo costituita da Dio, alla stregua di come i ruderi e gli *ereipea* testimoniano della dignità dell’edificio; 2) affinché da essi possiamo conoscere la misericordia di Dio nei confronti di noi

---

<sup>2773</sup> J.W. Baier, *Compendium theologiae positivae* (1686), Ienae-Lipsiae, 1712, pp. 294 e ss. “L’immagine di Dio che l’uomo ha ricevuto può essere intesa in un duplice modo: 1) in senso generale e senza restrizione, in quanto contiene tutto ciò in cui ha luogo una qualche conformità dell’uomo con l’archetipo divino; 2) in senso speciale, o con restrizione, e κατ’ ἐξοχήν, in quanto designa la peculiare somiglianza dell’uomo con Dio, per mezzo della quale l’uomo, parlando in senso assoluto, può essere detto immagine di Dio. L’immagine divina in senso generale, oltre alla giustizia e alla sapienza concreata nel primo uomo, include nel suo ambito anche l’essenza spirituale dell’anima umana e la sua potenza, il suo intelletto e la sua volontà, insieme con l’immortalità del corpo e il dominio sulle altre creature.” Cfr. anche A. Schubert, *Das Ende der Sünde*, cit., p. 116 e pp. 121-2.

<sup>2774</sup> *Commentarius in Ezechielem*, I, c. I [vers. 7], in *Patrologia Latina*, XXV, 22. Cfr. Tommaso, *Summa Theologica*, 1, 1, q. 94, art. 1.

<sup>2775</sup> Cfr. A. Schubert, *Das Ende der Sünde*, cit., p. 112.

<sup>2776</sup> Cfr. H.D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt am Main-Leipzig, 1991, pp. 167-75.

<sup>2777</sup> Cfr. A. Schubert, *Das Ende der Sünde*, cit., p. 112, ultima nota.

<sup>2778</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>2779</sup> L. Hutter, *Loci communes theologici*, Wittebergae, 1619 (post.), p. 29: “Fatetur enim ipsi hoc respectu *Imaginem Dei* per lapsum in homine non prorsus esse amissam: sed debilitatam tantum & obscuratam: ita ut ea hoc pacto sese habeat instar rudorum, sive reliquiarum, ex quibus de pulcherrimo aliquo aedificio fieri queat iudicium.”

indegnissimi peccatori, e possiamo leggere sulle tavole del nostro cuore la bontà di Dio espressa con le vive lettere di queste reliquie; 3) affinché inoltre le reliquie di quell'idea siano le reggitrici della disciplina esterna, che Dio utilizza come una sorta di pedagogia per l'instaurazione della sua immagine prodotta in noi per mezzo di Cristo. *Affinché gli improbi siano resi anapologeioi, mentre trattengono la verità nell'ingiustizia* (Rm 1, 18) *e la tramutano in menzogna* (Rm 1, 25).<sup>2780</sup>

Benché l'immagine di Dio intesa come giustizia e sapienza originali sia corrotta nel suo primitivo splendore, dunque, restano comunque le rovine della sua passata grandezza:

Se l'immagine divina è intesa nel senso dei principi nati con noi, che sono certe deboli reliquie dell'immagine divina nella mente e nella volontà dell'uomo e, per così dire, i ruderi di un bellissimo edificio, ammettiamo allo stesso modo che l'immagine di Dio non è interamente perduta riguardo a queste debolissime tracce.<sup>2781</sup>

Proprio sviluppando simili pensieri, ripresi dall'antropologia sacra dello stesso Siegmund J. Baumgarten, il fratello Alexander – come accennato – non solo si riferirà al tema delle “reliquiae imaginis divinae” nelle sue lezioni di estetica,<sup>2782</sup> ma gli riserverà un'intera sezione delle *Praelectiones theologiae dogmaticae*, nel capitolo relativo allo *status destitutionis*.<sup>2783</sup>

L'immagine e la somiglianza con Dio e con le persone divine, quanta fu nello stato di innocenza, è stata perduta a causa del peccato dei primi genitori del genere umano e di qualsivoglia uomo generato per via naturale; e tuttavia, sono rimaste le reliquie di ciò non solo negli essenziali dell'uomo e nelle cose naturali immutabili, ma c'è anche qualcosa di positivo nei modi e nelle relazioni reali dell'uomo decaduto.<sup>2784</sup>

Oltre ai fenomeni per mezzo dei quali il genere umano ha colonizzato la Terra, sottoponendola al suo dominio, Alexander G. Baumgarten elenca tre ulteriori esempi di *reliquiae*, che riguardano in particolare l'anima, in cui

---

<sup>2780</sup> J. Gerhard, *Loci theologici*, cit., vol. I, pp. 140-1.

<sup>2781</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>2782</sup> K § 12, su cui ritorneremo in seguito.

<sup>2783</sup> Borchers segnala i paragrafi delle *Praelectiones* (cfr. S. Borchers, *Die Erzeugung des “ganzen Menschen”*, cit., p. 145, nota 39), riconducendoli – senza tuttavia entrare nel merito – all'influenza della teologia federale, allorché il problema delle reliquie era maturato piuttosto dal confronto con il cattolicesimo.

<sup>2784</sup> *Praelectiones theologiae dogmaticae*, § 383.

più che altrove si manifestava l'originaria *imago dei*. In primo luogo, “la radicale e essenziale facoltà e la naturale forza e potenza rappresentativa di questo universo, per intermediazione del corpo umano”, che offre una reale conoscenza in base ai criteri ormai noti di ricchezza, dignità, verità, chiarezza, certezza e vita.<sup>2785</sup> In secondo luogo, “la facoltà conoscitiva e la conoscenza naturale, anche delle cose divine e propedeutiche alla salvezza”,<sup>2786</sup> da ultimo, la facoltà desiderativa derivante dalla conoscenza naturale del bene in riferimento non solo alle necessità e ai vantaggi di questa vita dal punto di vista domestico e civile, ma anche alla religione e alla virtù.

È ben vero che in tutte e tre le circostanze la corruzione rende difettose e impotenti le forze dell'uomo, ma queste nondimeno sussistono e devono essere curate, perché – così conclude la sezione Alexander G. Baumgarten – se la salvezza non può essere conquistata per via naturale, la felicità resta però alla portata di tutti: “La propria felicità piace in generale a ogni uomo, e ogni uomo la vuole e la realizza in qualche modo, per mezzo della sua natura, anche dopo la caduta.”<sup>2787</sup>

Se – come mostrato da Siegmund J. Baumgarten – l'immagine di Dio in senso stretto, ovvero la perfetta coordinazione delle facoltà inferiori e delle facoltà superiori, contribuisce in maniera determinante alla beatitudine dell'uomo,<sup>2788</sup> le *reliquiae* giustificheranno a loro volta la stessa possibilità sul piano naturale. In particolare, la massima felicità a cui possiamo aspirare successivamente al peccato dipenderà proprio dalla nostra capacità di dissotterrare e di armonizzare tra loro i resti dell'antica grandezza dell'*imago dei*, ripristinando per quanto possibile quell'integralità che ne è il marchio inequivocabile. La difesa della sensibilità da questo punto di vista non costituirà allora il termine ultimo di un processo fine a sé stesso, ma dovrà essere inserita nella cornice di una più ampia dinamica di perfezionamento, il cui metro di giudizio sarà costituito dal continuo incremento dell'immagine di Dio in noi.<sup>2789</sup>

#### 6.5.5 *La questione del perfezionamento tra teologia paradisiaca, wolffismo ed etnologia*

Il problema di un affinamento delle proprie facoltà si poneva in realtà già nel caso di Adamo ed Eva. Benché sgravati dal pesante fardello del peccato, e quindi della scissione interna, nemmeno i *primi parentes* erano completi in ogni loro componente, ma avevano di fronte a sé un lento cammino di

---

<sup>2785</sup> *Ibid.*, § 384.

<sup>2786</sup> *Ibid.*

<sup>2787</sup> *Ibid.*, § 387.

<sup>2788</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, p. 453.

<sup>2789</sup> Come vedremo meglio più avanti, Alexander G. Baumgarten affermerà al § 19 dell'*Ethica philosophica*: “Esto imago dei tui tam ipsi similis, quantum esse potes”.

evoluzione. Come ha mostrato Schubert, che qui seguiamo, tale progresso, almeno nelle possibilità conoscitive, era stato teorizzato già nella tradizione veteroprotestante.<sup>2790</sup>

Lo stesso Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae* aveva limitato la “scienza” di Adamo: mentre nella conoscenza naturale, infatti, l'uomo originario poteva avanzare nel *modum sciendi*, grazie a una verifica sperimentale di ciò che già sapeva per infusione, ma non nel numero di cose conosciute, nella conoscenza soprannaturale il progresso riguardava anche queste ultime, in relazione alle successive rivelazioni da parte di Dio.<sup>2791</sup> Non troppo dissimile sarebbe potuto essere il discorso per gli eventuali figli partoriti da Eva *in statu integritatis*, i quali – sebbene non tocchi dal peccato – avrebbero sperimentato la “nescientia” (diversa dall'*ignorantia*) della *tabula rasa* aristotelica,<sup>2792</sup> con il solo vantaggio sui bambini *post lapsum* di apprendere meglio e più facilmente i vari contenuti di conoscenza.<sup>2793</sup>

Privi di ogni abilità (*habitus*), essi sarebbero stati dotati di mere capacità, le quali avrebbero dovuto essere applicate per mezzo di un costante esercizio.<sup>2794</sup> Secondo Schubert, una tale dinamizzazione dell'uomo originario, almeno a partire da Pufendorf e Jäger, e poi soprattutto in Buddeus e in Siegmund J. Baumgarten, si unisce nel luteranesimo con il portato di una tradizione di matrice riformata – la cosiddetta teologia federale (in particolare nella versione di Johannes Coccejus) – che faceva della nozione di patto tra Dio e l'uomo, di solito riservata a un singolo *locus* dogmatico, il perno architettonico attorno al quale organizzare l'economia della salvezza.<sup>2795</sup>

Ai nostri scopi, importa sottolineare nello specifico il patto d'opere (*foedus operum*) siglato tra Dio e Adamo nel giardino dell'Eden, dove il Creatore promette la vita eterna alla Sua creatura in cambio dell'obbedienza alla legge di natura e al comando positivo di non mangiare dall'albero della conoscenza, e la morte in cambio della disubbidienza. Ne consegue che l'uomo non era già immortale, né soddisfaceva automaticamente la condizione per l'immortalità, ma, agostinianamente, aveva solo la possibilità di non morire, come abbiamo visto in Siegmund e come sarà anche nella dogmatica di Alexander.<sup>2796</sup>

Se l'uomo originario non è *ipso facto* immortale, però, ciò significa che non è neppure del tutto perfetto, com'è d'altra parte implicito nella stessa idea di patto, che impone ogni volta la necessità di un premio per il suo adempimento, e dunque la possibilità di un avanzamento nel bene verso

---

<sup>2790</sup> Cfr. A. Schubert, *Das Ende der Sünde*, cit., pp. 138 e ss.

<sup>2791</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 94 a. 3 ad 3.

<sup>2792</sup> *Ibid.*, I, q. 101, a. 1 ad 2.

<sup>2793</sup> *Ibid.*, I, q. 101, a. 2 co.

<sup>2794</sup> Cfr. A. Schubert, *Das Ende der Sünde*, cit., p. 142.

<sup>2795</sup> *Ibid.*, pp. 107 e ss.

<sup>2796</sup> Cfr. *Praelectiones theologiae dogmaticae*, § 292.



livelli sempre più elevati. È grazie alla progressiva assimilazione degli spunti veteroprotestanti e delle nuove suggestioni federali che le perfezioni attuali di Adamo vengono gradualmente erose a favore di una semplice facoltà di guadagnarsi con l'aiuto di Dio tali perfezioni. Per dirla con Schubert:

*L'Imago e la Similitudo Dei* non sono più segni naturali delle perfezioni conferite ad Adamo ed Eva con la loro creazione, ma testimoniano comunque del fatto che Adamo ed Eva sapevano bene come potevano ottenere successivamente quelle forze che *non* erano state conferite loro con la creazione.<sup>2797</sup>

La via è quella indicata da Agostino, per cui Adamo nello *status integritatis* abbisognava di un *adjutorum sine quo non*, un intervento particolare della grazia, in virtù del quale l'uomo originario poteva attenersi al comando divino; l'uomo *post lapsum*, al contrario, per compiere effettivamente il bene, non necessita solo di una mera condizione di possibilità, ma anche di un *adjutorum quo*, una grazia sufficiente a realizzare per noi la cosa.<sup>2798</sup> Rifacendosi a questa dottrina, Coccejus specifica che l'uomo non possiede di per sé neppure le forze naturali per compiere il bene, ma che dovranno anch'esse essere impetrate a Dio assieme all'esercizio per perfezionarle nel tempo:

Non era tuttavia necessario – afferma Coccejus – che [Adamo] possedesse forze interamente idonee in atto [per l'adempimento della legge]. È sufficiente che le potesse chiedere a Dio ed egli era sufficientemente istruito per chiederle. Infatti è la medesima cosa assegnare o aumentare le forze e mantenerle e conservarle. In ogni stato, infatti, l'uomo deve chiedere da Dio sia la conservazione che l'incremento delle forze, così come l'esercizio (*exercitium*) delle forze assegnate.<sup>2799</sup>

La via per sviluppare le capacità in un'abitudine all'azione retta dipende insomma da una *gratia extraordinaria* da parte di Dio. Quando una tale concezione si unisce in Siegmund J. Baumgarten con l'ideale wolffiano dell'auto-perfezionamento, tuttavia, la perfettibilità dell'uomo muterà di segno, dal momento che Adamo non dovrà più ricorrere all'intervento divino per progredire nella santità della sua volontà, ma – come abbiamo

---

<sup>2797</sup> Cfr. A. Schubert, *Das Ende der Sünde*, cit., p. 133.

<sup>2798</sup> *Ibid.*, pp. 133 e ss.

<sup>2799</sup> J. Coccejus, *Summa doctrinae de Fœdere et testamento divino* (1654), Amstelodami, 1683, p. 43.

visto – sarà dotato di “forze sufficienti”<sup>2800</sup> per adempiere effettivamente alla legge di Dio:

[Alla libera e piena obbedienza nei confronti delle prescrizioni e dei comandamenti di Dio apparteniene] [c]he l'uomo avesse forze sufficienti per la reale osservazione e il reale adempimento di questa richiesta e prescrizione divina o per una disposizione conforme e corrispondente ad essa dei suoi propri mutamenti. La quale facoltà era fondata sia nella connessione ben ordinata e corretta del molteplice che gli apparteneva, nelle sue parti e nelle sue capacità essenziali; sia nella conoscenza corretta, sufficiente, intuitiva e viva dei moventi più enfatici, da cui l'uomo si trovava a quel tempo circondato, e che potevano agire sulla sua volontà e sulla relativa determinazione e decisione, la cui rappresentazione innalza la forza e l'abilità di un essere razionale.<sup>2801</sup>

Con Siegmund J. Baumgarten si assiste insomma a uno slittamento del modo di intendere il perfezionamento:<sup>2802</sup> dal perfezionamento in Dio all'autoperfezionamento nell'uomo stesso, secondo quanto prevedeva la legge di natura di Wolff:<sup>2803</sup> “Fa' ciò che rende te e il tuo stato più perfetti, e astieniti da ciò che rende te e il tuo stato più imperfetti”.<sup>2804</sup> E tuttavia, lungi dal ridursi ad un principio che avrebbe lo stesso valore anche se Dio non ci fosse, come pensava Wolff,<sup>2805</sup> la necessità del perfezionamento si inserisce qui a pieno titolo nel disegno divino di salvezza.<sup>2806</sup>

---

<sup>2800</sup> Pur accogliendo questa dottrina nella sua teologia dogmatica, Alexander Gottlieb Baumgarten ribadirà la necessità del concorso divino, tipico dell'ortodossia federale, cfr. *Praelectiones theologiae dogmaticae*, § 291.

<sup>2801</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, p. 451.

<sup>2802</sup> Sui concetti di perfezione e perfezionamento nell'etica teologica di Siegmund J. Baumgarten, cfr. W.E. Müller, *Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem*, Berlin, 1984, pp. 191 e ss.

<sup>2803</sup> Per la questione della perfezione e del perfezionamento in Wolff, cfr. C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, cit., pp. 93 e ss.

<sup>2804</sup> *Deutsche Ethik*, p. 16: “Thue, was dich und deinen Zustand vollkommener machet, und unterlaß, was dich und deinen Zustand unvollkommener machete, ein Gesetze der Natur.”

<sup>2805</sup> *Deutsche Ethik*, cit., § 20.

<sup>2806</sup> S.J. Baumgarten, *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, vol. II, p. 861. Sebbene declinate in ottica razionalistica, perfezione e imperfezione non implicano la progressiva redenzione dell'elemento sensibile nella luce della distinzione intellettuale, proprio perché – lo abbiamo visto a più riprese in Siegmund J. Baumgarten – ragione e sensibilità costituiscono due componenti inespugnabili della natura umana. È pur vero che anche Wolff aveva sostenuto in sede metafisica l'impossibilità della completa distinzione – dell'intelletto puro – in un essere finito. Mentre però in Wolff esisteva una linea teleologica dalla sensibilità alla ragione che andava di pari passo con lo sviluppo dall'infanzia all'età adulta, come chiaro dal suo discorso sull'educazione (cfr. *Deutsche Politik*, §§ 87 e ss.; *Deutsche Ethik*, § 282; cfr. S. Borchers, *Die Erzeugung des “ganzen Menschen”*, cit., pp.

A fraporsi tra Adamo e l'uomo *post lapsum* resta ormai solo l'imputazione morale del peccato, che paralizza qualunque possibilità di progredire dell'uomo al di fuori dell'azione di grazia. Ma anche su questo fronte, Siegmund J. Baumgarten apporta una modifica sostanziale. Già Agostino insegnava che il peccato originale aveva comportato insieme una *culpa*, estesa a tutti i successori di Adamo, e una *poena*, consistente nel deterioramento della natura dell'uomo.<sup>2807</sup> Benché l'ortodossia luterana secentesca fosse più interessata alla seconda questione, e dunque alla corruzione della natura umana, è chiaro che l'impostazione federale, secondo la quale Adamo viene considerato come il *caput* in cui è rappresentata l'intera umanità, consente di riportare l'accento sul problema dell'imputazione, a cui dovrebbe seguire in retaggio l'umana perdizione.

Leggendo però alcune dogmatiche luterane del primo Settecento influenzate da questa corrente (Buddeus su tutti), si ha la sensazione sempre più netta che la dottrina della corruzione non derivi immediatamente dall'imputazione del peccato di Adamo, con il quale si raccorda solo a posteriori e in maniera estrinseca, ma si propaghi dai genitori ai figli secondo una via sostanzialmente naturale.<sup>2808</sup> L'accento si ritrova pienamente sviluppato in Siegmund J. Baumgarten, il quale si spingerà – per dirla con Schubert<sup>2809</sup> – laddove nessun altro teologo luterano si era mai spinto prima, affermando esplicitamente che “il male interno dell'uomo non è in tal modo minimamente aumentato ed esso, senza tale imputazione, attraverso il solo *nexus naturalis*, sarebbe stato uguale a quanto accade con il *nexus moralis* dell'imputazione.”<sup>2810</sup>

---

150-1), Siegmund J. Baumgarten rivaluterà entrambe le dimensioni, proprio grazie al fondamento teologico del suo discorso. Il sensibile non sarà allora solo tollerato poiché ineliminabile, ma chiederà di essere perfezionato in quanto tale, nella misura in cui la duplicità di fondo dell'uomo è ancorata alla stessa immagine di Dio, e dunque a un ideale antropologico che va nel senso del *ganzer Mensch*.

<sup>2807</sup> A. Schubert, *Das Ende der Sünde*, cit., pp. 174 e ss.

<sup>2808</sup> Cfr. ad es. J.F. Buddeus, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, cit., p. 586: “Corrupta eum in modum, atque depravata primorum parentum natura, non poterant non, qui ex illis progignebatur liberi, eandem statim in ipsa nativitate secum adferre labem. Eaque adeo ratione corruptio ista, seu peccatum originale, ad posteros Adami, hoc est, omnes homines, propagatum est; [...]. Accedit vero, quod in foedere operum Adamus non tantum caput naturale humani generis, sed & foederale fuerit; unde & delictum ab eo commissum posteris eius imputari potuit, praesertim, cum & illis iam corruptio, quae peccati rationem habet, poenamque secum vehit, per naturalem generationem inhaeret.” Cfr. A. Schubert, *Das Ende der Sünde*, cit., pp. 212-20. Sulla dogmatica di Budde, molto utile è F. Nüssel, *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus*, Göttingen, 1996.

<sup>2809</sup> Cfr. A. Schubert, *Das Ende der Sünde*, cit., p. 218.

<sup>2810</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, p. 537. Se la dottrina dell'imputazione non scompare neppure in Baumgarten, il suo scopo fondamentale è ormai quello di poter attribuire a ciascuno la giustificazione di Cristo, mediante il patto assolto da quest'ultimo a nostro favore, distillandone al contempo ogni conseguenza negativa per la natura dell'uomo.

Da un lato, insomma, la perfezione dello stato originario diventa una semplice capacità di perfezione, da sviluppare con l'esercizio, come era stato ipotizzato nel caso degli eventuali figli di Adamo ed Eva nello *status integritatis*, e come sarà poi sistematicamente per l'*homo post lapsum*,<sup>2811</sup> dall'altro, le disposizioni dell'*homo post lapsum* non sono ostacolate a causa dell'imputazione che ne aumenta il male morale, ma solo a causa della natura umana corrotta, dalla quale, tuttavia, affiorano le rovine della nostra antica dignità.

Certo, rispetto alla fase della *confectio*, il perfezionamento è più arduo, come non manca di sottolineare Siegmund J. Baumgarten:

[Alla natura della conoscenza dell'immagine di Dio e dello stato di innocenza appartengono:] a. Una più grande capacità, rispetto all'uomo attuale, sia di comprendere sia di giudicare in parte in modo molto più rapido e veloce, in parte anche molto più corretto, completo, solido, fecondo, tutto ciò che capita.<sup>2812</sup>

Configurando il rapporto tra l'Adamo innocente e l'Adamo peccatore mediante la retorica del più e del meno, ad ogni modo, Siegmund J. Baumgarten non farà che confermare, nelle questioni che esulano dalla salvezza,<sup>2813</sup> la presenza di un'unica scala di misura per le prestazioni dell'uomo *ante* e *post lapsum*, così da evidenziare, nel caso ce ne fosse ancora bisogno, la natura ormai esclusivamente quantitativa della differenza che divide i due momenti della storia di salvezza. Per quanto con il peccato il livello in cui possiamo perfezionarci, e dunque incrementare la nostra somiglianza a Dio con le nostre sole forze, sia sceso di un gradino nella gerarchia delle accezioni dell'*imago dei*, dal senso stretto al senso più generale, non si è persa però la facoltà di perfezionare sé stessi già a livello immanente.

Insomma, all'idea, dominante nel luteranesimo del Seicen

---

<sup>2811</sup> Schubert sviluppa a questo proposito il discorso della conoscenza naturale di Dio da parte dell'uomo, con la progressiva importanza tributata dal luteranesimo all'esercizio delle capacità innate, cfr. A. Schubert, *Das Ende der Sünde*, cit., pp. 143 e ss. In generale, oltre al testo di Schubert, sull'antropologia e il peccato originale nell'illuminismo, cfr. anche C.K.R. Olearius, *Die Umbildung der altprotestantischen Urstandslehre durch die Aufklärungstheologie*, cit.; W. Schmidt-Biggemann, *Geschichte der Erbsünde in der Aufklärung: philosophiegeschichtliche Mutmaßungen*, in Id., *Theodizee und Tatsachen: das philosophische Profil der Aufklärung*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 88-116. Per ulteriore bibliografia, rinviamo all'*Einleitung* del testo di Schubert.

<sup>2812</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, p. 445.

<sup>2813</sup> Se esiste una differenza con la condizione di innocenza, questa dovrà essere rinvenuta nell'attuale necessità di un sussidio soprannaturale per ottenere quelle grazie che Adamo riceveva in modo naturale, non, però, nella possibilità di un perfezionamento immanente dell'uomo. Cfr. S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, pp. 436.

to, per cui l'immagine di Dio è ormai del tutto corrotta, si sostituisce sempre di più un'idea progressiva, per cui l'*homo integer*, almeno nel senso dell'*imago dei generaliter spectata*, non è una realtà protologica definitivamente trascorsa, ma un compito teleologico da realizzare nel futuro, del quale possiamo trovare conferme anche a livello empirico. Incalzato da quelli che definiva i “naturalistisch gesinnte Schriftsteller”, inclini a negare la necessità di una rivelazione speciale di Dio, Siegmund J. Baumgarten si sforzerà di fornire una risposta sul loro stesso terreno, ammettendo infine che alla domanda se l'immagine di Dio “non possa essere connessa con verità conosciute per via naturale, e così illustrata” sia necessario rispondere di sì, “poiché una verità rivelata si può illustrare, confermare e così mettere in un qualche *nexus* con una conosciuta per via naturale, senza che essa divenga con ciò una verità naturale.”<sup>2814</sup>

Sebbene in sede controversistica non vengano addotti esempi di questa possibile connessione, non è difficile ritrovarne uno di notevole importanza nel progresso dei costumi descritto dalla nascente antropologia culturale. Particolarmente interessante è il caso delle *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* (1724),<sup>2815</sup> in cui l'autore Joseph-François Lafitau (1681-1746) tentava di ricondurre una presunta tendenza al monoteismo, originaria in tutti i popoli selvaggi, alla religione di Adamo ed Eva. L'obiettivo apologetico, alla base del testo del gesuita francese, di collegare il racconto biblico con le evidenze della neonata etnografia – insomma, di collegare l'uomo *post lapsum* con il selvaggio – non tardò a suscitare l'entusiasmo dell'enciclopedico Siegmund J. Baumgarten, il quale ne sponsorizzò la traduzione integrale a cura di Johann Friedrich Schröter,<sup>2816</sup> vedendo infine provata in concreto l'ipotesi – ammessa a livello dottrinale – di un lento affinamento delle facoltà umane nel corso della progressiva *Gesittung* o *civilisation*.<sup>2817</sup>

#### 6.5.6 La questione del perfezionamento nel Pietismo

La riduzione della cesura tra Adamo *in statu integritatis* e i suoi discendenti mette le basi per un possibile perfezionamento immanente dell'uomo non solo sul piano dell'evoluzione culturale, ma anche e soprattutto a livello individuale. In ottica luterana, il perfezionamento del singolo era sempre stato visto come un'azione di grazia. Il Pietismo, in particolare, aveva dato grande rilievo all'idea, sviluppandola in rapporto al

<sup>2814</sup> Id., *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, cit., vol. II, pp. 403 e ss.

<sup>2815</sup> J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724.

<sup>2816</sup> La traduzione del testo di Lafitau costituiva il primo di due volumi dedicati alla *Allgemeine Geschichte der Länder und Völker von America*, 2 voll., Halle, 1752-53.

<sup>2817</sup> Cfr. H. Reim, *Kommentar*, in J.-F. Lafitau, *Die Sitten der amerikanischen Wilden im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit*, Weinheim, 1987, pp. 35-49, qui p. 44.

problema del rinnovamento. Spener distingueva due significati di questa nozione: uno, generale, coincidente con la stessa rigenerazione – con la creazione dell'uomo nuovo – e uno particolare, identificabile con l'ultima tappa dell'*ordo salutis*,<sup>2818</sup> ovvero con “la prosecuzione di tale nuova essenza in noi, e dunque con la crescita quotidiana della nuova natura”.<sup>2819</sup> I rigenerati, infatti,

non sono ancora fuori dalla carne, poiché portano la carne del peccato ancora su di sé [come un vestito] [...], eppure non sono nella carne, né questa ha lo stesso potere su di loro di quando essi dovevano vivere o vivevano secondo il di lei volere [...]. Al contrario, essi non hanno semplicemente lo spirito su di loro [come un vestito]; esso non si limita a fornire di tanto in tanto il vero impulso, così come lo Spirito Santo bussa talvolta al cuore dei non rigenerati; ma essi sono nello spirito, e questo ha potere su di loro e li governa ed essi vivono secondo la sua guida.<sup>2820</sup>

Benché dunque lo Spirito diventi la nuova natura del *renatus*, capace di donare dal suo interno quelle virtù soprannaturali necessarie per difendersi dalle tentazioni del peccato,<sup>2821</sup> l'uomo non è ancora completamente libero dalla debolezza delle “reliquiae carnis”. Come Spener dirà in un passo molto bello della *Evangelische Glaubenslehre*, a rigenerarsi è certamente l'uomo intero, il *totus homo*, ma non ancora il tutto dell'uomo, il *totum hominis*:

Da ciò è chiaro che l'uomo intero venga rigenerato, cioè che la rigenerazione si estenda su tutto, su tutte le facoltà dell'uomo: l'intelletto riceve una luce celeste; la volontà una forza divina di fare il bene, gli affetti trovano il loro ordine, il corpo è docile al bene; e tuttavia non tutto in lui è già rigenerato, *totus homo*, non *totum*

---

<sup>2818</sup> Sull'*ordo salutis* cfr. W. Schmithals, *Der Pietismus in theologischer und geistesgeschichtlicher Sicht*, “Pietismus und Neuzeit”, 4, 1977-1978, pp. 235-301, qui p. 244, nota 12; E. Herms, *Die Wirklichkeit des Glaubens. Beobachtungen und Erwägungen zur Lehre vom ordo salutis*, in Id., *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens* (1982), Tübingen, 1992, pp. 138-67; M. Marquardt, *Die Vorstellung des “ordo salutis” in ihrer Funktion für die Lebensführung des Glaubenden*, “Marburger Jahrbuch Theologie”, 3, 1989, pp. 29-53; cfr. M. Matthias, *Ordo salutis: zur Geschichte eines dogmatischen Begriffs*, “Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 115, 2004, pp. 318-46.

<sup>2819</sup> G. Gremels, *Die Ethik Philipp Jakob Speners, nach seinen Evangelischen Lebenspflichten*, Hamburg, 2002, p. 136.

<sup>2820</sup> P.J. Spener, *Evangelische Glaubenslehre*, 2 voll., Franckfurt am Mäyn, 1688, vol. I, pp. 719-20.

<sup>2821</sup> Id., *Die Evangelische Lebens-Pflichten*, 2 voll., Franckfurt am Mayn, vol. II, p. 50.

*hominis*: infatti, accanto alla luce nell'intelletto che deriva dalla rigenerazione, resta ancora l'oscurità che deriva dalla carne.<sup>2822</sup>

Compito del rinnovamento, allora, è proprio quello di far convergere, per quanto in maniera asintotica, la rigenerazione del *totus homo* con la rigenerazione del *totum hominis*, che giungerà a termine solo nella vita futura, quando la restaurazione dell'immagine di Dio in noi sarà compiuta. Due sono le strategie suggerite da Spener: da un lato, la classica *mortificatio veteris hominis*, già propugnata con forza dallo stesso Lutero; dall'altro, l'*incrementum in bono*, per cui "l'uomo cresce, aumenta, e si industria a espandersi in quel bene che ha inaugurato in lui la rigenerazione: ciò significa dover diventare sempre più perfetti 1. Ts 4, 1."<sup>2823</sup>

La nuova creatura è dunque presa in una spirale quotidiana di emendazione che porta a un inesausto affinamento:

Il frutto e il vantaggio del rinnovamento consiste nel fatto 1. Che giungiamo a qualche perfezione, benché ancora non possiamo raggiungere la vera perfezione in senso stretto, come implica questo fatto: poiché dobbiamo persistere nel rinnovamento fino alla fine, ciò significa che deve sempre esserci ancora qualcosa da rinnovare [...].<sup>2824</sup>

Se la teologia federale riformata aveva ipotizzato una progressiva *confirmatio in bono* per l'Adamo *in statu integritatis*, la teologia pietista proietta una tale tensione nella fase incoativa della grazia. A rappresentare la novità fondamentale di Spener rispetto al luteranesimo ortodosso, in effetti, è proprio la sostituzione della prospettiva statica e dicotomica dell'"*homo simul iustus et peccator*", sempre impegnato a intraprendere di nuovo la conversione e l'uccisione dell'antico Adamo, con la prospettiva dinamica di un miglioramento graduale e continuo dell'uomo nuovo verso stadi sempre più alti di perfezione.<sup>2825</sup>

Non è difficile notare che il rinnovamento costituisce qui l'esatto corrispettivo a livello dogmatico di ciò che l'edificazione rappresentava per

---

<sup>2822</sup> Id., *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. I, p. 712.

<sup>2823</sup> Id., *Die Evangelische Lebens-Pflichten*, cit., pp. 52-3.

<sup>2824</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>2825</sup> Cfr. G. Gremels, *Die Ethik Philipp Jakob Speners, nach seinen Evangelischen Lebenspflichten*, cit., pp. 138-9. È stato Wallmann a sostenere per primo che la cifra più propria del pensiero di Spener non consista tanto nella questione della rigenerazione, come propugnato da Schmidt e da Peschke, e neppure in quella della giustificazione, secondo la tesi di Hirsch e di Reiner, bensì piuttosto nella questione del rinnovamento e del perfezionamento continuo dell'uomo. Il dibattito e la proposta sono esposti in particolare in J. Wallmann, *Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener. Ein Diskussionsbeitrag*, "Pietismus und Neuzeit", 3, 1976-1977, pp. 7-31.

i Pietisti sul piano pratico.<sup>2826</sup> In altre parole, è solo perché la dottrina della fede ha preventivamente ammesso la possibilità del perfezionamento mediato dalla grazia che sarà poi giustificato il tentativo di edificare l'uomo dal punto di vista etico con la *praxis pietatis*.<sup>2827</sup> A testimoniare l'unità di intenti tra i due progetti,<sup>2828</sup> sta anche la somiglianza dei referenti metaforici: se il rinnovamento viene solitamente puntellato dalle immagini dello sviluppo proporzionato delle parti del corpo,<sup>2829</sup> l'edificazione, legata anch'essa a una crescita ordinata a durevole, sarà connessa con la metaforica della coltivazione e della maturazione dei frutti.

Non è un caso che Francke cerchi di collegare l'importanza del rinnovamento – inteso specificamente come rinnovamento dell'immagine di Dio – con l'insorgenza del timor di Dio da un punto di vista prettamente pedagogico:

Quando i bambini vengono sollecitati al timore e all'amore costanti del Dio onnipresente, e con colori vivi si dipinge al loro sguardo la vera nobiltà dell'anima umana, che consiste nel rinnovamento dell'immagine di Dio, [...] ciò è sufficiente e molto più pervasivo e potente per il bene che la rappresentazione satanica della gloria di questo mondo.<sup>2830</sup>

D'altra parte, l'educazione non è qui qualche cosa di separato dalla dimensione religiosa: pur sussumendo il concetto di *Erziehung* sotto l'espressione, di sapore erasmiano, di “cultura animi”, Francke ne sottoporrà subito lo spettro semantico a una forte torsione teologica, fino a renderlo sostanzialmente assimilabile alla restaurazione dell'immagine di Dio in noi.<sup>2831</sup> Insomma, per addestrare i giovani a un vero timor di Dio, occorre sempre e comunque una trasformazione soprannaturale dell'anima, che l'educazione deve costantemente sollecitare per farci giungere, o quanto

---

<sup>2826</sup> A. Haizmann, *Erbauung als Seelsorge bei Philipp Jakob Spener*, cit., p. 95. Haizmann precisa che in senso lato l'edificazione coincide con tutto il processo dell'*ordo salutis*, mentre in senso stretto, si lega con il solo rinnovamento, *ibid.*, p. 98.

<sup>2827</sup> Sul concetto di edificazione in generale avevamo già detto sopra.

<sup>2828</sup> A. Haizmann, *Erbauung als Seelsorge bei Philipp Jakob Spener*, cit., pp. 89 e ss.

<sup>2829</sup> G. Gremels, *Die Ethik Philipp Jakob Speners, nach seinen Evangelischen Lebenspflichten*, cit., pp. 139 e 141.

<sup>2830</sup> A.H. Francke, *Kurtzer und Einfältiger Unterricht, Wie die Kinder zur wahren Gottseligkeit, und Christlichen Klugheit anzühren sind*, Halle, 1702, pp. 3-4.

<sup>2831</sup> Cfr. W. Loch, *Pädagogik am Beispiel August Hermann Franckes*, in M. Brecht *et al.* (a cura di), *Geschichte des Pietismus*, vol. IV, *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen, 2004, pp. 264-308, qui p. 274. Cfr. anche P. Menck, *Die Erziehung der Jugend zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten. Die Pädagogik August Hermann Franckes*, Tübingen, 2001.



meno agognare, a una vera perfezione cristiana.<sup>2832</sup> Delle tre dimensioni dell'uomo nominate nel *Kurtzer und Einfältiger Unterricht* – volontà, intelletto e sentimenti – la *cultura animi* deve prendersi cura solo delle prime due: “La vera cura dell'animo si occupa della volontà e dell'intelletto. Laddove si presta attenzione solo a una delle due, non c'è nulla di buono da sperare.”<sup>2833</sup>

Se spostiamo lo sguardo a un teologo successivo come Buddeus, hallense quanto meno di adozione, notiamo un primo importante mutamento in tale dottrina.<sup>2834</sup> Il perfezionamento delle capacità naturali dell'uomo, almeno in sede di teologia morale, resta appannaggio esclusivo della grazia di Dio, il cui “fine è che l'uomo progredisca sempre di più nella restaurazione

---

<sup>2832</sup> Sulla questione del perfezionamento nel Pietismo, accanto al citato testo di Gremels e al volume di Haizmann, *Erbauung als Seelsorge bei Philipp Jakob Spener*, Göttingen, 1997, ricco e illuminante è l'intervento di M. Brecht, *Zwischen Schwachheit und Perfektionismus. Strukturelemente theologischer Anthropologie des Pietismus*, in U. Sträter et al. (a cura di), *Alter Adam und neue Kreatur*, cit., vol. I, pp. 63-85. Cfr. anche H. Obst, *Speners Lehre vom Heilsweg*, diss. Halle, 1966, in particolare pp. 166-200; e R. Mori, *Begeisterung und Ernüchterung in christlicher Vollkommenheit. Pietistische Selbst- und Weltwahrnehmungen im ausgehenden 17. Jahrhundert*, Tübingen, 2004, in particolare pp. 185 e ss. per il pietismo di Halle. La nozione di perfezione è cruciale anche in August Hermann Francke, come dimostra l'accusa rivoltagli già in gioventù di appoggiare il cosiddetto “perfezionismo”, la tesi per cui può esistere vera perfezione del cristiano sulla Terra. La risposta di Francke, contenuta in particolare nelle quindici tesi della *Von der Christen Vollkommenheit* (1691), è composita: secondo l'articolo della rigenerazione, per cui Cristo riscatta il peccatore e gli dona la sua giustizia e la sua innocenza – afferma Francke – il fedele può essere effettivamente considerato perfetto, ma solo in virtù della mediazione di Cristo. Secondo l'articolo del rinnovamento, al contrario, nell'uomo restano i residui del peccato che è chiamato ad abbandonare con l'aiuto della grazia di giorno in giorno. In questo senso, la perfezione vi sarà solo nel compimento finale: “8. In solchem Wachsthum aber mag der Mensch so weit kommen / als er immer will / wird er dennoch nie ganz vollkommen / sondern kan wachsen und zunehmen im Glauben / so lange er lebet. Und wer sich in dem Verstande der Vollkommenheit rühmet / betreugt sich selbst und andere. [...] 12. Daher auch folget: Ein Gerechtfertigter hat keine Sünde / nemlich nach der Rechtfertigung / und hat Sünde nach der Erneuerung; Denn was dem Menschen noch anklebet / und wird nicht zugerechnet umb Christus willen.” Cfr. A.H. Francke, *Werke in Auswahl*, a cura di E. Peschke, Berlin, 1969, pp. 356-9. Sempre nel 1691, Francke pronuncia e scrive anche quella bellissima predica che si intitola *Die wahre Glaubens-Gründung / Kräftigung / Stärkung und Vorbereitung / In einer Predigt aus dem Evangelio am XXI. Sonntag nach dem Feste der h. Dreyeinigkeit*, Franckfurth, 1691, sulla quale non possiamo soffermarci. Si noti, comunque, che l'incremento nel bene è sempre accompagnato dal riferimento a Fil 1, 9, qui a p. [C2]. Sulla questione del perfezionismo in Francke, cfr. in particolare V. Albrecht-Birkner-U. Sträter, *Die radikale Phase des frühen August Hermann Francke*, in W. Breul et al. (a cura di), *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, Göttingen, 2010, pp. 57 e ss.

<sup>2833</sup> A.H. Francke, *Kurtzer und Einfältiger Unterricht*, cit., p. 4.

<sup>2834</sup> Per la dottrina della *Bildung* in Buddeus e Rambach, cfr. M. Matthias, *Der Bildungsbegriff bei Johann Jakob Rambach*, in U. Sträter et al. (a cura di), *Alter Adam und Neue Kreatur*, cit., pp. 277-91, a cui ci rifacciamo.

dell'immagine divina, Ef 4, 24; Col 3, 10.”<sup>2835</sup> Da un lato, però, le facoltà naturali da edificare vengono notevolmente ampliate, giungendo a comprendere – per fare un esempio per noi significativo – l'immaginazione e gli appetiti sensibili. Dall'altro si afferma esplicitamente che tali facoltà “per se mali non sunt”, aprendo così – come vedremo tra poco – all'accoglimento di un'accezione di “cultura” più genuinamente umanistica.

Nel contesto delle *Institutiones theologiae moralis*, il punto è che l'opera della grazia, alla stregua della soteriologia tomista, si volge non a liquidare, ma a perfezionare la natura:

Nei rigenerati la natura si trova in uno stato tale che qualunque cosa vi sia in essa di corrotto e di perverso viene sempre più ridotto per mezzo della grazia: le stesse facoltà e abitudini naturali, che di per sé non sono un male, non vengono debellate, ma emendate, santificate e dirette verso il retto fine.<sup>2836</sup>

Il processo di crescita spirituale innescato dalla rigenerazione sarà ancora una volta proseguito nel rinnovamento continuo:

Benché, infatti, già nella rigenerazione inizi la distruzione dell'immagine di Satana e la restaurazione dell'immagine divina, Gv 3, 6, è solo nel rinnovamento o santificazione che entrambe dovranno essere portate avanti, come insegna chiaramente l'apostolo, Ef 4, 22 e ss.; Col 3, 10.<sup>2837</sup>

Anche nella *Christliche Sitten-Lehre* di Rambach, la *Bildung* dell'uomo, cui è diretta l'intera teologia morale, è affidata alla grazia divina:

Per quanto concerne infine lo scopo finale della dottrina dei costumi, esso mira a che un uomo rigenerato si accresca e aumenti sempre più nel bene, e che dunque rinnovi sempre di più l'immagine di Dio e si renda sempre più idoneo alla comunione con Dio.<sup>2838</sup>

Tale rinnovamento dell'immagine di Dio nell'anima, che presiede alla nascita spirituale di Cristo nel credente,<sup>2839</sup> deve estendersi nel processo di formazione a tutte le facoltà del rigenerato. Se anche qui, come per Buddeus, la grazia emenda e non toglie la natura, Rambach si sofferma in

---

<sup>2835</sup> J.F. Buddeus, *Institutiones theologiae moralis*, cit., cap. I, § 46.

<sup>2836</sup> *Ibid.*, cap. I, § 36.

<sup>2837</sup> *Ibid.*, Prolegomena, § 14.

<sup>2838</sup> J.J. Rambach, *Christliche Sitten-Lehre*, cit., cap. I, § 8.

<sup>2839</sup> Id., Rambach, *Evangelische Betrachtungen*, Halle, 1758, pp. 406-26. La predica è stata tenuta per la festa dell'Annunciazione del 1729; cfr. anche M. Matthias, *Bildungsbegriff bei Johann Jakob Rambach*, cit., pp. 280 e ss.

maniera più particolareggiata sui modi con cui si compie tale *Verbesserung*. Così, poiché ad esempio la corruzione dell'immaginazione si manifesta tra l'altro in una prevaricazione sulle altre forze – non solo l'intelletto, ma anche i sensi esterni – e nella smodata veemenza delle relative prestazioni,<sup>2840</sup> il suo progressivo perfezionamento richiederà non solo la repressione degli eccessi e dell'ἄταξία, ma anche quell'assistenza e quella guida verso il suo corretto utilizzo che solo la grazia può elargire:

Attraverso la rigenerazione e la santificazione non viene trasformata l'essenza dell'immaginazione, e tuttavia vengono perfezionati (*verbessert*) e repressi i suoi disordini per mezzo della grazia; un tale perfezionamento (*Verbesserung*) avviene in modo tanto più santo facendo un uso fedele di rimedi utili.<sup>2841</sup>

Allo stesso modo, gli affetti naturali, che dopo la caduta sono frutti della carne, non possono essere combattuti con il solo ausilio della ragione naturale, ma devono essere riportati al governo dello Spirito Santo, che li purifica dalle scorie del peccato:<sup>2842</sup> “Così sono gli affetti nello stato della natura dominante. Laddove, però, prende il sopravvento la grazia, anche l'appetito sensibile, insieme con gli affetti, viene in tal modo santificato e perfezionato.”<sup>2843</sup> Solo in questa maniera gli affetti, ormai divinamente emendati, possono rivendicare quel ruolo propulsivo che avrebbero assunto di lì a poco nel contesto della medicina razionale di Krüger e dei suoi allievi, i quali ricalcheranno, certo da ben altra prospettiva, la concezione anti-stoica presente in queste pagine: “Ma gli affetti naturali santificati non possono essere espunti dal cristianesimo come la vela non può essere espunta dalla nave se vuole continuare il cammino.”<sup>2844</sup>

Nella prospettiva di Rambach, dunque, l'unico possibile perfezionamento della sensibilità deriverà tendenzialmente da un intervento della grazia divina, perché l'intelletto dell'uomo è troppo debole per dirigerla al fine di salvezza a cui anch'essa è chiamata. E tuttavia, è presente una parziale eccezione nel caso della memoria,<sup>2845</sup> per la quale viene esplicitamente ammessa la possibilità di un perfezionamento naturale: “Da questa corruzione della memoria, si osserva al contempo la necessità di

---

<sup>2840</sup> J.J. Rambach, *Christliche Sitten-Lehre*, cit., pp. 958 e ss.

<sup>2841</sup> *Ibid.*, pp. 996.

<sup>2842</sup> *Ibid.*, pp. 1081 e ss.

<sup>2843</sup> *Ibid.*, p. 1081.

<sup>2844</sup> *Ibid.*, p. 1083.

<sup>2845</sup> Su questa facoltà anche il maestro Buddeus aveva approfondito il discorso, cfr. J.F. Buddeus (*praeses*)-E. Cellarius (*auctor respondens*), *Exercitatio theologica moralis De discrimine naturae et gratiae quoad facultatem recordandi seu memoriam*, Ienae, 1715.

un'emendazione, che può essere istituita per mezzo di forze in parte umane e in parte divine.<sup>2846</sup>

Per quanto riguarda le forze umane, Rambach menziona, oltre alle *artes mnemonicae*, l'importanza dell'ordine delle cose affidate al ricordo, dell'esercizio quotidiano e dell'abitudine, che certo non possono sollevare la corruzione morale della memoria, ma che rappresentano un esempio concreto di affinamento immanente.<sup>2847</sup> Quando nei *Praecepta homiletica*, Rambach discuterà dell'abilità naturale del predicatore, a poter essere perfezionati anche senza l'intervento della grazia saranno, accanto alla memoria (intellettuale), anche l'ingegno e il giudizio.<sup>2848</sup>

Il modello per questa ammissione era il già citato *De cultura ingenii*, nel quale Buddeus, sebbene in un'opera estranea al discorso strettamente teologico, aveva prospettato l'importanza della coltivazione naturale di sé. In quanto sommo bene, infatti, Dio non può non volere la felicità degli uomini, ovvero l'innalzamento dal miserrimo stato in cui si trovano a vivere. Ma per poter abbandonare la propria miseria è necessario innanzitutto saperla riconoscere, e dunque è necessario coltivare il proprio ingegno:

Se è comune a tutti la rovina che insidia i cuori dei mortali [...], così su tutti incombe del pari la necessità di coltivare l'ingegno, se si desidera uscire dalla propria miseria. Né l'età, dunque, né il sesso, né la dignità, né la ricchezza o la povertà, ci possono o ci devono distogliere da questo genere di dovere.<sup>2849</sup>

A tale scopo, la retta ragione dovrà affiancarsi alla Rivelazione nel tentativo di restituire all'uomo la sua dignità:

Per ottenere ciò, è quindi necessario che ciascuno impari accuratamente le cose che o la retta ragione o, in particolare, la divina Rivelazione, trasmettono su Dio e sull'unione degli uomini con Esso, che è la massima felicità umana, e, per così dire, il suo centro; sull'emendazione dell'animo dai vizi e su tutti i mezzi affinché di questo bene, che tutti dovrebbero agognare con navi e con quadrighe, riusciamo a diventare finalmente padroni.<sup>2850</sup>

Lo strumento fondamentale per impossessarsi di tali benefici coinciderà con la cura delle arti liberali o ingenue, le quali, se ben condotte,

---

<sup>2846</sup> J.J. Rambach, *Christliche Sitten-Lehre*, cit., p. 914.

<sup>2847</sup> *Ibid.*, 915-6.

<sup>2848</sup> J.J. Rambach, *Erläuterung über die Praecepta homiletica*, Gießen, 1736 (post.), § 11.

<sup>2849</sup> J.F. Buddeus, *Dissertatio moralis De cultura ingenii*, cit., § 5.

<sup>2850</sup> *Ibid.*, § 5.

apporteranno significativi vantaggi al perfezionamento dell'ingegno: un ingegno visto non in senso stretto, bensì piuttosto come l'insieme delle facoltà dell'anima (volontà, intelletto puro e intelletto impuro, ovvero immaginazione e memoria sensibile), purché almeno una di esse goda per natura di quelle qualità capaci di rendere idoneo l'individuo agli studi letterari.<sup>2851</sup>

#### 6.5.7 *L'estetica come edificazione naturale dell'uomo*

A dare sistematicità a quelle che restano ancora semplici regole di prudenza, sarà il solito Siegmund J. Baumgarten, in cui la massiccia presenza della prospettiva wolffiana sotto il profilo filosofico e la riconsiderazione dell'immagine dell'uomo *post lapsum* sotto il profilo teologico, permetteranno un ulteriore sviluppo della questione. Come evidenziato nella *Theologische Moral* (1738), infatti, non possiamo aspettare che Dio ci fornisca in modo immediato e soprannaturale ciò per cui ci ha dato “mezzi, capacità e occasione”.<sup>2852</sup> In maniera ancora più evidente nell'*Ausführlicher Vortrag*:

Nessuno riceve dalla natura o dalla grazia divina delle abilità senza un precedente esercizio e la sua regolare applicazione; sarebbe dunque un'audacia e una tentazione nei confronti di Dio chiedere con la preghiera a Dio abilità senza impegnarsi con il necessario esercizio, o aspettarsi un perfezionamento dell'intelletto e della volontà senza fare ciò che è richiesto allo scopo.<sup>2853</sup>

Per questo – continua Siegmund J. Baumgarten –

i Cristiani sono tenuti a curare quanto più possibile il miglioramento (*Besserung*) e l'accrescimento (*Vermehrung*) di tutte le loro facoltà e abilità naturali e soprannaturali [...]; dunque sono obbligati, per quanto concerne le loro capacità naturali, a non lasciare nulla di completamente inutilizzato, ma in parte a rendere più confacenti al loro santo uso le facoltà superiori dell'anima per mezzo di un legittimo esercizio [...]; in parte a rendere più adatte le facoltà

---

<sup>2851</sup> *Ibid.*, § 8.

<sup>2852</sup> S.J. Baumgarten, *Unterricht vom rechtmässigen Verhalten eines Christen, oder Theologische Moral*, cit., § 125, scolio.

<sup>2853</sup> Id., *Ausführlicher Vortrag der Theologischen Moral*, cit., pp. 690-1: “Es bekommt niemand von Natur oder durch die göttliche Gnade Fertigkeiten ohne vorhergegangene Uebung und deren regelmäßige Einrichtung; daher es eine Versuchung GOTTES und Verwegenheit seyn würde, auch durch Gebet Fertigkeiten von GOTT zu suchen, ohne sich der dazu nöthigen Uebung zu befließigen, oder eine Verbesserung des Verstandes und Willens zu erwarten, ohne ein solches Verhalten, als dazu erfordert wird.”

inferiori della sensazione, dell'immaginazione, della memoria e dei moti sensibili dell'animo ad un uso conforme al loro scopo.<sup>2854</sup>

Una volta che insomma l'*imago dei generalis* viene ad assumere un significato sempre più positivo grazie all'assimilazione della tradizione delle *reliquiae imaginis dei*, la possibilità di perfezionare sé stessi già a livello naturale non è più qualche cosa di eretico o di estemporaneo, ma la diretta conseguenza delle premesse accettate a livello dogmatico.<sup>2855</sup>

---

<sup>2854</sup> *Ibid.* Cfr. invece C. Wolff, *Philosophia moralis seu Ethica*, cit., §§ 15 e ss., in cui il comando del perfezionamento – al di là delle somiglianze esteriori – resta ancorato alla ragione umana. Che tale miglioramento e accrescimento delle facoltà naturali sia esso stesso un processo naturale viene ribadito nelle lezioni sulla teologia morale, in particolare per quanto riguarda la volontà, dove la sottolineatura è finanche esplicita: “Christen sind verbunden, die natürlichen Gemüthskräfte durch richtigen Gebrauch zu bessern und zu vermehren. Aa. Zur Ausbesserung des Verstandes [...] Bb. Zur natürlichen Auebesserung des Willens [...] Cc. Zur möglichsten Ausbesserung und richtigen Anwendung der untern Kräfte”. Cfr. S.J. Baumgarten, *Ausführlicher Vortrag der Theologischen Moral*, cit., pp. 690-1.

<sup>2855</sup> La dottrina delle *reliquiae imaginis dei* nell'uomo *post lapsum* come manifestazione dell'*imago generaliter accepta* nella teologia di Halle immediatamente precedente ai fratelli Baumgarten era stata esposta in particolare da Paul Anton, *Collegium anti-theticum*, cit., pp. 84 e ss., per il quale i ruderi dell'immagine di Dio erano testimonianza dell'antica grandezza e base per l'azione divina di salvezza. Anton insiste sul fatto che proprio la tesi dei *rudera* può permettere di comprendere le testimonianze dei pagani di cui si parla in Atti 17, 28, dove la base comune di intesa tra Paolo e i suoi ascoltatori era appunto l'*imago dei generaliter accepta*. Riportiamo il passo saliente dell'argomentazione, che è anche un capolavoro di diplomazia nel tentare di conciliare l'ortodossia luterana con la questione delle *reliquiae*, ben distinte dalla loro antica accezione di *scintilla conscientiae* di Gerolamo: “Wir haben ferner dictirt: ‘Vix etiam quidem rudera quaedam relictia sentiuntur: animadvertere tamen potest homo, quam presse quamque serio divino verbo revocetur ad verum hoc decus hominis, quod ipsi, ut olim primitivum, denuo ponitur ab oculos.’ Das ist die *gratia revocans* nach dem *statu praesente*. Nun, daß *rudera* da sind, oder wie mans sonst nennen wollte, in einer numehro so schweren Sache, das kann man *ex omni historia philosophica* beweisen. Ich sage nicht, daß es die Heyden getroffen haben in der Materie *de ruderibus imaginis divinae & eius reliquis oder eius scintilla*; das sage ich nicht. Es ist nicht getroffen; es ist aber doch ein Zeugniß, daß sie nicht haben können *negative* gehen wider die *revelationem*; so viel will ich nur damit sagen. Die Vernunft kriegt solche Dinge vor sich, daß sie gegen die *revelationem* nicht kann *negative* insurgiren. Obgleich hernach *ratio sibi relictia* es verderbet, und eine Hoffart und Vergötterung daraus macht, welches nun eine Abgötterei ist, und wider den *ductum imaginis divinae*, wie wir gehöret haben; So ist doch darunter *confessio indirecta*, wo kämen sonst die *Testimonia* her, die wir in den Schriften der Heyden haben? Diese *Testimonia* beweisen, daß *ratio* nicht auskomme *negative*; damit wird aber nicht gesagt: *ratio* kan *positive* zu recht kommen: Denn flugs zu allererst war die Sache zu eminent und *divinissimum quid*. Aber so viel hat der Mensch auch itzo noch in sich, daß er siehet, daß in ihm, wie verderbt er auch ist, etwas mehr sey, als in einer blossen Bestia; ob er gleich über bestialisch ist, wenn er seinen Lüsten nach hängen; doch ist in ihm noch etwas anders; so weiß er wol selber nicht, was es ist; aber ein *confusum to oti* hat er davon in sich zu einem Zeugniß über sich. Weil nun diese *impressiones* unter den klügern Heyden mehr excolirt sind, so haben die es hernach verwandelt in eine gloire des Menschen; haben mehr daraus machen wollen, als es ist, und

Come chiarito da Alexander nella *Metaphysica*, la perfezione di un ente è direttamente proporzionale alla sua somiglianza con Dio in quanto tale, a prescindere dal senso stretto o allargato dell'espressione:

Le immagini sono 1) i segni della figura di qualcos'altro. Ma Dio non ha figura. Dunque, le immagini di Dio sono impossibili in questo senso. Le immagini sono 2) segni simili a qualcos'altro in un grado notevole. Poiché ogni ente è simile a Dio in un qualche grado, ogni ente più perfetto sarà un'immagine di Dio, e quanto più sarà perfetto, tanto più sarà simile a Dio, e dunque tanto più sarà immagine di Dio.<sup>2856</sup>

Ora, una tale perfezione non sarà un elemento statico e immutabile, ma potrà essere soggetta a una progressione dinamica, come mostra l'obbligo

---

haben darinnen excedirt. Doch haben sie auch in ihren *excessu* der Wahrheit *in genere* müssen ein Zeugniß geben, *to oti* betreffende [...]. Sie haben aber nicht gesagt, der Mensch habe von Natur noch ein Füncklein in sich, dadurch er selig werden kann: und also muß man es ihnen auch nicht also auslegen. Aber in der Oppositione ist es gar ein nützlich Argument gewesen, daß *ratio* nicht darf *negative* procediren wider *revelationem*; sondern daß *ratio* kan durch solche *principia* abgewiesen werden, denen sie selbst das *suffragium* endlich muß geben und sich ihnen nicht opponiren darf. Wie denn der Apostel Paulus selber, da er auf der Universität war zu Athen, und unter Philosophis Stoicis und Epicuraeis stand, Act. XVII, 28 solche notiones applicirete, und sagte: 'Ihr selber habt einen Poeten unter euch, der schreibt wir sind seines Geschlechts, da er recht von GOTT redet. [...] GOTT der HErr ist ja gantz was anders, als daß ihm könne mit *manufactis* gedienet werden. Also sehen wir, wie Paulus selbst dergleichen unter den Heyden bekante *notiones* gebrauchet, da er auch *de imagine* Die *generaliter accepta* redete, und daraus wider ihre imagines und Vielgötterey concludirete. Und das ist die Ursach, warum ich in hac Posit. Dictirt: 'Animadvertere tamen potest homo, quam presse quamque serio divino verbo revocetur ad verum hoc decus hominis.'" Cfr. anche P. Anton (*praeses*)-C. Suco (*respondens*), *De aestimatione rationis humanae theologica*, [Halle], 1708. Non è un caso che l'unico professore di Halle di cui Siegmund J. Baumgarten abbia seguito lezioni di teologia sia stato proprio Paul Anton, cfr. J.S. Semler, *Kurzer Entwurf des Lebens Herrn D. Siegmund Jacob Baumgartens*, in Id., (a cura di), *Ehrengedächtnis des weiland Hochwürdigem und Hochgelarten Herrn Herrn [sic] Siegmund Jacob Baumgartens*, Halle, 1758, p. 89. Più generici, J.A. Freylinghausen, *Grundlegung der Theologie*, cit., p. 145: "Was die natürliche / äußerliche / bürgerliche Dinge und Tugenden betrifft / sind dem Menschen nach dem Fall noch einige Kräfte aus der ersten Schöpfung dazu übrig blieben"; e J.J. Breithaupt, *Grund-Sätze Christlicher Glaubens- u. Lebens-Pflichten*, cit., pp. 41-2, su cui pure il testo di Anton si basa. Questi spunti – come sopra evidenziato – saranno inseriti in un più ampio quadro da Siegmund J. Baumgarten, che offrirà una solida base dogmatica per gli ulteriori sviluppi della dottrina dal punto di vista morale. Da ultimo, non è superfluo notare che lo stesso padre dei fratelli Baumgarten, Jacob, si era laureato nel 1696 con Breithaupt proprio con una dissertazione sull'immagine di Dio, non particolarmente originale rispetto alle posizioni del relatore esposte in sede dogmatica (in breve, la tesi è che solo l'immagine sostanziale di Dio, Cristo, potrà restaurare la nostra immagine perduta), cfr. J.J. Breithaupt (*praeses*)-J. Baumgart (!) (*respondens*), *Observationum theologiarum pentasi de imagine dei*, Halae Magdeburgicae, 1696.

<sup>2856</sup> *Metaphysica*, § 852.

all'auto-perfezionamento pronunciato nell'*Ethica philosophica* ("Perfice te, Ergo perfice te in statu naturali, quantum potes", § 10),<sup>2857</sup> il quale verrà non a caso riformulato con il monito: "Esto imago dei tui tam ipsi similis, quantum esse potes, § 10".<sup>2858</sup> Più che alla legge di natura di Wolff, un simile imperativo sembra riferirsi alla crescita spirituale dell'uomo nuovo, come peraltro confermato dal fatto che i doveri verso sé stessi seguono e presuppongono i doveri verso Dio, in accordo con la tradizione pietista a partire da Spener<sup>2859</sup> e in netta contrapposizione a Wolff.<sup>2860</sup>

Mentre, però, il rinnovamento vero e proprio necessita della grazia divina, il perfezionamento prospettato nell'*Ethica philosophica*, limitato per definizione all'*imago dei generalis*,<sup>2861</sup> non implica un'azione straordinaria da parte di Dio,<sup>2862</sup> cosicché – affermerà Alexander nel *Kollegium* – "alcuni gradi del miglioramento (*Besserung*) possono venire ottenuti mediante arti umane e non accadono in modo soprannaturale".<sup>2863</sup>

Se questo è vero, allora anche l'edificazione, ciò che abbiamo visto essere il versante pratico del rinnovamento spirituale, non richiederà più necessariamente l'intercessione divina, ma potrà fondarsi sui medesimi metodi messi a punto per l'ambito filosofico. A tale conclusione giungeranno tanto Gottsched quanto Baumgarten, tutti e due nel 1740. A dire la verità già nel 1739 era stato fatto un serio tentativo di riflessione sulla nozione di *Erbauung* da parte del filosofo e teologo wolffiano Georg Heinrich Riebow, il quale aveva brevemente schizzato la storia dell'idea, sottolineandone in particolare la sostanziale equivalenza, già a partire da Lutero, con il termine *Besserung*: "Il beato Lutero ha tradotto le parole

<sup>2857</sup> Cfr. anche *Initia philosophicae practicae primae acroamaticae*, § 43.

<sup>2858</sup> *Ethica philosophica*, § 19.

<sup>2859</sup> Cfr. P.J. Spener, *Die evangelische Lebens-Pflichten*, Franckfurt am Mayn, 1692, p. 427, in cui per la prima volta si difende la legittimità di una tripartizione dei doveri, inserendo tra i doveri verso Dio e quelli verso il prossimo – fondati tradizionalmente sul decalogo mosaico – i doveri verso sé stessi.

<sup>2860</sup> Per la precedenza dei doveri verso Dio rispetto a quelli verso sé stessi in A.G. Baumgarten, cfr. *Ethica philosophica*, § 9. Per la trattazione dei doveri in Wolff, cfr. *Deutsche Ethik*, cit., §§ 221 e ss. Con ciò non si vuole negare l'assenza dell'influenza wolffiana, senza dubbio presente, ma sottolineare l'importanza dell'incidenza teologica, in particolare in ambito etico. Cfr. già B. Poppe, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 32 e ss.

<sup>2861</sup> Per definizione, perché così afferma lo statuto dell'etica filosofica, in quanto filosofica: "Ethica philosophica est ethica, quatenus sine fide cognosci potest. Ergo ethica philosophica aptissime methodo scientifica, sed non ex testimoniis, demonstrantur" (*Ethica philosophica*, § 2). Che l'immagine generale di Dio fosse riconoscibile senza l'intervento della grazia, e dunque senza la fede, lo dimostra il fatto che questa non sia stata toccata dal peccato. Cfr. la nota successiva.

<sup>2862</sup> Siegmund J. Baumgarten affermerà che i resti dell'immagine di Dio sono "unverletzt" (cfr. Id., *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, p. 473), non feriti dal peccato. A differenziarlo dalla posizione cattolica sotto questo rispetto è solo il fatto che tali resti riguardano facoltà esclusivamente naturali.

<sup>2863</sup> K § 12.



οικοδομή e οικόδομία con ‘miglioramento’ e οικοδομεῖν con ‘migliorare’<sup>2864</sup>. Se il fedele vorrà diventare davvero “edificio” di Dio, un tale miglioramento dovrà essere tanto conoscitivo quanto morale. Esemplificando il concetto sul modello omiletico di cui tratta la prefazione di Riebow, se ne conclude che

in una predica si deve avere come obiettivo il sostegno o della conoscenza delle verità rivelate o l’esercizio della pietà. Da ciò deriva che la predica deve essere edificante, e vediamo al contempo ciò in cui consiste l’edificazione: l’intelletto deve essere istruito sulle verità; la verità deve essere mossa al bene, all’esercizio delle virtù cristiane.<sup>2865</sup>

Nonostante le venature pietiste dovute alla sua formazione hallense, già in Riebow è chiara la dimensione antropologica dell’edificazione di cui parla Andres Strassberger con particolare riferimento a Gottsched.<sup>2866</sup> Nel secondo capitolo della sua omiletica, pubblicata anonima nel 1740, Gottsched afferma – come abbiamo visto sopra – la necessità di un’edificazione di tutte le forze dell’anima degne dell’uomo:

Se dunque la controparte di un oratore evangelico, cioè i suoi ascoltatori, sono uomini, che hanno intelletto e volontà – forze dell’anima che possono essere di diversa capacità e natura – ne segue anche che egli dovrà giudicare secondo gli stessi [intelletto e volontà] per quanto possibile, in modo da esercitare una qualche edificazione in tutte le [loro] specie.<sup>2867</sup>

Se anche per Gottsched, insomma, edificare continua ad essere sinonimo di perfezionare, il perfezionamento, benché ormai schiettamente naturale, resterà confinato all’intelletto e alla volontà, nella misura in cui la sensibilità e gli affetti vengono ancora, se non identificati, quanto meno frequentemente associati all’animalità e al peccato.<sup>2868</sup> Da ciò l’esigenza,

---

<sup>2864</sup> G.H. Riebow, *Vorrede*, in J. Foster, *Heilige Reden über Wichtige Glaubens- und Lebenslehren*, trad. tedesca a cura di A. Titteln, Göttingen und Jena, 1739, s. p.

<sup>2865</sup> *Ibid.*

<sup>2866</sup> A. Strassberger, *Johann Christoph Gottsched*, cit., pp. 248-60; oltre a Riebow, citato da Gottsched nella sua omiletica, Strassberger fa riferimento anche a un passo di Wolff, nella prefazione alla terza edizione della *Deutsche Ethik*, in cui i predicatori sono invitati a edificare i propri ascoltatori mediante l’utilizzo dell’etica wolffiana, *ibid.* pp. 356-7.

<sup>2867</sup> Cfr. [J.C. Gottsched], *Grund-Riß einer Lehr-Arth ordentlich und erbaulich zu predigen nach dem Inhalt [!] der Königlichen Preußischen allergnädigsten Cabinets-Ordre vom 7. Martii 1739 entworfen*, Berlin, 1740, pp. 24-5.

<sup>2868</sup> *Ibid.*, p. 25: “Der Verstand ist eine Gemüths-Kraft, womit man sich eine Sache deutlich vor: denn dunckle, wie auch undeutliche obwohl klare Begriffe gehören mehr für

avvertita da più parti,<sup>2869</sup> di comprendere le radici della transizione estetica dell'idea di edificazione, una transizione che certamente è connessa con la sua antropologizzazione, ma che – come appena mostrato – non vi può collassare.

Anche sotto questo rispetto, è cruciale la presa di posizione di Alexander G. Baumgarten in merito, a cui la ricerca ha dedicato finora scarsa attenzione.<sup>2870</sup> Afferma Baumgarten al § 69 dell'*Ethica philosophica* (1740):

---

die Sinne, als für den Verstand; und wenn also ein Mensch, wie billig ist, ein besseres Erkenntniß von einem Dinge haben will, als ein unvernünftiges Thier, so muß er mit der blossen sinnlichen Empfindung nicht zufrieden seyn. Ein Christ hört ja darum noch nicht auf ein Mensch zu seyn, weil ihn GOTT eines höhern Lichts gewürdiget hat.” Cfr. anche *ibid.*, p. 36: “Die Zuhörer eines evangelischen Redners mögen wiedergebohrne oder unwiedergebohrne Menschen seyn, so haben sie doch allemal noch die menschlichen Leidenschaften und Gemüthsbewegungen. Die Weltweisheit lehret, daß dieselben aus den sinnlichen Begierden und aus dem sinnlichen Abscheue entstehen; diese aber aus den undeutlichen und verwirrten Vorstellungen des Guten und Bösen ihren Ursprung haben. Nun ist den Gebothenen des Heylandes insgemein nichts so sehr zuwieder, als die böse sündliche Lust, die von der Schrift mit dem Namen der Lüste des Fleisches, oder des alten Menschen, oder der fleischlichen Lüste, die wider die Seele streiten, belegt wird. Die Erfahrung lehret auch, daß oft die schönsten Ermahnungen zur Gottseligkeit und allen christlichen Tugenden fruchtlos ablaufen; bloß weil die Zuhörer gar zu fleischlich gesinnet sind; oder welches gleich viel ist, weil sie gar zu sehr den sinnlichen Lüsten und ihren bösen Leidenschaften ergeben sind. Diese Hindernisse der Erbauung muß also ein evangelischer Redner bey seiner Gemeinde aus dem Wege räumen.” Certo, gli affetti possono fungere anche da motore per gli insegnamenti dell'intelletto, e in certi casi devono anche essere eccitati, *ibid.*; evidente, però, resta il ruolo tutt'al più strumentale che questi rivestono nell'economia del discorso di Gottsched, cfr. comunque *supra*.

<sup>2869</sup> In effetti, gli articoli sulla questione, pur parlando di un avvicinamento del concetto all'estetica, lasciano nell'ombra la descrizione dell'effettiva transizione, come se questa fosse immediata conseguenza dell'importanza tributata alla soggettività dal Pietismo. Cfr. H.-H. Krummacher, *Erbauung*, in J. Ritter (a cura di), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, vol. II, Darmstadt, 1972, coll. 601-4, qui 602-3, in cui si parla di una “Sentimentalisierung des Begriffs”; G. Krause, *Erbauung II. Theologiegeschichtlich und praktisch-theologisch, Theologische Realenzyklopädie*, vol. X, Berlin-New York, 1982, pp. 22-8, qui p. 26, in cui si dice: “Wahrscheinlich haben Empfindsamkeit und Aufklärung durch Reduktion des Begriffs auf natürliche Frömmigkeit, moralischen Wert und ästhetische Gefühl den stärksten Anteil an seiner Sekularisierung”; A. Beutel, *Erbauung*, in H.D. Beetz (a cura di), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, 8 voll., Tübingen, 1998-2007, vol. II, pp. 1385-6, qui p. 1385, il quale ribadisce il processo di soggettivizzazione e di secolarizzazione del concetto, legandolo all'espressione di un “valore morale” o di un “sentimento estetico”; S. Schedl-D.-R. Moser, *Erbauungsliteratur*, in K. Weimar (a cura di), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, 3. Auflage, 3 voll., Berlin-New York, 1997-2003, vol. I, pp. 484-88, qui p. 488, in cui si parla genericamente di una tendenza all'interiorità del Pietismo sempre più volta al profano, cioè – dicono gli Autori – al “Moralisierende” e all’“Ästhetisierende”. È merito del testo di Strassberger, p. 249, nota 568, aver attirato l'attenzione sui primi tre passi.

<sup>2870</sup> Un'eccezione è l'ottimo lavoro di M. Fritz, *Vom Erhabenen*, cit., pp. 274 e ss. Cfr. anche M. Fritz, *Erbauung durch Poesie. Die Anfänge einer Ästhetik der religiösen Sprache*

Poiché la conoscenza simbolica delle cose divine, destituita di ogni intuizione osservabile, ovvero la lettera, è morta, sei tenuto di nuovo a ricercare l'intuizione delle cose divine. Ma l'intuizione può essere o sensibile o intellettuale. Ricerca entrambe per quanto è possibile. L'aumento di entrambe, ovvero il cambiamento nel più vero, nel più chiaro, nel più certo, nel più ardente, è edificazione; dunque non trascurare la tua e l'altrui edificazione, tanto sensibile quanto intellettuale.<sup>2871</sup>

Malgrado la laconicità dei termini, il mutamento rispetto alle prospettive precedenti è palpabile: non solo l'emendazione delle facoltà umane non appare più esclusivo appannaggio della grazia,<sup>2872</sup> ma a beneficiare di tale perfezionamento sarà ormai l'intera compagine antropologica dell'uomo. Se il motore dell'edificazione in Gottsched è dunque il programma intellettualistico wolffiano, a guidare l'edificazione in Baumgarten è sin da subito l'ideale del *ganzer Mensch*.<sup>2873</sup>

Conosci la tua anima dal punto di vista sperimentale, razionale, matematico, e non conoscerla soltanto, ma cura ed emenda quanto puoi la sua facoltà conoscitiva tanto inferiore quanto superiore; la sua facoltà desiderativa tanto inferiore quanto superiore.<sup>2874</sup>

Curare la propria anima significa addestrare le proprie capacità con l'esercizio,<sup>2875</sup> nella misura in cui l'acquisizione di abilità è ormai un compito naturale dell'uomo e non più, come in Coccejus, l'esito di una *gratia extraordinaria* da parte di Dio: "Poiché i gradi maggiori delle facoltà dell'anima sono *habitus* – e che la frequente ripetizione di azioni uguali [...] è l'esercizio, con l'esercizio aumentano gli *habitus* dell'anima".<sup>2876</sup> Così Baumgarten nella *Metaphysica*. Nell'*Ethica*, una simile constatazione prenderà la forma dell'ammonimento: "Le singole facoltà si accrescono con gli esercizi. Dunque esercita quante volte puoi le facoltà della tua anima nelle cose ottime in maniera massimamente conveniente."<sup>2877</sup>

---

in *Pietismus und Aufklärung*, in M. Fritz-R. Fritz (a cura di), *Sprache des Glaubens: Philosophische und theologische Perspektiven*, [s. l.], 2013, pp. 93-116.

<sup>2871</sup> *Ethica philosophica*, § 69.

<sup>2872</sup> Sulla rilettura semiotica della dottrina della lettera e dello spirito in Alexander G. Baumgarten, cfr. *supra*.

<sup>2873</sup> M. Fritz, *Vom Erhabenen*, cit., p. 279.

<sup>2874</sup> *Ethica philosophica*, § 202.

<sup>2875</sup> Sulle tipologie di *habitus* (acquisiti, innati e infusi) in Alexander G. Baumgarten, cfr. *Metaphysica*, 1743, § 577. Per un commento in questo senso, cfr. S. Borchers, *Die Erzeugung des "ganzen Menschen"*, cit., pp. 163-5.

<sup>2876</sup> *Metaphysica*, § 577.

<sup>2877</sup> *Ethica philosophica*, § 202.

La stessa valorizzazione del momento applicativo era presente in tutta chiarezza anche nell'etica teologica del fratello:

Per quanto concerne le facoltà naturali. a In generale. Non lasciare nulla di completamente inutilizzato. Siccome 1) sono tutti doni di Dio, che sono stati affidati da gestire all'uomo, per poi renderne conto in futuro, e siccome a causa del mancato uso degli stessi, viene a mancare anche la glorificazione di Dio che sarebbe in tal modo stata possibile, anche 2) l'inadempienza di questo dovere di usare per quanto possibile tutte le sue capacità porta a una scorrettezza in queste capacità o provoca una confusione nel loro uso, mediante la quale è impedita la necessaria cura dell'anima e l'osservanza di altri obblighi. Le capacità che possiede un uomo sono legate con un impulso naturale al loro uso; quando si trascurano dunque l'uso regolare, insorge un uso disordinato, che contribuisce a ostacolare il compimento dei nostri obblighi.<sup>2878</sup>

Se nell'*Ethica philosophica* di Alexander il perfezionamento ha valore sul piano naturale, la *Theologische Moral* di Siegmund mostra come esso debba proseguire fino al piano della grazia:

Tutti gli uomini hanno diverse specie di facoltà o capacità naturali, dal cui uso nascono abilità che sono o corrette o scorrette, quanto più o quanto meno tale facoltà è stata utilizzata conformemente alle leggi naturali di mutamento, e hanno anche diversi gradi, a seconda dell'intensità, della coerenza e della persistenza del loro utilizzo; inoltre i Cristiani ricevono anche delle abilità soprannaturali per mezzo degli effetti della grazia divina [...]; dunque i Cristiani sono tenuti a curare quanto più possibile il miglioramento (*Besserung*) e

---

<sup>2878</sup> S.J. Baumgarten, *Ausführlicher Vortrag der Theologischen Moral*, cit., pp. 691-2. "Was natürliche Kräfte betrifft. a Ueberhaupt. Nichts ganz ungebrauchet zu lassen. Weil es alles 1) göttliche Gaben sind, die einem Menschen zu verwalten anvertrauet worden, auf künftige Rechenschaft, und durch den unterlassenen Gebrauch derselben die dadurch möglich gewesen Verherrlichung GOTTes unterbleibt, auch 2) die Unterlassung dieser Pflicht, alle seine Fähigkeiten aufs möglichste zu gebrauchen, eine Unrichtigkeit in diesen Fähigkeiten verursacht, oder eine verworrene Art ihres Gebrauchs veranlasset, dadurch die nöthige Seelsorge und Beobachtung anderer Obliegenheiten gehindert wird. Die Fähigkeiten, die ein Mensch besitzt, sind mit einem natürlichen Triebe ihres Gebrauchs verbunden; wenn also der regelmäßige Gebrauch unterbleibt, so entstehet ein unordentlicher Gebrauch, der einen Einfluß in die Hinderung unserer Obliegenheiten hat." Notiamo che la questione del mancato uso dei doni di Dio con il pretesto del loro abuso tornerà quasi con le stesse parole al § 12 dell'*Aesthetica* di Alexander.

l'accrescimento (*Vermehrung*) di tutte le loro facoltà e abilità naturali e soprannaturali.<sup>2879</sup>

Più che di una “secolarizzazione” del concetto di edificazione,<sup>2880</sup> sarebbe forse più giusto parlare per i Baumgarten di una sua bipartizione, in base alle due accezioni dell'*imago dei* che scandiscono la nostra ascesa progressiva alla massima somiglianza con Dio, e cioè alla nostra massima perfezione. Il comando dell'*Esto imago dei*, infatti, è un ideale regolativo indefinitamente aperto verso l'alto fino al traguardo ultimo del compimento.

A mostrare con evidenza una tale duplicità è la citata tesi di laurea di Gottlob Samuel Nicolai, dal significativo titolo di *Meditationes quasdam De genuina et spuria aedificatione spirituali mediisque illius legitimis et illegitimis* (1747),<sup>2881</sup> discussa con Siegmund J. Baumgarten,<sup>2882</sup> ma del tutto fondata sulle categorie del § 69 dell'*Ethica philosophica* di Alexander, di cui viene offerto un commento analitico. A essere messa in chiaro sin da subito è la possibilità di una nozione filosofica di edificazione<sup>2883</sup> – una possibilità che si realizza ogni volta che l'intuizione delle perfezioni delle cose divine avviene per mezzo delle forze naturali dell'uomo.<sup>2884</sup>

A chi obietta che la vera edificazione consiste nel rifuggire dalla sapienza umana per seguire le vie del Signore, verrà replicato con lo stesso argomento del maestro Siegmund: e cioè, che un simile atteggiamento non fa che incoraggiare una condotta attendista, anche laddove potremmo già fare da soli importanti progressi.<sup>2885</sup> Certo, non si nega il valore

---

<sup>2879</sup> S.J. Baumgarten, *Unterricht vom rechtmässigen Verhalten eines Christen, oder Theologische Moral*, cit., § 125.

<sup>2880</sup> Cfr. gli articoli succitati di Krause e di Beutel, i quali, tuttavia, non parlano dei fratelli Baumgarten.

<sup>2881</sup> S.J. Baumgarten (*praeses*)-G.S. Nicolai (*auctor*), *Meditationes quasdam De genuina et spuria aedificatione spirituali mediisque illius legitimis et illegitimis*, cit.

<sup>2882</sup> Significativo è quanto afferma Siegmund J. Baumgarten nella tradizionale lettera acclusa in coda alla dissertazione di laurea (senza n. di pagina). Dopo aver sottolineato che è stato lo stesso allievo ad aver scelto l'argomento della dissertazione (“Argumentum, quod disputas, ipse TIBI delegisti”), pur all'interno di una cernita di cento temi redatta dallo stesso relatore (cfr. S.J. Baumgarten, *Index tam disputationum sub praesidio suo adhuc habitatum quam argumentorum quae opportune disputari*, cit., p. XV, n. 79), Baumgarten confessa che, se avesse dovuto scrivere lui la dissertazione, avrebbe sviluppato l'argomento in maniera molto diversa, insistendo “de cavendis lectoribus ab erroribus & periculis nostrorum temporum” piuttosto che dare all'edificazione una forma di arte e di scienza. Al di là delle contingenze accademiche, l'importanza storica e filosofico-teologica della dissertazione ha beneficiato grandemente dell'audacia di Nicolai nell'andare al di là delle strette consegne del suo relatore, giungendo a descrivere – come ammette lo stesso Siegmund J. Baumgarten – “aedificationis essentiam & naturam ex principiis philosophicis, psychologis inprimis et aestheticis [!]”.

<sup>2883</sup> Anche Nicolai cita Lutero per la traduzione di edificazione come perfezionamento, *ibid.*, §25.

<sup>2884</sup> *Ibid.*, § 1.

<sup>2885</sup> *Ibid.*, § 12.

dell'edificazione propriamente spirituale, ma ormai è la definizione di quest'ultima a essere strutturata sulla prima e non viceversa.<sup>2886</sup>

Anche nell'edificazione soprannaturale varranno dunque le distinzioni fatte a proposito di quella naturale – i sei criteri di perfezione; la differenza tra edificazione sensibile e edificazione intellettuale; il rispetto delle leggi dell'anima – con l'unica avvertenza che l'intuizione delle perfezioni si colloca qui su un piano trascendente,<sup>2887</sup> ed è dunque mediata dall'illuminazione di Dio.<sup>2888</sup> La sostanza però resta la stessa, dal momento che in entrambi i casi l'edificazione massima potrà essere ottenuta solo unendo sistematicamente il perfezionamento delle facoltà sensibili con il perfezionamento delle facoltà superiori, di modo che i reciproci vantaggi possano completarsi nella maniera più feconda.<sup>2889</sup> L'ideale dell'uomo intero – l'uomo edificato nei sensi e nella ragione – sarà ormai trasversale alla stessa distinzione tra naturale e soprannaturale, perché la restaurazione dell'immagine di Dio deve essere intrapresa, con strumenti diversi, su entrambi i livelli.

Se è vero che tale immagine oggi è corrotta – se la primigenia unità dell'uomo ha lasciato il posto a un'insanabile frattura – il nostro compito non potrà consistere nel gettare, per così dire, il bambino con l'acqua sporca, rimuovendo completamente il sensibile per rimuoverne gli eccessi, ma nel cercare di rimarginare quanto più possibile la ferita originaria, promuovendo con gli stessi mezzi naturali la ricomposizione delle diverse dimensioni dell'anima. Certo, nello stato *post lapsum* la sensibilità è un fiume impetuoso che non può essere lasciato a sé medesimo, data la tendenza a straripare continuamente dal suo letto, sommergendo tutto quello che si trova sul proprio cammino, compresa la ragione stessa. Ciò che occorre è allora una diga, chiamata non tanto ad arrestarne il flusso, quanto piuttosto ad arginarne le derive e a incanalarne i flutti, al fine di ritrovare il corso maestro voluto da Dio.

Ammessa la possibilità di una cura immanente delle facoltà naturali, in particolare della sensibilità, rimane dunque da chiarire quale sia il modo migliore per attuare una tale emendazione. La tesi propalata dalle etiche teologiche fino a questo momento non prevedeva – come sottolineato – la totale eliminazione della sensibilità, ma la sua necessaria redenzione nella

---

<sup>2886</sup> *Ibid.*, § 21: “En, novum meditationis nostrae campum. De supernaturali mutatione perfectionum intuitus de divinis in maiores, s. de aedificatione spirituali, strictius dicta (christiani, supernaturali, divina, mystica, propiori) quaedam notare, nos tractationis nostrae monet indoles.” Non è un caso che Nicolai si veda costretto a mostrare l'accordo della propria definizione di edificazione soprannaturale con quella del proprio relatore Siegmund J. Baumgarten, che invece aveva insistito sull'*unio cum Deo*, *ibid.*, § 33.

<sup>2887</sup> *Ibid.*, § 34.

<sup>2888</sup> *Ibid.*, §§ 23-4. Solo l'illuminazione e non la rigenerazione, perché, in senso stretto, l'edificazione riguarda solo le facoltà conoscitive, trattandosi di un'intuizione, cfr. § 12.

<sup>2889</sup> *Ibid.*, § 10.

luce divina, capace di addomesticare gli abusi dell'immaginazione, degli appetiti sensibili, ecc. Anche lo stesso Siegmund J. Baumgarten affermava che la sensibilità disordinata dovesse essere repressa, ma tale repressione non doveva mai sfociare nel suo annientamento, conducendo piuttosto “a ottenere un dominio (*Herrschaft*) su di essa”.<sup>2890</sup> Ora, proprio il dominio sulla sensibilità era quanto esigeva anche Wolff al § 184 della *Deutsche Ethik*:

La forza dell'anima di liberarsi dalla schiavitù e di entrare nella libertà, cioè di contrastare i propri sensi, l'immaginazione e gli affetti, e di dare ascolto alla ragione, la chiamiamo *dominio* (*Herrschaft*) sui sensi, sull'immaginazione e sugli affetti.

È a partire dall'incontro di queste due tradizioni che Alexander G. Baumgarten potrà replicare all'accusa proveniente dal versante teologico: “Obiezione: le facoltà inferiori, la carne, devono piuttosto essere debellate che eccitate e rafforzate. Rispondo: si richiede dominio (*imperium*), non tirannide, sulle facoltà inferiori.”<sup>2891</sup>

Se dunque la necessità di un dominio sulle facoltà inferiori è fuori discussione anche per Alexander,<sup>2892</sup> si tratta di capire a chi affidarne il controllo per evitare il sovvertimento dell'ordine gerarchico. E qui le due tradizioni si dividono: mentre in Wolff l'istanza del dominio resta in mano alla ragione, nella tradizione teologica pietista, è la grazia, accompagnata dagli opportuni esercizi di preghiera e meditazione (*praxis pietatis*), a permettere un vero affinamento delle capacità sensibili. Di fronte a questa impasse, Alexander cercherà una strada nuova, non solo nella concezione della sensibilità, ma anche e soprattutto nella concezione della sua guida. A differenza di Wolff e delle morali pietiste, infatti, Alexander propone una

---

<sup>2890</sup> S.J. Baumgarten, *Unterricht vom rechtmässigen Verhalten eines Christen, oder Theologische Moral*, cit., § 306.

<sup>2891</sup> *Aesthetica*, § 12. Alexander G. Baumgarten ritornerà anche in sede etica sulla necessità di dominare la sensibilità: tanto nella sezione sugli *officia erga analogon rationis* (*Ethica philosophica*, §§ 204; 205; 209; 213; 214; 216; 218; 220) quanto in quella sulla *cura facultatis appetitivae inferioris* (*Ibid.*, §§ 242; 245.) In entrambi i casi, la questione verrà suffragata in base al principio generale: “L'habitus morale dell'anima di governare su sé stessa (*sibi ipsi imperandi*) e di reggere il corpo è il dominio di sé (*dominium sui*). Sii padrone di te stesso quanto puoi”, cfr. *ibid.*, § 200.

<sup>2892</sup> Del tutto fuorviante è in questo senso l'analisi di Federlin – che resta uno dei pochi studi dedicato ai rapporti tra teologia ed estetica in A.G. Baumgarten – il quale non solo traduce qui *imperium* con *Bereich*, ambito, e non con *Herrschaft*, dominio, fraintendendo il senso del termine latino, ma che – proprio per il fatto di equivocare questo passaggio di Alexander G. Baumgarten – riterrà che il fratello Siegmund, reo di aver impiegato il vocabolo *Herrschaft* per definire il rapporto tra facoltà superiori e inferiori, conservi una posizione sulla sensibilità del tutto tradizionale rispetto all'innovatore Alexander. Cfr. W.-L. Federlin, *Kirchliche Volksbildung und bürgerliche Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1993, pp. 72-3 e 85.

guida “immanente”, sia nel senso che essa non dipende dalla grazia divina, sia nel senso che le sue direttive nascono dalla legalità propria del campo di indagine piuttosto che da un’imposizione esterna di qualunque natura. E tale guida è ovviamente l’estetica:

Si richiede dominio, non tirannide; a tale scopo, fino a quel punto che è possibile ottenere per via naturale, l’estetica condurrà quasi per mano [...]. [L]e facoltà inferiori, nella misura in cui sono corrotte, non devono essere eccitate e rafforzate dagli estetici, ma piuttosto da essi guidate perché non si corrompano ancor di più con attività sbagliate oppure, col pigro pretesto di evitarne l’abuso, non ci si privi dell’uso di un talento concesso da Dio.<sup>2893</sup>

L’estetica, in tal modo, potrà essere considerata la forma di edificazione naturale che consente di sorvegliare le intemperanze della sensibilità dal suo interno, fornendo gli strumenti per discernere quanto, in seno alle facoltà inferiori, deve essere represso e quanto, invece, può e deve essere utilizzato all’instaurazione nel fedele di un sincero timor di Dio.<sup>2894</sup>

[L]’estetica non rafforza le appetizioni sensibili, ma piuttosto porta il suo contributo al timor di Dio. Ci insegna a esecrare come brutti quei pensieri che gli sono contrari. Se si dice che si deve venir preparati al timor di Dio in modo soprannaturale e non attraverso le arti, non si riflette abbastanza al fatto che alcuni gradi del miglioramento possono venire ottenuti mediante arti umane e non accadono in modo soprannaturale.<sup>2895</sup>

Non sorprende in questo senso rilevare come alcuni dei compiti che erano tradizionalmente attribuiti alla grazia – in primis l’*imperium* sugli affetti sensibili – vengano ora assunti dalla stessa “*pathologia aesthetica*”:

Uno schiavo degli affetti è qualcuno che non ha su di essi tutto il dominio che gli è possibile. Dunque bada a non essere schiavo degli affetti.

---

<sup>2893</sup> *Aesthetica*, § 12.

<sup>2894</sup> L’instaurazione del timor di Dio come scopo pedagogico lo avevamo già incontrato in Francke. L’importanza della regolazione affettiva, sappiamo, verrà trasferita sul piano dietetico da Krüger, il quale sosteneva bensì l’importanza di tenere le redini degli affetti, senza che questo comportasse però una totale repressione degli stessi alla stregua degli stoici. In questo senso, anche l’estetica potrebbe essere considerata come una *medicina mentis*, o, se si preferisce, la *medicina mentis* come una forma di estetica, laddove la farmacopea utilizzata è volta non tanto a disintossicare la mente dal peccato visto come veleno, quanto piuttosto a rimarginarne per quanto possibile la ferita su un piano immanente.

<sup>2895</sup> K § 12.



Prestando la dovuta attenzione a queste cose, sii, secondo le tue possibilità, un patologo sia psicologico sia estetico.<sup>2896</sup>

Proprio perché trattiene dagli abusi della sensibilità, esercitandone al contempo il corretto utilizzo, l'estetica non solo non potrà essere assimilata alla carne della Scrittura, ma sarà anzi il suo più efficace antidoto naturale, e al contempo la migliore propedeutica al perfezionamento soprannaturale, dal momento che – affermava Nicolai – “per quanto anche l'intuizione intellettuale possa essere soprannaturale, più spesso tuttavia lo sarà quella sensibile”.<sup>2897</sup> Da questo punto di vista, i maestri di morale di cui parlava Meier al § 22 degli *Anfangsgründe* hanno davvero fatto un *Mischmasch* di concetti per riuscire a condannare l'estetica come latrice di peccato, dal momento che proprio gli esercizi che essa promuove costituiscono la più utile introduzione alla crocifissione della carne, e quindi a quella lotta contro la sregolatezza dell'*analogon rationis* che giunge al proprio culmine con gli esercizi spirituali.<sup>2898</sup>

È a contatto con questo complesso intreccio di tradizioni diverse – dagli influssi riformati dei vari Coccejus e Burmann alle suggestioni veteroprotestanti; dal retaggio leibniziano-wolffiano<sup>2899</sup> all'idea pietista di *perfectio* e di rinnovamento – che si forgia infine il concetto di perfezionamento in Alexander G. Baumgarten, un concetto che non potrà

---

<sup>2896</sup> Cfr. *Ethica philosophica*, § 245. Della *pathologia* estetica in relazione con la *pathologia* sacra avevamo trattato nella prima parte.

<sup>2897</sup> S.J. Baumgarten (*praeses*)-G.S. Nicolai (*auctor*), *Meditationes quasdam De genuina et spuria aedificatione spirituali mediisque illius legitimis et illegitimis*, cit., § 35.

<sup>2898</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 22: “Endlich habe ich es mit einigen mürrischen und catonischen Sittenlehrern zu thun, welche zum Lachen sagen, du bist toll, und zur Freude, was machst du? Diese Leute haben von Natur grosse Gaben bekommen Klötzer zu werden, und sie halten es für ihre vornehmste Pflicht, ihr Gesicht zu verstellen und unaufhörlich zu seufzen. Wenn diese Leute die Sinlichkeit nennen hören, so können sie dabey nichts weiter denken, als die Erbsünde, und dasjenige, was die Schrift Fleisch nennt. Da nun das göttliche Gesetz die Creutzigung des Fleisches befiehlt, welches auch kein vernünftiger Mensch leugnet, so gefällt es diesen Herren, durch den Mischmasch ihrer Begriffe verleitet, die Aesthetik mit dem grossen Banne zu belegen. Dieser scheinheilige Einwurf verdient kaum einer Beantwortung. Freundliche und vernünftige Moralisten wissen gar zu gut, daß die Sinlichkeit überhaupt von der Erbsünde und demjenigen, was der Geist Gottes Fleisch nennt, unterschieden sey; daß man die Sinlichkeit beherrschen, nicht aber als ein Tyranne mit derselben umgehen müsse; daß man nicht so unsinnig seyn müsse, und die Sinlichkeit ausrotten wollen; und daß Adam, mitten in dem Stande seiner Unschuld, die Eva zärtlich geliebt habe.”

<sup>2899</sup> Cfr. C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 158 e ss.; cfr. anche A. Bissinger, *Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik*, in W. Schneiders (a cura di), *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, 1983, pp. 148-60; P. Pimpinella, *La teoria delle passioni in Wolff e Baumgarten*, in G. Cacciatore et al. (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico / Praktische Philosophie im Spannungsfeld von Metaphysik und Anthropologie bei Wolff und Vico*, Napoli, 1999, pp. 251-76.

non riflettere tale polifonia nei lineamenti dell'estetica che su quel perfezionamento si stava delineando.

#### 6.5.8 *L'estetica e la verticalità del sensibile*

A fondamento di questa possibile alleanza tra perfezionamento imminente e perfezionamento trascendente sta un modo di intendere l'estetica come base del nostro percorso di conoscenza che è alquanto peculiare rispetto a quello abitualmente proposto. Il paragrafo dell'*Aesthetica* di solito citato allo scopo è il settimo: "Obiezione: (5) la confusione è madre dell'errore. Rispondo: ma è condizione indispensabile per la scoperta della verità, dal momento che la natura non fa un salto dall'oscurità alla distinzione." In questo senso, l'estetica sarebbe alla base del nostro percorso di conoscenza nella misura in cui si occupa della conoscenza confusa, la quale rappresenta una tappa obbligata di un continuum gnoseologico che culmina nel mezzogiorno della distinzione. Con le parole di Meier: "Questi ultimi [i concetti belli] sono i primi concetti che ci facciamo; sono il fondamento dell'intera conoscenza umana e precedono i concetti logici di diritto e secondo natura."<sup>2900</sup>

Ma l'estetica è alla base del nostro cammino di perfezionamento anche in un altro senso, a cui l'Autore sembra alludere al § 12 – un senso che si sviluppa non in orizzontale, ma, per così dire, in verticale.<sup>2901</sup> Baumgarten – lo abbiamo appena detto – afferma qui che l'estetica condurrà quasi per mano verso il dominio delle facoltà inferiori, aggiungendo sibillino: "fino a quel punto che è possibile ottenere per via naturale". Non si dice che cosa accade a livello soprannaturale; ma l'estensione del concetto di edificazione dal piano strettamente teologico al piano etico, entro cui si sviluppa l'estetica stessa, fanno pensare che al di là dell'emendazione promossa da quest'ultima, il perfezionamento del sensibile possa continuare nella dimensione del rinnovamento (*Erneuerung*), dove – argomentava il fratello Siegmund nella sua dogmatica – vi sarà "un perfezionamento e un mutamento della sensibilità dell'uomo, un dominio della stessa da parte della ragione e della volontà".<sup>2902</sup> Ciò perché

le facoltà inferiori della sensibilità, dell'immaginazione e della memoria, i desideri e le avversioni sensibili, le passioni [...] non sono solo utilizzati come mezzo della santificazione e del rinnovamento da Dio, ma costituiscono anche un oggetto dello

---

<sup>2900</sup> *Anfangsgründe*, vol. III, § 544.

<sup>2901</sup> Non va confuso questo senso con la cosiddetta "autonomia verticale" dell'estetica, per cui anch'essa è capace di una specifica forma di perfezione, indipendente dalla logica, cfr. J.-P. Meier, *L'esthétique de Moses Mendelssohn (1729-1786)*, 2 voll., Paris-Lille, 1978, vol. I, pp. 135 e ss.

<sup>2902</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, p. 454.

stesso, in quanto essi devono essere posti in un rapporto corretto con le facoltà superiori, sottoposti ad esse, e in tal modo determinati e impiegati verso il retto utilizzo.<sup>2903</sup>

Nel rinnovamento, insomma, non sono solo le facoltà superiori e le facoltà soprannaturali a essere sviluppate in tutte le loro potenzialità, ma anche le stesse facoltà inferiori.<sup>2904</sup> Se l'estetica deve perfezionare e dirigere le capacità sensibili con i mezzi naturali, il rinnovamento dovrà perfezionare le capacità sensibili con i mezzi della grazia; così, se l'estetica rappresenta una forma di rinnovamento immanente (o incipiente), il rinnovamento potrà essere visto in questo senso come una forma di estetica trascendente – un'estetica portata alle sue estreme conseguenze spirituali. Si tratta, come è evidente, di una diversa direzione in cui traguardare il progetto di Baumgarten, ancora del tutto inedita, dalla quale si può comprendere meglio l'ampliamento della nozione di *aedificatio*, e il duplice livello in cui viene ora a strutturarsi (cfr. schema 1).<sup>2905</sup>

In una tale direzione non c'è alcun passaggio dal sensibile al razionale ma un'ascesa tutta interna al sensibile stesso, visto nel suo progressivo avanzamento dal piano della natura al piano della grazia.<sup>2906</sup> Non è un caso

---

<sup>2903</sup> *Ibid.*, p. 900.

<sup>2904</sup> Non è escluso neppure il corpo, cfr. *ibid.*, pp. 899-900.

<sup>2905</sup> Lo schema è riportato in fondo a questo paragrafo.

<sup>2906</sup> Fondamentale è qui la differenza rispetto a Gottsched, il quale faceva coincidere l'innalzamento verso i beni spirituali con l'innalzamento dai sensi alla ragione: "Un cristiano deve giudicare di molte cose che non cadono sotto i sensi. La sua fede è diretta a un essere che nessun uomo ha visto né può vedere; di conseguenza la sua conoscenza deve innalzarsi anche ben al di là dei sensi. I beni a cui deve agognare sono beni spirituali; di conseguenza, deve giudicare spiritualmente cose spirituali. La sua speranza è diretta a un'eredità invisibile, che gli è preservata in cielo; di conseguenza deve innalzare anche i suoi pensieri dalla terra e abituarsi presto a pensare a cose che nessun occhio ha visto e nessun orecchio ha udito. A tutte queste cose un oratore spirituale deve abituare i suoi fedeli. Deve insegnare loro molte verità, pensieri e giudizi di cose spirituali e incorporee. Deve innalzarli dalle cose sensibili ai pensieri generali e astratti del mondo e, in tal maniera, al loro creatore. E poiché questi derivano solo dai concetti distinti di cui abbiamo appena trattato, li deve anche portare a che essi possano riconoscere ad es. dal concetto di Dio tutte le sue proprietà, dal concetto distinto della loro anima e delle relative forze, la loro debolezza e la loro corruzione, non meno che la loro immortalità e così via." Nella versione originale: "Ein Christ muß von vielen Dingen urtheilen, die nicht in die Sinne fallen. Sein Glaube ist auf ein Wesen gerichtet, welches kein Mensch gesehen hat, noch sehen kan, folglich muß sich sein Erkenntniß auch weit über die Sinne erhöhen. Die Güter, darnach er streben soll, sind geistliche Güter; folglich muß er auch geistliche Sachen geistlich richten. Seine Hofnung ist auf ein unsichtbares Erbe, das ihm im Himmel vorbehalten wird gerichtet: Folglich muß er auch seine Gedanken von der Erden erheben, und sich bey Zeiten gewöhnen, an Dinge zu gedenken, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret hat. Zu diesem allen nun muß ein erbaulicher geistlicher Redner seine Gemeine gewöhnen. Er muß ihnen viele Wahrheiten, Gedancken und Urtheile von geistlichen, und uncörperlichen Dingen beybringen. Er muß sie von sinnlichen Dingen zu allgemeinen und abstracten Gedancken von der Welt und solchergestalt zu ihrem Urheber erheben. Und da dieselben

che al vertice di tale processo si ritrovi in Siegmund J. Baumgarten la dottrina degli αἰσθητήρια γεγυμνασμένα di Eb 5, 14, i quali si configurano così non come qualcosa di irriducibile ai sensi corporei,<sup>2907</sup> ma come il loro supremo affinamento.<sup>2908</sup>

D'altra parte, proprio all'αἴσθησις spirituale spettava secondo Joachim Lange il compito di rimarcare i tratti sbiaditi dell'*imago dei*: "Il fine [dell'αἴσθησις] è l'instaurazione dell'immagine divina, e il rafforzamento dell'uomo nuovo, a gloria di Dio."<sup>2909</sup> Mentre l'αἴσθησις aveva l'incarico di rinnovare l'immagine di Dio in senso stretto, dunque, l'estetica sarà ora chiamata a ripristinare per quanto possibile l'immagine di Dio in senso generale, riconoscendo al contempo un'ulteriorità ad essa inattingibile: "E siccome noi abbiamo in questa conoscenza [confusa] dei resti dell'immagine divina, mediante l'estetica li possiamo distinguere meglio e conoscere più da vicino."<sup>2910</sup> È in questo senso che Alexander G. Baumgarten sembra tracciare un parallelo implicito tra il compito dell'αἴσθησις e il compito della nuova scienza estetica<sup>2911</sup> come due diversi stadi di un unico processo di perfezionamento dell'immagine di Dio.<sup>2912</sup>

---

nur aus den deutlichen Begriffen, davon wir kurz vorher gehandelt haben, herfliessen: So muß er sie auch dazu anführen, daß sie z. E. aus dem Begriffe von GOtt alle seine Eigenschaften, aus dem deutlichen Begriffe von ihrer Seele und von den Kräften derselben, ihre Schwachheit und Verderbniß, nicht weniger aber auch ihre Unsterblichkeit und so weiter erkennen mögen." Cfr. [J.C. Gottsched], *Grund-Riß einer Lehr-Arth ordentlich und erbaulich zu predigen*, cit., pp. 26-7.

<sup>2907</sup> Cfr. *supra* per l'interpretazione di αἴσθησις come *Empfindung* in Siegmund J. Baumgarten.

<sup>2908</sup> *Ibid.*, p. 908: "[Ai frutti del rinnovamento appartiene] [l]a facoltà dell'esame spirituale (*geistliche Prüfung*), o l'abilità di giudicare rettamente casi singoli e azioni sopraggiungenti secondo le proposizioni generali dell'ordine rivelato della salvezza, di conseguenza di scoprire e penetrare la differenza del bene e del male e i suoi diversi livelli. Rm 12, 2; 1. Cor 2, 15; Fil 1, 9-10; Ef 5, 9-10. Quando questa abilità aumenta al punto che può essere esercitata senza tanta riflessione, diventando un'abitudine, ciò è detto nella Scrittura avere sensi esercitati".

<sup>2909</sup> J. Lange (*praeses*)-J.C. Bohnstedt (*respondens*), *Disputatio exegetico-dogmatica de experientia spirituali*, cit., *Sectio dogmatica*, § VII. Cfr. anche J.J. Breithaupt (*praeses*)-W.B. Rauner (*respondens*), *Animadversiones exegeticae et dogmatico-practicae in epistolam S. Pauli ad Philippenses*, cit., che sottolineava in Fil 1, 9, il legame inscindibile con la crescita nel bene, e dunque con il rinnovamento, p. 17. Sulla presenza del gusto divino e del puro occhio come effetto di una ricostituzione dell'immagine di Dio in noi, certamente memore del Salmo 34, cfr. J. Lange, *Medicina mentis* (1704), Halae Magdeburgicae, 1718<sup>4</sup>, pp. 510-1.

<sup>2910</sup> K § 12.

<sup>2911</sup> Non è un caso che Meier, quando si troverà a polemizzare contro coloro che associano immediatamente la sensibilità alla carne del peccato, sbeffeggiando il riso e la gioia, ricorrerà all'immagine del *Klotz*, del tronco: la stessa immagine utilizzata da Francke e da Rambach per designare le persone senza αἴσθησις, cfr. *Anfangsgründe*, § 22, sopra citato. Cfr. anche [G.F. Meier], *Von dem Werthe der freyen Künste*, cit., p. 141. Per la citazione di Francke, cfr. A.H. Francke, *Manuductio*, cit., p. 160; Id., *Praelectiones hermeneuticae*, cit., p. 225. Per Rambach, cfr. J.J. Rambach, *Erläuterung über seine*

Nei paragrafi precedenti abbiamo osservato l'influsso decisivo che la prima aveva esercitato sul progetto di Baumgarten, perdendo il suo afflato spirituale a favore di una più prosaica dimensione psicologica; ora vediamo che proprio nell'alimentare dall'interno i concetti ormai immanenti di gusto e di senso interno, l'αἴσθησις fornisce all'estetica l'orizzonte ultimo a cui orientare i propri sforzi. Pur senza abdicare al dominio della logica, infatti, l'estetica non potrà esaurire di per sé il compito di affinare la conoscenza sensibile, perché questa sarà sempre di nuovo perfezionabile fino a una completa edificazione dei sensi.

Volendo leggere la provocatoria traduzione di Breitmaier del § 14 dell'*Aesthetica* ("Scopo dell'estetica è il perfezionamento della conoscenza sensibile. La perfezione della conoscenza sensibile è la bellezza") alla luce di questa interpretazione, la bellezza della conoscenza dovrà essere intesa bensì come il livello massimo di perfezionamento *nel* sensibile, ma non come il livello massimo di perfezionamento *del* sensibile. In quanto *perfectio cognitionis sensitivae*, essa lascia infatti trasparire nel loro sommo splendore naturale i resti dell'immagine di Dio, fungendo al contempo da fossile-guida per quell'emendazione della sensibilità che *non* è possibile ottenere per via naturale.<sup>2913</sup>

Se dal punto di vista teologico la bellezza era considerata il riflesso del rinnovamento spirituale nei lineamenti del rigenerato – come affermava

---

*eigenen institutiones hermeneuticae sacrae*, cit., vol. I, p. 378; Id., *Christliche Sitten-Lehre*, cit., p. 1084. Come sopra ricordato, la somiglianza dell'uomo a un tronco d'albero era stata affermata nella Formula di Concordia per descrivere la passività dell'uomo all'inizio del processo di conversione.

<sup>2912</sup> Non a caso lo stesso Joachim Lange aveva subito l'influenza – come poi Alexander G. Baumgarten – della teologia federale, e dunque la necessità "dinamica" di restaurare l'immagine di Dio. Cfr. G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im alteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Gütersloh, 1923, in cui si accenna alla vicinanza del primo Pietismo hallense (Anton, Breithaupt, Francke, Lange) con la teologia federale, pp. 308-9. Sull'influenza della teologia federale nell'estetica di Baumgarten, cfr. S. Borchers, *Die Erzeugung des "ganzen Menschen"*, cit., pp. 137 e ss., che ha il merito di aver introdotto la questione nel dibattito scientifico.

<sup>2913</sup> Non è un caso che Alexander G. Baumgarten faccia riferimento nelle sue lezioni di teologia dogmatica all'*experientia* (ovvero all'*aisthesis*) *supernaturalis* come prova suprema della divinità della Scrittura – un'αἴσθησις che, come mostrato dal fratello, non deve essere pensata in opposizione all'*Empfindung*, ma come suo supremo compimento, cfr. *Praelectiones theologiae dogmaticae*, §§ 105 e ss. In questo modo, tanto l'estetica come *perfezione* della conoscenza sensibile quanto l'estetica come *perfezionamento* della conoscenza sensibile mostreranno la propria tensione verso una dimensione genuinamente teologica. Nel primo caso, come sottolineato sopra, sono le bellezze della Sacra Scrittura a fornire il culmine irraggiungibile della bellezza sensibile, che trova la propria vetta nel sublime ispirato alla materia della storia di salvezza; nel secondo caso, è il rinnovamento dell'immagine di Dio con i mezzi della grazia a suggellare quel processo di edificazione naturale che aveva nell'estetica il suo necessario debutto. Lunghi dall'essere qualche cosa di generico o di marginale, l'alleanza tra estetica e teologia mostra qui con la massima cogenza la sua peculiare centralità nel progetto di Baumgarten.

esplicitamente Rambach<sup>2914</sup> – dal punto di vista estetico essa può essere vista come il supremo sforzo ascensionale della sensibilità corrotta che ammicca al divino. Ambasciatrice dell'immanente nel trascendente e del trascendente nell'immanente: la bellezza, come in Platone, si configura anche in Baumgarten come una nozione eminentemente liminale.

È proprio in una tale “verticalità del sensibile”, di cui possiamo ritrovare traccia già nella nostra conoscenza confusa, che traluce la vera nobiltà dell'uomo. La stella polare per riappropriarsi della perduta dignità resta l'*imago dei*, come insegnava Richter,<sup>2915</sup> la quale, però, non esclude più la possibilità di un suo principio immanente, grazie alla cura delle *reliquiae* che permangono in noi. Non è solo l'accenno di Baumgarten al § 12 dell'*Aesthetica* e del *Kollegium* a suggerire questa conclusione: basti pensare a quanto afferma Samuel G. Lange in un numero della rivista *Der Mensch*, intitolato *Von den Ueberbleibseln der ursprünglich dem Menschen anerschaffenen Hoheit* (1752),<sup>2916</sup> dove il pastore di Laublingen riprende e amplifica la questione delle *reliquiae imaginis dei*, utilizzando la metafora dell'edificio diroccato che – non dimentichiamo – era propria in questo

---

<sup>2914</sup> A fondamento di tale idea sta il *topos* della somma bellezza di Gesù bambino sulla base di Sal 45, 3. Poiché – riprendendo Taulero – il compito di formazione (*Bildung*) del cristiano è per Rambach una sorta di formazione dell'immagine di Cristo nell'anima, parallela nelle sue tappe alla formazione di Gesù bambino dal concepimento alla nascita, anche il cristiano che rinnova quotidianamente sé stesso, irradierà già nel corpo la bellezza di Cristo. Cfr. J.J. Rambach, *Evangelische Betrachtungen*, cit., pp. 417-8: “Nachdem der jungfräuliche Leib Mariä durch den heiligen Geist fruchtbar gemacht worden, und sie also den Heiland der Welt empfangen hatte: so ward nun nach und nach aus der dazu bestimmten und abgesonderten Materie der Schönste unter den Menschen Kindern gebildet, und diese Bildung so lange fortgesetzt, bis der Immanuel seine völlige Gestalt bekommen, in welcher er zur Welt geboren werden konte. Gleichergestalt erfolget denn auch auf die geistliche Empfängniß Jesu Christi die fernere Bildung desselben in der Seele [...]. Alsdenn kan man also von einem Menschen sagen, daß Christus in ihm gebildet werde, wenn diejenigen neuen Eigenschaften, darinnen die Gleichförmigkeit der Seele mit Jesu Christo bestehet, zu einer mehrern Dauerhaftigkeit gelangen, so daß man gleichsam die Lineamenten des Bildes Jesu Christi an dem neuen Menschen immer deutlicher erkennen, und die rechte Gestalt Jesu Christi an ihm wahrnehmen kan”. Cfr. anche M. Matthias, *Der Bildungsbegriff*, cit., pp. 280-1. La possibilità di tralucere all'esterno di una bellezza maturata nell'interiorità dell'uomo ritornerà, con la probabile mediazione di Sulzer, anche al § 17 della *Kritik der Urtheilskraft* di Kant nella forma dell'ideale della bellezza.

<sup>2915</sup> Cfr. C.F. Richter, *Erbauliche Betrachtungen zum Ursprung und Adel der Seelen*, Halle, 1718 (post.), p. 3: “La tua grande e inenarrabile dignità – sosteneva già Christian F. Richter – è palesemente riconoscibile nel fatto che Dio ti ha creato a sua immagine; in tal modo, infatti, ti è stata attribuita questa nobiltà e questa dignità regale, per il fatto di essere figlio di Dio. Un figlio, infatti, altro non è che un'immagine del padre. Perciò anche il figlio essenziale di Dio viene chiamato l'immagine dell'essenza del padre”. Cfr. anche J.A. Freylinghausen, *Grundlegung der Theologie*, cit., pp. 118-9 e 125. Su queste cose, le ottime pagine di M. Fritz, *Vom Erhabenen*, cit., pp. 296 e ss., di cui teniamo conto.

<sup>2916</sup> Cfr. [S.G. Lange], *Von den Ueberbleibseln der ursprünglich dem Menschen anerschaffenen Hoheit*, “Der Mensch”, 4. Theil, 1752, 134. Stück, pp. 9-16.

senso della tradizione veteroprotestante sin dalle dogmatiche di Hutter e Gerhard:<sup>2917</sup>

La Sacra Scrittura ci insegna che l'uomo aveva inizialmente in sé l'immagine divina: era un dio terrestre e visibile. Se è vero che è decaduto di molto da questa dignità, ancora più profondamente della Roma attuale rispetto all'antica, si trovano tuttavia, a Roma come nell'uomo, ancora molti resti, che ci fanno inferire con certezza la sua levatura e la sua grandezza originarie e concrete.<sup>2918</sup>

La parola-chiave per comprendere questa straordinaria eccellenza è il lavoro (*Arbeit*), “vocazione e determinazione dell'uomo, conseguenza della sua levatura e dignità, e scopo della sua disposizione verso l'immagine di Dio”.<sup>2919</sup>

Il lavoro consiste in nient'altro che nell'esercizio (*Ausübung*) della feconda forza efficiente, attraverso la quale l'uomo o produce in sé una serie di pensieri utili o realizza fuori di sé una quantità di cose artificiali [...]. Il lavoro è dunque la testata d'angolo della vera

---

<sup>2917</sup> Dopo aver decantato la gioia che può dare agli archeologi il ritrovamento di un qualche oggetto del tempo di Cicerone o di Orazio – forse addirittura un fiasco di Falerno – Lange aggiunge il seguente ammonimento: “Non mi meraviglio di questo desiderio degli uomini di ricercare le antichità. Mi meraviglio solo del fatto che essi facciano rimanere nell'ombra uno dei più importanti, anzi, posso dire a ragione, il più importante resto, di cui ciascuno può ricercare la presenza nelle vicinanze. Dalle mie parti, i minatori hanno riportato alla luce da un pozzo profondo uno scheletro enorme. Tutti i curiosi esaminano la forma e la natura di queste ossa pietrificate, e passano in rassegna l'intera osteologia per scoprire a quale animale appartengano ossa e denti del genere. Solo i resti davvero degni, i resti conoscibili del genere umano, non vengono esaminati. Posso ora servirmi adeguatamente della parola *resto* (*Ueberbleibsel*). La rivelazione e l'esperienza propria ci insegnano, infatti, che il genere umano, a causa del peccato originale, è così corrotto, e così decaduto dalla sua antica magnificenza e dignità, che esso non è più simile a sé stesso, mostrando ancora, con i miseri resti delle rovine, solo le tracce della sua antica levatura.” Cfr. S.G. Lange, *Von den Ueberbleibseln der ursprünglich dem Menschen anerschaffenen Hoheit*, cit., pp. 9-11.

<sup>2918</sup> *Ibid.*, p. 11. Cfr. anche *ibid.*, p. 12: “Quando osserviamo questo uomo stesso, quando esaminiamo la sua immortale anima spirituale, scopriremo sì molte rovine, ma tali che rivelano in modo eccezionale l'antica levatura, l'antica conformità con l'essenza divina. [...] Se un incrollabile scettico dubita della verità della gloria dell'antica Persepoli, o della città di Palmira, perché non le può vedere nel pieno del loro splendore, lo si può condurre sul posto e mostrare le rovine ancora maestose di marmo e di porfido. I nostri scettici di oggi, o spiriti forti, negano l'antica levatura dell'uomo: ritengono che questi non sia stato creato secondo l'alta immagine di Dio in un'uguaglianza con il Creatore. Li voglio dunque condurre sul posto. Non devono andare lontano. Devono solo indagare sé stessi, al che troveranno che ciò che rende l'uomo un dio sulla terra lo incontreranno in lui e solo in lui.”

<sup>2919</sup> *Ibid.*, p. 16.

grandezza dell'uomo, così come l'onnipotenza è la fonte da cui derivano le opere e la gloria di Dio.<sup>2920</sup>

Per riaccendere l'antico splendore, dovremo dunque tenere occupate quanto più possibile tutte le nostre facoltà, dal momento che “un uomo che non lavora né con l'anima né con le membra è un non uomo”.<sup>2921</sup> L'individuo ozioso,<sup>2922</sup> incapace di far tesoro delle rovine dell'*imago dei* ancora presenti in lui, non sarà altro che il rudere di un rudere (*Ueberbleibsel eines Ueberbleibselns*), in questo non diverso da un'iscrizione tombale cancellata dal tempo:<sup>2923</sup>

La natura [...] – affermava d'altra parte Baumgarten nell'*Aesthetica* – non può restare nello stesso grado che per breve tempo. Per cui, se le sue disposizioni naturali o attitudini non vengono accresciute dai continui esercizi essa, quale che sia in origine, decresce e si intorpidisce alquanto.<sup>2924</sup>

Chi invece mette a frutto i tesori ricevuti, sarà in grado di perfezionare le proprie capacità fino alla massima conoscenza viva di Dio, che rappresenta la corona di ogni attività umana, ovvero – per citare il titolo di un altro saggio di Samuel G. Lange – “la più alta dignità dell'uomo”.<sup>2925</sup> Per volgere al meglio il loro potenziale, insomma, i resti dovranno essere intesi non come un relitto riemerso dal naufragio, ma come germogli che crescono verso il cielo,<sup>2926</sup> in base a quello che – abbiamo visto – Pyra chiama “un impulso segreto a perfezionarsi”, e Baumgarten un “*instinctus in magna potissimum*”.<sup>2927</sup>

Lo slancio verso l'alto, verso la perfezione dell'uomo, non interviene, dunque, solo dopo la rigenerazione, con il conferimento delle virtù soprannaturali, ma è già presente negli oscuri impulsi naturali, che

---

<sup>2920</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>2921</sup> *Ibid.*

<sup>2922</sup> Già Baumgarten nell'*Ethica philosophica* aveva comandato di fuggire l'ozio, cfr. §§ 267 e ss.

<sup>2923</sup> [S.G. Lange], *Von den Ueberbleibseln der ursprünglich dem Menschen anerschaffenen Hoheit*, cit., p. 16.

<sup>2924</sup> *Aesthetica*, § 48.

<sup>2925</sup> [S.G. Lange], *Von der höchsten Würde des Menschen in Ausbreitung von Ehre Gottes*, “Der Mensch”, 11. Theil, 1756, 452. Stück, pp. 501-8. Nel 1751 era uscito sempre su “Der Mensch” un saggio programmatico dal titolo *Von der hohen Würde des Menschen*, 1. Theil, 1751, 3. Stück, pp. 17-24.

<sup>2926</sup> Per l'immagine dei resti come germogli, cfr. M. Fritz, *Vom Erhabenen*, cit., p. 302. A ciò si lega la questione, molto dibattuta in quel periodo, della *Bestimmung des Menschen*, sulla quale non possiamo entrare. Cfr. comunque L.A. Macor, *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2013, anche per ulteriori riferimenti bibliografici.

<sup>2927</sup> Cfr. *supra*.



necessitano in quanto tali di un auriga che ne tenga le redini per non degenerare in fanatismo. A tal fine, l'estetica non potrà limitarsi a promuovere una generica "bellezza della conoscenza", ma dovrà tematizzare – come detto – la materia più sublime della religione, capace da un lato di racchiudere in sé la suprema tensione del sensibile nel sensibile senza sacrificare, dall'altro, l'assenso della ragione.

Solo chi riuscirà a instaurare un simile equilibrio tra le proprie facoltà – tra i resti dell'immagine di Dio – sarà davvero "in comunità con il divino",<sup>2928</sup> e dunque sarà davvero uomo in senso pieno – un uomo, il quale, benché non del tutto libero dal dissidio interiore e quindi dal peccato, non ne resta tuttavia asservito o sopraffatto:

La condizione normale di eccellente magnanimità e tranquillità corrisponde al dominio delle volgari emozioni e dei disordini interni della mente. Gli uomini notevolmente grandi, grazie ad una profonda armonia – che spesso si trova in loro – fra la ragione e le facoltà conoscitive inferiori, e fra la volontà e le facoltà desiderative inferiori, si potranno commuovere in modo anche più violento degli altri e non senza passione proprio per il fatto che sono uomini. Può capitare che un *pathos entusiastico* li trascini, ma questo accade solo con l'approvazione della ragione e in presenza della coscienza razionale che li assiste prima, durante e dopo l'evolversi del processo. Fino a qui non c'è traccia di alcun dissidio interiore. Ma tuttavia, se in quegli animi celestiali talvolta ha luogo una certa lotta, non si tratta della lotta tra desideri sensibili ed altri desideri non meno sensibili, di passioni contro altre passioni, bensì si tratta di una lotta ingaggiata da alcuni principî, non privi di un che di sensibile, contro mere voglie sensibili: ma non è un duello che dura a lungo o all'infinito; esso finisce per lo più con la vittoria del miglior combattente, che riconduce l'animo nuovamente alla pace e al precedente stato di tranquillità.<sup>2929</sup>

---

<sup>2928</sup> *Aesthetica*, § 404.

<sup>2929</sup> *Aesthetica*, § 416. A questa condizione di compiuta umanità naturale si oppone la condizione di bestialità, dove "non esiste alcuna quiete, alcuna tranquillità, nessuna armonia conciliatrice della sopita ragione dei sentimenti e dell'istinto" (*Aesthetica*, § 417). Cfr. anche *Metaphysica*, § 693, in cui, tra l'altro, la "lucta facultatis appetitivae inferioris et superioris" viene equiparata alla lotta tra carne e ragione. Cfr. *Ethica philosophica*, § 434 sulla condizione di bestialità come condizione in cui le facoltà appetitive inferiori dominano su quelle superiori. Lo stato opposto è quello di razionalità o – e il termine è quanto mai significativo – di umanità.

### 6.5.9 Strategie di umanità

È proprio alla riunificazione delle diverse compagini dell'uomo, d'altra parte, che invitava il passo biblico su cui si fondava la dottrina del rinnovamento, 1. Tess 5, 23: "Il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo." Avevamo già incontrato il passo commentato da Lutero all'inizio di questo capitolo. Se in Lutero l'accento cadeva sulla dimensione trascendente dello spirito, con Siegmund J. Baumgarten si inserisce un'ulteriore accezione ormai dichiaratamente psicologica:

Spirito – chiarisce quest'ultimo in una nota – significa o le facoltà superiori dell'anima, oppure le specie di facoltà prodotte dal mutamento di mentalità (*Sinnesänderung*). Anima significa o le facoltà inferiori o le essenziali specie naturali di facoltà.<sup>2930</sup>

La duplicità semantica dei due termini in questo contesto, lungi dal rappresentare un'ambiguità paralizzante, conferma da un lato il tentativo di radicare nel testo biblico la dicotomia wolffiana tra facoltà superiori e facoltà inferiori – come accaduto per l'αἰσθησις e l'ἐπίγνωσις di Fil 1, 9, ma anche per il gustare e il vedere di Sal 34, 9 – al fine di legittimare, dall'altro, il loro perfezionamento immanente. Solo quando la sensibilità e la ragione saranno in accordo tra loro, e dunque non faranno ostacolo all'intervento della grazia, questa potrà procedere sia al rinnovamento delle facoltà naturali, compreso il corpo, sia al progressivo affinamento di quelle soprannaturali, fino a renderci sempre più simili a Dio, e dunque sempre più perfetti.

In attesa della santificazione da parte dello Spirito, sarà dunque necessario mettere preventivamente a punto una serie di strategie che, nel favorire l'emendazione delle singole facoltà, sostengano anche e soprattutto la loro integrazione e il loro concomitante esercizio. Lo stesso teologo Siegmund J. Baumgarten non si sottrarrà al compito di indicare una disciplina – la storia – particolarmente idonea a promuovere la globalità dell'uomo sul piano naturale. Argomentando a favore della "stimolante piacevolezza" che è in grado di arrecare un racconto storico nella citata prefazione all'*Allgemeine Historie* (1744), Siegmund J. Baumgarten sarà portato a considerare la storia – la storiografia<sup>2931</sup> – come un mezzo

---

<sup>2930</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, cit., vol. II, p. 885. Cfr. anche Id., *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, cit., vol. II, p. 383; e Id., *Auslegung der Briefe Pauli an die Galater, Epheser, Philipper, Colosser, Philemon und Thessalonicher*, cit., p. 835, dove l'interpretazione dello spirito come facoltà superiore è ricondotta a fonti platoniche e cabbalistiche.

<sup>2931</sup> *Geschichte* e *Historie* sono ancora del tutto confuse in Siegmund J. Baumgarten.

privilegiato per impegnare simultaneamente, e al contempo per affinare, tutte le singole facoltà dell'anima:

Le narrazioni di eventi nascono dalle sensazioni e dalla conoscenza intuitiva degli stessi: non solo si possono portare altri alla loro rappresentazione nel modo più semplice, ma esse provocano anche un ricordo indelebile degli stessi [eventi], che si avvicina molto al loro rinnovamento e alla loro ripetizione. Proprio in questo modo, si succedono rapidi mutamenti delle rappresentazioni, e anzi tutte le capacità dell'anima umana vengono con ciò occupate impercettibilmente e senza costrizione, e quindi intrattenute con la continua variazione dell'oggetto, e al contempo affinate.<sup>2932</sup>

A chi accusa la storia di sviluppare la sola memoria, Siegmund J. Baumgarten così risponde:

È un pregiudizio abituale, ma non per questo più fondato, che la storia sia solo un'opera della memoria, e non richieda o impegni, eserciti o affini, le altre capacità dell'anima umana. È facile dimostrare il contrario. Benché, infatti, un vantaggio della storiografia, che contribuisce molto alla sua grazia, è il fatto di non richiedere alcun faticoso sforzo delle facoltà dell'animo e di non superare facilmente le capacità di alcuno o di risvegliare un dispiacere mediante la scoperta di una completa incapacità di capirci qualcosa, non si può trovare alcuna specie di facoltà naturale e di abilità acquisita del pensiero nella facoltà rappresentativa umana che non debba essere usata e impegnata da essa. Come nessuna lingua può esistere senza le rappresentazioni di cose universali e l'uso dell'intelletto [...], così, accanto all'immaginazione e alla memoria, [la storiografia] impegna l'ingegno e l'intelletto; accanto all'attesa di casi simili, la conoscenza distinta del nesso di cose; accanto alle passioni, i moti più liberi della volontà; di conseguenza [impegna al contempo] sensibilità e ragione.<sup>2933</sup>

La storia è dunque un medium fondamentale per attivare all'unisono le facoltà superiori e inferiori dell'anima.<sup>2934</sup> Un medium fondamentale, ma non l'unico, dal momento che il fratello Alexander attribuirà le stesse

---

<sup>2932</sup> *Vorrede Herrn D. Baumgartens*, in *Uebersetzung der Allgemeinen Welthistorie*, Erster Theil, Halle, 1744, pp. 3-58, qui pp. 22-3.

<sup>2933</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>2934</sup> Cfr. M Völkel, "Pyrrhonismus historicus" und "fides historica". *Die Entwicklung der deutschen historischen Methodologie unter dem Gesichtspunkt der historischen Skepsis*, Frankfurt am Main 1987, p. 230.

potenzialità di coinvolgere l'intero plesso delle capacità naturali alla neonata estetica.<sup>2935</sup> In vista della bellezza della conoscenza, non è infatti sufficiente il perfezionamento della sola sensibilità, ma saranno necessarie le stesse sollecitazioni provenienti dalle facoltà superiori:

Per l'ingegno bello cui si riferisce il § 29 occorrono [oltre alle facoltà conoscitive inferiori, AE §§ 30-37] (B) le facoltà conoscitive superiori in quanto (a) l'intelletto e la ragione, che assicurano il dominio dell'anima su sé stessa, non di rado contribuiscono molto a eccitare le facoltà inferiori; (b) l'accordo di queste ultime e una proporzione atta alla bellezza spesso non si ottiene senza l'uso dell'intelletto e della ragione; (c) per lo spirito, conseguenza naturale di una grande vividezza dell'analogo della ragione è la bellezza dell'intelletto e della ragione, cioè la connessione caratteristica di una cognizione profonda estensivamente distinta.<sup>2936</sup>

Se dunque le facoltà inferiori possono beneficiare dell'apporto di quelle superiori, ad esempio per l'autocontrollo che esse comportano, anche le facoltà superiori possono trarre dei vantaggi da quelle inferiori, come dimostra la cosiddetta "conoscenza estensivamente distinta". Sappiamo che la perfezione della conoscenza sensibile è la bellezza; a sua volta, la perfezione dell'intelletto – aveva affermato Baumgarten nella *Metaphysica* – può essere di due tipi: da un lato, la profondità, che è "perfectio intellectus notas intensive distinctas formandi"; dall'altro, la bellezza dell'intelletto, che è "perfectio eiusdem notas extensive distinctas formandi."<sup>2937</sup> Con "percezioni estensivamente più distinte" bisogna qui intendere quelle rappresentazioni che contengono, rispetto ad altre rappresentazioni distinte, delle note più numerose e più vivide; di contro, le percezioni intensivamente più distinte o più pure portano al livello massimo la dimensione della *profunditas*.<sup>2938</sup>

Nell'estetica, la presenza delle facoltà superiori riguarda proprio la necessità "di una cognizione profonda estensivamente distinta"<sup>2939</sup> – una conoscenza, cioè, che pur non rinunciando alla profondità, riesce a conciliare in sé anche la lucentezza delle note. L'esempio di Baumgarten è significativo:

---

<sup>2935</sup> A insistere particolarmente su questo, pur senza citare le premesse teologiche, è S.W. Groß, *Felix aestheticus. Die Ästhetik als Lehre vom Menschen*, Würzburg, 2001, in particolare pp. 163 e ss.

<sup>2936</sup> *Aesthetica*, § 38.

<sup>2937</sup> *Metaphysica*, 1743, § 637.

<sup>2938</sup> *Ibid.*

<sup>2939</sup> *Aesthetica*, § 38.

Se un soldato legge i *Dialoghi sulla pluralità dei mondi* di Fontenelle, pensa dei pianeti e delle stelle fisse solo secondo l'*analogon rationis*; ma posto che li legga uno studioso che sa già molto in modo distinto sull'universo, in lui ci sarà insieme un bell'intelletto e una bella ragione; infatti egli ha già prima pensato in modo distinto e persino per definizioni ciò che ora legge.<sup>2940</sup>

Insomma, se la conoscenza bella non è un affare esclusivo delle facoltà sensibili, neppure la conoscenza razionale sarà necessariamente inconciliabile con la bellezza, che anzi costituisce una delle sue peculiari perfezioni. Tanto la logica quanto l'estetica non possono dunque essere considerate come fini in sé stesse, ma devono porsi al servizio di un perfezionamento globale dell'uomo.<sup>2941</sup> Come affermava Alexander G. Baumgarten in K § 1:

Quando gli antichi parlavano del perfezionamento dell'intelletto, si proponeva la logica come il rimedio generale, che doveva perfezionare tutto l'intelletto. Ora noi sappiamo che la conoscenza sensibile è il fondamento di quella distinta; se dunque deve essere migliorato tutto l'intelletto, l'estetica deve venire in aiuto della logica.<sup>2942</sup>

È proprio in questo bilanciamento dei compiti tra le due discipline a occhieggiare ancora una volta l'*imago dei*, che l'estetica aiuta dunque a restaurare non solo da un punto di vista "domestico", nella misura in cui emenda la sensibilità dagli eccessi guidandola alla sua perfezione immanente,<sup>2943</sup> ma anche dal punto di vista "istituzionale", nella misura in

---

<sup>2940</sup> K § 38.

<sup>2941</sup> A un tale perfezionamento globale dell'uomo contribuisce anche l'influsso del thomasianesimo, in particolare di Walch, segnalato da E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik*, cit., p. 95.

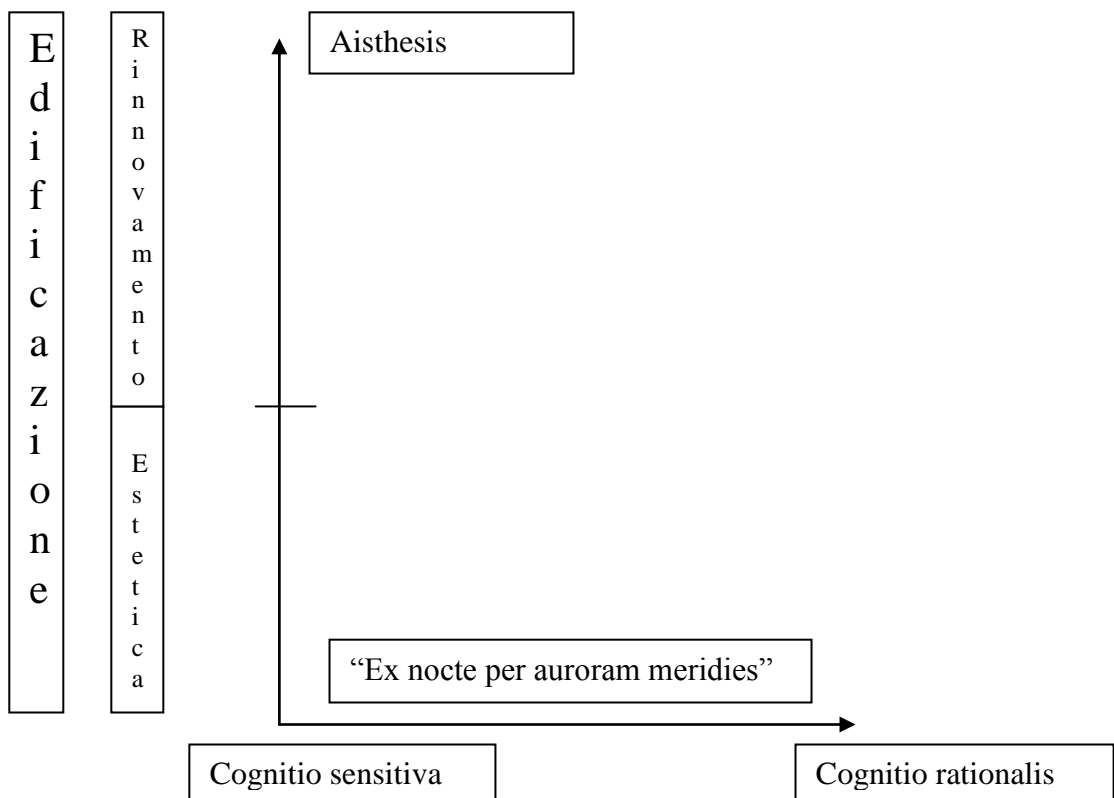
<sup>2942</sup> Ritorniamo più avanti sulla necessità di estendere l'armonia che compone il *ganzer Mensch* alle stesse facoltà desiderative, come peraltro chiaro dalla stessa nozione di conoscenza viva. Sin da ora, comunque, è possibile notare che per Alexander G. Baumgarten alla "buona mente" occorre aggiungere la presenza di un "buon cuore" (K §§ 28; 44). All'estetico dotato non è infatti richiesto solo l'ingegno bello, comprensivo tanto delle facoltà conoscitive inferiori quanto delle facoltà conoscitive superiori, ma anche "un'indole tale da seguire volentieri una conoscenza degna e capace di commuovere e una proporzione fra le facoltà desiderative tale per cui sia più facilmente portato alla conoscenza bella, ossia un temperamento estetico innato." Cfr. *Aesthetica*, § 44.

<sup>2943</sup> Non è un caso che un autore certamente letto da Baumgarten come il pastore calvinista Jean-Pierre de Crousaz avesse ritrovato proprio sul terreno del buon gusto il possibile terreno in cui recuperare l'integralità perduta dall'uomo con il peccato originale. Cfr. J.-P. de Crousaz, *Traité du Beau*, Amsterdam, 1715 (ma 1714), pp. 66 e ss. Cfr. in particolare su questo F. Bollino, *Teoria e sistema delle belle arti. Charles Batteux e gli esthéticiens del sec. XVIII*, "Studi di estetica", 3, 1976 (ma 1979), pp. 40-2.

cui riflette, nella sua necessaria complementarità con la logica, la bivalenza che è inscritta nella stessa natura umana. Mentre avevamo sopra mostrato che l'estetica poteva esibire appieno il suo vero valore solo se tralasciata all'interno di un più ampio perfezionamento verticale del sensibile, ora dobbiamo concludere che quest'ultimo non può prescindere dall'accordo orizzontale con la ragione. In tal senso, anche la nascita dell'estetica in quanto filosofia strumentale avrà un latente significato teologico.

L'immagine di Dio, infatti, nel farsi *telos* a cui orientare tanto la vita naturale quanto la vita soprannaturale, non comporta solo il dovere di una progressione verso l'alto delle varie capacità dell'uomo, ma anche il concomitante avvicinamento "complanare" delle facoltà superiori e delle facoltà inferiori, dal momento che il ripristino dell'*imago dei*, *in primis* con le sole forze umane e poi con l'aiuto della grazia, viene a coincidere con la riconquista dell'integralità antropologica.

Se la riconciliazione con Dio è l'altra faccia della riconciliazione dell'uomo con sé stesso – se ogni avanzamento in verticale implica anche un reciproco riavvicinamento tra la ragione e il suo analogo – il percorso di perfezionamento della sensibilità non potrà che seguire una traiettoria convergente con il percorso di perfezionamento dell'intelletto, senza peraltro giungere mai al collasso dell'una nell'altro, neppure nel compimento, perché il fine ultimo del perfezionamento coincide con l'insediamento dell'uomo nella sua piena umanità, e non con la sua divinizzazione. Il progetto dell'estetica di Alexander G. Baumgarten – visto in questa luce – non si ridurrà dunque a una semplice ristrutturazione circoscritta al perimetro del sistema razionalistico wolffiano, ma assumerà la cogenza e la dignità dell'obbedienza a un comando di Dio.



Schema 1.<sup>2944</sup>

<sup>2944</sup> Mentre la linea di sviluppo orizzontale non ha soluzione di continuità, tra i due momenti dello sviluppo verticale, simbolicamente connessi dalla bellezza, esiste una cesura, data dal passaggio dai mezzi naturali ai mezzi di grazia – dal perfezionamento dei resti dell'*imago dei* per mezzo dell'estetica alla progressiva restaurazione dell'immagine di Dio originaria nella crescita spirituale. Il passaggio dal sensibile al razionale rappresenta, come visto sopra, il concetto di edificazione di Gottsched. Neppure questo schema raffigura perfettamente la complessità dei rapporti tra sensibilità e ragione nell'ottica teologica considerata, come evidente dallo schema 2.

## 6.6 Dalla poetizzazione della Bibbia alla biblizzazione della poesia: la Scrittura come modello estetico

Se l'ideale dell'uomo intero riceve un forte impulso in seno al luteranesimo, si tratta ora di capire quali sono gli oggetti che consentono di impegnare all'unisono le diverse facoltà dell'anima. Dal punto di vista teologico, come sappiamo, la massima integralità che è possibile raggiungere in questa vita trova il proprio fondamento nella forza soprannaturale della Sacra Scrittura, la quale – affermava Rambach – “santifica l'uomo intero”. Eppure, abbiamo visto, la Scrittura possedeva anche una forza logico-morale e una forza estetico-morale, in grado di vivificare l'uomo in tutte le sue capacità naturali. Per riprendere le parole di Felmer:

I moventi determinano la facoltà desiderativa superiore, gli stimoli quella inferiore, quelli vanno ricondotti alla forza logicomorale della parola, questi a quella retorica. È dunque più efficace il discorso dotato di forza logico ed esteticomorale. Poiché dunque la Sacra Scrittura, a causa della somma perfezione del suo autore, deve essere perfettamente sufficiente a produrre i mutamenti naturali per mezzo della sua efficacia naturale, e dunque deve essere efficacissima, chiunque potrà facilmente comprendere che essa deve essere dotata anche dell'efficacia retorica.<sup>2945</sup>

La necessità di una forza estetico-morale corrisponde qui alla necessità del *verbum* divino di coinvolgere anche la compagine sensibile dell'anima, nella misura in cui la perfezione autoriale di Dio si manifesta proprio nell'avvincere al massimo grado le diverse componenti dell'uomo. Se poi teniamo conto del fatto che sono le facoltà naturali a veicolare la potenza soprannaturale della Scrittura – che è la δεινότης a trasmettere l'ἐνέργεια – il perfezionamento delle capacità psicologiche, in particolare delle neglette capacità inferiori, si confermerà nuovamente come la migliore propedeutica per l'accoglimento dello stesso messaggio di salvezza da parte di Dio. L'interpretazione della Bibbia diventerà così la palestra privilegiata per sviluppare non più una teologia, bensì una vera e propria antropologia dell'uomo intero, dove all'armonia tra αἴσθησις e ἐπίγνωσις di Fil 1, 9 subentrerà la più prosaica ma non meno significativa riconciliazione tra conoscenza e desiderio, tra ragione e sensibilità.<sup>2946</sup>

---

<sup>2945</sup> S.J. Baumgarten (*praeses*)-M. Felmer (*auctor*), *Dissertatio theologica de efficacia S. Scripturae naturali et supernaturali*, cit., § 21.

<sup>2946</sup> Se per Lutero l'uomo, nel bene o nel male, era necessariamente intero, la metafora del peccato come scissione (cfr. *supra*) porta a vedere l'integralità come un compito: e ciò tanto tra i thomasiani, che accentuano la scissione dell'anima nel senso di una frattura tra volontà e intelletto, quanto tra i wolffiani che invece individuano la scissione nella separazione tra facoltà superiori e inferiori.



È questo, d'altra parte, quanto era emerso dall'analisi dell'ermeneutica biblica di un Gottlob Samuel Nicolai, dove l'interpretazione logica di Wolff doveva sposarsi necessariamente con la rivalutazione dell'*analogon rationis*. Una rivalutazione certo non pacifica, nella misura in cui il potere movente della sensibilità rischiava di fare concorrenza alla θεοπνευστία divina. Per questo occorre strategie per distinguere tra le due, in particolare nel caso dell'entusiasmo, dove la dimensione mondana, e in particolare poetica, si poteva facilmente sovrapporre agli effetti dei moti soprannaturali della Parola di Dio.

Quando Buddeus nel 1699 compone la sua dissertazione *De cultura ingenii*, l'allora filosofo di Halle accetta nel dominio dell'erudizione la poesia dettata da affetti moderati, ma condanna senza mezzi termini le esagerazioni dell'*obsessus*.<sup>2947</sup> Solo se ispirato da un impeto divino – stava scritto in una dissertazione discussa sotto la presidenza dello stesso Buddeus nel 1691 – anche il *furor poeticus* può trovare la propria legittimazione, come dimostra il citato σφοδρὸν καὶ ἐνθουσιαστικὸν πάθος dello Pseudo-Longino.<sup>2948</sup> Tradotta in termini cristiani, una simile conclusione portava alla giustificazione della sola poesia spirituale, dove l'origine del sentimento del poeta era garantito direttamente dalla presenza dello Spirito Santo.

L'intera prefazione di Rambach alle sue *Geistliche Poesien* (1720), d'altra parte, era paradossalmente giocata proprio sulla non necessità di una prefazione per difendere chi mira al risveglio spirituale del prossimo:

Questa inappuntabile intenzione mi solleva dalla fatica di citare estesamente le cause per cui [...] ho dato alle stampe questo piccolo lavoro. Sono invece tenuti a rendere conto, non solo di fronte agli uomini, ma anche di fronte al giudice della carne, coloro che pubblicano poesie impure e avvelenate, oltraggiando così tante anime innocenti, e si permettono di dare alla luce dei parti delle tenebre.<sup>2949</sup>

Come emerge più chiaramente nella prefazione ai suoi *Poetische Fest-Gedancken*, datata 22 settembre 1722 e intitolata sintomaticamente *Vorrede von dem Mißbrauch und rechtem [sic] Gebrauch der Poesie*, a venire colpiti da questa condanna saranno tutti coloro che subordinano il dono divino della poesia alle tre inclinazioni perverse della lussuria, dell'ambizione e dell'avidità.<sup>2950</sup> È in particolare il primo vizio a costituire l'obiettivo polemico di Rambach: se i pagani come Ovidio o Catullo potevano essere in

<sup>2947</sup> J.F. Buddeus, *De cultura ingenii*, cit., cap. 1, §§ 11-2.

<sup>2948</sup> J.F. Buddeus (*praeses*)-J.G. Lippold (*respondens*), *ΘΕΙΟΝ ΠΗΘΟΠΙΚΟΝ, sive illud, quod in oratione divinum est*, Jenae, 1691. Cfr. M. Fritz, *Vom Erhabenen*, cit., p. 334.

<sup>2949</sup> J.J. Rambach, *Geistliche Poesien*, Halle, 1720, p. 9.

<sup>2950</sup> Id., *Vorrede von dem Mißbrauch und rechtem [sic] Gebrauch der Poesie*, in Id., *Poetische Fest-Gedancken*, Jena, 1723, §§ 2-10.

parte scusati dal fatto di avere dei modelli di divinità tutt'altro che casti, massimamente riprovevoli sono i novelli anacreonti di oggi, le cui trovate scherzose e galanti, fingendosi dettate da un amore innocente, attizzano i petti degli animi incauti con le fiamme alimentate dal fuoco dell'inferno.<sup>2951</sup>

Alla stessa stregua del libello del suocero Joachim Lange, il *De studii homiletici usu et abusu, schediasma* (1700), che trattava il medesimo argomento di Rambach, applicato però alla sacra eloquenza,<sup>2952</sup> il legittimo impiego del discorso poetico non potrà mai essere disgiunto dall'edificazione del prossimo e dalla glorificazione di Dio: "In che modo, dunque – si chiede Rambach – dovrebbe essere desiderabile che la buona poesia possa essere affrancata dal servizio della vanità e dal giogo dei suoi abusi ed essere restituita al suo retto uso[?]"<sup>2953</sup> La risposta non si fa attendere:

[Il suo retto uso] consiste in questo: che la si utilizzi [...] per l'onore di Dio, per celebrare le sue infinite perfezioni, le sue amabilissime qualità, la sua maestosità degna di lode (la cui descrizione è operata dai profeti con uno stile così sublime che il lettore deve essere assalito da un brivido sacro).<sup>2954</sup>

Solo se epurata dall'*ars umana* e votata completamente all'esaltazione di Dio, l'arte poetica non solo potrà essere incoraggiata, ma dovrà anzi assumere il valore evangelico del talento affidatoci da Dio, nella misura in cui a guidarla non sarà più l'immaginazione corrotta, ma l'illuminata reggenza dello Spirito Santo.

Anche ad un primo raffronto, non è difficile notare l'abisso che corre tra le prefazioni di Rambach e la prefazione di Siegmund J. Baumgarten alle *Oden Davids*, in cui il sublime dello stile profetico, nella sua maestosa semplicità, non esercita i suoi effetti sul lettore nella forma trascendente del brivido sacro, bensì piuttosto mediante la forma immanente dell'impeto estetico, innescato dalla pregnanza delle rappresentazioni sensibili. Quando Siegmund J. Baumgarten si troverà a scrivere a sua volta una prefazione a una raccolta di componimenti spirituali, i *Geistliche Gedichte* di Heinrich Ernst zu Stolberg-Wernigerode (4 voll., 1748-1752),<sup>2955</sup> a essere rimarcata

---

<sup>2951</sup> *Ibid.*, § 3.

<sup>2952</sup> [J. Lange], *De studii homiletici usu et abusu, schediasma*, Berolini, 1700.

<sup>2953</sup> *Id.*, *Vorrede von dem Mißbrauch und rechtem [sic] Gebrauch der Poesie*, cit., § 11.

<sup>2954</sup> Accanto a questo scopo fondamentale, Rambach cita anche l'edificazione dei fratelli e il proprio risveglio spirituale, *ibid.* Su questa prefazione, cfr. almeno W. Martens, *Literatur und Frömmigkeit*, cit.; S. Grote, *Pietistische Aisthesis*, cit., pp. 185 e ss., sebbene la prefazione sia apparsa nel 1723 e non nel 1727 come erroneamente riportato; M. Fritz, *Vom Erhabenen*, cit., pp. 240 e ss.

<sup>2955</sup> S.J. Baumgarten, *Vorrede*, in H.E. zu Stolberg-Wernigerode, *Geistliche Gedichte*, 4 voll., Halle 1748-1752, vol. I, 1748, pp. 3-10.

sarà proprio la dimensione umana della poesia, la quale conserverà certamente il proprio valore spirituale nei soggetti trattati, senza però derivare più da un *dictamen* soprannaturale da parte di Dio. Il dono della poesia e della musica verrà definito piuttosto da Baumgarten come una “capacità naturale”, da sviluppare in una *Fertigkeit*, in un’abilità, mediante l’esercizio, come accade per ogni altra arte umana.<sup>2956</sup>

Si tratta di un vero e proprio capovolgimento di fronte, da una “teologia poetica”, come quella di Rambach, a una sorta di “poetica teologica”, dove non è la poesia del rigenerato a scaturire dalla penna intinta nel calamo dello Spirito Santo, ma la stessa Scrittura a essere confezionata con i canoni mutuati dalle belle scienze.<sup>2957</sup> Il che significa, tra l’altro, che l’edificazione poetica non sarà più appannaggio esclusivo dell’ispirazione divina, ma potrà legittimamente attingere agli strumenti della sensibilità umana.

Quanto più, infatti, la Bibbia è stata redatta secondo criteri estetici, tanto più sarà lecito divulgarne il contenuto con mezzi analoghi, come aveva teorizzato Johann Andreas Schmidt nel *De modo propagandi religionem per carmina* (1710),<sup>2958</sup> per il quale i “carmina” non includevano solo i salmi e gli inni, ma anche “omnia cantica & quae alia stylo poetico conscripta res sacras continent”, specificando subito che “[s]tylus autem poeticus ille quoque mihi est, qui concisis verbis ac allegoriis rem proponit, ipsaque sublimitate a vulgari loquendi ratione seipsum distinguit.”<sup>2959</sup> Il testo di Schmidt – sia detto per inciso – non solo verrà positivamente citato nelle *Meditationes* di Alexander G. Baumgarten<sup>2960</sup> – ma fornirà anche il modello per un più tardo scritto di Meier, la *Betrachtung, von einigen Mitteln, die christliche Religion mehr auszubreiten* (1765),<sup>2961</sup> a testimonianza dell’importanza del tema in questa temperie culturale.

---

<sup>2956</sup> *Ibid.*, pp. 3-4: “Die Verfertigung derselben ist nicht in der Absicht einer öffentlichen Bekanntmachung geschehen, sondern blos zur zigenen und eigener vertrauten Freunde Erbauung: wobey der hochgeborne Verfasser die natürliche Fähigkeit und durch regelmäßige Uebung erhaltene Fertigkeit der Dichtkunst und Musik, ja selbst alle daher zu erwartende Vergnügen und pflichtmäßige Ergötzung zu heiligen, und auf die grossen Angelegenheiten und Hauptbeschäftigungen des Christentums zu richten gesucht.”

<sup>2957</sup> Cfr. *supra*.

<sup>2958</sup> J.A. Schmidt (*praeses*)-L.G. Gelhud (*respondens*), *De modo propagandi religionem per carmina*, Helmstadii, 1710.

<sup>2959</sup> *Ibid.*, § 5.

<sup>2960</sup> *Meditationes*, § 58, in cui è ribadita l’importanza di promuovere la virtù e la religione per mezzo della poesia – un comando che per Baumgarten si inserisce nel più ampio dovere verso gli altri di diffondere religione, cfr. *Ethica philosophica*, §§ 453 e 367, cfr. M. Fritz, *Vom Erhabenen*, cit., pp. 310-1, il quale, però, indica erroneamente nel 1751 l’anno della prima edizione dell’*Ethica* di Baumgarten (1740<sup>1</sup>).

<sup>2961</sup> Cfr. G.F. Meier, *Betrachtung, von einigen Mitteln, die christliche Religion mehr auszubreiten*, 1765, in Id., *Philosophische Betrachtungen über die christliche Religion*, 6. Stuck, Halle, 1765, ad esempio pp. 176 e ss.

Se dunque la poesia e l'oratoria svolgono un compito imprescindibile nella diffusione delle verità della Bibbia, esse non potranno più essere impunemente rigettate senza nuocere alla stessa religione cristiana:

[Q]ueste abilità – argomenta Siegmund – sono molto utili per favorire l'esposizione dell'importante contenuto della Sacra Scrittura e la diffusione delle verità che si trovano in essa [...]. Quali ausili per avvicinare il cuore umano, per destare e intrattenere l'attenzione, ma anche per suscitare e guidare appropriatamente le passioni e le inclinazioni più violente vengono trascurati e lasciati inutilizzati da amatori e maestri delle verità divine, e ciò in maniera tanto più irresponsabile, quanto più innegabilmente Dio stesso ha confermato nella Sacra Scrittura la doverosità e la coerenza di un tale utilizzo degli stessi.<sup>2962</sup>

Per quanto la conoscenza viva resti la vetta affettiva su cui i poeti sacri devono ancora oggi puntare sull'esempio della Bibbia, essa acquisirà ormai un senso prettamente psicologico. Riprendiamo per un momento la prefazione di Siegmund J. Baumgarten alla traduzione dei salmi di Christian Richter. Nella chiusa finale, il teologo di Halle esprime il seguente auspicio: “Dio [...] accompagni ogni volta la lettura di questi salmi con gli effetti del suo Spirito, affinché possa essere sostenuta la conoscenza viva di Cristo e della sua salvezza [...]”.<sup>2963</sup> Anche in quest'ultimo caso i salmi hanno il compito di vivificare l'uomo mediante quegli effetti soprannaturali sprigionati dalla conoscenza di Cristo; il senso, però, è profondamente diverso. Nella prefazione alle *Oden Davids*, infatti, la vivificazione dello spirito umano non dipenderà più dall'effetto soprannaturale di Dio che accompagna il fedele nella lettura, ma solo e soltanto dall'effetto poetico che scaturisce dagli stessi brani scritturali:

Poiché in mancanza di un oggetto che sia degno del pensare, del parlare e del poetare, l'esercizio di queste capacità sarà molto difficile; al contrario, l'elevatezza e la dignità dello stesso ha un'innegabile influenza sullo spirito umano nel vivificarlo, rinfrancarlo ed elevarlo al sopra di sé stesso, ma anche nell'intrattenerlo durante sforzi e attività fuori dal comune [...], nessun conoscitore della Sacra Scrittura potrà ricusarle anche questa forma di utilità.<sup>2964</sup>

---

<sup>2962</sup> S.J. Baumgarten, *Vorrede*, in S.G.L. [S.G. Lange], *Oden Davids oder poetische Uebersetzung der Psalmen*, Erster Theil, Halle, 1746, s. p.

<sup>2963</sup> S.J. Baumgarten, *Vorrede*, in C. Richter, *Genauere Uebersetzung der Psalmen, mit einer Vorrede Hrn. Siegm. Jac. Baumgartens*, Halle, 1736, s. p.

<sup>2964</sup> S.J. Baumgarten, *Vorrede*, in S.G.L. [S.G. Lange], *Oden Davids oder poetische Uebersetzung der Psalmen*, cit., s. p.: “Da bey Ermanglung eines Vorwurfs, so des

Quando nel 1746 Meier giungerà a esaltare i salmi alla stregua di “capolavori poetici” (*poetische Meisterstücke*) nella sua *Untersuchung einiger Ursachen des verdorbenen Geschmacks der Deutschen*, il riferimento costante sarà ancora la prefazione di Siegmund J. Baumgarten, tra i pochi ad essersi avventurato in un campo al contempo così inesplorato e così fecondo.<sup>2965</sup> Il punto è reso estremamente chiaro nel numero 78 (1748) della rivista “Der Gesellige” (1748-1750), redatto probabilmente da Samuel G. Lange sotto lo pseudonimo di Bibliophilus, in cui il titolo di capolavoro è esteso a tutta la poesia sacra.<sup>2966</sup>

Il saggio, dedicato programmaticamente al tema *Von dem guten Geschmack der heiligen Schreibart*, parte da un presupposto ortodosso classico: e cioè, l’ispirazione verbale delle singole parole della Scrittura da parte dello Spirito Santo, da cui discende l’ipotesi – negata da Nicolai<sup>2967</sup> – che la Scrittura contenga il modello massimamente perfetto di tutte le belle arti.<sup>2968</sup> L’approccio non sembra molto diverso da quello, citato da Lange, del *De hyperbolicis ex Scriptura sacra eliminandis* (1727) di Daniel Gerdes,<sup>2969</sup> che, come tante altre dissertazioni all’inizio del Settecento – tra cui la tesi di laurea in filosofia dello stesso Meier<sup>2970</sup> – si proponeva come obiettivo quello di difendere la Scrittura dall’accusa circa una serie di presunte imperfezioni stilistiche, in questo caso la presenza di iperboli.

Il testo è particolarmente interessante, perché, a differenza di scritti consimili di matrice puramente filologica, Gerdes offre anche una breve introduzione metodologica.<sup>2971</sup> Il punto su cui far perno è la duplice autorità

---

Denckens, des Redens und Dichtens werth ist, die Übung dieser Fähigkeiten sehr schwer fällt, hingegen die Erheblichkeit und Würdigkeit desselben einen unleugbaren Einfluss in den menschlichen Geist hat, denselben zu beleben, aufzumuntern und über sich selbst zu erheben, auch in ausserordentlichen Anstrengungen und Geschäftigkeit zu unterhalten [...]; so kan auch diese Art der Nutzbarkeit der heiligen Schrift wol von niemanden, der ihrer kundig ist, abgesprochen werden.”

<sup>2965</sup> G.F. Meier, *Untersuchung einiger Ursachen des verdorbenen Geschmacks der Deutschen*, Halle, 1746, p. 29.

<sup>2966</sup> [S.G. Lange?], *Von dem guten Geschmack der heiligen Schreibart*, “Der Gesellige”, 78. Stück, 1748, in “Der Gesellige”, vol. I, 1764, 78. Stück, Neue Auflage, pp. 448-459, qui p. 454.

<sup>2967</sup> G.S. Nicolai, *Versuch einer Auslegung verschiedener Stellen der heiligen Schrift, wobei zugleich die Schönheit derselben angezeigt werden*, Berlin, 1750, § 10: “Ich bin also nicht der Meinung derjenigen welche glauben, daß z.E. alle Schönheiten der Poesie, oder der Redekunst, in den Schriften, die von GOtt eingegeben sind, erschöpft wären.”

<sup>2968</sup> [S.G. Lange?], *Von dem guten Geschmack der heiligen Schreibart*, cit., p. 449.

<sup>2969</sup> D. Gerdes, *Vesperae Vadenses sive Diatribae theologico-philologicae de hyperbolicis ex Scriptura sacra eliminandis*, Trajecti ad Rhenum, 1727.

<sup>2970</sup> C.B. Michaelis (praeses)-G.F. Meier (respondens), *Dissertatio inauguralis philologica, qua Soloecismus generis ab syntaxi sacri codicis ebraei depellitur*, Halae Magdeburgicae, 1739.

<sup>2971</sup> D. Gerdes, *Vesperae Vadenses*, cit., *Prooemium*, pp. 1-5.

della Scrittura sull'animo dei lettori, la prima derivante dal fatto di ritenere i suoi estensori uomini di mente sana e la seconda dal fatto di ritenerli θεόπνευστοι.<sup>2972</sup> Stabilita così la divinità della Bibbia, si può procedere a decretarne la perfezione, *in primis* la perfezione stilistica, ricondotta ancora una volta all'unione della massima semplicità con la massima sublimità,<sup>2973</sup> dal momento che – come affermava il calvinista Étienne Gaussen nel *De Verbo Dei* (1665) – nessun'altra caratteristica è più degna di Dio rispetto al sublime.<sup>2974</sup> Nel saggio di Lange, la partenza è molto simile:

Si può forse, senza ledere la riverenza verso Dio, negare ai suoi scritti una perfezione che stimiamo così tanto nei libri umani? Nessuno può negarlo [...], eppure qualcuno lo ha negato, per questo mi incarico di dimostrare che non c'è nulla di più perfetto dello stile di questo libro divino.<sup>2975</sup>

Nel corso della trattazione, tuttavia, l'impressione che si ricava è quella di un sottile slittamento che porta a un'inversione dei ruoli, per cui è la divinità dello stile a dipendere dalla forza performativa del testo piuttosto che il contrario. Illuminante a questo proposito è un aneddoto riportato da Lange:

Un uomo distinto, dotato di un intelletto molto acuto, rinnegava apertamente l'ente divino. Questi si addentrò frattanto in una conversazione con un teologo molto dotto e capace. Il teologo possedeva una straordinaria forza persuasiva e conosceva alla perfezione le espressioni della Scrittura, per cui tenne al suo oppositore un discorso sull'essenza di Dio, tutto composto da descrizioni e denominazioni conformi alla Scrittura e da degne espressioni delle azioni dell'Altissimo. L'ateo, straordinariamente attento, disse alla fine: “Signor Pastore, se c'è un Dio, non è altrimenti da come lo ha ora descritto Lei. So che sono tutte espressioni tratte dalla Bibbia. Nessun libro parla di Dio in maniera più degna di questo; e se c'è un Dio, egli ha veramente ispirato la Scrittura, perché nessun ingegno umano può scrivere così, se davvero esiste un ente sommo. Confesso che la sua esposizione mi ha commosso, e benché non sia ancora convinto, mi ha reso quanto meno dubbioso.”<sup>2976</sup>

---

<sup>2972</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>2973</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>2974</sup> É. Gaussen, *De Verbo Dei*, Saumur, 1665, Thesis prima, § 30.

<sup>2975</sup> [S.G. Lange?], *Von dem guten Geschmack der heiligen Schreibart*, cit., p. 449.

<sup>2976</sup> *Ibid.*, p. 451.

Se Lange considera significativo l'episodio nella misura in cui sembra dimostrare la potenza intrinseca della Parola di Dio, l'esempio potrebbe essere facilmente ribaltato: l'ateo, cioè, si apre alla possibilità di una conversione non tanto per una qualche esperienza soprannaturale, ma solo e soltanto perché la Scrittura (e l'eloquenza del teologo) parlano con la lingua del cuore.<sup>2977</sup> Il carattere divino della Scrittura deriverà allora dalla nostra fiducia nella divinità delle espressioni toccanti piuttosto che dalla loro potenza intrinseca,<sup>2978</sup> come verrà affermato in tutta chiarezza da Reimarus.<sup>2979</sup> Se alla fine del saggio, Lange ritiene di poter concludere di aver fornito nuovi motivi per credere alla divinità della Bibbia, ciò è vero solo in quanto quella divinità, mediata ormai esplicitamente dalla sua espressione sensibile, trova nuova linfa nell'esibizione dei diversi generi poetici che in essa si manifestano – dallo storico all'epistolografico, dall'eroico all'elegiaco, dal pastorale al satirico.<sup>2980</sup> Come aveva adombrato già l'amico Pyra nel *Tempel der wahren Dichtkunst* (1738), dedicato allo stesso Lange per il di lui insediamento come pastore a Laublingen, la Bibbia sembra assurgere ormai a opera d'arte nel suo complesso, offrendo una riserva di espressioni, pensieri e cose ai poeti in tutta l'estensione del suo perimetro.<sup>2981</sup>

Se Gerdes e Lange si propongono entrambi di salvaguardare la “divina bellezza” della Scrittura dalle obiezioni degli oppositori, dunque, il peso dell'argomentazione si sposterà dal primo al secondo elemento della coppia. La difesa della divina bellezza della Scrittura, in questo senso, diventerà *ipso facto* una difesa del suo buon gusto. Ancora una volta ci è utile la prefazione del 1736 alla traduzione dei salmi di Richter per comprendere la radicalità del mutamento intervenuto, ma anche le continuità in esso implicite. Qui Siegmund J. Baumgarten argomentava:

---

<sup>2977</sup> D. Breuer, *Die Sprache der Affekte. Ihre Beschreibung im Lehrbuch des 18. Jahrhunderts*, in L. Jäger (a cura di), *Zur historischen Semantik des deutschen Gefühlswortschatzes. Aspekte, Probleme und Beispiele seiner lexikographischen Erfassung*, Aachen, 1988, pp. 192-203; U. Möller, *Rhetorische Überlieferung und Dichtungstheorie im frühen 18. Jahrhundert*, München, 1983; G. Bader, *Psalterenspiel. Skizze einer Theologie des Psalters*, Tübingen, 2009, pp. 114 e ss.; 310-1; 314-5 e 338.

<sup>2978</sup> Esemplicativa è la frase di Meier in apertura al § 8 delle *Untersuchungen einiger Ursachen des verdorbenen Geschmacks der Deutschen*, cit., p. 27: “Die Religion, sie mag entweder wahr oder falsch seyn, erfüllt die Gemüter derienigen, die sie für wahr annehmen, mit gewissen erhabenen ehrwürdigen und wunderbaren Begriffen, welche sonst nirgends anders woher entstehen können.”

<sup>2979</sup> Cfr. M. Fritz, *Vom Erhabenen*, cit., p. 342, nota 263.

<sup>2980</sup> È ancora più evidente qui il distacco da un Rambach, che proprio contro le satire aveva levato la propria voce, assimilandole alle pasquinate, cfr. J.J. Rambach, *Vorrede von dem Mißbrauch und rechtem [sic] Gebrauch der Poesie*, cit., § 9.

<sup>2981</sup> Su questo cfr. ad esempio D. Gutzen, *Poesie der Bibel*, cit., p. 23; H.-G. Kemper, *Deutsche Lyrik der Frühen Neuzeit*, vol. 6/1. *Empfindsamkeit*, Tübingen, 1997, p. 111.

[S]i può a ragione dire che tanto più si prende gusto ai salmi, tanto più si è condotti alla vita spirituale e al mutamento divino; al contrario, è un brutto segno, o almeno un sintomo di sensi molto poco esercitati se manca un tale gusto per i salmi.<sup>2982</sup>

Il gusto è qui ancora un gusto spirituale, come evidente dalla menzione del *geistliches Leben*, mentre i sensi da cui esso emana continuano a far riferimento al modello degli αἰσθητήρια esercitati di Eb 5, 14.<sup>2983</sup> Quando Siegmund J. Baumgarten tornerà sull'argomento nella prefazione alle *Oden Davids*, il gusto per i salmi continuerà a essere fondamentale, ma verrà ormai inquadrato nel senso di una categoria estetica, esattamente come nel caso della vivificazione.<sup>2984</sup> In questo contesto, a perfezionare il gusto non sarà più l'esercizio spirituale degli αἰσθητήρια, bensì l'esercizio umano (o umanistico) delle belle scienze,<sup>2985</sup> in un'epoca in cui il progresso iniziato già con il primo Rinascimento sembra essersi arrestato.

Nella breve ma intensa ricostruzione della sua storia, il buon gusto è visto da Siegmund J. Baumgarten come l'antidoto che ha potuto dissipare l'oscurità delle epoche buie in cui era repressa e bandita quell'eredità classica che la Riforma – in particolare con Melantone – ha avuto il merito

---

<sup>2982</sup> S.J. Baumgarten, *Vorrede*, in C. Richter, *Genauere Übersetzung der Psalmen, mit einer Vorrede Hr. Siegm. Jac. Baumgartens*, cit., s. p.

<sup>2983</sup> D'altra parte, la necessità di un buon gusto in teologia era già propria di Joachim Lange, cfr. *supra*.

<sup>2984</sup> Un tale processo è particolarmente evidente nel *Tempel der wahren Dichtkunst* (I, vv. 33-36) di Pyra, dove nella figura di Davide coincidono le immagini del salmista biblico e del poeta laureato pagano, dalla cui congiunzione soltanto può emergere l'ispirazione attuale del poeta sacro. Cfr. J. Jacob, *Heilige Poesie. Zu einem literarischen Modell bei Pyra, Klopstock und Wieland*, Tübingen, 1997, pp. 67-8.

<sup>2985</sup> Già in *Eine philosophische Abhandlung von dem Mittelmäßigen in der Dichtkunst* (1741), uscito nei gottschediani "Beiträge zur critischen Historie der deutschen Sprache" (Band VII, 25. Stück, pp. 242-86) con lo pseudonimo di Euphranor, dietro al quale si nasconde con tutta probabilità la penna di un giovanissimo Meier, la questione del buon gusto assume un ruolo fondamentale. Ampliando le poche battute sull'argomento delle *Meditationes* e della *Metaphysica* di Alexander G. Baumgarten, del quale l'Autore si vanta di essere stato uditore, Euphranore così sintetizza il nocciolo teorico del saggio, che meriterà, se non la censura, quanto meno la reprimenda finale da parte di Gottsched (cfr. *ibid.*, pp. 285-6): "Die Fertigkeit poetische Vollkommenheiten sich sinnlich vorzustellen ist der poetische Geschmack, wahre Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten sich sinnlich vorzustellen, ist der gute Geschamck. Der gute poetische Geschmack stellt sich also die wahre Schönheit des Gedichts vor. Diese ist die poetische Trefflichkeit." Cfr. *ibid.*, § 37, p. 276. Anche G.S. Nicolai si confronterà con il tema di buon gusto, cfr. *Versuch einer Auslegung verschiedener Stellen der heiligen Schrift*, cit., §§ 1-2 e Id., *Vorrede*, in Id. (a cura di), *Sammlung einiger Schriften der Gesellschaft der Freunde der schönen Wissenschaften in Halle*, Halle, 1752, s. p., in cui si dice che non bisogna rifiutare tutto ciò che non piace, ma è necessario promuovere la varietà dei gusti, come ha fatto lui in quanto curatore di questa raccolta.



di rinnovare e purificare.<sup>2986</sup> È proprio da questa palingenesi delle lettere, come era stata definita da Bertram, che occorre ripartire per tornare ad apprezzare i testi sacri, espungendo dalle interpretazioni tutte quelle favole e quei sogni dottrinali che – accusa Baumgarten – sono stati moneta corrente nel Medioevo.<sup>2987</sup>

Non è un caso che Meier individui una delle cause della sempre più grave assenza di buon gusto<sup>2988</sup> in Germania nel mancato ricorso alle bellezze contenute nella Scrittura<sup>2989</sup> e nelle pratiche a essa strettamente congiunte, come i canti liturgici<sup>2990</sup> e le prediche.<sup>2991</sup> Proprio in quanto porta al massimo livello l'esercizio della forza estetica, senza tralasciare al contempo la sollecitazione dell'intelletto e della ragione, la Scrittura non solo sarà in sé perfetta e sommamente potente,<sup>2992</sup> ma diventerà anche il supremo modello a cui i poeti si devono rifare, in virtù di quell'attivazione integrale dell'uomo che le appartiene ad un tempo come incarnazione dell'opera divinamente ispirata e come archetipo dell'opera poetica. Se dunque è vero che la religione rivelata è sottomessa ai mezzi della poesia,<sup>2993</sup> sarà vero anche il contrario: e cioè, che – citando Bodmer – “la

---

<sup>2986</sup> S.J. Baumgarten, *Vorrede*, in S.G.L. [S.G. Lange], *Oden Davids oder poetische Uebersetzung der Psalmen*, cit., s. p.

<sup>2987</sup> *Ibid.*

<sup>2988</sup> Sul buon gusto in Meier, cfr. E. Oggionni, *Gusto e buon gusto. Normatività nell'estetica di G.F. Meier*, in M. Mazzocut-Mis (a cura di), *Estetica della fruizione*, Milano, 2008, pp. 89-93.

<sup>2989</sup> G.F. Meier, *Untersuchungen einiger Ursachen des verdorbenen Geschmacks der Deutschen*, cit., § 8.

<sup>2990</sup> H.-J. Kertscher, “...wahrhaftige poetische Kirchenlieder...” *Das Kirchenlied in der Ästhetik Georg Friedrich Meiers (1718-1777)*, in W. Miersemann-G. Busch (a cura di), “*Singt dem Herrn nah und fern*“. 300 Jahre Freylinghausensches Gesangbuch, Halle-Tübingen, 2008, pp. 163-74.

<sup>2991</sup> Cfr. *supra*.

<sup>2992</sup> Come sostiene Nicolai, il Suo autore conosce alla perfezione il modo per rendere trasparenti i segni di cui è composta, e dunque per rendere le sue rappresentazioni massimamente vivide, cfr. S.J. Baumgarten (*praeses*) – G.S. Nicolai (*auctor*), *Meditationes quasdam De genuina et spuria aedificatione spirituali mediisque illius legitimis et illegitimis*, Halae Magdeburgicae, 1747, §§ 53; 58.

<sup>2993</sup> Come ha messo in luce E. Müller, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus*, Berlin, 2004, p. 43: “Wenn die christliche Religion vorrangig durch sprachliche Zeugnisse (Heilige Schrift) überliefert wird, wenn diese sprachlichen Zeugnisse durch ihre poetische Form Leidenschaften und Glauben auslösen können, dann entdecken die Schweizer, daß dieselben Affekte auch durch dichterische Fiktionen hervorgerufen werden können; das *sola scriptura* als Hermeneutik wird zur sensuelle (!) Affektenlehre.” L'aspetto teologico nei Critici svizzeri è affrontato ad esempio in R. Meyer, *Restaurative Innovation. Theologische Tradition und poetische Freiheit in der Poetik Bodmers und Breitingers*, in C. Bürger-P. Bürger-J. Schulte-Sasse (a cura di), *Aufklärung und literarische Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, 1980, pp. 39-82.

poesia che ritrae mondi superiori soggiace alle norme della religione rivelata”.<sup>2994</sup>

Il sacro vate non può insomma cogliere il divino portando all'estremo l'imitazione della natura, perché il soprannaturale sta per definizione al di sopra della natura. Il poeta sarà piuttosto chiamato a rendere visibile l'invisibile con i mezzi della propria immaginazione, in modo da produrre quella dimensione affettiva nella quale, soltanto, Dio potrà rivelarsi al lettore. Dopo aver mostrato nel primo capitolo della sua *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie* (1740) che l'uomo non resta indifferente di fronte a esseri eterei come gli angeli, nel caso questi vengano rappresentati sensibilmente – l'avversario qui è il Voltaire di *An essay on epic poetry* (1727)<sup>2995</sup> – Bodmer si appresterà a difendere l'operato di Milton dalle accuse di un altro francese, Constantin de Magny.<sup>2996</sup> Il quale, quasi ribattendo in anticipo alla risposta di Bodmer, incalza Milton con un'ulteriore obiezione: non è affatto lecito – argomenta Magny – rappresentare sensibilmente esseri per loro natura insensibili:

Ecco delle sostanze spirituali trasformate in sostanze corporali: hanno una testa, degli occhi, le restanti parti del corpo, e per esprimerne le dimensioni, il poeta ricorre agli stadi; ma fa anche di più: sembra che per levarsi il diritto di salvarsi con l'allegoria, ha cura di assicurarci egli stesso che si tratta di corpi veri e propri, comparandoli a quelli di cui le favole vantano la stazza mostruosa.<sup>2997</sup>

La replica di Bodmer è quanto mai significativa:

[Milton] ha usato in questo pezzo la libertà che gli concedeva l'arte poetica, dal momento che il suo proposito non era quello di scrivere un trattato di metafisica sulla natura e l'essenza di questi spiriti invisibili, ma quello di avvincere solo la fantasia in modo piacevole con rappresentazioni ben congegnate e istruttive. Per questo ha attribuito a quegli spiriti invisibili forme visibili e corporee, senza le quali essi sarebbero stati inaccessibili ai sensi e all'immaginazione.<sup>2998</sup>

---

<sup>2994</sup> J.J. Bodmer, *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie*, Zürich, 1740, pp. 59-60: “Die Poesie, die die höheren Welten abbildet, unterliegt den Normen der offenbarten christlichen Religion”.

<sup>2995</sup> F.-M. Arouet de Voltaire, *An essay on epic poem*, London, 1727.

<sup>2996</sup> C.F.C. de Magny, *Dissertation critique sur le Paradis perdu, Poëme heroïque de Milton*, Paris, 1729.

<sup>2997</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>2998</sup> J.J. Bodmer, *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie*, cit., pp. 31-2.

Poiché la natura degli angeli è l'invisibilità, il poeta, rivestendoli di corpi visibili, compie una sorta di creazione simile a quella per cui le cose, dal regno del possibile, diventano reali.<sup>2999</sup> Certo, la natura degli angeli non dipende da questo; e tuttavia, non ne è neppure del tutto slegata, dal momento che il poeta ne arricchisce in tal modo lo spettro, rendendola fruibile anche a un'altra facoltà dell'uomo, l'immaginazione, per la quale il corpo – dice Bodmer – è superiore allo spirito:

È vero che sembra che gli angeli vengano così abbassati, in quanto il corpo è qualcosa di più grezzo, di più gravoso e di più grossolano dello spirito; quando, però, si considera che il poeta parla solo alla fantasia, la quale non si può rappresentare nulla di più elevato del corpo, la dignità degli angeli non verrà minimamente sfiorata, poiché viene rappresentata al livello più alto che quella [la fantasia] può intendere.<sup>3000</sup>

Come per le rappresentazioni ottiche riguardo ai sensi, il nocciolo della questione a proposito dell'immaginazione è la legittimità di una scala di valori parallela a quella razionale – un diverso rapporto tra possibile e reale; un diverso concetto di verità, di perfezione e finanche di dignità – che l'estetica di Baumgarten giungerà a sistematizzare dal punto di vista filosofico, ma che qui è già presente in tutta la sua evidenza. Quando Pyra, allievo di Baumgarten e strenuo difensore degli Svizzeri, riprenderà un simile argomento nella prefazione all'ode *Das Wort des Höchsten* (1738),<sup>3001</sup> e poi in due testi della metà degli anni Quaranta contro la “setta” gottschediana,<sup>3002</sup> l'autorità chiamata in causa sarà addirittura la Sacra Scrittura.<sup>3003</sup>

---

<sup>2999</sup> Ibid., p. 32: “Er that dieses mittelst einer Art Schöpfung, die der Poesie eigen ist“. Cfr. anche J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, Zürich, 1740, vol. I, p. 60.

<sup>3000</sup> J.J. Bodmer, *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie*, cit., p. 33.

<sup>3001</sup> Cfr. I.J. Pyra, *Das Wort des Höchsten*, in S.G. Lange (a cura di), *Thirsis und Damons Freundschaftliche Lieder*, (1745), Halle, [1749]<sup>2</sup>, pp. 157-88. In questa prefazione (*ibid.*, pp. 158-60) emerge già in tutta evidenza la questione della verosimiglianza e il suo ruolo discriminante nella diatriba critica: “Ich gestehe, es ist verwegen, die obern Geister mit in die menschlichen Handlungen einzumischen. Es scheint, daß es unter den christlichen Dichtern noch nicht ausgemacht sey, wie weit wir sie nach der Wahrscheinlichkeit mit hineinflechten dürfen.” Pyra prenderà infine posizione per il Bodmer del *Charakter der deutschen Gedichte*, [Zürich], [1734].

<sup>3002</sup> Ursula Goldenbaum mette in luce lo spirito “settario” dei due schieramenti, cfr. U. Goldenbaum, *Mendelssohn's Spinozistic Alternative to Baumgarten's Pietist Project of Aesthetics*, cit., pp. 301-2.

<sup>3003</sup> Anche Meier aveva affrontato nel 1746 la questione se gli angeli e i diavoli possano essere rappresentati, cfr. [G.F. Meier], *Untersuchung der Frage, ob in einem Heldengedicht, welches von einem Christen verfertigt wird, die Engel und Teufel die Stelle der heidnischen Götter vertreten könne und müsse*, “*Critische Versuche zur Aufnahme der*

L'immaginazione ha a che fare solo con rappresentazioni chiare e sensibili. I concetti astratti generali appartengono solo e soltanto alla ragione: secondo tale forza [l'immaginazione] è impossibile farsi altro che rappresentazioni sensibili o corporee, anche di Dio, lo stesso essere in assoluto più semplice. Mi richiamo ancora una volta alla Sacra Scrittura. Una prova sufficiente di ciò è che in tutte le lingue si parla degli effetti degli spiriti con parole tratte dai movimenti di cose sensibili e che tutti i concetti che lo stesso intelletto puro può farsi della loro essenza, sono per la più parte negativi.<sup>3004</sup>

Ma come avviene una tale *Versinnlichung*? Già in Bodmer, in realtà, a rendere visibile l'invisibile non è una vera e propria *creatio ex nihilo*, bensì piuttosto una sorta di ingrandimento della cosa, o meglio, una sua estensione (*Ausdöhnung*),<sup>3005</sup> in cui non si affina l'occhio, ma si amplifica la cosa, in un modo non troppo dissimile dall'"estensione" della chiarezza che Baumgarten aveva teorizzato come *claritas extensiva*:<sup>3006</sup>

L'ingrandimento o ampliamento della natura angelica è come quella che ricevono le cose piccole e impossibili all'occhio, o da questo troppo distanti, per mezzo delle lenti di ingrandimento e dei cannocchiali; e così come ciò avviene non per mezzo di un aguzzamento o di un perfezionamento dell'occhio, ma attraverso un ingrandimento delle cose, e di ciò che pertiene alle cose distanti, poiché esse portano queste ultime più vicine all'occhio, allo stesso modo il poeta rende accessibili gli angeli invisibili alla vista umana, in quanto dà loro la necessaria estensione affinché possano essere percepiti dall'occhio, sottraendoli alla loro distanza e collocandoli nel nostro presente.<sup>3007</sup>

---

deutschen Sprache", 15. Stück, 1746, pp. 179-200; cfr. anche [Id.], *Untersuchung der Frage, ob Milton in der Wahl der Haupthandlung in dem verlorenen Paradiese glücklich gewesen*, "Critische Versuche zur Aufnahme der deutschen Sprache", 13. Stück, 1744, pp. 29-49.

<sup>3004</sup> I.J. Pyra, *Erweis, daß die G\*tsch\*dianische Sekte den Geschmack verderbe*, Hamburg-Leipzig, 1743, pp. 53-4. Cfr. anche Id., *Fortsetzung des Erweises, daß die G\*tsch\*dianische Sekte den Geschmack verderbe*, Berlin, 1744.

<sup>3005</sup> J.J. Bodmer, *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie*, cit., p. 34.

<sup>3006</sup> Cfr. *supra*.

<sup>3007</sup> *Ibid.*, p. 34 A legittimare tale "estensione" è anche il fatto che gli angeli, sebbene superiori agli uomini, non sono poi così tanto distanti da questi ultimi da non permettere loro di conoscere qualcosa della costituzione e delle leggi che governano i primi: "[D]ie Engel sind würckliche Wesen, welche in der Natur sind, zwar über die Natur der Menschen erhaben, doch nicht so weit, daß man den erhabensten Geistern unter ihnen alle Fähigkeit absprechen könne, auf einen gewissen Grad der Wissenschaft von dem Stand der Engel zu

Come evidenziato nelle *Critische Betrachtungen über die Poetische Gemähldte der Dichter* (1740), infatti, esistono due modi di imitare: nel primo, il poeta imita la natura nei suoi prodotti, mentre nel secondo “segue la natura nel suo disegno (*Rissen*)”.<sup>3008</sup> Ora, proprio la sequela della natura in quello che è stato solo abbozzato, ma non sviluppato, offre le massime opportunità per l’estensione poetica, in particolare nel caso della poesia sacra. La poesia sacra, infatti – argomenterà Klopstock – a differenza dell’epica pagana che ha raggiunto la perfezione già nel suo principio omerico,<sup>3009</sup> deve perseguire il compito di sviluppare il *Grundriß* della Rivelazione, colmandone le lacune, illuminandone le ombre, e dunque saturando l’astrattezza e l’indeterminatezza che ancora dimorano nella Scrittura.<sup>3010</sup> In questo senso, anche il poeta è propriamente un interprete, un interprete che – come nell’ermeneutica di Nicolai – non deve superare la soglia della verità estetica:

Un poeta che, poetando, aggiunge qualcosa al fine di illustrare o abbellire eventi o circostanze reali – dirà l’amico e difensore di Klopstock Johann Andreas Cramer nel 1752, richiamandosi all’operato degli storici – non è altro che un interprete di questi eventi reali.<sup>3011</sup>

È qui che si accende la polemica con Gottsched, il quale aveva redatto il suo *Bescheidenes Gutachten* sulle epopee cristiane nello stesso 1752.<sup>3012</sup> A venire contestato in questa sede è proprio quel meccanismo di saturazione

strige, und von ihrer Natur, Gesetzen und Verfassungen etwas zu erkennen.” Cfr. *ibid.*, pp. 15-6. In tal senso, gli angeli sono in continuità con gli uomini come il possibile è in continuità con il reale: per poterli osservare, dunque, sarà solo necessario un cannocchiale più potente.

<sup>3008</sup> Id., *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemähldte der Dichter*, Zürich, 1741, p. 67.

<sup>3009</sup> C.F. Cramer, *Klopstock. Er und über ihn*, Hamburg, 1780, vol. I, pp. 64 e 107.

<sup>3010</sup> Cfr. J. Jacob, *Heilige Poesie*, cit., p. 137.

<sup>3011</sup> [J.A. Cramer], *Gedanken über die Frage: Wie weit Erdichtungen in Epopeen, welche Begebenheiten in der Religion zum Gegenstande haben, zugelassen seyn können?*, “Sammlung vermischter Schriften von den Verfassern der Bremischen neuen Beyträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes”, vol. III, 1752, 1. Stück, pp. 23-55. Un ottimo commento al testo di Cramer nel confronto con Gottsched è offerto da B. Auerochs, *Die Entstehung der Kunstreligion*, Göttingen, 2006, pp. 141 e ss.; M. Fritz, *Vom Erhabenen*, cit., p. 483. Cfr. anche I.J. Pyra, *Erweis, daß die G\*tt\*sch\*dianische Sekte den Geschmack verderbe*, cit., p. 29, il quale nega che il poeta debba essere un interprete, ma in senso diverso: “Ist es aber, wann wir davon abweichen, nicht höchst unvernünftig von einem Poeten zu verlangen, daß er, wie ein Ausleger, dergleichen Vorstellungen erklären soll.”

<sup>3012</sup> J.C. Gottscheds *bescheidenes Gutachten, was von den bisherigen christlichen Epopeen der Deutschen zu halten sey?*, “Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit”, Wintermonat, 1752, pp. 62-74.

valorizzato dagli Svizzeri, il quale non troverà un'opposizione solo sul piano prettamente poetico, nella misura in cui il poeta – novello Talete o novello Icaro – nel guardare le cose di lassù, evita di prestare la dovuta attenzione all'imitazione della natura più prossima,<sup>3013</sup> ma anche e soprattutto sul piano teologico. L'esempio del Talmud è sintomatico:

Il primo [elemento] – argomenta Gottsched – è il giudizio ragionevole che i nostri esperti di Scrittura sono soliti dare delle favole e delle fiabe dei rabbini, con cui sono soliti ornare gli scritti dell'A. T. Il loro Talmud contiene in sé una quantità di racconti infantili inventati dalle loro menti ingegnose riguardo ad Adamo in Paradiso, a Noè sull'arca, ai patriarchi, a Mosè sul monte Sinai, ecc. In questo modo, essi cercano, per così dire, di colmare i vuoti che sono stati lasciati dai sacri scrittori, e ritengono di sollazzare la curiosità degli ingenui, raccontando loro le proprie chimere invece della verità.<sup>3014</sup>

Nell'estensione della narrazione biblica, compresa quella dei vangeli apocriefi e di altri scritti protocristiani non canonici,<sup>3015</sup> Gottsched avverte l'indebito innesto di un elemento poetico sul piano teologico che rischia di metterne in discussione l'integrità.<sup>3016</sup>

Ma che fanno i nostri poeti spirituali di epopee se non impiegare, benché in modo nuovo, questo artificio deriso nei rabbini e giustamente condannato, riempire la Bibbia con i loro sogni e condire la verità con le loro menzogne?<sup>3017</sup>

A ben guardare, tuttavia, il punto della questione non è tanto il fatto, già evidenziato da Boileau,<sup>3018</sup> che l'interpretazione poetica si distacchi dal testo sacro – lo stesso Cramer dirà che se il problema fosse questo, allora ogni interpretazione sarebbe *ipso facto* una *hybris*<sup>3019</sup> – ma il fatto che essa

---

<sup>3013</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>3014</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>3015</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>3016</sup> Per una discussione più ampia sul tema, cfr. B. Auerochs, *Die Entstehung der Kunstreligion*, cit., pp. 150 e ss.

<sup>3017</sup> J.C. Gottscheds *bescheidenes Gutachten, was von den bisherigen christlichen Epopeen der Deutschen zu halten sey?*, cit., p. 68.

<sup>3018</sup> Lo stesso Gottsched cita qui i passaggi pertinenti dell'*Art poétique*. Cfr. anche B. Auerochs, *Die Entstehung der Kunstreligion*, cit., pp. 137 e ss.

<sup>3019</sup> [J.A. Cramer], *Gedanken über die Frage: Wie weit Erdichtungen in Epopeen, welche Begebenheiten in der Religion zum Gegenstande haben, zugelassen seyn können?*, cit., p. 34. Sulla stessa linea d'onda si collocherà anche la risposta, finora del tutto disattesa da parte degli studiosi, di Georg Conrad Winckelmann, il quale, nella sua ultima *oratio inauguralis* da rettore della scuola pubblica di Sorau (28 aprile 1753; morirà l'agosto

si distacchi dal nocciolo razionale della religione difeso da Gottsched:<sup>3020</sup> insomma, che la dilatazione ermeneutica di un Klopstock o di un Bodmer consista in una dilatazione peculiarmente sensibile.<sup>3021</sup>

Solo alla luce di questi elementi è possibile apprezzare appieno il tenore dell'accusa più frequentemente rivolta non soltanto agli Svizzeri e alle nuove epopee, ma anche agli "estetici": quella di essere sostanzialmente degli eretici.<sup>3022</sup> Un'eresia da intendere non in senso figurato, ma in senso

---

successivo a soli 30 anni, cfr. AFSt / H C 360: 51), intitolata sintomaticamente *De epopeia christiana*, risponderà colpo su colpo alle accuse di Gottsched. In particolare, due sono le obiezioni discusse in maniera approfondita nella dissertazione: la prima è propria di coloro che ritengono che la religione sia sufficiente a sé stessa e non necessiti dei servizi della poesia. Ma – replica Winckelmann – una simile argomentazione non tiene conto del fatto che già nelle stesse chiese è presente con l'omiletica una peculiare forma di "dilatazione" e di ornamento degli argomenti sacri, che – come l'epopea cristiana – ha il compito di aiutare a incrementare la "conoscenza viva" della religione, e quindi di Dio. Chi invece insiste a pensare che l'operazione di Klopstock sia illecita per l'indebita commistione del vero con il falso, non riflette a sufficienza sulla differenza tra poesia e menzogna, squalificando, alla stregua di Platone, quasi tutte le forme di poesia. Cfr. G.C. Winckelmann, *De epopeia christiana*, [Sorau], 1753.

<sup>3020</sup> Cfr. D. Doering, *Der Literaturstreit zwischen Leipzig und Zürich in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Neue Untersuchungen zu einem alten Thema*, in B. Mahlmann-Bauer-A. Lütteken (a cura di), *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung*, Göttingen, 2009, pp. 60-104, qui pp. 89 e ss. cfr. anche H.J. Kertscher-G. Schenk, *Nachwort*, in G.F. Meier, *Frühe Schriften zur ästhetischen Schriften der Deutschen*, a cura di H.J. Kertscher e G. Schenk, vol. II, *Der "kleine Dichterkrieg" zwischen Halle und Leipzig*, Halle, 2000, pp. 173-212, qui p. 173; e B. Auerochs, *Die Entstehung der Kunstreligion*, cit., pp. 139 e ss.; A. Strassberger, *Gottsched als theologischer Aufklärer. Zur Kritik einiger theologie-, philosophie-, und literaturgeschichtlicher Gottschedbilder*, in E. Achermann (a cura di), *Johann Christoph Gottsched (1700-1766). Philosophie, Poetik und Wissenschaft*, Berlin, 2014, pp. 81-96; T. Sommadossi, *Natur- und Gottesbezug in der Poetik Gottsched und der Schweizer*, in *ibid.*, pp. 183-202.

<sup>3021</sup> Sulla vicinanza di religione e poesia per il comune appello alla sensibilità, cfr. B. Auerochs, *Das Bedürfnis der Sinnlichkeit. Möglichkeiten funktionaler Äquivalenz von Religion und Poesie im 18. Jahrhundert*, in A. Meier-A. Costazza-G. Laudin (a cura di), *Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung*. Band 1. *Der Ursprung des Konzepts um 1800*, Berlin-New York, 2011, pp. 29-44. Nello stesso volume, cfr. anche S. Buchenau, *Kunstreligion und Vernunftabstraktion. Zur Genealogie des Konzepts vor 1800 (Baumgarten, Kant, Schleiermacher)*, pp. 89-102.

<sup>3022</sup> J.C. Gottscheds *bescheidenes Gutachten, was von den bisherigen christlichen Epopeen der Deutschen zu halten sey?*, cit., pp. 71-2. L'accusa di Schwärmerei alla "setta" estetica, su cui torneremo più avanti, è ripetuta in maniera martellante da Gottsched e dai suoi adepti, cfr. J.C. Gottsched, *Versuch einer Critischen Dichtkunst*, Leipzig, 1751<sup>4</sup>, p. 93; C.O. von Schönaich, *Die ganze Aesthetik in einer Nuß, oder Neologisches Wörterbuch*, s. l., 1754, p. 41 (su Schönaich, cfr. O. Ladendorf, *Christoph Otto Freiherr von Schönaich: Beiträge zur Kenntnis seines Lebens und seiner Schriften*, Leipzig, 1897); J.G. Reichel, *Erläuterung über die ganze Aesthetik in einer Nuß, in einigen Briefen den Liebhabern der neuen ästhetischen Schreib- und Dichtungsart mitgetheilet*, s. l., 1755, pp. 111 e ss. e p. 133, così come la sua lettera dell'8 aprile 1755 a Gottsched (cit. in E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch Alexander Gottlieb Baumgarten und Georg Friedrich Meier*, Leipzig, 1911, p. 212), in cui si parla di "ästhetische Schwärmerei". Cfr.

proprio, ovvero come un allontanamento dai dettami dell'intellettualismo teologico verso le insidiose regioni del sentimento e dell'individuale, che accomunavano agli occhi di Gottsched i Pietisti e gli empiristi come un Crusius.<sup>3023</sup>

Già in questo *Gutachten*, in effetti, Gottsched chiama a raccolta i teologi luterani contro coloro che definirà senza mezzi termini “eretici estetici o estetici eretici”,<sup>3024</sup> reputati dal “papa” di Lipsia<sup>3025</sup> come una variazione sul tema del movimento zinzendorfiano.<sup>3026</sup> Ecco la ragione dell'equivoco più o meno involontario di Quistorp nel leggere la definizione di poesia delle *Meditationes* come “vollkommen sinnliche Rede”,<sup>3027</sup> – un equivoco volto non da ultimo a rafforzare il sospetto di un'alleanza tra estetici e Herrnhutiani, entrambi figli di un Pietismo ormai del tutto assimilato al dilagante sensualismo,<sup>3028</sup> senza tenere in minimo conto la polemica

---

ancora J.C. Gottsched, *Handlexicon oder Kurzgefaßtes Wörterbuch der schönen Wissenschaften und freyen Künste*, Leipzig, 1760, art. *Aesthetisch*, coll. 49-50.

<sup>3023</sup> Cfr. D. Döring, *Der Literaturstreit zwischen Leipzig und Zürich*, cit.; cfr. anche Id., *Die Philosophie Gottfried Wilhelm Leibniz' und die Leipziger Aufklärung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1999, pp. 102-22. L'ideale della ragione nella polemica contro gli Svizzeri non deve essere dunque visto solo nel senso di una poetica regolistica, ma anche nel senso di una ragione filosofica che difende i diritti dell'universale e nel senso di una ragione teologica che difende il “vero” nucleo di Rivelazione, sempre a rischio di essere ridicolizzato dagli eccessi sentimentali di qualunque natura.

<sup>3024</sup> J.C. Gottsched, Recensione a *Sempiternae Memoriae Spectab. Consult. & Exc. Viri Caroli Ger. Guil. Lodtmanni, Ph. & V.J.D. Phil. P. O. & c. ante D.V. 1755 extincti Acad. Jul Carol. interpr. Joh. Bened. Carpzovio, D. & Prof. Theol.*, “Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit”, 1755, pp. 544-51, qui p. 545.

<sup>3025</sup> Sui rapporti tra Gottsched e la nascente estetica, cfr. ora D. Mirbach, *Gottsched und die Entstehung der Ästhetik*, in E. Achermann (a cura di), *Johann Christoph Gottsched (1700-1766)*, cit., pp. 113-30.

<sup>3026</sup> D'altra parte, raffigurarsi l'invisibile era considerato un eccesso immaginativo nelle morali, ad esempio di Buddeus e di Rambach; al contrario era altamente stimato da Zinzendorf. Le critiche di Gottsched sono da inserire in questo contesto; cfr. comunque E. Müller, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion*, cit., pp. 60 e ss. Cfr. anche C.L. Liscow, *Neue Vorrede von einem Unbenannten*, nella prefazione alla seconda edizione (1742) della traduzione di Heineken dello Pseudo-Longino, cit. in C. Zelle, “*Logik der Phantasie*”. *Der Beitrag von Immanuel Jacob Pyra zur Dichtungstheorie der Frühaufklärung*, cit., pp. 67-8. Su Liscow, cfr. M. Muslow, *Aufklärung versus Esoterik? Vermessung des intellektuellen Feldes anhand einer Kabale zwischen Weißmüller, Ludovici und den Gottscheds*, in M. Neugebauer-Wölk (a cura di), *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Tübingen, 2008, pp. 331-76, qui p. 334 per ulteriore bibliografia.

<sup>3027</sup> T.J. Quistorp, *Erweis, dass die Poesie schon für sich selbst ihre Liebhaber leichtlich unglücklich machen könne*, “Neuer Büchersaal der schönen Wissenschaften und freien Künste”, 1, 1745, pp. 433-52, qui p. 442.

<sup>3028</sup> G. Schenk, *Leben und Werk des halleschen Aufklärers Georg Friedrich Meier*, Halle, 1994, p. 47; E. Müller, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion*, cit., p. 60. Particolarmente significativo è quanto chiede a Quistorp il defunto poeta von Canitz, con il quale il primo immagina di avere un dialogo sulle nuove tendenze della poesia tedesca propugnate dall'estetica. Dopo che Quistorp ha descritto al suo interlocutore i valori dominanti del gusto contemporaneo, in particolare il “Nachdruck an sinnlichem Leben”,



intrapresa dai teologi di Halle – *in primis* dallo stesso Siegmund J. Baumgarten – contro quello che era considerato un vero e proprio movimento separatista ispirato agli ideali mistici di uno Jakob Böhme.<sup>3029</sup>

Quanto simili argomenti abbiano influito sulla censura gottschediana dell'*aemulatio* proposta da Klopstock è sufficientemente chiaro. D'altra parte, il tentativo di quest'ultimo di considerare il proprio poema come una continuazione dell'opera divina grazie ai *Winke*, ai cenni, presenti in essa metteva a dura prova chi – come Gottsched – si considerava il baluardo non solo della razionalità wolffiana, ma anche dell'ortodossia luterana. Tanto più che Klopstock, pur ritenendo la Sacra Scrittura mai del tutto (*penitus*) imitabile,<sup>3030</sup> nella misura in cui la si considera come Parola di Dio, non escludeva la possibilità di intenderla alla stregua di un'opera esclusivamente umana,<sup>3031</sup> che dunque poteva essere imitata anche nella semplicità e nella sublimità dello stile.<sup>3032</sup> È proprio nel nome dell'effetto sul lettore che le

---

Canitz replica: “Lieben Leute! fragte von Canitz, habt ihr denn nicht gelernt, was ein Galimathias ist; und daß man solches, als die Sprache eines Schwärmers, vermeiden müsse, um nicht für verrückt im Kopfe gehalten zu werden? Es kann neulich ein Phantast ins Reich der Todten, der sich einen Herrnuther nannte, der redete solch närrisches Zeug, daß wir ihn für einen Quäcker hielten. Seyd ihr denn alle von dieser Secte?” Proprio l'accusa di essere tutti della stessa setta herrnhutiana – entusiasti ed estetici – non ultimo per l'accentuazione di quei valori della gravidanza (del *Körnichte*) e della vita sensibile che Quistorp non manca a suo modo di sottolineare, costituisce la base su cui fondare buona parte della polemica gottschediana contro la nuova disciplina. Cfr. *ibid.*, pp. 318-9.

<sup>3029</sup> Cfr. S.J. Baumgarten, *Theologische Bedencken. Erste Sammlung*, Halle, 1742, 2. Stück, pp. 123-78. Ciò innescherà diverse risposte satiriche degli Herrnhutiani, a cui seguiranno nuove repliche da parte di Baumgarten. Cfr. in generale E. Beyreuther, *Einführung*, in Zinzendorf, *Materialien und Dokumente*, Reihe 2, Band XVII, pp. 1-21, il quale tuttavia narra il confronto con una chiara preferenza per la parte zinzendorffiana, che lo porta a una serie di imprecisioni per quanto riguarda la biografia e la concezione di S.J. Baumgarten. Più obiettivo è G. Reichel, *Die Entstehung einer Zinzendorf-feindlichen Partei in Halle und Wernigerode*, “Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 23, 1902, pp. 549-92. È interessante notare che agli attacchi degli Herrnhutiani contro Siegmund J. Baumgarten risponderanno anche Meier e Lange, quasi a sottolineare preventivamente la distanza che separava la nuova estetica dai modelli entusiastici delle confraternite, oltre che la vicinanza dei due autori al loro amato professore, cfr. M. Schloemann, *Siegmund Jacob Baumgarten*, cit., pp. 183-4.

<sup>3030</sup> C.F. Cramer, *Klopstock. Er und über ihn*, cit., vol. I, pp. 73-74; 115.

<sup>3031</sup> F.G. Klopstock, *Von der Sprache der Poesie*, “Der Nordische Aufseher”, vol. I, 1758, 26. Stück, pp. 221-36, p. 234; e soprattutto *Von dem Range der schönen Künste und der schönen Wissenschaften*, “Der Nordische Aufseher”, vol. I, 1758, 43. Stück, pp. 373-88, qui p. 383.

<sup>3032</sup> Cfr. B. Auerochs, *Die Entstehung der Kunstreligion*, cit., pp. 190 e ss. contesta in maniera convincente l'interpretazione di Jacob, il quale riteneva che Klopstock avesse proibito al poeta di imitare lo stile biblico (J. Jacob, *Heilige Poesie*, cit., pp. 136 e ss.). Auerochs ritiene invece che con quella frase Klopstock non stia rigettando l'imitazione dell'*Einfalt* della Bibbia, che è anzi una delle chiavi per giungere al sublime assieme alla maestosità (cfr. C.F. Cramer, *Klopstock. Er und über ihn*, cit., pp. 73-74; 115), ma solo le parti non poetiche della Bibbia inadatte allo scopo. La conclusione di Auerochs è che il poeta “ha il permesso di inventare, quando con questa invenzione al contempo “ricerca” o

epoee cristiane potranno infine trovare la loro più solida giustificazione, nella misura in cui si vedranno riconosciuto il diritto di impiegare il pennello poetico per dipingere i passaggi meno vividi del testo sacro.

Dopo aver stabilito la legittimità di poetare sulla dottrina rivelata, dunque, Klopstock si chiede sotto quali condizioni ciò sia effettivamente possibile, ovvero “in che modo è lecito poetare dei materiali della religione”.<sup>3033</sup> La risposta va come segue:

La poesia superiore è un’opera del genio; e deve usare solo di rado alcuni tratti dell’ingegno per la propria dipintura. Ci sono opere dell’ingegno che sono capolavori, senza che il cuore vi abbia contribuito. Eppure, il genio senza cuore sarebbe solo un mezzo genio. Gli ultimi e sommi effetti delle opere del genio consistono nella mozione dell’intera anima (*ganze Seele*).<sup>3034</sup>

Ora, una tale mozione (*Bewegung*) dell’intera anima, che per Klopstock rappresenta la vetta della “poesia superiore” – il luogo del sublime (*der Schauplatz des Erhabenen*)<sup>3035</sup> – esprimeva il tratto più tipico dell’*efficacia Scripturae*, la quale, secondo la bipartizione della sua forza in logico-morale e estetico-morale, doveva avvincere tanto le facoltà superiori quanto le facoltà inferiori del lettore, affinché questi fosse poi predisposto a ricevere le verità naturali e soprannaturali del *verbum dei*. Rispetto alla quadripartizione wolffiana delle capacità umane,<sup>3036</sup> Klopstock si attiene qui a una tripartizione, composta da intelletto, immaginazione e volontà (o cuore),<sup>3037</sup> dove non ha più senso la distinzione tra facoltà superiori e inferiori, e dove le facoltà vengono intese nel senso dinamico di forze.<sup>3038</sup>

Solo il poeta che riesce ad attivarle tutte e tre potrà innescare lo stato di veglia completa, che – come ricordato sopra – è lo stato più adatto per

---

interpreta; questo è lo stretto sentiero tra Scilla e Cariddi”, *ibid.*, p. 175. Nell’associazione di semplicità e maestosità alla base del sublime, però, Auerchs non coglie la chiara ascendenza della tradizione dogmatica luterana, raccordandole senza ulteriori spiegazioni al modello dello Pseudo Longino, *ibid.*, pp. 195-6.

<sup>3033</sup> F.G. Klopstock, *Von der heiligen Poesie* (1753), in Id., *Der Messias*, Reutlingen, 1776, vol. I, p. 13.

<sup>3034</sup> *Ibid.*, pp. 13-4. Sul genio, cfr. *infra*; qui ci limitiamo a segnalare che il “mezzo genio” senza cuore è il perfetto equivalente del bello spirito incapace di elevarsi alla vita della conoscenza, e dunque di coinvolgere le facoltà desiderative.

<sup>3035</sup> B. Auerchs, *Die Entstehung der Kunstreligion*, cit., p. 20. Cfr. C. Zelle, *Klopstocks Diät – das Erhabene und die Anthropologie um 1750*, in K.F. Hilliard-K. Kohl (a cura di), *Wort und Schrift. Das Werk Friedrich Gottlieb Klopstocks*, Tübingen, 2008, pp. 101-28.

<sup>3036</sup> Cfr. *Deutsche Metaphysik*, § 117.

<sup>3037</sup> F.G. Klopstock, *Von der heiligen Poesie*, cit., p. 16.

<sup>3038</sup> Cfr. J. Jacob, *Heilige Poesie*, cit., p. 142 per una differenziazione tra il concetto di facoltà e quello di forza.

pensare Dio.<sup>3039</sup> “[I]l suo scopo – afferma Klopstock – non si esaurisce nel risvegliare una forza dell’anima mentre le altre sonnecchiano, nell’intrattenerla dolcemente e nello strapparle un tacito consenso.”<sup>3040</sup> Al contrario,

[i]l poeta ci presenta un’immagine. All’immagine dà così tanto equilibrio e correttezza che stimola anche l’intelletto, o le sa comunicare certi tratti che rasentano il sentire del cuore. La verità senza orpelli che sembrava impegnare solo l’intelletto ha, per così dire, assunto tra le sue mani l’aria luminosa delle immagini, ovvero si mostra con una tale dignità ed elevatezza che stimola i più nobili desideri del cuore a trasformarsi in virtù. Se è il cuore che il poeta colpisce, quanto rapidamente ci infiamma! L’intera anima si dilata, tutte le immagini dell’immaginazione si destano, tutti i pensieri pensano in modo più grande. Nonostante, infatti, alcune passioni interrompano del tutto una certa maniera quieta di pensare, il cuore commosso ci infiamma a pensare in modo rapido, grande e vero. Quale nuova armonia dell’anima scopriamo allora in noi! Con quale insolito slancio si sollevano in noi pensieri e sentimenti! Che progetti! Che decisioni!<sup>3041</sup>

Se ripensiamo alle prefazioni di Rambach degli anni Venti, la ragione che giustificava il poeta spirituale nel suo operato era sin troppo limpida: e

---

<sup>3039</sup> Cfr. M. Fritz, *Vom Erhabenen*, cit., pp. 482 e ss. La conclusione di Klopstock susciterà le ire di Lessing. L’accusa di Lessing a questo proposito sarà che a quel punto non si penserà più a Dio, perché il pensare si tramuterà in un sentire, cfr. G.E. Lessing, Recensione a *Der Nordische Aufseher*, “Briefe, die Neueste Litteratur betreffend”, 3. Theil, 1759, 49. Brief, pp. 65-80, qui p. 76: “Und diese letzte Art über Gott zu denken, wie Sie leicht errathen können, ist es, welche der Verfasser allen andern vorziehet. Aber was hat er uns damit neues gesagt? – Doch wirklich ist etwas neues darinn. Dieses nemlich; daß er das denken nennt, was andere ehrliche Leute empfinden heissen. Seine dritte Art über Gott zu denken, ist ein Stand der Empfindung; mit welchem nichts als undeutliche Vorstellungen verbunden sind, die den Namen des Denkens nicht verdienen.” Cfr. anche E. Müller, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion*, cit., pp. 67 e ss.; e K. Kohl, *Die “beste Art über Gott zu denken”? Auseinandersetzung um das religiöse Potential der Dichtung im 18. Jahrhundert*, in H.E. Riedrich-W.Haefs-C. Soboth (a cura di), *Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert. Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen*, Berlin-New York, 2011, pp. 225-42. L’intera polemica sorta sull’asse Berlino-Copenaghen è analizzata in U. Goldenbaum, *Lessing contra Cramer zum Verhältnis von Glauben und Vernunft. Die Grundsatzdebatte zwischen den Literaturbriefen und dem Nordischen Aufseher*, in Ead. (a cura di), *Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung (1687-1796)*, Berlin, 2004, pp. 653-728. Cfr. anche A. Rudolph, *Klopstock und der Nordische Aufseher (1758-1761). Antideistische Apologetik und christliche Poesie im Zeichen Edward Youngs*, in K.F. Hilliard-K. Kohl (a cura di), *Wort und Schrift. Das Werk Friedrich Gottlieb Klopstocks*, Tübingen, 2008, pp. 21-40.

<sup>3040</sup> F.G. Klopstock, *Von der heiligen Poesie*, cit., p. 229.

<sup>3041</sup> *Ibid.*, pp. 231-2.

cioè, il contatto diretto con lo Spirito Santo che ne guidava dall'alto il cuore e la mano. A fungere da legittimazione ultima per la resa poetica della Rivelazione in Klopstock, al contrario, è ormai solo la potenza esercitata sull'animo del pubblico: una potenza da intendersi non nel senso rambachiano della santificazione del *ganzer Mensch*, bensì piuttosto nel senso di una sollecitazione simultanea dell'intero plesso antropologico dell'uomo.<sup>3042</sup>

Nell'“anfibia”<sup>3043</sup> tra teologia e poesia che il Messia porta alla luce, insomma, l'accento è destinato a cadere su quest'ultima.<sup>3044</sup> È nella concentrazione di parole, così come nella velocità e nella sonorità del ritmo,<sup>3045</sup> che l'ordito verbale può penetrare dalle orecchie al cuore, senza che tale opacità linguistica presupponga più la *longa manus* dello Spirito Santo.<sup>3046</sup> Il monito di Paolo ai Corinzi per cui “il regno di Dio non sta nelle

---

<sup>3042</sup> Qualcosa del genere era già presente nel *Tempel der wahren Dichtkunst* (1737) di Pyra, in cui la presenza di stilemi tipicamente pietisti (cfr. ad es. J. Heinz, *Architektur des Erhabenen. Eine Besichtigung von Immanuel Pyras "Tempel der wahren Dichtkunst"*, in H.-J. Kertscher-T. Verweyen (a cura di), *Dichtungstheorien der deutschen Frühaufklärung*, Tübingen, 1995, pp. 73-85, qui p. 77; H.-G. Kemper, *Deutsche Lyrik der Frühen Neuzeit*, cit., pp. 106 e ss.; J. Jacob, *Heilige Poesie*, cit., p. 66) è congiunta con la presa di coscienza del poeta sulle proprie capacità. Una poesia in lode di Dio non sarà in questo caso frutto dell'immediato rapimento dello Spirito Santo, ma di una mediazione tra ispirazione e *ars*: “Nein es ist nicht genug ein frommer Mann zu seyn, / Es muß ein Dichter seyn, der sich ans Dichten waget.” Cfr. I.J. Pyra, *Der Tempel der wahren Dichtkunst* (1737), in S.G. Lange (a cura di), *Thirsis und Damons Freundschaftliche Lieder*, cit., 1749<sup>2</sup>, pp. 99-149, qui p. 146. Cfr. J. Jacob, *Heilige Poesie*, cit., pp. 90 e ss., che sottolinea la sostanziale sinonimia tra “heilige Poesie” e “Dichtkunst” nel poema di Pyra. Sulla questione, cfr. anche I.P. Rüttenauer, *Das Wort "Heilig" in der deutschen Dichtersprache von Pyra bis zum jungen Herder*, Weimar, 1937, qui pp. 11-5.

<sup>3043</sup> E. Müller, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion*, cit., p. IX e *passim*, soprattutto p. 43.

<sup>3044</sup> Cfr. H.-G. Kemper, *Deutsche Lyrik der Frühen Neuzeit*, cit., p. 148, il quale parla di una “Sakralisierung der Poesie”; e D. Gutzen, *Poesie der Bibel*, cit., pp. 63 e ss., che utilizza il termine *Ästhetisierung*, un termine ripreso, in riferimento al soprannaturale, da E. Müller, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion*, cit., pp. 33 e ss. Altri autori, qui non pertinenti, riprenderanno l'espressione per designare alcune prospettive del romanticismo.

<sup>3045</sup> Cfr. Anonimo, Περὶ ὕψους, XII, 4. Su Klopstock, cfr. K.L. Schneider, *Klopstock und die Erneuerung der deutschen Dichtersprache im 18. Jahrhundert* (1960), Heidelberg, 1965, pp. 57 e ss.; W. Menninghaus, *Klopstocks Poetik der schnellen "Bewegung"*, in F.G. Klopstock, *Gedanken über die Natur der Poesie. Dichtungstheoretische Schriften*, a cura di W. Menninghaus, Frankfurt am Main, 1989, pp. 259-361. Il legame tra la pregnanza dello stile e la velocità di pensiero, come abbiamo sopra notato, era un tratto cruciale già nella teoria degli affetti di Meier.

<sup>3046</sup> “Il sacro deve diventare poetico – commenta Jacob – perché la vivificazione dello spirito cristiano può divenire ‘davvero’ efficace solo con la forza movente della parola sublime.” J. Jacob, *Heilige Poesie*, cit., p. 141, come anche per il commento seguente. Di contro all'opinione in voga all'epoca, che vedeva in 1. Cor 2, 1 una prova inconfutabile per negare l'efficacia retorica alla Scrittura, Klopstock sarà piuttosto dell'avviso che le parole di Paolo non si rivolgono contro l'eloquenza in generale, ma contro la falsa eloquenza del suo tempo, cfr. K. Hilliard, *Philosophy, Letters, and the Fine Arts in Klopstock's Thought*,

parole, ma nella forza” (1. Cor 4, 20) – monito utilizzato dai Pietisti per bandire le belle scienze<sup>3047</sup> – andrà allora riscritto in termini non più dicotomici, bensì correlativi: “Il regno di Dio sta nella forza *in quanto* sta nelle parole.” Se l’efficacia “materiale” del testo rivelato e dei suoi ampliamenti poetici resta legata alla vivificazione del lettore, ciò sarà ormai possibile solo sotto l’egida di una *Wirkungsästhetik*.<sup>3048</sup>

### 6.7 Verso un’estetica dell’interessante in Germania

Il Messia di Klopstock, i cui primi tre canti escono sul quarto volume dei “Bremer Beyträge”<sup>3049</sup> nel 1748, doveva essere il manifesto di una tale concezione della poesia sacra, che dalla Parola di Dio non traesse soltanto gli spunti fondamentali sotto il profilo contenutistico, ma anche e soprattutto il potere di attivare l’intera anima del lettore.<sup>3050</sup> Non è un caso che sia stato proprio Meier, particolarmente affezionato, come sappiamo, a quest’ultimo tema, uno dei primi a dedicare al Messia di Klopstock un saggio dai toni encomiastici.<sup>3051</sup> Già nelle pagine d’apertura della recensione, la

---

London, 1987, pp. 45 e ss; B. Auerochs, *Die Entstehung der Kunstreligion*, cit., pp. 190 e ss.

<sup>3047</sup> W. Martens, *Hallescher Pietismus und Rhetorik*, in Id., *Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung*, Tübingen, 1989, pp. 1-23, qui p. 11; cfr. anche C. Zelle, “*Logik der Phantasie*”, cit., p. 66.

<sup>3048</sup> Persino la stessa discussione teologica del periodo intenderà sempre più di frequente la conoscenza viva come un elemento sostanzialmente psicologico, cfr. ad esempio le dissertazioni di Reusch, J.G. Walch (*praeses*)-J.P. Reusch (*auctor*), *Dissertatio inauguralis de efficacia naturali sermonis generatim spectati, et speciatim, verbi divini*, cit., § 31; di Pfeiffer, J.E. Pfeiffer (*praeses*)-J. Schmidt (*auctor respondens*), *Disputatio theologica de vi et efficacia Scripturae Sacrae*, cit., § 26; di Felmer, che però conserva anche l’accezione spirituale, S.J. Baumgarten (*praeses*)-M. Felmer (*auctor*), *Dissertatio theologica de efficacia S. Scripturae naturali et supernaturali*, cit., § 35; e di J.C. Koecher (*praeses*)-C.G. Müller (*respondens*), *Dissertatio inauguralis de divina orationis divinae efficacia tum naturaliter tum supernaturaliter operosa*, Ienae, 1759, § 27.

<sup>3049</sup> Cfr. in particolare C.M. Schröder, *Die “Bremer Beiträge”. Vorgeschichte und Geschichte einer deutschen Zeitschrift des 18. Jahrhunderts*, Bremen, 1956, che sottolinea a più riprese l’importanza di Klopstock per la rivista e viceversa.

<sup>3050</sup> Sulla ricezione del Messia, cfr. B. Auerochs, *Die Entstehung der Kunstreligion*, cit., pp. 243 e ss. L’interpretazione del Messia come testo di edificazione proposta da Auerochs è convergente con la nuova forma di edificazione immanente promossa, tra gli altri, da Baumgarten, cfr. *supra*. Certo il Messia non è l’unico testo in quegli anni ad assumere un ruolo esemplare in questo senso. Si pensi soltanto alla Noachide di Bodmer, che a detta di Mahlmann-Bauer, intende incarnare gli ideali poetici del meraviglioso cristiano alla stessa stregua in cui Miss Sara Sampson di Lessing incarna i valori dell’*Empfindsamkeit*, cfr. B. Mahlmann-Bauer, *Noachide, ein unbiblisches Epos?*, in B. Mahlmann-Bauer-A. Lütteken (a cura di), *Bodmer und Breitingen im Netzwerk der europäischen Aufklärung*, cit., pp. 231-94.

<sup>3051</sup> G.F. Meier, *Beurtheilung des Heldengedichts, der Meßias*, Halle im Magdeburgischen, 1749, a cui farà seguito, nello stesso anno, una difesa dello stesso

*Beurtheilung des Heldengedichts, der Meßias* (1749), Meier esprime il rapimento che lo ha accompagnato durante la lettura: “Sin dalla prima scorsa, sono stato così intensamente commosso dai pensieri sublimi e toccanti da non riuscirmi a saziare di questo poema.”<sup>3052</sup>

Dopo aver lamentato la scarsa conoscenza del testo in Germania – probabile conseguenza del cattivo gusto dominante – Meier aggiunge alcune annotazioni generali, che comprovano l’eccellenza di questo lavoro sulla base dei canoni aristotelici:

Aristotele, e dopo di lui tutti i profondi critici hanno notato che un poeta deve scegliere un’azione molto grande e interessante (*interessante*), e l’eroe deve essere una persona per la quale i lettori per cui è scritta la poesia si interessino (*intereßieren*).<sup>3053</sup>

Questo significa che

[l]e azioni principali dell’*Iliade* e dell’*Odissea* riguardano (*angehen*) i Greci in maniera del tutto prossima, e così anche l’*Eneide* in rapporto ai Romani. Il nostro poeta supera da questo punto di vista Omero e Virgilio. La redenzione dell’intero genere umano è certo senza alcun dubbio un’azione infinitamente più grande che vincere battaglie e conquistare città, e l’intero genere umano ne è interessato (*intereßirt*). L’eroe, il Messia, è in mezzo a noi, è nostro fratello, e noi prendiamo parte a tutte le sue circostanze. Anzi, l’intero Paradiso e l’intero Inferno sono interessati (*intereßirt*) a questa azione.<sup>3054</sup>

L’interesse è dunque il carattere fondamentale del Messia, tale da proiettare il suo autore, almeno sotto questo punto di vista, al di sopra di Omero e Virgilio. In tale giudizio Meier si sente erede di una tradizione di critici, per i quali l’interesse gioca un ruolo sostanziale nella scelta dell’azione, promuovendo la vicinanza tra l’oggetto rappresentato e i soggetti a cui è diretto. A parte Aristotele, Meier non fornisce indicazioni precise sulle proprie ascendenze, ma è evidente il debito contratto con il pensiero francese. In effetti, già René Le Bossu, nel suo *Traité du poëme épique* (1675), aveva affermato qualcosa di molto simile nel capitolo relativo alla piacevolezza della narrazione:

Questo effetto [il piacevole] può nascere o dal poema soltanto oppure dal rapporto che il poeta stabilisce tra i suoi ascoltatori e i

---

scritto, la *Vertheidigung seiner Beurtheilung des Heldengedichts, der Meßias*, Halle, 1749, e una seconda edizione in due parti nel 1752.

<sup>3052</sup> Id., *Beurtheilung des Heldengedichts*, cit., p. 3.

<sup>3053</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>3054</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

suoi personaggi e dall'interesse (*interêt*) che dà ai primi nell'azione che racconta. Stazio si è privato di questo vantaggio quando, abbandonando i Romani per i quali scriveva, è andato a cercare i suoi due soggetti in un paese e in stati i cui costumi e le cui abitudini non avevano alcun rapporto con quelle dei suoi lettori, e in cui essi non avevano alcun interesse.<sup>3055</sup>

È proprio la delusione delle aspettative del pubblico – se vogliamo, dei suoi pregiudizi – a costituire la causa del fallimento delle opere di Stazio (la Tebaide e l'Achilleide). Così argomentava anche Du Bos, il quale, discutendo della natura dei soggetti trattati in pittura e in poesia, rimprovera gli artisti che scelgono per la loro imitazione soggetti di per sé non interessanti:<sup>3056</sup>

Dato che l'attrattiva principale della poesia e della pittura, ammesso il loro potere di emozionarci e di piacerci, proviene dalle imitazioni che esse sanno fare degli oggetti che c'interessano, la maggiore imprudenza che il pittore o il poeta può compiere è quella di assumere come oggetto principale dell'imitazione cose che guarderemmo con indifferenza nella natura.<sup>3057</sup>

Che cosa significhi questo interesse è specificato nella XII sezione della prima parte delle *Réflexions*, in cui se ne distinguono due tipologie:

Un soggetto può essere interessante in due modi. In primo luogo, è interessante di per sé e perché le circostanze sono tali da colpire gli uomini in generale. In secondo luogo, è interessante solo per determinate persone, in quanto quel soggetto, che sa attirare su di sé solo un'attenzione mediocre da parte della maggioranza degli uomini, suscita però un'attenzione molto seria in alcune persone. [...] Il soggetto che racchiude i principali avvenimenti della storia di un certo popolo è più interessante per quel popolo che per un'altra nazione. L'argomento dell'*Eneide* era più interessante per i Romani di quanto lo sia per noi.<sup>3058</sup>

---

<sup>3055</sup> R. Le Bossu, *Traité du poëme épique*, Paris, 1675, pp. 317-8.

<sup>3056</sup> Sulla questione dell'imitazione della natura nell'età dell'illuminismo, cfr. in generale H.P. Herrmann, *Naturnachahmung und Einbildungskraft. Zur Entwicklung der deutschen Poetik von 1670 bis 1740*, Berlin-Zürich, 1970, discusso in J. Bruck et al., *Der Mimesisbegriff Gottscheds und der Schweizer. Kritische Überlegungen zu Hans Peter Herrmanns Naturnachahmung und Einbildungskraft*, "Zeitschrift für deutsche Philologie", 90, 1971, pp. 563-78; U. Hohner, *Zur Problematik der Naturnachahmung in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Erlangen, 1976.

<sup>3057</sup> J.-B. Du Bos, *Riflessioni critiche sulla poesia e sulla pittura* (1719), ed. it. a cura di M. Mazzocut-Mis e P. Vincenzi, Palermo, 2005, p. 52.

<sup>3058</sup> *Ibid.*, p. 59.

Non è un caso che Batteux individui proprio nella poesia epica il genere forse più congeniale a interessare il pubblico:

Il termine epica, preso nel suo significato più ampio, conviene ad ogni narrazione poetica e quindi anche alla più piccola favola di Esopo: *èpos* significa “narrazione”, *poièo* “fare”, “creare”. Ma secondo il significato ordinario, che è stabilito mediante l’uso, non lo si attribuisce che alla narrazione poetica di qualche grande azione, che interessa tutta una nazione o anche tutto il genere umano.<sup>3059</sup>

Forte di questa conclusione, Batteux potrà offrire una nuova classificazione dell’interesse non più in due, ma in tre tipologie fondamentali nel quarto volume del *Cours de Belles-Lettres* (1750):

Ci sono nel toccante diversi tipi di interessi: l’interesse della nazione: un Romano si interessa all’impresa di Enea perché è Romano. L’interesse della religione: un Cristiano si interessa all’impresa di Goffredo che vuole liberare la tomba di Gesù Cristo. L’interesse dell’umanità: ogni uomo si interessa ai casi infausti di un altro uomo. Questi tre tipi di interesse si devono riunire nell’azione del poema epico.<sup>3060</sup>

Ritorniamo a breve sul principio, emerso già nel testo del 1746, che animava una tale suddivisione. Per il momento basti osservare l’appartenenza di Meier ad una tradizione consolidata, che gli consentirà di vedere nel Messia la massima realizzazione del principio di prossimità, nella misura in cui la redenzione riguarda, o meglio “interessa”, l’intero genere umano, per spingersi fino a coinvolgere gli angeli e i demòni. Non solo: ma la redenzione è compiuta mediante un Dio che è al contempo nostro fratello, che è in mezzo a noi, e che dunque ha un legame personale con ciascuno. A rendere sommamente interessante la sua azione, insomma, sarà proprio l’incontro tra la massima estensione degli effetti che produce e la massima singolarità del rapporto che instaura. Per questo un autore come Michael Conrad Curtius, seguace di Meier e traduttore della *Poetica* di Aristotele nel 1753, radicalizzerà ancora di più questo aspetto in nome della commozione del cuore:

---

<sup>3059</sup> C. Batteux, *Le Belle Arti ricondotte a unico principio* (1746), a cura di E. Migliorini, Palermo, 2002<sup>4</sup>, p. 90.

<sup>3060</sup> Id., *Cours de belles lettres distribué par exercices*, Tome quatrième, Paris, 1750, p. 32.



Credo in effetti che un personaggio perfettamente virtuoso non possa esercitare un'impressione altrettanto forte sul cuore umano di quando questi è connesso a qualche debolezza, che fa dire ai lettori che se l'eroe è superiore a loro per molte qualità, questi si riavvicina a loro per mezzo degli errori restanti e paga il consueto dazio alla sua umanità.<sup>3061</sup>

Ben diversa era l'impostazione classicista di un Boileau, il quale, pur menzionando la necessità di interessare il lettore, ne riconduceva la fonte all'incorruttibile virtù dell'eroe: "Voulez-vous long-tems plaire, & jamais ne laisser? / Faites choix d'un Heros propre à m'interessier, / En valeur éclatant, en vertus magnifique. Qu'en lui, jusqu'aux défauts, tout se montre heroïque".<sup>3062</sup> Una fonte, questa, che agli occhi della ricezione tedesca del termine, rischiava tuttavia di mettere in risalto la distanza con il lettore piuttosto che la sua prossimità. Il segreto del "soggetto adatto a interessarmi", in effetti, non potrà identificarsi nell'ostentato eroismo del protagonista, ma – come abbiamo visto – solo nella sua complicità con il punto di vista del lettore.

È un tale aspetto a venire ripreso da Martin Wieland nella sua *Abhandlung von den Schönheiten des Epischen Gedichts der Noah* del 1753.<sup>3063</sup> In questo caso, il poema analizzato non è più il Messia di Klopstock, bensì, per l'appunto, il *Noah* di Bodmer, il quale aveva annunciato il proprio lavoro sin dal 1742,<sup>3064</sup> per poi tornare a discuterlo nel quinto dei *Critische Briefe* (1746),<sup>3065</sup> anche se l'edizione definitiva dell'opera vedrà la luce solo nel 1781.<sup>3066</sup> Dopo aver ribadito i caratteri fondamentali del poema epico,<sup>3067</sup> Wieland si sofferma sull'azione dell'epos

---

<sup>3061</sup> M.C. Curtius, *Abhandlung von den Personen, und Handlungen eines Heldengedichts, in Aristoteles Dichtkunst ins Deutsche übersetzte, Mit Anmerkungen, und besondern Abhandlungen versehen, von Michael Conrad Curtius*, Hannover, 1753, pp. 381-8, qui p. 387.

<sup>3062</sup> *Art poétique* (1674), vv. 245-8, qui citata da *Oeuvres de Nicolas Despréaux*, Amsterdam, 1718, vol. I, p. 302.

<sup>3063</sup> Cfr. D. Martin, *Das deutsche Versepos im 18. Jahrhundert*, Berlin-New York, 1993, pp. 160-84, il quale però non si occupa di questa questione. Più vicino ai nostri temi S. Martus, *Werkpolitik. Zur Literaturgeschichte kritischer Kommunikation vom 17. bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin, 2007, che vede l'emersione dell'"interessante" in Wieland come una conseguenza della storicizzazione del punto di vista, cfr. soprattutto *ibid.*, pp. 189-90.

<sup>3064</sup> J.J. Bodmer, *Grundriß eines epischen Gedichtes von dem geretteten Noah*, in Id., *Sammlung Critischer, Poetischer und anderer geistvollen Schriften, Zur Verbesserung des Urtheiles und des Witzes in den Werken der Wolredenheit und der Poesie*, 4. Stück, Zürich, 1742, pp. 1-17.

<sup>3065</sup> J.J. Bodmer, *Der fünfte Brief*, in Id., *Critische Briefe*, Zürich, 1746, pp. 109-19.

<sup>3066</sup> Id., *Die Noachide in zwölf Gesängen*, Basel, 1781.

<sup>3067</sup> M. Wieland, *Abhandlung von den Schönheiten des Epischen Gedichts der Noah*, Zürich, 1753, pp. 9-10: "Ein episches Gedicht ist überhaupt ein poetisches Gemälde einer wichtigen Begebenheit, welches den Endzweck hat, durch die Manfaltigkeit wohl

e sui suoi vantaggi rispetto ai predecessori, tra cui spicca la questione dell'interesse:

L'azione nel Noè non è niente di meno che la salvezza dell'intero genere umano, nella miracolosa preservazione di un'intera famiglia santa dall'intero mondo pieno di peccatori, che sono morti nel diluvio universale. Non serve sapere granché per vedere quale grande vantaggio detiene questa poesia in rapporto all'oggetto rispetto alla maggior parte dei poemi epici. Quanto infinitamente più importante è l'ira dell'Altissimo e la sua grazia nella salvezza dei pochi giusti rispetto all'ira di Achille e alla sua riconciliazione con il campo greco? Quanto più degni della nostra attenzione sono gli eventi della santa famiglia da cui noi e l'intera schiatta degli uomini abbiamo tratto origine rispetto alle peripezie e alle avventure di Ulisse? E se ciò è un vantaggio di un poema epico che deve interessare i lettori, cosicché essi non lo considerino una faccenda estranea che non li riguarda, bensì prendano parte alle azioni e ai destini dei personaggi principali dello stesso, Noè ha anche in questo caso un grande vantaggio in comune con il Paradiso Perduto. L'azione di un Enea riguarda principalmente i Romani, poiché l'eroe è stato ritenuto il progenitore della *gens Iulia* e il fondatore del loro stato. L'azione di Goffredo è già di più ampio respiro. Tutti i cristiani devono provare un grande interesse per la riconquista di quel paese che il fondatore della loro religione ha santificato con la sua nascita, la sua vita e la sua morte, e che è stato profanato con la sottomissione agli infedeli. Leonida è meno limitato di entrambi, perché tutti gli amici della libertà si sentono costretti a dedicare all'eroe e ai suoi sublimi emulatores una particolare ammirazione e un particolare amore. Ma su tutti questi il Noè ha il vantaggio che non si ha bisogno di essere altro che un uomo per interessarsi massimamente ad esso. Ad ogni modo, non mi voglio soffermare oltre su questo punto che ai miei occhi è molto piccolo. Lo scopo di

---

nachgeahmter Charakter, durch erhabne Thaten und grosse Gesinnungen, und durch Belohnung der Tugend und Bestrafung der Laster, die Leser, vermittelst der Wirkung auf ihre Einbildung und Leidenschaften mit Empfindungen der Natur und den erhabnen Meinungen der Tugend anzufüllen. Zu diesem letzten Zweck muß alles in einem epischen Gedichte übereinstimmen. Eben deßwegen muß die Handlung wichtig und ungemeyn seyn, weil die Eindrücke von alltäglichen und geringen Begebenheiten weder lebhaft noch nützlich sind; sie muß einfach seyn, damit des Lesers Aufmerksamkeit und Gemüthsbeugung nicht zerstreuet und ermüdet werde. [...] Man siehet aus diesem kurtzen Begriff den ich von dem Epischen Gedichte gegeben habe, welche fähig sind den Stoff zu demselben zu geben, nemlich alle wichtige Begebenheiten, die vor die Menschen interessant und geschickt sind den sittlichen Endzweck zu erreichen, den der Epische Dichter sich vorsetzt. [...]"

ogni poema epico deve essere quello di stimolarci alle più sublimi virtù. Questo scopo è interessante per ogni uomo.<sup>3068</sup>

Come nel caso del Messia, la supremazia del poema cristiano sui poemi antichi è decretata sulla base del criterio dell'“interesse dell'umanità”. Qui abbiamo una dipendenza esplicita dai progressivi ampliamenti contenuti nelle tre categorie di Batteux, a cui si aggiunge una quarta categoria – una sorta di interesse della libertà – che precede immediatamente il sommo livello dell'interesse dell'umanità. Un interesse, quest'ultimo, che appartiene alla sola materia rivelata e non a quella genericamente cristiana, come nel caso della Gerusalemme Liberata, perché solo nella prima è contenuta la chiave della salvezza universale.

Evidente è l'accezione di interesse come partecipazione del cuore,<sup>3069</sup> una *Antheilnahme* su cui aveva insistito pochi anni prima Heinrich Friedrich Reischauer nella sua poetica (1745) oggi del tutto dimenticata,<sup>3070</sup> che non solo riprende fedelmente le prime quattro perfezioni della conoscenza di Baumgarten come caratteri essenziali dei pensieri del poeta,<sup>3071</sup> ma si dimostra prossima anche alla concezione di Breitinger sullo stile movente.<sup>3072</sup>

---

<sup>3068</sup> *Ibid.*, pp. 8 e ss.

<sup>3069</sup> Già Bodmer nella citata quinta lettera sottolineava l'importanza della partecipazione emotiva nel poema epico.

<sup>3070</sup> H.F. Reischauer, *Vernünfftige Gedanken und Regeln von der Poesie überhaupt und der geistlichen Poesie insbesondere*, Lemgo, 1745, pp. 157-8: “[E]s müssen uns die Sachen so abgebildet werden, daß unser Herz starken Antheil daran nehmen muß, indem unser Eigen-Nutz und Eigen-Liebe dadurch gereizet und geschmeichelt wird, sie fassen etwas in sich, welches uns gefällt, vergnüget, und unsere Lust und Freude zu vermehren scheint.” Secondo la posizione di Reischauer, la poesia sarebbe un piacere che Dio ci ha concesso per apprendere la dottrina morale senza cadere vittime della noia. Reischauer comprende dunque la capacità delle immagini corporee di avvicinare il nostro animo, cercando di sfruttarne i vantaggi a scopi morali. È significativo ad ogni modo il fatto, esplicitato nella prefazione, che per giungere a teorizzare i principi della poesia spirituale, Reischauer si senta in dovere di partire dai principi generali della poesia, allo stesso modo in cui – lo abbiamo visto al termine della prima parte – l'omiletica veniva sempre più inserita all'interno del campo generale della retorica (sull'argomento lo stesso Reischauer si era espresso in due testi, il cui titolo inizia sempre con i termini *Vernünfftige Gedanken*, alla stregua dei testi tedeschi di Wolff, *Vernünfftige und schriftmäßige Gedanken und Regeln von der geistlichen Beredsamkeit*, Lemgo, 1744; *Vernünfftige Gedanken von der Vorsichtigkeit eines geistlichen Redners*, Lemgo, 1745).

<sup>3071</sup> *Ibid.*, pp. 31-41. Secondo Reischauer, dunque, i pensieri del poeta, oltre che naturali, devono essere veri (p. 31); chiari e perspicui (p. 34); solidi e ordinati (p. 35); vivaci (*lebhaft*) e toccanti (pp. 36 e ss.). Proprio quest'ultimo carattere avrà un'importanza particolare: “Die rührende Gedanken und Ausdrückungen, sind Früchte einer überzeugten, und mit heftigen Neigungen angefüllten Seele. Sie machen die eigentliche Sprache des Herzens aus, sie bemeistern sich unsers ganzen Gemüths.”

<sup>3072</sup> Inserita in un contesto sempre più naturalizzato, l'ispirazione soprannaturale dello Spirito Santo potrà essere difesa proprio insistendo sulla dimensione emotiva della poesia *tout court*. Reischauer può così affermare (*ibid.*, p. 15): “Ein Dichter muß die natürliche

Lo stile *figurato* – sosteneva quest’ultimo – ci fa credere di vedere le cose come presenti davanti a noi, e ci inganna in modo innocente con la parvenza della verità e della realtà; lo stile *movente*, invece, dimostra la sua forza nel senso che ci obbliga a prendere parte alle azioni e alle faccende estranee rappresentate, come uomini della stessa natura, e a essere inquieti e preoccupati per il loro bene non meno che per il nostro in base alla condivisione delle stesse intime emozioni.<sup>3073</sup>

Proprio l’*ἐνέργεια* che emerge al cuore dell’*ἐνάργεια*<sup>3074</sup> non può non essere qui considerata una straordinaria fonte di interesse, nella misura in cui ci obbliga a partecipare alle azioni che vediamo rappresentate dai nostri simili. È una tale partecipazione, bisognosa tanto dell’avvicinamento dell’attenzione quanto del coinvolgimento emotivo, che la poetica di Breitinger ha in comune con diverse retoriche tedesche del primo Settecento.

Così, ad esempio, Gottfried P. Müller nell’*Idea eloquentiae novantiquae*: “La persuasione richiede che tutta la materia dell’oratore sia accomodata alle facoltà della mente degli ascoltatori, a seconda delle loro peculiarità in merito alla volontà, all’interesse (*interesse*) e al vantaggio.”<sup>3075</sup> Lo stesso Fabricius non è da meno: “Si suscita l’*attenzione* dell’ascoltatore mediante un’esposizione ordinata, perspicua, semplice, piacevole, se si ricorda che si

---

Sprache des Herzens und der Affecten reden, wenn er ins Herz dringen, und sich desselben bemeistern soll.” Se il poeta non deve trascurare l’intelletto, questo però non deve andare a detrimento delle altre facoltà, verso una precoce tensione alla integralità tutta immanente dell’anima (*ibid.*, p. 28): “Ein Poet muß zwar in seinem Gedichte dem Verstande allezeit etwas zur Nahrung geben, damit derselbe aber teine Eckel bekomme; so muß man nicht alles auf einerley Art und nach einerley Geschamck zurichten. Auch muß man, dem Verstande zu gefallen, die andern Kräfte der Seelen nicht versäumen, denn auch diese müssen sich mit jenem zugleich geschäftig erweisen und sich sehen lassen.”

<sup>3073</sup> J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. II, p. 353: “Die *figürliche* Schreibart machet uns glauben, wir sehen die Sachen als gegenwärtig vor uns, und betriegeret uns auf eine unschuldige Weise durch den Schein der Wahrheit und Wirklichkeit; die *bewegliche* hergegen erweist ihre Kraft damit, daß sie uns nöthiget, an den vorgestellten fremden Handlungen und Angelegenheiten, als Menschen von gleicher Natur Theil zu nehmen, und durch die Gemeinschaft eben derselben innigen Rührungen für ihr Wohl nicht weniger besorget und unruhig zu seyn, als für unser eigenes.” Cfr. S. Tedesco, *Breitinger e l’estetica dell’Illuminismo tedesco*, cit., pp. 171 e ss.

<sup>3074</sup> Cfr. *supra*.

<sup>3075</sup> G.P. Müller, *Idea eloquentiae nov-antiquae*, cit., 89: “Persuasio requirit, ut omnis oratoris materia accomodetur facultatibus mentis auditororum, prout hae juxta voluntatem, interesse, & commoditatem sunt modificatae.”

devono esporre cose importanti, che riguardano il benessere e l'interesse (*interesse*) dell'ascoltatore”<sup>3076</sup>.

Anche per il Wieland delle *Schönheiten* e per il Meier della *Beurtheilung des Heldengedichts* l'elemento alla base dell'interesse è la prossimità psicologica – l'intersezione dell'opera con le nostre aspettative e i nostri desideri. Ma quando Meier si troverà a innestare il concetto oratorio di interesse nel programma gnoseologico della nascente estetica, quella che era una semplice strategia di sintonizzazione con il proprio uditorio si trasformerà presto in un tentativo di vivificare l'uomo mediante l'affinamento della sua conoscenza sensibile.

Accanto all'innegabile retroterra francese, insomma, l'accezione del termine in Meier porta con sé chiara traccia del pensiero germanico. Dopo che il termine “interessante” aveva fatto il suo ingresso nel lessico tedesco di Meier già a partire dall'*Abbildung eines Kunstrichters* (1745),<sup>3077</sup> la nozione verrà ad assumere un significato specifico nel saggio contro Gottsched del 1747, la *Beurtheilung der Gottschedischen Dichtkunst*. In opposizione alla lezione del filosofo di Lipsia sulla poesia epica – colpevole di aver seguito troppo pedissequamente il dettato di Le Bossu – Meier propone una propria versione della dottrina. Per quanto riguarda in particolare la questione dell'azione eroica, l'allievo di Baumgarten declina la spiegazione secondo le consuete perfezioni della conoscenza, dal momento che “[l'azione] deve essere capace di tutte le bellezze poetiche in sommo grado”.<sup>3078</sup> Deve quindi essere ricca di cause, conseguenze e circostanze; grande e degna; verosimile; vivida; persuasiva e soprattutto viva, ovvero “[m]olto commovente, patetica e edificante, dunque interessante (*interessant*) per i lettori.”<sup>3079</sup>

L'“interessante” diventerà in tal modo il miglior sinonimo della *cognitio viva*,<sup>3080</sup> ereditandone – lo vedremo meglio più avanti – la ricca metaforica, così come il tentativo di propugnare un nuovo ideale di uomo totale.<sup>3081</sup> Se

---

<sup>3076</sup> J.A. Fabricius, *Philosophische Oratorie*, cit., p. 126: “*Aufmerksamkeit* erregt man bey dem Zuhörer, durch einen ordentlichen, deutlichen, kurtzen, leichten, angenehmen fürtrag; wann man erinnert, daß man wichtige sachen zu proponiren haben, die des Zuhörers wohlfarth und interesse betreffen”.

<sup>3077</sup> G.F. Meier, *Abbildung eines Kunstrichters*, Halle im Magdeburgischen, 1745, p. 159. Cfr. W. Sucharowski, *Interessant. Beschreibungsversuche zum Gebrauch*, “Sprachwissenschaft”, 4, 1979, pp. 370-410, il quale afferma “Um 1740 wurde *interessant* aus dem Französischen ins Deutsche übernommen. Das Wort war in seinem Gebrauch auf die Bereiche Ästhetik und Literaturkritik beschränkt”, con riferimento a Sulzer e a Friedrich Schlegel, cfr. *ibid.*, p. 370.

<sup>3078</sup> G.F. Meier, *Beurtheilung der Gottschedischen Dichtkunst*, Halle, 1747, p. 317.

<sup>3079</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>3080</sup> Il legame tra la vita della conoscenza e la nozione di “interesse” in Meier è segnalato in F. Wiebecke, *Die Poetik Georg Friedrich Meiers. Ein Beitrag der Dichtungstheorie im 18. Jahrhundert*, diss. Göttingen, 1967, pp. 101 e ss.

<sup>3081</sup> Cfr. i prossimi capitoli.

nel brano citato di Meier la *lebendige Erkenntnis* è chiaramente riferita alla sensibilità, infatti, essa non si oppone in quanto tale all'intelletto, anzi – sappiamo – contribuisce a emendarlo. Considerando poi che la conoscenza viva coinvolge di per sé anche la compagine desiderativa, dire che un'opera è massimamente interessante significa dichiarare che quell'opera coinvolge non solo tutti gli uomini, ma anche, più radicalmente, tutto l'uomo, in ogni sua parte.

Sebbene non utilizzi ancora il termine “interessante”, sarà questo – come sappiamo – il messaggio di Klopstock in *Von der heiligen Poesie*, facendo dell'attivazione integrale dell'anima il vincolo essenziale per tutti i poeti degni di questo nome. Lo stesso Klopstock confermerà una tale conclusione nei suoi *Gedanken über die Natur der Poesie* (1759):

L'essenza della poesia consiste nel fatto che essa, per mezzo della lingua, mostra un certo insieme di oggetti che conosciamo o di cui presumiamo l'esistenza sotto un punto di vista tale da impegnare (*beschäftigen*) le più eccellenti forze della nostra anima in un grado così alto che una agisce sull'altra, e in tal modo mette in movimento l'intera anima.<sup>3082</sup>

Si potrebbe obiettare che ciò sia vero solo per quanto riguarda la poesia superiore; Klopstock, però, ribatte che chi non ottiene questo risultato non merita di essere chiamato poeta.<sup>3083</sup> Se anche la poesia sacra resta la vetta suprema, la vivificazione diventa ormai l'elemento discriminante della poesia in quanto tale.<sup>3084</sup> Nel commentare il decisivo termine “beschäftigen”, che ritornerà in tutta la discussione sull'interessante nella filosofia popolare tedesca, Klopstock argomenta: “I più profondi segreti della poesia stanno nell'azione (*Action*) in cui essa pone la nostra anima. In generale, l'azione ci è *essenziale* al nostro piacere. I comuni poeti vogliono che noi conduciamo assieme a loro una vita vegetale.”<sup>3085</sup>

È proprio su questo punto decisivo che si apre la polemica con il principio dell'imitazione della bella natura avanzato da Batteux,<sup>3086</sup>

---

<sup>3082</sup> F.G. Klopstock, *Gedanken über die Natur der Poesie* (1759), “Der Nordische Aufseher”, vol. II, 1762, 105. Stück, pp. 538-61, qui pp. 539-40.

<sup>3083</sup> *Ibid.*, p. 540.

<sup>3084</sup> Anche in questo caso, dunque, la vivificazione avrà un carattere sostanzialmente psicologico. Dopo la santificazione dell'uomo intero da parte della Scrittura in quanto *verbum Dei* e la vivificazione psicologica dell'uomo intero da parte della Scrittura in quanto poesia divina, ormai la vivificazione dell'uomo intero non è più neppure un carattere peculiare della poesia sacra, ma si presenta come un carattere della poesia *tout court*. Negli ultimi due passaggi, sappiamo, cruciale è l'insegnamento dei fratelli Baumgarten.

<sup>3085</sup> F.G. Klopstock, *Gedanken über die Natur der Poesie*, cit., p. 541.

<sup>3086</sup> Cfr. L. Benzi, *Nachahmung und Darstellung. Zur Batteux-Rezeption bei Klopstock*, “Euphorion”, 104, 2010, pp. 67-82. Cfr. anche M. Schenker, *Ch. Batteux und seine*

colpevole di trascurare il *si vis me flere* oraziano che solo l'attivazione dell'intera anima è in grado di garantire. Anche Meier aveva contraddetto Batteux su questo punto. La polemica con Batteux, d'altra parte, non deve sorprendere, nella misura in cui la sua dottrina era stata strumentalizzata da Gottsched<sup>3087</sup> come un'arma contro Baumgarten e i suoi allievi nell'*Auszug aus den Herrn Batteux schönen Künsten, aus dem einzigen Grundsatz der Nachahmung hergeleitet* (1754).<sup>3088</sup> È significativa al riguardo la breve presentazione dell'estratto di Gottsched pubblicata sulla sua rivista, "Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit", nel luglio del 1754. Dopo aver rassicurato i lettori dell'indubbio valore dell'opera di Batteux, fondata sul bimillenario principio di imitazione instaurato da Aristotele, l'anonimo recensore chiarisce immediatamente i "nobili" scopi di Gottsched:

Proprio questo ha mosso il signor Professor Gottsched a mettere questo trattato così elegante alla base delle sue lezioni universitarie; e in tal modo, ove possibile, di frenare la corrente di dottrine erronee che vogliono cercare la natura della poesia non nell'imitazione, ma

---

*Nachahmungstheorie in Deutschland*, Leipzig, 1909, pp. 123-5. Oltre al testo di Schenker, la ricezione di Batteux in Germania vanta diversi altri studi specifici: H. Bieber, *Johann Adolf Schlegels poetische Theorie in ihrem historischen Zusammenhange untersucht*, Berlin, 1912; F.C. Tubach, *Die Naturnachahmungstheorie: Batteux und die Berliner Rationalisten*, "Germanisch-Romanische Monatsschrift", 44, 1963, pp. 262-80; C. Siegrist, *Batteux-Rezeption und Nachahmungslehre in Deutschland*, in G. Großklaus (a cura di), *Geistesgeschichtliche Perspektiven*, Bonn, 1969, pp. 171-90; F. Bollino, *Teoria e sistema delle belle arti. Charles Batteux e gli esthéticiens del sec. XVIII*, "Studi di estetica", 3, 1976 [ma 1979], pp. 210-7; I. von der Lühe, *Natur und Nachahmung. Untersuchungen zur Batteux-Rezeption in Deutschland*, Bonn, 1979; C. Zelle, "Angenehmes Grauen". *Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert*, Hamburg, 1987, pp. 162 e ss.; F. Vollhardt, *Die Grundregel des Geschmacks – Zur Theorie der Naturnachahmung bei Charles Batteux und Georg Friedrich Meier*, in H.-J. Kertscher.T. Verweyen (a cura di), *Dichtungstheorien der deutschen Frühaufklärung*, cit., pp. 26-36; per la ricezione in Gottsched, cfr. la nota successiva. Nonostante la mole di lavori, il rapporto con la scuola di Baumgarten è poco studiato: Schenker dedica solo pochissime pagine all'intera questione della ricezione batteuxiana in Germania che dovrebbe costituire l'oggetto della sua monografia, soffermandosi sulla presentazione generale della teoria di Batteux; Siegrist si limita a qualche battuta generale, pp. 181-2; Tubach si concentra solo sulla ricezione berlinese; Bieber e von der Lühe si focalizzano sulla figura di Johann Adolf Schlegel; il solo Vollhardt prende di mira la questione, anche se non si sofferma sulla possibilità di rintracciare una convergenza tra i due progetti dal punto di vista antropologico.

<sup>3087</sup> Sulla ricezione di Batteux in Gottsched, cfr. soprattutto A. Wetterer, *Publikumsbezug und Wahrheitsanspruch. Der Widerspruch zwischen rhetorischem Ansatz und philosophischem Anspruch bei Gottsched und den Schweizern*, Tübingen, 1981, pp. 128 e ss.

<sup>3088</sup> J.C. Gottsched, *Auszug aus den Herrn Batteux schönen Künsten, aus dem einzigen Grundsatz der Nachahmung hergeleitet*, Leipzig, 1754.

semplicemente in una selvaggia espressione di un'immaginazione senza regole, che questi chiamano estetica.<sup>3089</sup>

Sono i giovani le prede più facili attratte dall'esca (*Köder*) della novità, che li porta "in tal modo sulla strada del gusto corrotto e [li fa diventare] seguaci dell'insensatezza da cui i poeti e i critici giudiziosi hanno sempre messo in guardia."<sup>3090</sup> È proprio nel tentativo di stringere un'alleanza di peso nel contenzioso che lo opponeva a Meier, a sua volta associato, più o meno a ragione, alla fazione zurighese,<sup>3091</sup> i cui "aborti [...] – afferma Gottsched – da qualche tempo nevicano giù dalle Alpi",<sup>3092</sup> che l'autorità di Lipsia giocherà il principio di Batteux contro l'estetica, vista ancora come una piccola setta di eretici in filosofia non meno che in teologia.

Che gli scopi dell'operazione editoriale di Gottsched fossero polemici, ad ogni modo, era chiaro dal fatto che nel 1754 esistevano già due diverse traduzioni dell'opera in tedesco, una a cura di Johann Adolf Schlegel (1751)<sup>3093</sup> e l'altra a cura di Philipp Ernst Bertram (1751),<sup>3094</sup> donde la necessità di giustificare un'ennesima versione del saggio di Batteux. Certo – dichiara il recensore – se Gottsched fosse stato soddisfatto delle traduzioni già presenti, si sarebbe volentieri risparmiato la fatica di questo lavoro. E tuttavia, bontà sua, ha notato alcuni difetti nel modo di rendere il francese di questi traduttori, tali da rendere indispensabile il continuo confronto con l'originale.<sup>3095</sup> Non solo: ma i lavori di Bertram e di Schlegel si presentano come delle semplici traduzioni e non si spingono fino all'interpretazione,<sup>3096</sup> mentre l'*Auszug*, da un lato, elimina le parti prolisse del testo francese,

---

<sup>3089</sup> [Anonimo], Recensione a *Auszug aus den Herrn Batteux schönen Künsten*, "Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit", Wonnemonath 1754, pp. 464-7, qui p. 464.

<sup>3090</sup> *Ibid.*, pp. 464-5.

<sup>3091</sup> L'alleanza tra Halle e Zurigo, tra Meier e i Critici svizzeri, cementata dalla positiva impressione destata dallo scritto sugli scherzi di Meier e dal comune giudizio positivo sul Messia, non supera il 1750, quando si interrompono i rapporti epistolari tra i due partiti con l'invio del terzo volume degli *Anfangsgründe* da parte di Meier. Le cause sono da rintracciare nella poca considerazione in cui Meier teneva l'epica biblica di Bodmer, certo non all'altezza di Klopstock e, come sospetta Bergmann, nelle divergenze sulla questione del gusto. Cfr. E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch Alexander Gottlieb Baumgarten und Georg Friedrich Meier*, cit., p. 89 e pp. 200 e ss.

<sup>3092</sup> [Anonimo], Recensione a *Auszug aus den Herrn Batteux schönen Künsten*, cit., p. 466.

<sup>3093</sup> C. Batteux, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz, aus dem Französischen übersetzt, und mit einem Anhang einiger eignen* [von J.A. Schlegel] *Abhandlungen versehen*, Leipzig, 1751 (1759<sup>2</sup>; 1770<sup>3</sup>).

<sup>3094</sup> C. Batteux, *Die schöne [!] Künste aus einem Grunde hergeleitet, aus dem Französischen des Herrn Abt Batteux übersetzt von P.E.B.* [Bertram], Gotha, 1751.

<sup>3095</sup> [Anonimo], Recensione a *Auszug Auszug aus den Herrn Batteux schönen Künsten*, cit., p. 465.

<sup>3096</sup> In realtà, come noto, Schlegel, aveva apposto addirittura dei trattati a commento e sviluppo del testo di Batteux.



distillando così il nucleo autentico della teoria; e dall'altro, aggiunge chiarimenti e note ai passaggi più importanti o meno trasparenti, ampliando le parti relative alla pittura e alla musica con una breve storia di queste arti,<sup>3097</sup> e adattando al caso tedesco gli esempi francesizzanti di Batteux.

È proprio in questi commenti che, neanche a dirlo, si ripresenta la polemica con Baumgarten e Meier. Dopo essersela presa con la “pompa alpino-estetica” (*der alpinischästhetische Schwulst*),<sup>3098</sup> Gottsched torna alla carica nel commento al capitolo sulla storia del gusto, per mostrare nuovamente la vicinanza con il misticismo sensualista di Böhme. Batteux aveva affermato in poche righe che

poiché il gusto delle cose migliori si ottunde con l'abitudine, si è fatto ricorso ad una nuova arte per risvegliarlo. Si enfatizza la natura, la si aggiusta, la si addobba secondo una falsa squisitezza. Vi si introduce il distorto, il mistero, l'arguzia: in una parola, l'affettazione, che è l'estremo opposto della grossolanità. È così che il gusto e le belle arti periscono e si allontanano dalla natura.<sup>3099</sup>

Gottsched non perde occasione per fornire gli esempi per lui più appropriati di un simile regresso in terra tedesca:

E cosa vogliono i nostri poeti estetici, miltoniani, eterei, misraimici,<sup>3100</sup> serafinici, babilonici e pomposi se non trasformare l'imitazione della bella natura in uno sproloquio (*Galimathias*) oscuro, alchimistico, degno di Jacob Böhme e degli Herrnhuteriani, che è ancora più fastidioso di tutta la precedente pompa lohensteiniana e marinista?<sup>3101</sup>

Di contro a simili accuse, Meier riprenderà per l'ultima volta la parola nella polemica, con la sua *Vorstellung der Ursachen, warum es unmöglich zu seyn scheint, mit Herrn Profefor Gottsched eine nützliche und vernünfftige Streitigkeit zu führen* (1754).<sup>3102</sup> Il punto per noi più interessante

---

<sup>3097</sup> *Ibid.*, pp. 465-7. E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch Alexander Gottlieb Baumgarten und Georg Friedrich Meier*, cit., pp. 214 e ss.

<sup>3098</sup> J.C. Gottsched, *Auszug aus den Herrn Batteux schönen Künsten, aus dem einzigen Grundsatz der Nachahmung hergeleitet*, cit., p. 34.

<sup>3099</sup> C. Batteux, *Le Belle Arti ricondotte a unico principio*, cit., p. 53.

<sup>3100</sup> Mizraim era il nome con cui Bodmer denominava l'Egitto nei suoi poemi cristiani, come non manca di rilevare C.O. von Schönaich, *Die ganze Aesthetik in einer Nuß*, cit., p. 304. In generale, tutti questi aggettivi sbeffeggiano la poesia cristiana difesa dagli Svizzeri.

<sup>3101</sup> <sup>3101</sup> J.C. Gottsched, *Auszug aus den Herrn Batteux schönen Künsten, aus dem einzigen Grundsatz der Nachahmung hergeleitet*, cit., p. 41.

<sup>3102</sup> G.F. Meier, *Vorstellung der Ursachen, warum es unmöglich zu seyn scheint, mit Herrn Profefor Gottsched eine nützliche und vernünfftige Streitigkeit zu führen*, Halle im Magdeburgischen, 1754.

è la replica all'obiezione di una pretesa "innaturalità" dell'estetica, per il fatto di sottrarsi al dettato dell'imitazione della bella natura. Meier risponde distinguendo il totale rifiuto di una tale dottrina – cosa che non ha mai sostenuto – e il fatto di erigerla a principio fondamentale della poesia.<sup>3103</sup> Se è vero, infatti, che negli *Anfangsgründe* tutti i pensieri, dunque anche i bei pensieri, sono detti essere imitazioni della natura,<sup>3104</sup> è sbagliato concludere da ciò la validità del principio gottschediano, nella misura in cui le regole dell'estetica sono state derivate dal principio della bellezza:

Né nella mia estetica né negli altri miei scritti ho mai rigettato l'imitazione della natura, ma piuttosto l'ho lodata. La mia disputa con il Signor Professor Gottsched consiste nel fatto che io nego che la poesia possa essere spiegata con un'imitazione della natura per mezzo di un discorso armonico. [...] [H]o solo sostenuto che l'imitazione della natura non sia una caratteristica della poesia tale da poter essere sufficientemente distinta da tutte le restanti specie di pensieri e discorsi. Se si vuole spiegare l'essenza della poesia, non si vuole sapere la sua essenza in quanto essa la possiede in comune con altre arti, ma si vuole sapere ciò che le appartiene in via esclusiva.<sup>3105</sup>

Il confronto più stringente di Meier con la teoria dell'imitazione lo possiamo ritrovare nelle *Betrachtungen über den ersten Grundsatz aller schönen Künste und Wissenschaften* (1757).<sup>3106</sup> In questo caso, il principale referente è lo stesso Batteux, finalmente libero dai lacci polemici in cui lo aveva stretto Gottsched. Dopo aver stabilito i caratteri che il principio primo di tutte le belle arti e le belle scienze deve possedere – unicità, verità e ineccepibilità<sup>3107</sup> – e dopo averne mostrato la necessità dal punto di vista filosofico,<sup>3108</sup> Meier giunge a valutare la possibilità di vedere nel principio di imitazione della natura il candidato ideale per questo ruolo.<sup>3109</sup> Un tale principio possiede certamente molti dei caratteri richiesti: è unico, è vero e da esso possono essere derivate tutte le regole delle belle arti.<sup>3110</sup> Tutte, ma non tutte e sole quelle regole. Ogni nostra conoscenza, infatti, ha sempre il

---

<sup>3103</sup> Sulla naturalità dell'estetica, cfr. *Anfangsgründe*, vol. I, § 249 e la conclusione di [G.F. Meier], *Daß das Wesen der Dichtkunst in unserer Natur gegründet sey*, "Der Mensch", 1. Theil, 1751, 31. Stück, pp. 273-9, qui pp. 278-9.

<sup>3104</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 414.

<sup>3105</sup> G.F. Meier, *Vorstellung der Ursachen, warum es unmöglich zu seyn scheint, mit Herrn Professor Gottsched eine nützliche und vernünftige Streitigkeit zu führen*, cit., § 100.

<sup>3106</sup> Id., *Betrachtungen über den ersten Grundsatz aller schönen Künste und Wissenschaften*, Halle im Magdeburgischen, 1757.

<sup>3107</sup> *Ibid.*, §§ 13-5.

<sup>3108</sup> *Ibid.*, §§ 4 e ss.

<sup>3109</sup> *Ibid.*, § 16.

<sup>3110</sup> *Ibid.*

carattere dell'*Abbildung*, e dunque è imitazione della natura, senza per questo essere una bella imitazione.<sup>3111</sup> Respinta la candidatura del principio di imitazione in quanto tale, Meier rifiuta anche una sua moderna specificazione, difesa per l'appunto da Batteux: il principio di imitazione della bella natura.<sup>3112</sup> Intanto, alle belle scienze e alle belle arti è permesso e necessario imitare la brutta natura, purché la si pensi in modo bello, nel caso, ad esempio, di un poeta che raffiguri bellamente le azioni più viziose.<sup>3113</sup> Viceversa, non ogni natura bella è degna di essere imitata, come per i "movimenti venerei" del corpo, belli di per sé, ma censurabili in pittura.<sup>3114</sup> L'unica via d'uscita al paradosso sarebbe quella di intendere l'imitazione della bella natura come un pensare bellamente la natura stessa. E qui scatta la trappola di Meier:

Se si voleva dire che con la bella natura che viene imitata attraverso le belle arti e le belle scienze si intende una natura in quanto può essere pensata in modo bello, proprio mediante una tale specificazione si dimostra che esiste un principio ancora più alto, attraverso il quale l'imitazione della natura che avviene attraverso le belle arti e le belle scienze deve essere specificata, e dunque si ammette in realtà che l'imitazione della natura non sarebbe il principio primo di tutte le belle arti e le belle scienze.<sup>3115</sup>

Il vero principio universale, avanzato da Meier al paragrafo seguente, è quello della bellezza della conoscenza, declinato secondo i sei criteri di perfezione di Baumgarten, culminanti con la vita, intesa come *Rührende*.<sup>3116</sup> Non si tratta qui di capire quanto colgano nel segno le critiche di Meier né se la sua rettifica costituisca un effettivo miglioramento al dettato di Batteux: si tratta piuttosto di scorgere i presupposti filosofici di questa presa di posizione e gli eventuali punti di convergenza con l'*esthéticien* francese. Al culmine della *pulcritudo cognitionis*, abbiamo appena visto, sta ancora una volta la dimensione della *cognitio viva*, la quale, per sollecitare la facoltà desiderativa, deve fare riferimento a quelli che già in Baumgarten erano visti come *mihi bona*: quei beni, cioè, capaci di amplificare la mia *realitas*, incrementando il reticolo di rapporti che mi legano all'universo.<sup>3117</sup>

---

<sup>3111</sup> *Ibid.*, § 17.

<sup>3112</sup> *Ibid.*, § 19.

<sup>3113</sup> *Ibid.*

<sup>3114</sup> *Ibid.*

<sup>3115</sup> *Ibid.*, § 20.

<sup>3116</sup> *Ibid.*, § 22. Ai sei criteri canonici sono aggiunti il bell'ordine e la bella designazione – argomenti della seconda e della terza parte dell'estetica teorica.

<sup>3117</sup> *Metaphysica*, § 660.

Se il piacere e il dispiacere costituiscono stati dell'anima derivanti dall'intuizione di una perfezione,<sup>3118</sup> il massimo piacere sarà dato dall'intuizione di una perfezione che riguarda noi stessi – ciò da cui attendiamo il potenziamento della nostra presenza nel mondo.<sup>3119</sup> Per questo – avevamo visto – l'*aestheticus felix* sarà tenuto a rappresentare, tra tutte le configurazioni individuali di altri mondi possibili,<sup>3120</sup> quelle più adatte a intercettare al meglio le previsioni di un "bonum" nei suoi ascoltatori – di un bene capace, cioè, di agganciarsi a quelle determinazioni percepite come ancora suscettibili di un eventuale perfezionamento futuro.<sup>3121</sup> Anche Meier partirà da presupposti del tutto analoghi:

Tutti coloro ai quali la natura dell'anima non è completamente ignota, sanno che non può nascere nessun desiderio se non si prova un piacere per qualche cosa di buono, da cui si prevede che esista nel futuro e che possa essere da noi ottenuto; e [sanno] che non può nascere nessuna avversione se non si prova un dispiacere per un male che si considera come qualcosa di futuro e da cui si prevede che possa essere impedito mediante le nostre forze.<sup>3122</sup>

Alla luce di queste basi, Meier individuerà tre strategie per incrementare la vita di una conoscenza nella relativa sezione dei suoi *Anfangsgründe*:

Poiché la vita estetica della conoscenza consiste nel suscitare desideri e avversioni sensibili, se si vuol rendere toccante un pensiero, si devono perseguire tre obiettivi: 1) il pensiero toccante deve provocare un piacere sensibile o un dispiacere sensibile, o entrambi allo stesso tempo; 2) deve rappresentare qualcosa di buono o di cattivo come futuro; 3) deve rappresentare il buono come una cosa che può essere ottenuta, e il male come qualcosa che può essere impedito.<sup>3123</sup>

In particolare, dire che il *rührende Gedanke* deve innescare un piacere o un dispiacere sensibile significa rappresentarsi un oggetto in maniera intuitiva e bella, ovvero come dotato di tutte le restanti perfezioni della

---

<sup>3118</sup> *Ibid.*, § 665.

<sup>3119</sup> In questo senso, il "buono per me" capace di vivificarmi non è più la vita di Cristo, ma un bene esclusivamente psicologico. Avevamo già segnalato il radicamento di tale argomento nella filosofia wolffiana e la modifica in senso psicologico apportata da Baumgarten. Cfr. comunque C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 82 e ss.

<sup>3120</sup> Sulle applicazioni estetiche della scienza media umana, ha fatto finalmente luce l'analisi di S. Tedesco, *L'estetica di Baumgarten*, cit., p. 117.

<sup>3121</sup> Cfr. *supra*.

<sup>3122</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 180.

<sup>3123</sup> *Ibid.*

conoscenza (ricchezza, grandezza, verosimiglianza, vividezza e persuasione); ma ciò ancora non è sufficiente, perché la chiave della nostra vivificazione consiste nell'attendersi dalle perfezioni della cosa desiderata un incremento della nostra stessa perfezione: "Un amore puro è una chimera e di conseguenza si deve mostrare che l'oggetto è una fonte di molte perfezioni che sono davvero o che possono essere nello stato di colui che si vuole commuovere."<sup>3124</sup> Questo significa che

si deve rappresentare l'oggetto non solo in generale come buono e perfetto, ma anche come un bene da cui sia noi che i nostri ascoltatori dobbiamo aspettarci vantaggi e perfezioni, (*ut bona nobis et aliis, cogitata sint afficientia, interressants* [sic]).<sup>3125</sup>

Solo in questo modo, il bello spirito avrà il potere di conquistare il cuore:

Si deve rappresentare l'oggetto buono come una cosa che non si trova fuori di noi, bensì piuttosto nel nostro stato interno; o almeno come qualcosa di buono, attraverso il quale i nostri beni interni e le nostre perfezioni interne siano raggiunte, aumentate e favorite. *Quae extra nos nihil ad nos*. Una cosa che si trova del tutto al di fuori di noi e non ha alcun legame notevole con il nostro stato interno, con la nostra anima e con il nostro corpo, o non ci commuove affatto oppure ci commuove solo in misura ridotta. Al contrario, ci commuovono i beni che o stanno in quanto tali nel mezzo del nostro orizzonte e della nostra sfera oppure che sono all'origine di perfezioni nel nostro intimo (*recht innig*), e mettono in moto il fondo dell'anima.<sup>3126</sup>

Da questo punto di vista, la seconda e la terza condizione della vita estetica – il riferimento al futuro e alla nostra capacità di raggiungere il bene agognato – sono solo dei semplici addentellati alla necessità di rendere l'oggetto "interessante", e dunque connivente con ciò che è "buono per me".<sup>3127</sup> Pur partendo da altre basi, che non avevano alle spalle la teologia della conoscenza viva, bensì piuttosto la morale di Nicole,<sup>3128</sup> Batteux era

---

<sup>3124</sup> *Ibid.*, § 183.

<sup>3125</sup> *Ibid.*

<sup>3126</sup> *Ibid.*, § 184.

<sup>3127</sup> La *lex facultatis appetitivae* di Baumgarten, alla base di queste condizioni (cfr. supra), sarà ripresa anche nella metafisica di Meier, cfr. *Metaphysica*, III, § 672.

<sup>3128</sup> Sui legami con Nicole, cfr. già H. Bieber, *Johann Adolf Schlegels poetische Theorie*, Berlin, 1912, pp. 123 e ss. Cfr. ora F. Bollino, *Il problema della definizione della "Belle Nature" nell'estetica di Charles Batteux*, in P. D'Angelo-E. Franzini-G. Lombardo-S. Tedesco (a cura di), *Costellazioni estetiche. Dalla storia alla neoestetica*, Milano, 2013, pp. 28-37, qui pp. 36-7.

giunto a sostenere qualcosa di molto simile nella descrizione del concetto di “bella natura”:<sup>3129</sup> “[L]a bella natura è, secondo il gusto, quella che ha: (1) il maggior rapporto con la nostra perfezione, con il nostro vantaggio, con il nostro interesse; (2) quella che è nello stesso tempo più perfetta in sé.”<sup>3130</sup> Soffermandoci per il momento sul primo carattere, essa – afferma Batteux –

[d]eve colpire il nostro cuore, mostrandoci in quegli stessi oggetti degli interessi che gli siano cari, che mirino alla conservazione e alla perfezione del nostro essere, che ci facciano sentire gradevolmente la nostra esistenza: ed è il buono.<sup>3131</sup>

Condizione fondamentale della bella natura è dunque il “rapporto intimo con noi”, capace di coinvolgere il sentimento con le cose che rientrano nella nostra sfera d’azione:

All’interno di se stesso egli [l’artista-filosofo] scorge che più gli oggetti si avvicinano a lui e più ne è commosso, più se ne allontanano, più gli sono indifferenti. Osserva che la caduta di un giovane albero lo interessa più di quella di una roccia; la morte di un animale, che gli sembrava tenero e fedele, più di un albero sradicato; procedendo così, a poco a poco trova che l’interesse cresce in proporzione della vicinanza che hanno gli oggetti che vede, con la condizione in cui si trova.<sup>3132</sup>

Che esso derivi da un’operazione immaginativo-astrattiva, come quella che presiede in Batteux alla distillazione della bella natura nell’interiorità dell’artista, o che invece sia un frutto del bel pensare dell’*aestheticus felix*, ovvero del pensare secondo nessi sensibili, l’interessante si identifica

---

<sup>3129</sup> È necessario ribadire l’indipendenza dei due progetti e la non dipendenza di queste osservazioni di Meier da un possibile precoce influsso di Batteux. Prova ne è il fatto che espressioni del tutto simili erano utilizzate già nel 1745 a proposito del filosofo in generale, in cui interesse (ancora indicato con l’espressione tedesca *Antheil nehmen*) e vita della conoscenza risultano essere intimamente legati. Cfr. G.F. Meier, *Abbildung eines wahren Weltweisen*, Halle im Magdeburgischen, 1745, § 84: “Keine Vollkommenheiten verschaffen unse in grösseres Vergnügen, als diejenigen, an denen wir Theil nehmen, die uns selbst betreffen, und die einen Einfluß in uns und unsern Zustand haben. Dinge, mit denen wir keine begreifliche Verbindung haben, ligen ausser den Grentzen unsers gantzen Umfangs, und wir pflegen diesel ben entweder gar teine Aufmercksamkeit zu würdigen, oder wir betrachten sie mit Gleichgültigkeit. Eben das sage ich auch, von den philosophischen Wahrheiten. Diejenigen unter denselben, welche uns angehen, und einen Einfluß in uns haben, sind Wahrheiten an denen uns überaus viel gelegen ist, und die werden wir nicht leicht mit Gleichgültigkeit ansehen. Diese Wahrheiten können von uns mit dem grösten Vergnügen, und auf die lebendigste Art erkannt werden.”

<sup>3130</sup> C. Batteux, *Le Belle Arti ricondotte a unico principio*, cit., p. 54.

<sup>3131</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>3132</sup> *Ibid.*, p. 55.

sempre con l'elemento che tocca il cuore mediante la rappresentazione di un *mihī bonum* tanto più efficace quanto più è prossimo al nostro orizzonte.

D'altra parte, i punti in comune tra la posizione di Batteux e quella di Meier, almeno sotto questo profilo, sono evidenti,<sup>3133</sup> e proprio nel luogo teorico che per ciascuno dei due rappresenta il culmine della rispettiva concezione. Da un lato, l'interesse in Batteux contiene in sé la dimensione della vivificazione che consente di togliere l'uomo dal torpore della *langueur*, seconda la lezione di Du Bos e di Boureau-Deslandes, che intendevano la noia come *inaction de l'âme*.<sup>3134</sup> Dall'altro, la vivificazione sensibile di Baumgarten si connota come un rapporto intimo tra oggetto estetico e cuore che si oppone al *Gleichgültige*,<sup>3135</sup> legato alla critica dinamica dell'inerzia come indifferenza al moto e alla quiete.<sup>3136</sup>

Pur in un lessico parzialmente diverso, sembra dunque profilarsi la possibilità di un incontro delle due prospettive sul terreno del coinvolgimento del cuore – una possibilità espressa nei termini più chiari in un saggio di Meier del 1751, *Daß das Wesen der Dichtkunst in unserer Natur gegründet sey*,<sup>3137</sup> dall'incipit quanto mai significativo:

La poesia è la lingua delle passioni e dei sentimenti; esige un cuore commosso e il sangue in movimento. Poiché le passioni, i sentimenti e la sensibilità sono naturali, così l'essenza stessa della poesia è fondata nella nostra natura.<sup>3138</sup>

Affinché il poeta possa adempiere davvero al suo compito, dunque, sarà necessario fare riferimento non a una qualche regola esterna, ma alle stesse forze dell'anima, che dovranno essere opportunamente sollecitate:

Quando vogliamo commuovere qualcuno, dobbiamo presentare alle sue forze qualcosa di degno, qualcosa che gli dia da fare. Tanto più trova da fare, quanto più l'anima viene commossa, e ne sorge una

---

<sup>3133</sup> Non dimentichiamo che Meier consiglia di leggere Batteux ai suoi lettori in un numero di "Der Glückselige", dal titolo quanto mai significativo, cfr. G.F. Meier, *Von dem Einflusse der Aesthetik auf das Herz*, "Der Glückselige", 6. Theil, 1765, 199. Stück, pp. 315-20, qui p. 316.

<sup>3134</sup> Cfr. V. Mandelkow, *Der Prozess um den "ennui" in der französischen Literatur und Literaturkritik*, Würzburg, 1999, pp. 97 e ss. Su Du Bos e Boureau-Deslandes, così come sulla loro concezione dell'interesse e della noia, ritorneremo nel capitolo su Sulzer.

<sup>3135</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 186.

<sup>3136</sup> Cfr. *supra*.

<sup>3137</sup> [G.F. Meier], *Daß das Wesen der Dichtkunst in unserer Natur gegründet sey*, cit.

<sup>3138</sup> *Ibid.*, p. 273. Già Gottsched aveva affermato che la poesia è fondata nella natura dell'uomo, anche se in senso prettamente razionalistico, cfr. E. Stöckmann, *Natur des Menschen als ästhetisches Paradigma. Anthropologischer Perspektivenwechsel in der Ästhetiktheorie der deutschen Spätaufklärung*, in M. Guthmüller-W. Klein (a cura di), *Ästhetik von unten. Empirie und ästhetisches Wissen*, Tübingen-Basel, 2006, pp. 47-94.

conoscenza viva, cioè una conoscenza che mette in esercizio le forze dello spirito, e in tal modo colpisce l'anima. L'amor di sé e l'impulso all'autoconservazione, il desiderio di diventare più perfetti che ci è essenziale fanno sì che tutte le cose che sono in rapporto a noi, al nostro vantaggio o al nostro svantaggio, sollecitino il nostro spirito nella misura in cui così gli si presentano o gli sembrano essere. Iniziamo allora a risvegliarci e a sentire noi stessi e a lavorare con le forze dell'anima, ciascuno secondo la natura del suo animo e secondo il modo di pensare e di sentire a cui è più portato.<sup>3139</sup>

La conoscenza viva è qui immediatamente legata all'*amour de soi* come desiderio di conservare sé stessi,<sup>3140</sup> trsguardato alla luce non della prima, bensì della seconda edizione dei *Beaux-Arts* di Batteux (1747), in cui – come messo in luce da Bollino<sup>3141</sup> – anche il rapporto con il nostro svantaggio viene considerato un'auspicabile fonte di movimento,<sup>3142</sup> perché il *mouvement* e l'*émotion* ci piacciono in quanto tali.<sup>3143</sup> Al contrario, la conoscenza morta di tradizione tedesca si congiungerà in una sorta di endiadi con la categoria di quiete, non nel senso potenzialmente positivo di *repos*,<sup>3144</sup> ma nel senso deteriore d'*ennui*:

Tutto ciò che, quando lo conosciamo, lascia a riposo queste forze inferiori è una conoscenza morta. Quando conosciamo perfettamente la proposizione che due per due fa quattro, restiamo del tutto freddi e quieti: la conoscenza morta, che lascia a riposo le forze inferiori dell'anima, è fatta in modo che né la paura né la speranza né il più piccolo desiderio vengano con ciò sollecitati e che non vengano avvertiti alcun godimento o alcuna mancanza.<sup>3145</sup>

---

<sup>3139</sup> [G.F. Meier], *Daß das Wesen der Dichtkunst in unserer Natur gegründet sey*, cit., p. 276.

<sup>3140</sup> Non va dimenticato che per Batteux il gusto è la voce dell'amor proprio, cfr. C. Batteux, *Le Belle Arti ricondotte a unico principio*, cit., p. 54.

<sup>3141</sup> Cfr. F. Bollino, *Ragione e sentimento: idee estetiche nel Settecento francese*, Bologna, 1991, p. 127.

<sup>3142</sup> C. Batteux, *Les Beaux-Arts réduites à un même principe*, Paris, 1747, pp. 91-2.

<sup>3143</sup> Per l'importanza del *mouvement* come antidoto all'*ennui*, si veda il poderoso lavoro di R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au 18. siècle* (1960), Genève-Paris, 1979, che dedica ben due capitoli alla questione in maniera esplicita, ritornandoci a più riprese nel corso della trattazione, pp. 387-513. Il movimento è qui definito, tra l'altro, come un "sentiment aigu de l'existence, sans lequel toute vie est insipide", *ibid.*, p. 432; cfr. anche F. Bollino, *Teoria e sistema delle belle arti*, cit., pp. 144 e ss.

<sup>3144</sup> Sulla dialettica positiva tra *mouvement* e *repos* in Batteux, cfr. *ibid.*, pp. 118-9.

<sup>3145</sup> [G.F. Meier], *Daß das Wesen der Dichtkunst in unserer Natur gegründet sey*, cit., pp. 276-7.



La conoscenza morta si configura in tal modo come uno scacco esistenziale, in cui l'individuo non è più in grado di emergere come soggetto, perché nell'abdicare alle tonalità emotive che lo proiettavano nel futuro, abdica anche alla possibilità di percepire l'estensione della propria esistenza. È nella saldatura tra l'idea leibniziana del "nexus universalis", rivisitata alla luce della psicologia di Baumgarten, e l'idea già bouhoursiana di un "rapport intime" tra la cosa e noi stessi,<sup>3146</sup> che potrà infine manifestarsi con la massima coerenza il tentativo condiviso dalle due tradizioni di catalizzare la vitalità dell'anima mediante l'incremento delle nostre relazioni con il mondo, nella comune consapevolezza che il supremo pericolo da esorcizzare consiste in una forma di paralisi affettiva di cui la *cognitio mortua* e l'*ennui* non sono che controfigure.<sup>3147</sup>

L'interesse del cuore, tuttavia, non esaurisce in Batteux i vincoli che il gusto<sup>3148</sup> impone alla bella natura. Accanto alla perfezione in rapporto a noi stessi, è necessaria anche una perfezione della cosa in quanto tale, rappresentata dal bello,<sup>3149</sup> che sollecita l'attivazione "disinteressata" dell'*esprit*: "Perché gli oggetti piacciono al nostro spirito basta che siano perfetti in se stessi. Esso li considera senza interesse: purché vi trovi regolarità, arditezza, eleganza è soddisfatto."<sup>3150</sup> La bella natura che l'artista imita dovrà dunque presentare entrambi gli aspetti:

---

<sup>3146</sup> D. Bouhours, *La manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit*, Paris, 1687, in cui Philante enuncia a Eudoxe una serie di definizioni del gusto, tra cui: "Le goust est une harmonie, un accord de l'esprit & de la raison" (*ibid.*, p. 381), e ancora: "Le goust [...] est un sentiment naturel qui tient à l'ame, & qui est indépendant de toutes les sciences qu'on peut acquerir; le goust n'est autre chose qu'un certain rapport qui se trouve entre l'esprit & les objets qu'on luy présente; enfin le bon goust est le premier mouvement, ou pour ainsi dire une espece d'instinct de la droite raison qui l'entraîne avec rapidité, & qui la conduit plus seurement que tous les raisonnemens qu'elle pourroit faire" (*ibid.*, pp. 381-2). Sull'idea di *rapport* in Batteux, cfr. le penetranti osservazioni di F. Bollino, *Teoria e sistema delle belle arti*, cit., pp. 147 e ss.

<sup>3147</sup> Ritorniamo su questo punto all'inizio del prossimo capitolo in maniera più distesa.

<sup>3148</sup> Se Baumgarten, come visto, definiva il gusto come *iudicium sensuum*, venendo influenzato, non ultimo, da Du Bos, Batteux esplicherà l'equazione tra gusto e sentimento: "L'intelligenza considera ciò che gli oggetti sono in se stessi, secondo la loro essenza, senza alcun rapporto con noi. Il gusto al contrario non si occupa di questi stessi oggetti che in rapporto a noi. [...] Il gusto è dunque un sentimento. E siccome nella materia di cui qui si tratta, questo sentimento ha per oggetto le opere dell'arte e poiché le arti, come abbiamo mostrato, non sono che imitazioni della bella natura, il gusto deve essere un sentimento che ci avverte se la natura bella è bene o male imitata." Cfr. C. Batteux, *Le Belle Arti ricondotte a unico principio*, cit., pp. 48-9. In realtà, il gusto in Batteux non si limita a giudicare sull'esito dell'imitazione, ma interviene già in prima persona nel processo di produzione interiore della bella natura, così come si evince dalle citazioni che seguono.

<sup>3149</sup> L'affinità tra buono e bello, giocata in maniera diversa rispetto all'ideale della *καλοκαγαθία*, è discussa in F. Bollino, *Teoria e sistema delle belle arti*, cit., p. 149.

<sup>3150</sup> C. Batteux, *Le Belle Arti ricondotte a unico principio*, cit., p. 58.

[...] deve assecondarci dal lato dello spirito (*esprit*), offrendoci oggetti perfetti in se stessi, che estendano e perfezionino le nostre idee: è il bello. Deve colpire il nostro cuore, mostrandoci in questi stessi oggetti degli interessi che ci siano cari, che mirino alla conservazione ed alla perfezione del nostro essere, che ci facciano sentire gradevolmente la nostra esistenza: ed è il buono<sup>3151</sup> che, riunendosi con il bello in uno stesso oggetto presentato, gli dà tutte le qualità di cui ha bisogno per esercitare e perfezionare il nostro cuore e il nostro spirito.<sup>3152</sup>

Se è vero che in Meier il buono non rappresenta un polo indipendente rispetto al bello, vista la natura gnoseologica di quest'ultimo e la dipendenza del desiderio dalla sfera del conoscere,<sup>3153</sup> il filosofo di Halle sentirà comunque la necessità di inserire una qualche cesura, se non altro operativa,<sup>3154</sup> tra una bellezza esclusivamente teorica, legata alle prime cinque perfezioni della conoscenza, e una bellezza legata al desiderio di un *mihī bonum*, e dunque alla vita estetica:

Una cosa può ancora essere bella se non ci riguarda per niente, se non diventiamo più perfetti per suo mezzo, se non possiamo assolutamente impossessarcene, e se non possiamo aspettarci da questa neppure il più piccolo vantaggio; così – pensiamo – può essere tutto vero, ma a noi cosa ci importa?<sup>3155</sup>

---

<sup>3151</sup> Sulle possibili fonti di Batteux per l'importazione in territorio estetico dell'idea di "buono" e per la sua unione con l'"interessante", cfr. H. Bieber, *Johann Adolf Schlegels poetische Theorie*, cit., pp. 141 e ss.

<sup>3152</sup> Nel *Cours de belles-lettres*, il buono sarà ricordato al *touchant*, mentre il *singulier* dovrà conquistare l'*esprit*, cfr. vol. IV, p. 31: "Comme toute action, quoique entiere & complete, n'est point toujours de nature à attacher les hommes par le plaisir; l'Artiste, dont l'objet est de plaire, doit observer deux choses: La premiere, est de choisir une action dont la nature & l'objet soient interessans par eux memes: c'est le moyen d'attacher le Coeur, c'est le Touchant. La seconde chose, est d'y mettre des obstacles qui demandent une vertu extraordinaire pour les surmonter: c'est le moyen d'attacher l'esprit, le Singulier."

<sup>3153</sup> Ciò, peraltro, è vero anche in Batteux, il quale anteporrà il momento conoscitivo a quello desiderativo: "Parto da un principio che nessuno contesta. Il nostro animo conosce e ciò che conosce produce in lui un sentimento. La conoscenza è una luce diffusa nel nostro animo: il sentimento è un movimento che l'agita. L'una rischiarà, l'altra scalda. [...] Benché questo sentimento [il gusto] sembri prendere avvio repentinamente e alla cieca, è tuttavia sempre preceduto almeno da un lampo di luce, con il favore della quale noi scopriamo le qualità dell'oggetto." Cfr. C. Batteux, *Le Belle Arti ricondotte a unico principio*, cit., p. 49. Come sopra notato, le metafore della luce e del calore erano presenti oltre che in Baumgarten anche in Rydelius.

<sup>3154</sup> Ciò è dimostrato già dal fatto, sopra notato, che allo scopo di commuovere, l'apporto delle prime cinque perfezioni, riunite sotto la comune dimensione della bellezza, viene distinto dal perseguimento del buono, ulteriormente specificato come qualche cosa di futuro e di accessibile.

<sup>3155</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 183.

Anche in questo caso, dunque, la vera perfezione dell'uomo potrà scaturire solo da una riunificazione dei due versanti dell'anima:

Una conoscenza che non è viva occupa solo la metà dell'anima, la facoltà conoscitiva; la conoscenza viva, invece, impegna al contempo anche la facoltà desiderativa, l'altra metà dell'anima, e dunque ricolma l'intero animo.<sup>3156</sup>

D'altra parte, che i progetti di Batteux e di Baumgarten non fossero mutualmente incompatibili,<sup>3157</sup> era stato già acutamente osservato da Ernst Ludwig Daniel Huch<sup>3158</sup> nei suoi *Virgilio Horatiique nonnulla loca* (1756),<sup>3159</sup> un'opera, a quanto ne so, finora sfuggita tanto agli studi batteuxiani quanto agli studi baumgarteniani.<sup>3160</sup> Nella prefazione del testo, dal significativo titolo di *Praefatio rerum imitationem aesthetices principium domesticum esse refert*, Huch propone un breve confronto tra l'opera dei due filosofi che hanno illuminato i lineamenti delle arti liberali, laddove lo sforzo di tanti altri sarebbe stato del tutto vano:

Quum vero tantorum virorum labor cassus esse possit nullus, duo nobis viri summi monstrarunt principia, ex quibus tanquam ex abditis atque reconditis fontibus, quae liberales vocantur, artes non sine voluptate hauriri possunt.<sup>3161</sup>

---

<sup>3156</sup> *Ibid.*, § 35.

<sup>3157</sup> P. Grappin, *La théorie du génie dans le préclassicisme allemand*, Paris, 1952, p. 96. Se Grappin ha certamente ragione a opporre il modo di intendere e valutare il problema dell'imitazione nei due autori, non si deve per questo respingere a priori la possibilità di una qualche convergenza.

<sup>3158</sup> L'importanza di Huch (1728-1774), professore di logica e retorica a Zerbst, è legata al suo precoce tentativo di distinguere la fiaba dalla favola, cfr. E.L.D. Huch, *Aesopus, oder Versuch über den Unterschied zwischen Fabel und Märchen*, Wittenberg-Zerbst, 1769; e alla sua filosofia della scultura, cfr. Id., *Philosophie der Bildhauer*, Brandenburg, 1775.

<sup>3159</sup> E.L.D. Huch, *Virgilio Horatiique nonnulla loca. A structuris celeb. Baumgartenii, Baylii etc. perquam modeste vindicare tentat, de aesthetices principio prefatus*, Lipsiae, 1756.

<sup>3160</sup> L'opera di Huch è tanto più significativa, perché precede i due testi di Meier e di Mendelssohn, entrambi del 1757, in cui il rapporto tra Baumgarten e Batteux giunge a essere esplicitamente tematizzato dalla riflessione estetologica. Come sottolineato da Luigi Russo, è proprio attorno a quel rapporto che si costituirà poi l'asse portante dell'estetica moderna, cfr. L. Russo, *Notte di luce. Il settecento e la nascita dell'estetica*, in P. Giordanetti-G. Gori-M. Mazzocut-Mis (a cura di), *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, Milano, 2008, pp. 257-78, qui pp. 274-5. Su Mendelssohn ritorneremo nei prossimi capitoli.

<sup>3161</sup> E.L.D. Huch, *Virgilio Horatiique nonnulla loca*, cit., § 3.

Quei due uomini sono ovviamente i “viri celeberrimi BATTEUX<sup>3162</sup> & BAUMGARTEN,<sup>3163</sup> quorum alter *Gallos Lutetiae parisiorum*, alter vero GERMANOS *Traiecti cis viadrum* rerum docet rationes.”<sup>3164</sup> Di entrambi sono ricordati i capisaldi teorici fondamentali: da un lato “il dottissimo Baumgarten ha stabilito come principio la perfezione della conoscenza sensibile”,<sup>3165</sup> dall’altro, Batteux ha eletto a fondamento “l’imitazione non solo dei più eccellenti autori, ma anche delle cose naturali”.<sup>3166</sup> Benché dunque “le vie per imparare le arti liberali siano in qualche modo diverse tra loro”, ciò non sarà causa di alcun vero danno, perché in fondo esiste tra le due un più profondo accordo:

Infatti, il celebre BATTEUX ha mostrato chiaramente che l’imitazione delle cose è soltanto un mezzo felicissimo per mezzo del quale acquisire la perfezione della conoscenza sensibile: che questa, dunque, sia un principio più remoto di quella.<sup>3167</sup>

In nota, Huch proporrà la risoluzione dei dissensi tra le due correnti mediante una distinzione di matrice aristotelico-scolastica: “Così infatti sia la perfezione della conoscenza sensibile sia l’imitazione delle cose saranno causa dell’estetica: questa, cioè, causa strumentale, e quella causa finale.”<sup>3168</sup> Appare certamente discutibile sul piano storiografico che Batteux potesse ritenere l’imitazione della bella natura causa strumentale di una *perfectio cognitionis sensitivae* nel senso di Meier, o che la perfezione della conoscenza sensibile si basasse in Baumgarten sul medium mimetico:<sup>3169</sup> ma tale reciproca estraneità è vera solo se si giudica a partire dall’ottica di una delle due posizioni concorrenti.<sup>3170</sup> È di estrema

---

<sup>3162</sup> In una nota al nome Batteux (§ 2), Huch precisa: “in libro saepius recuso, & in germanicam linguam verso, in quo artes liberales ex unico deduxit principio.”

<sup>3163</sup> Del pari, anche per Baumgarten è dato il riferimento testuale: “vide librum, qui hunc gerit titulus: *Aesthetica*. Scripsit Alexand. Gottlieb Baumgarten Prof. Philosophiae. Traiecti cis viadrum. cIo Io ccL 8.”

<sup>3164</sup> *Ibid.*, § 2.

<sup>3165</sup> *Ibid.*, § 4.

<sup>3166</sup> *Ibid.*

<sup>3167</sup> *Ibid.*

<sup>3168</sup> *Ibid.*, nota.

<sup>3169</sup> Dell’imitazione della natura, Baumgarten si occuperà al § 104 dell’*Aesthetica*, reinserendolo nel più ampio disegno che considerava come valore supremo la perfezione della conoscenza sensibile.

<sup>3170</sup> Cfr. ad esempio M. Mendelssohn, Recensione a C. Batteux, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, 2. Aufl., Leipzig, Weidmann, 1759, “Briefe, die Neueste Litteratur betreffend”, 5. Theil, 1760, 87. Brief, pp. 137-44, il quale non vedrà alcuna vicinanza tra la nozione di “buono” in Batteux-Schlegel e il *mihi bonum* di Baumgarten, nonostante sostenga la sostanziale dipendenza da Baumgarten della teoria di Schlegel.

importanza che un osservatore relativamente esterno come Huch<sup>3171</sup> abbia rinvenuto, già pochi anni dopo le due proposte, l'esistenza di un possibile terreno di intesa, che forse non culmina – come supposto dallo stesso Huch<sup>3172</sup> – in uno dei due principi nella sua univocità, di cui l'altro sarebbe ad ogni modo il medium e la fonte, ma in un progetto antropologico più comprensivo, di cui entrambi si configurano al contempo come sintomi e come prodotti.<sup>3173</sup>

Al di là delle differenze specifiche, in effetti, tanto nel caso della bella natura quanto nel caso della *perfectio cognitionis sensitivae*, la massima riuscita dell'artista (o dello *schöner Geist*) è valutabile sempre e soltanto a partire dalla capacità di impegnare<sup>3174</sup> insieme *esprit* e *coeur*, ovvero, nel lessico wolffiano, facoltà conoscitive e facoltà desiderative, facoltà superiori e facoltà inferiori.<sup>3175</sup> Quasi a dire che in ambedue le teorie esiste qualcosa

---

<sup>3171</sup> Huch ritornerà sul sistema di Baumgarten nell'interminabile nota 25 (più che una nota a piè di pagina un vero e proprio saggio) del suo *Versuch über die Verdienste des Archilocus um die Satyre*, Zerbst, 1767, pp. 22-56, discutendone i temi principali alla luce delle nuove questioni sollevate da Lessing e dal suo Laocoonte.

<sup>3172</sup> La conclusione di Huch (Id., *Virgilii Horatiique nonnulla loca*, cit., § 37) è che il principio di imitazione, in quanto medium, costituisce la fonte a cui deve attingere l'estetica, come dimostra il fatto che molti passi di Virgilio, di Orazio e persino della Sacra Scrittura possono essere difesi solo a partire dal suo punto di vista, senza per questo voler inficiare il principio della perfezione di Baumgarten, il quale, però, dovrà rifarsi in determinati casi alla legge di Batteux. Peraltro, Huch rintraccerà un elogio dell'imitazione anche nello stesso Meier (*Anfangsgründe*, vol. I, § 414), che la fondava sulla base delle facoltà dell'ingegno e dell'acume, ampliandone così l'applicazione ben al di là dei confini delle belle scienze, e dunque rendendola inservibile come principio unico delle stesse.

<sup>3173</sup> Cfr. ad esempio quanto scriverà Gottlieb Schlegel nelle sue *Abhandlungen von den ersten Grundsätzen in der Weltweisheit und den schönen Wissenschaften*, Riga, 1770, che riprende sotto diversi aspetti Baumgarten, senza peraltro dimenticare l'insegnamento di Batteux, laddove però la questione della natura si sposta sempre di più dall'imitazione alla natura dell'artista, in particolare alle sue componenti sensibili, pp. 108 e ss. Anche in questo caso, la dimensione sensibile, benché prevalente, non esclude del tutto l'importanza delle facoltà superiori, come aveva affermato l'anno precedente C.F. Flögel, nel suo *Versuch über die Schönheit und den Geschmack, an Herrn Professor Riedel*, "Deutsche Bibliothek der schönen Wissenschaften", 3. Band, 1769, 10. Stück, pp. 193-221, in particolare p. 216. Qui Flögel, sulla probabile scorta dei saggi sul piacere di Sulzer, ammette l'esistenza di una bellezza intellettuale, capace di vivificare (*beleben*) e riscaldare (*erwärmen*) il matematico, come un oggetto sensibile per le persone comuni. Sulla questione cfr. anche G.E. Lessing, Recensione a "Der Nordische Aufseher", cit., pp. 76 e ss. Come vedremo in Sulzer nel prossimo capitolo, tuttavia, è essenziale che dopo l'analisi delle parti si ritorni sull'insieme dell'oggetto, e dunque sulla con-fusione dei suoi elementi.

<sup>3174</sup> Cruciale è il verbo "beschäftigen" come anche per Klopstock.

<sup>3175</sup> L'unione tra *esprit* e *coeur* è trasversale rispetto alle due suddivisioni wolffiane, quella, per così dire, orizzontale, tra conoscere e volere, e quella verticale, tra facoltà superiori e facoltà inferiori. L'*esprit*, infatti, non coincide immediatamente con la ragione teorica, che ricerca il vero, ma è più vicino alla bellezza dell'intelletto di cui parlano Baumgarten e Meier. Cfr. *Anfangsgründe*, vol. I, §§ 119-20, oltre a quanto già detto. Sulla questione torneremo comunque nella prossima sezione.

di ancora più fondamentale del *Grundsatz* di volta in volta individuato – qualcosa su cui infine può essere raggiunto un implicito accordo.

Nonostante le critiche serrate a cui sottopone la prospettiva di Batteux, anche Johann Adolf Schlegel non si sottrarrà a questa cifra comune. Nella prima edizione del saggio *Von dem höchsten und allgemeinsten Grundsatz der Poesie*,<sup>3176</sup> che accompagna la traduzione del 1751, il compito del poeta non viene più individuato nell’“imitazione” della bella natura, bensì nella rappresentazione sensibile dei suoi due pilastri: il buono, che mette in movimento il cuore, e il bello, che blandisce l’intelletto: “La poesia sarà allora la rappresentazione massimamente sensibile<sup>3177</sup> del bello o del buono, oppure di entrambi al contempo, attraverso il linguaggio.”<sup>3178</sup> Una “rappresentazione” che diventerà esplicitamente “espressione” nella seconda edizione del testo del 1759,<sup>3179</sup> quando la bella natura potrà risolversi interamente nella sua dimensione effettuale.<sup>3180</sup>

---

<sup>3176</sup> J.A. Schlegel, *Von dem höchsten und allgemeinsten Grundsatz der Poesie*, in C. Batteux, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, cit., 1751, pp. 284-306. La questione dell’essenza della poesia riceverà parecchia attenzione in questo torno d’anni come banco di prova su cui verificare i nuovi principi estetici: oltre al testo di Johann Adolf Schlegel e all’articolo di Meier, si ricordi almeno l’*Abhandlung von dem Wesen und dem wahren Begriffe der Dichtkunst* di Michael Conrad Curtius, posposto alla sua traduzione della *Poetica* di Aristotele (cfr. *Aristoteles Dichtkunst*, cit., pp. 339-80), che farà della definizione baumgarteniana di *oratio sensitiva perfecta* il nocciolo della sua stessa formulazione (*vollkommene sinnliche Rede*), sebbene non sempre distinta dal fraintendimento originato da Quistorp.

<sup>3177</sup> La stessa sottolineatura era presente nel citato saggio di Meier del 1751, p. 277: “Die Dichtkunst ist eine Rede, die auf den höchsten Grad sinnlich ist, sowol in den Begriffen, welche sie erwecket, als auch in den Worten, welche sie dazu anwendet. Die sinnliche Erkenntnis stellet sich alle Dinge sinnlich, in die Sinne fallend, das ist, unter Bildern vor. Daher ist die Poesie im höchsten Grad bilderreich”. Mentre, però, Meier vedrà nell’immaginarietà della poesia il preambolo necessario per suscitare gli affetti e avvicinare il cuore, Schlegel, come vedremo, rimarcherà la differenza tra i due generi poetici, quello immaginifico e quello commovente.

<sup>3178</sup> J.A. Schlegel, *Von dem höchsten und allgemeinsten Grundsatz der Poesie*, in C. Batteux, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, cit., 1751, pp. 291-2.

<sup>3179</sup> Id., *Von dem höchsten und allgemeinsten Grundsatz der Poesie*, in C. Batteux, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, cit., 1759<sup>2</sup>, p. 367: “Die Poesie wird also der sinnlichste und angenehmste Ausdruck des Schönen, oder des Guten, oder des Schönen und des Guten zugleich, durch die Sprache seyn.” L’aggiunta del superlativo “angenehmste” è tesa a sottolineare esplicitamente che dalla poesia deve essere escluso tutto ciò che “produce un sentimento che per sua natura non si lascia mutare in un sentimento piacevole”, *ibid.* In nota è spiegata la motivazione del cambiamento: “Das Wort Vorstellung, dessen ich mich in der ersten Ausgabe bedient habe, verwerfe ich darum, als ein unbequemers, weil es nicht allgemein genug ist, und so wohl von denen, welche die Nachahmung der Natur für den obersten Grundsatz der Poesie halten, auf ihre Seite gezogen werden könnte, als auch der Poesie der Malerey, zum Nachtheile der Poesie der Empfindungen, allzünstig zu seyn scheint.”

<sup>3180</sup> Se Diderot sottolineerà polemicamente che della bella natura non viene fornita alcuna vera definizione (cfr. ad esempio D. Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, s. I.,

Sebbene la distinzione tra bello e buono sia improntata chiaramente a Batteux, Schlegel non ne lascerà invariato il significato, da un lato rivendicando il legame con la sensibilità anche nel caso del bello,<sup>3181</sup> in modo da fornire all'intelletto un'attività leggera, ma costante;<sup>3182</sup> e dall'altro, accentuandone la loro opposizione.<sup>3183</sup> Non più ricordati sotto una comune nozione di perfezione, lo *Schöne* sarà chiamato ad agire sui sensi esterni, dando luogo a una poesia pittorica, mentre il *Gute*, inteso come *physisches Gute*,<sup>3184</sup> si rivolgerà al senso interno, presiedendo a una poesia di sentimento connessa alla questione dell'interesse (ancora designato con la formula tedesca *Antheil nehmen*, che solo nella terza edizione del 1770 assumerà la variante "sich interessieren",<sup>3185</sup> ormai entrata nel linguaggio comune):<sup>3186</sup>

---

1751, p. 206, per la cui edizione italiana cfr. Id., *Lettera sui sordi e muti*, a cura di F. Bollino, Modena, 1984; per un approfondimento sulla questione cfr. F. Bollino, *Teoria e sistema delle belle arti*, cit., pp. 201 e ss.), quanto meno nel senso essenzialistico, la soluzione di Schlegel consentirà di difenderne il portato sotto un profilo prettamente effettuale. Da questo punto di vista, non importa ciò che la bella natura è, ma ciò che la bella natura fa in relazione all'uomo, in relazione al suo *esprit* e al suo *coeur*. Se dunque in Schlegel perde d'importanza l'espressione "bella natura", non perde d'importanza la dimensione del bello e del buono, che della bella natura batteuxiana rappresentavano i cardini antropologici.

<sup>3181</sup> J.A. Schlegel, *Von dem höchsten und allgemeinsten Grundsätze der Poesie*, in C. Batteux, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, cit., 1751, pp. 290-1. Cfr. anche pp. 364 e ss. della seconda edizione citata. Per quanto Schlegel negasse la cosa, è qui evidente la vicinanza con Baumgarten, cfr. K.R. Scherpe, *Gattungspoetik im 18. Jahrhundert. Historische Entwicklung von Gottsched bis Herder*, Stuttgart, 1968, pp. 190 e ss.; I. von der Lühe, *Natur und Nachahmung. Untersuchungen zur Batteux-Rezeption in Deutschland*, cit., p. 113; J.S. Rutledge, *Johann Adolph Schlegel*, Bern, 1974, pp. 219-20. Sul rapporto con la nozione di *vita cognitionis*, cfr. J. Jacob, *Die Schönheit der Literatur. Zur Geschichte eines Problems von Gorgias bis Max Bense*, Tübingen, 2007, pp. 234 e ss.

<sup>3182</sup> J.A. Schlegel, *Von dem höchsten und allgemeinsten Grundsätze der Poesie*, in C. Batteux, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, cit., 1759<sup>2</sup>, pp. 358-9; la dimensione del lavoro che non affatica le facoltà dell'anima (e del corpo) era un tema su cui aveva insistito il cartesiano De Pouilly, su cui dovremo tornare nel capitolo su Sulzer.

<sup>3183</sup> J. Jacob, *Die Schönheit der Literatur*, cit., pp. 231-2.

<sup>3184</sup> J.A. Schlegel, *Von dem höchsten und allgemeinsten Grundsätze der Poesie*, in C. Batteux, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, cit., 1759<sup>2</sup>, p. 359, in nota per la distinzione tra bene fisico, metafisico e morale; alla tesi di Schlegel si opporrà M. Mendelssohn, Recensione a C. Batteux, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, cit. Cfr. anche H. Bieber, *Johann Adolf Schlegels poetische Theorie*, cit., pp. 117 e ss.

<sup>3185</sup> J.A. Schlegel, *Von dem höchsten und allgemeinsten Grundsätze der Poesie*, in C. Batteux, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, cit., 1770<sup>3</sup>, p. 209. Non è irrilevante sottolineare anche il comportamento degli altri traduttori di Batteux per questione dell'*intérêt*, per il quale rinviamo a K. Wölfel, art. *Interesse/interessant*, in K. Barck et al. (a cura di), *Ästhetische Grundbegriffe*, vol. III, Stuttgart-Weimar, 2001, pp. 138-74, qui p. 146.

<sup>3186</sup> Cfr. H. Bieber, *Johann Adolf Schlegels poetische Theorie*, cit., pp. 129 e ss.

Il sensibile è ciò che presta a entrambi, al buono e al bello, i servizi più solidi e affidabili; esiste infatti un duplice sensibile; l'uno per il sentire (*Empfindung*) esterno, per i sensi del corpo e per l'immaginazione; l'altro per il sentire interno, o per i sensi dell'anima, se ci è concesso chiamare così gli affetti del cuore. Il primo ha soprattutto il favore del bello, poiché ricerca il suo meglio con straordinario zelo, e da esso sorge la poesia pittorica (*Poesie der Malerey*). Il secondo, invece, è tipicamente proprio del buono, ed è indispensabile per favorire i suoi vantaggi. A esso deve la propria origine la poesia di sentimento.<sup>3187</sup>

Sebbene sia preferibile l'espressione del buono all'espressione del bello nel caso si debba operare una scelta, dal momento che "l'inattività del cuore è più insopportabile dell'inattività dell'intelletto",<sup>3188</sup> nelle opere più grandi e più importanti i due elementi, senza perdere le loro specificità, dovranno essere tra loro uniti,<sup>3189</sup> a riprova di quella nostalgia per un'integralità perduta il cui archetipo verrà ancora una volta rintracciato in una lontanissima condizione paradisiaca.<sup>3190</sup>

Lette in questa chiave, l'imitazione della bella natura di Batteux e l'espressione di Schlegel, ma anche la perfezione della conoscenza sensibile di Baumgarten e Meier, non si rivelano dei dogmi tra loro irrimediabilmente antitetici, bensì piuttosto strategie diverse, ma convergenti di una medesima tensione verso il perfezionamento delle nostre facoltà: un perfezionamento inteso come vivificazione globale dell'anima. Quella che sembrava una totale irriducibilità dal punto di vista dell'estetica dei principi (imitazione; perfezione; espressione) potrà trovare una possibile conciliazione sul piano della *Wirkungsästhetik*, o forse, ancora più radicalmente, sul piano antropologico.

La tradizione luterana ci aveva consegnato l'idea di un *ganzer Mensch* vivificato per mezzo dell'efficacia della Scrittura in quanto *medium salutis*, che faceva passare "tutto l'uomo" dal peccato allo stato di grazia incipiente.

---

<sup>3187</sup> J.A. Schlegel, *Von dem höchsten und allgemeinsten Grundsatz der Poesie*, in C. Batteux, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, cit., 1759<sup>2</sup>, cit., p. 364. Schlegel aggiunge, *ibid.*, pp. 364-5: "Die Poesie der Malerey ist ein in ein äusserliches Sinnliches gekleidetes Schönes. Sie redet ins Auge. Die Poesie der Empfindung ist ein durch ein innerliches Sinnliches belebtes Gutes; sie redet ins Herz." Chiara è anche qui l'influenza della tradizione germanofona, in particolare dei critici Svizzeri.

<sup>3188</sup> J.A. Schlegel, *Von dem höchsten und allgemeinsten Grundsatz der Poesie*, in C. Batteux, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, cit., 1751, p. 292. Il passo scompare nella seconda edizione.

<sup>3189</sup> *Ibid.*, 1759<sup>2</sup>, pp. 367-8.

<sup>3190</sup> I. von der Lühe, *Natur und Nachahmung. Untersuchungen zur Batteux-Rezeption in Deutschland*, cit., p. 382, nota 117.



Rispetto a questo quadro, il percorso tracciato ha evidenziato un duplice mutamento: da un lato, la Scrittura diventa sempre più l'incarnazione del capolavoro estetico, grazie alla poetizzazione della sua efficacia,<sup>3191</sup> che si impone come norma artistica vincolante per la sua ineguagliabile capacità di attivare l'uomo intero; dall'altro, l'integralità che essa propala non è più assicurata sin dal principio, come nel caso dell'*homo lapsus* o dell'*homo renatus*, ma si configura piuttosto come un processo dinamico che abbandonerà progressivamente il piano teologico della *restitutio imaginis dei* a favore dell'umanizzazione promossa dalla filosofia popolare.<sup>3192</sup>

Se, infatti, ancora in Klopstock è innanzitutto la poesia sacra a vivificare il *ganzer Mensch*, l'accento cade già sulla sua dimensione sensibile, che, a contatto con la prospettiva baumgarteniana e con il sistema di Batteux, farà di tale vivificazione la prestazione specifica di tutti i *beaux arts*, ricomponendo su un terreno eminentemente estetico quella frattura tra intelletto e cuore di cui si ricorda l'origine nella ferita del peccato originale, ma di cui si cerca ormai una cura del tutto immanente.<sup>3193</sup> È in questo contesto che le belle arti potranno infine ereditare non solo la straordinaria forza dello Spirito Santo nel sollecitare le diverse facoltà dell'anima, riconfigurandone la vivificazione spirituale come un accrescimento, psicologico non meno che fisiologico, del potere vitale dell'uomo, ma anche il compito di restituire il soggetto alla pienezza della sua compagine esistenziale. Una pienezza di cui – come vedremo nei prossimi capitoli – sarà proprio la categoria di “interessante” a farsi portatrice.

---

<sup>3191</sup> Con “efficacia” occorre intendere non solo la forza, ma anche le categorie correlate della fecondità e del sublime, cfr. *supra*.

<sup>3192</sup> A ciò occorre aggiungere la trasformazione, sopra ricordata, del rapporto tra soggetto e l'oggetto – un rapporto di cui non è più mediatore il gusto spirituale del rigenerato, come nel caso della relazione tra il credente e la Parola di Dio, bensì un sentimento che, giudicando in base ai legami intimi tra la cosa e l'esistenza di ciascuno, costituisce una matrice imprescindibile per la nozione di gusto estetico. Che il gusto avesse a che fare con un “rapport intime” con il soggetto era già chiaro sin da Pascal e poi dalla *Manière* di Bouhours, sopra citata, oltre che in una serie di altri autori francesi, da François de Callières a Jean Frain du Trembley. Cfr. E.R. Koch, *The Aesthetic Body. Passion, Sensibility and Corporeality in Seventeenth-Century France*, Cranbury, 2008, pp. 218 e ss.; U. Frackowiak, *Der gute Geschmack*, cit., p. 182.

<sup>3193</sup> Cfr. *supra*.

## Parte terza



## 7 L'estetica dell'interessante e l'ideale dell'uomo intero

### 7.1 La genesi filosofica della nozione di "interesse"

Nell'*Einleitung zur Sitten-Lehre* (1692), Christian Thomasius aveva stabilito che la vera felicità dell'uomo consiste nella sua *Gemütsruhe*, nella quiete dell'animo, che ha alla sua base l'amore.<sup>3194</sup> Anche l'infelicità – ribadisce Thomasius nell'*Ausübung der Sittenlehre* (1696) – è in realtà fondata sull'amore, dal momento che “senza amore un uomo, sia fatto come vuole, non può esistere nemmeno per un istante, perché non c'è neppure un istante in cui l'uomo non desidera o si augura qualcosa come qualcosa di buono ovvero la sua persistenza.”<sup>3195</sup> Ma l'amore non ha una natura univoca. A partire dagli effetti prodotti si possono distinguere due specie fondamentali di amore, l'amore razionale e l'amore irrazionale: “La sorgente di ogni bene è l'amore razionale, perciò la sorgente di ogni male deve essere necessariamente l'amore irrazionale.”<sup>3196</sup> Che cosa dobbiamo intendere più precisamente con “unvernünftige Liebe”? Thomasius puntualizza:

Dunque ora è tanto più facile comprendere che l'amore irrazionale non è nient'altro che un desiderio della volontà umana di unirsi con ciò che l'intelletto umano non ha riconosciuto come buono, bensì che avrebbe riconosciuto piuttosto come cattivo se solo la volontà avesse voluto interpellarlo.<sup>3197</sup>

Il fatto è che l'intelletto non sempre viene eretto a giudice degli appetiti della volontà, perché è quest'ultima – come sottolineato sopra – ad avere in Thomasius una preminenza sul primo. Così, nulla ci impedisce di desiderare qualcosa di potenzialmente dannoso, ad esempio una bibita fresca quando siamo accaldati,

perché è vero che nelle verità speculative o nella conoscenza dell'essenza delle cose, a prescindere dal vantaggio o dal danno che questi hanno per noi, si può attribuire l'origine di tutti gli errori ai pregiudizi dell'intelletto, ma nella conoscenza del bene e del male

---

<sup>3194</sup> È il tema del quarto capitolo dell'opera, *Von der vernünftiger Liebe anderer Menschen als dem einigen Mittel die Gemüths-Ruhe zu erhalten überhaupt*, cfr. C. Thomasius, *Von der Kunst Vernünftig und Tugendhaft zu lieben. Als dem einzigen Mittel zu einen glückseligen / galanten und vergnügten Leben zu gelangen / Oder Einleitung zur Sitten-Lehre*, Halle, 1692.

<sup>3195</sup> C. Thomasius, *Von der Artzeney Wider die unvernünftige Liebe und der zuvorher nötigen Erkänntniß Sein Selbst. Oder: Ausübung der Sitten-Lehre*, Halle, 1696, p. 20.

<sup>3196</sup> *Ibid.*

<sup>3197</sup> *Ibid.*, pp. 22-3.

l'origine di ogni male deve essere ascritta alla volontà stessa o a una certa conformazione della medesima.<sup>3198</sup>

Poiché entrambe le tipologie di amore possono essere esercitate sia verso sé stessi che verso gli altri, esisteranno due generi di pregiudizi della volontà: quello di autorità, dettato da un amore irrazionale verso gli altri; e quello di precipitazione, dettato da un amore irrazionale verso sé stessi.<sup>3199</sup> Se l'effetto dell'amore razionale è la *Gemütsruhe*, l'effetto dell'amore irrazionale sarà l'inquietudine, dal momento che l'unificazione della volontà con l'oggetto dei suoi appetiti non è mai qualche cosa di acquisito in maniera definitiva:

E qui si ha l'origine dell'infelicità universale, l'amore irrazionale; anzi, qui si ha l'infelicità universale stessa: cioè l'inquietudine dell'animo [...]. L'amore razionale, infatti, è sempre costante, dunque l'amore irrazionale è secondo la sua essenza mutevole e incostante, in quanto di solito, con il godimento di ciò che prima ha desiderato con così tanta solerzia, questo gli viene a noia.<sup>3200</sup>

In tal senso, è possibile comprendere che cosa intende Thomasius quando afferma a proposito della diffusione dell'amore irrazionale tra gli uomini che "tutto il mondo è interessato".<sup>3201</sup> Anche in questo caso l'interesse incarna la tensione verso un *mihi bonum*, ma – potremmo dire – verso un *mihi bonum* solo apparente, che mette in movimento l'animo senza dirigerlo

---

<sup>3198</sup> *Ibid.*, p. 16. Sulla questione dei pregiudizi, cfr. M. Beetz, *Transparent gemachte Vorurteile. Zur Analyse der praepudicia auctoritatis et praecipitandiae in der Frühaufklärung*, "Rhetorik", 3, 1983, pp. 7-33, in particolare, pp. 13 e ss.; W. Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983, pp. 94 e ss.; G. Frühsorge, *Der politische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in den Romanen Christian Weises*, Stuttgart, 1974, pp. 193-205, in particolare pp. 195 e ss. Più in generale, cfr. l'ottimo volume di R. Godel, *Vorurteile – Anthropologie – Literatur: Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 2007.

<sup>3199</sup> I pregiudizi dell'intelletto sono invece il pregiudizio di impazienza e quello di imitazione. Il capitolo sui pregiudizi della *Einleitung zur Vernunft-Lehre* e della *Ausübung der Sitten-Lehre* sono stati pubblicati da F. Brüggemann, in Id. (a cura di), *Aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung. Christian Thomasius und Christian Weise*, Weimar-Wien-Leipzig, 1928, pp. 28-59. Manca, tuttavia, il primo intervento di Thomasius sull'argomento, C. Thomasius, *Lectiones de praepudiciis* (1689), in Id., *Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedancken und Erinnerungen Uber [sic] allerhand Gemischte Philosophische und Juristische Händel*, 3. Theil, Halle, 1725, pp. 625-768.

<sup>3200</sup> C. Thomasius, *Ausübung der Sitten-Lehre*, cit., pp. 20 e 23.

<sup>3201</sup> *Ibid.*, p. 6. Per le sfumature politiche del concetto di "interesse" in Thomasius, cfr. E.W. Orth-J. Fisch, art. *Interesse*, in O. Brunner (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. III, Stuttgart, 1982, pp. 305-65, qui pp. 324-5.

a una meta capace di acquietarlo, intrappolandolo, così, nella dimensione mediana del desiderio.

D'altra parte, già nell'infinito latino "interesse" sembra celarsi un'insopprimibile lacuna da colmare, in cui risiede ciò che sta davvero a cuore. Usato come verbo personale, "interesse" denota in generale la presenza di una differenza tra due elementi, sia nel senso spaziale sia in quello temporale, ma anche la presenza del relativo soggetto in mezzo a qualcosa, da cui l'accezione di partecipare.<sup>3202</sup> Usato come verbo impersonale, "interest" designa una differenza in accezione valoriale, nel senso, cioè di fare la differenza, importare. Gli studi sul concetto hanno individuato l'origine del sostantivo nel *Digesto* giustiniano, per essere poi ripreso dal lessico giuridico medievale, dove il semantema può paradossalmente significare tanto il frutto del denaro quanto il danno economico.<sup>3203</sup> L'ambiguità si spiega con la diversità dei punti di vista da cui viene osservata la compensazione finanziaria di una perdita: agli occhi del creditore, essa si connoterà come un vantaggio, mentre agli occhi del debitore, rappresenterà una privazione.

Proprio in virtù di una tale "bistabilità", si può concordare con Taranto<sup>3204</sup> nell'affermare che sin dall'inizio il concetto di "interesse" è percorso da un'irrisolta tensione tra la sua dimensione quantitativa – l'importo dell'indennizzo stabilito dal giudice – e la sua dimensione qualitativa – la relazione psicologicamente intensa con cui le diverse parti coinvolte vi si rapportano. Come vedremo più avanti, la capacità di tenere assieme aspetti tra loro distinti, senza metterli in contrapposizione né farli collassare gli uni negli altri, renderà la nozione particolarmente adatta a inserirsi nel dibattito estetologico dell'Illuminismo tedesco.

Certo è che nella ricezione economica a partire dal Seicento,<sup>3205</sup> a prevalere è la prima dimensione, quella, per dirla con Fuchs, di un "concetto generale di valore",<sup>3206</sup> che non implica necessariamente una partecipazione emotiva del soggetto. Così è ancora in Wolff, per il quale l'interesse (*Interesse*) ha esclusivamente un significato finanziario,<sup>3207</sup> laddove il differenziale implicato dal termine consiste unicamente nel valore acquistato dal denaro nel tempo trascorso dal prestito alla restituzione (un

---

<sup>3202</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 306-7.

<sup>3203</sup> Per un'analisi, cfr. D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse: da Comynes a Nicole (1524-1675)*, Napoli, 1992, pp. 39 ss. ricco di ulteriore bibliografia.

<sup>3204</sup> *Ibid.*, pp. 159-160.

<sup>3205</sup> L. Ornaghi, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Il concetto di "interesse"*, Milano, 1984, p. 34, in cui si afferma che il significato economico è emerso nel corso del Seicento.

<sup>3206</sup> H.J. Fuchs-V. Gerhardt, art. *Interesse*, in J. Ritter *et al.* (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. IV, Basel-Stuttgart, 1976, pp. 479-85, qui p. 481.

<sup>3207</sup> *Deutsche Ethik*, § 934, cfr. già C. Wolff, *Mathematisches Lexicon*, Leipzig, 1716, p. 745.

eufemismo per “usura”).<sup>3208</sup> Allo stesso modo, nel lessico politico della Ragion di Stato, a partire da Botero, “l’interesse dapprima degli Stati e poi anche dei singoli individui ha indicato quella zona, individuabile razionalmente, a cui tanto gli uni quanto gli altri erano autorizzati e legittimati a dirigersi come a ciò che era bene per loro.”<sup>3209</sup>

Il polo soggettivo della nozione, lungi dall’essere stato dimenticato, aveva trovato il proprio terreno di coltura ideale all’interno della prima psicologia moderna e della letteratura mistica. Già negli *Exercitia spiritualia* redatti in spagnolo da Ignazio di Loyola si legge che un’anima che desidera disordinatamente qualcosa non è “affectada” “por el honor y gloria de Dios nuestro Señor, ny por la salud espiritual de las animas, mas por sus propios provechos y intereses temporales”.<sup>3210</sup> Altri potrebbero essere gli esempi in questo senso, da Teresa d’Avila a Juan de la Cruz, per non parlare del *De anima et vita* (1538) di Vives – salutato da Lunk come “il primo tentativo per una teoria psicologico-filosofica dell’interesse”.<sup>3211</sup>

Ai nostri scopi, ad ogni modo, più che ripercorrere lo sdipinarsi di queste teorie, peraltro già efficacemente descritte dalle storie generali del concetto,<sup>3212</sup> è più importante sottolineare il progressivo emergere dell’“inserzione di *interesse* nel contesto delle *affectiones animi*, di quel benessere la cui ricerca si situa nelle immediate vicinanze dell’amor di sé”.<sup>3213</sup> È con queste coordinate che può essere individuata l’origine della scissione tra un “amor proprio” in accezione negativa, di retaggio agostiniano, e un “amor de sí mismo” da cui ha inizio la vera carità.<sup>3214</sup> una scissione che affonda le proprie radici in quell’incontro tra i valori della spiritualità spagnola e l’umanesimo di Erasmo, di cui si era fatta portatrice la cultura francescana spagnola dell’inizio del Cinquecento.<sup>3215</sup>

---

<sup>3208</sup> Cfr. N. Kenny, *Curiosity in early modern Europe. Word histories*, Wiesbaden, 1998, p. 144.

<sup>3209</sup> D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse*, cit., p. 159. Cfr. anche J.A.W. Gunn, *Politics and the public interest in the Seventeenth Century*, London-Toronto, 1969.

<sup>3210</sup> Sancti Ignatii De Loyola, *Exercitia Spiritualia* (1548), Romae, 1969, n. 16.

<sup>3211</sup> G. Lunk, *Das Interesse*, Leipzig, 1927, vol. I, p. 44.

<sup>3212</sup> Cfr. D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse*, cit., p. 159.

<sup>3213</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>3214</sup> Cfr. ad es. Alonso de Madrid, *Arte para servir a Dios* (1521), in *Místicos Franciscanos españoles*, 1948, Salamanca, vol. I, pp. 95-182, qui pp. 127-8. In questa antologia è riprodotta la seconda edizione del 1526.

<sup>3215</sup> Cfr. H.J. Fuchs, *Entfremdung und Narzissmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der “Selbstbezogenheit” als Vorgeschichte von französisch “amour-propre”*, Stuttgart, 1977, pp. 146 e ss., in cui l’Autore cita Alonso de Madrid e Francisco de Osuna, per poi descrivere la diffusione del termine in altri ordini religiosi e in seguito nella mistica francese. Sulla questione dell’amor proprio cfr. almeno, oltre al citato Taranto, A. Levi, *Amour Propre. The Rise of an Ethical Concept*, “The Month”, 21, 1959, pp. 283-94; e D. Bosco, *L’amour-propre. Un tema secentesco tra morale e antropologia*, “Rivista di Filosofia Neoscolastica”, 81, 1989, pp. 27-67.

Se nell'amore di sé è ricompreso l'impulso all'autoconservazione e alla felicità, l'amor proprio, che fa tutt'uno con l'interesse, includerà non solo l'"amor de honra", dal quale discendono ambizione e superbia, ma anche, più radicalmente, l'egoità di ogni motivazione umana.<sup>3216</sup> In tal senso, ancora alla fine del Seicento, Fénelon potrà distinguere con tanta nettezza un interesse "oggettivo" da un interesse "soggettivo": "Il termine interesse può essere inteso in due modi; o semplicemente per ogni oggetto che è buono e vantaggioso per noi, oppure per l'attaccamento che noi abbiamo verso questo oggetto per un amore naturale di noi stessi".<sup>3217</sup> Solo il primo trova una connotazione positiva, proprio in quanto frutto – per dirla con Mme Guyon – di una "desappropriation"<sup>3218</sup> [sic] dell'anima, ovvero di una "indifférence au moi",<sup>3219</sup> mentre il secondo è innescato da un impulso egoistico che avvelena di sé la stessa azione.<sup>3220</sup> Nel Seicento, tuttavia il misticismo "quietista" di un Fénelon non rappresenta la norma, nella misura in cui a prendere progressivamente il sopravvento è il risvolto dell'amor di sé come autoconservazione, che farà di questa nozione una delle possibili chiavi per comprendere la stessa modernità.<sup>3221</sup>

<sup>3216</sup> Cfr. H.J. Fuchs, *Entfremdung und Narzissmus*, p. 151.

<sup>3217</sup> F. de Salignac de la Mothe Fénelon, *Première réponse donnée par M. L'archevêque de Cambrais, aux difficultés de M. L'Evêque de Chartres, sur le livre "De l'explication des maximes des Saints"* (1698), in Id., *Oeuvres complètes*, vol. II, Paris, 1848, p. 259.

<sup>3218</sup> J.M.B. de la Mothe Guyon, *Les Justifications*, vol. II, Cologne, 1720, p. 194.

<sup>3219</sup> Cfr. su questo J.L. Goré, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, 1956, soprattutto pp. 69-75.

<sup>3220</sup> Non possiamo qui entrare nella "querelle du pur amour" che opponeva Fénelon a Bossuet, così come nel confronto tra A. Sirmond e J.P. Camus e in quello tra Abbadie e Lamy che per certi versi lo anticipavano, cfr. comunque H.J. Fuchs, *Entfremdung und Narzissmus*, cit., pp. 285 e ss. L.G. Crocker, *Un'età di crisi. uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento* (1959), trad. it., Bologna, 1975, pp. 325 e ss.; R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart, 1963, pp. 26 e ss. e 74 e ss.

<sup>3221</sup> Mi riferisco qui in particolare alle concezioni di Spaemann e di Blumenberg che hanno voluto vedere nel concetto moderno di autoconservazione il riflesso di una sorta di inversione della teleologia per cui "das Sein steigert sich nicht zum Tätigsein, sondern die Tätigkeit ihrerseits hat zum alleinigen Ziel die Erhaltung dessen, was ohnehin schon ist" (R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität*, cit., p. 54). Se Blumenberg (*Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, "Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse", 11, 1969, pp. 333-83, qui p. 345) e Spaemann (*Reflexion und Spontaneität*, cit., p. 60) ne vedono gli inizi con Telesio e Campanella, G. Buck (*Selbsterhaltung und Historizität*, in R. Koselleck-W.D. Stempel (a cura di), *Geschichte-Ereignis und Erzählung*, München, 1973, pp. 29-94, qui p. 39) identificherà la nuova accezione di *conservatio sui* solo nell'antropologia di Hobbes. Su detti temi ritorna H.J. Fuchs, *Entfremdung und Narzissmus*, cit., pp. 183 e ss. Cfr. anche D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse*, cit., pp. 174 e ss. Per la questione dell'interesse in Hobbes, cfr. H. Neuendorff, *Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx*, Frankfurt am Main, 1973, pp. 32 e ss.



In tale contesto, l'interesse<sup>3222</sup> diventerà l'“âme” dell'amor di sé<sup>3223</sup> (La Rochefoucauld) – il suo primo movente – ovvero la sua “fin”<sup>3224</sup> (Vauvenargues),<sup>3225</sup> assumendo progressivamente quel significato psicologico<sup>3226</sup> positivo catalizzato in particolare dalla “scienza nuova” dell'economia.<sup>3227</sup> Appurato con La Rochefoucauld che l'interesse domina ogni azione degli uomini, anche quelle a prima vista disinteressate,<sup>3228</sup> sarà con i saggi di morale di Nicole che un simile discorso verrà portato alle sue estreme conseguenze.

Nel *Traité de la charité et de l'amour propre* (1675), Nicole sostiene il paradosso per cui l'amor di sé produrrebbe effetti del tutto simili a quelli

---

<sup>3222</sup> Sugli intrecci di interesse e amor proprio sin dal primo Cinquecento e fino al Settecento, cfr. H.J. Fuchs, *Entfremdung und Narzissmus*, cit., pp. 146 e ss., ad esempio p. 203, dove si evidenzia la sostanziale riunificazione del campo semantico dell'amor proprio mediante la sinonimia tra *amour de nous mêmes* – *amour propre* – *interest* in François de Sales.

<sup>3223</sup> F. duc de la Rochefoucauld, *Réflexions ou Sentences et maximes morales et Réflexions diverses*, a cura di L. Plazenet, Paris, 2002, p. 232.

<sup>3224</sup> L. de Clapiers marquis de Vauvenargues, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain, suivie de réflexions et de maximes*, Paris, 1747, p. 119.

<sup>3225</sup> Sull'amor proprio in La Rochefoucauld e Vauvenargues, cfr. P.M. Fine, *Vauvenargues and La Rochefoucauld*, Manchester-Totowa, 1974, cap. III. Sarà proprio da Vauvenargues che Rousseau trarrà la dicotomia tra amor di sé e amor proprio, presente a partire dalla quindicesima nota del *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, 1755. Molto utile è pure il testo di Gerhardt, *Vernunft und Interesse. Vorbereitung auf eine Interpretation Kants*, diss. Münster, 1976, in particolare per quanto riguarda la questione dell'interesse tra Rousseau, Helvétius e D'Holbach su cui non possiamo entrare, cfr. pp. 303 e ss. Significativo è anche il primo capitolo, intitolato *L'intérêt bien compris*, in J. Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale et de la philosophie française du XVIIIe siècle*, Paris, 1989, pp. 35 e ss.

<sup>3226</sup> Fuchs, rifacendosi all'idea già propria di A. Koyré (*La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929) e poi di Stemme (F. Stemme, *Die Säkularisation des Pietismus zur Erfahrungseelenkunde*, “Zeitschrift für deutsche Philologie”, 72, 1953, pp. 144-58) di una “secolarizzazione intrareligiosa”, spiega la psicologizzazione del termine come un processo realizzato in seno allo stesso ambito teologico, cfr. H.J. Fuchs, *Entfremdung und Narzissmus*, cit., pp. 201 e ss. Per la legittimazione dell'amor di sé in seno alla letteratura libertina, aforistica ed epistolare del Seicento, cfr. *ibid.*, pp. 221 e ss.

<sup>3227</sup> Cfr. M. Raymond, *Au principe de la morale de l'intérêt*, in Id., *Vérité et poésie. Études littéraires*, Neuchâtel, 1964, pp. 61-86, in particolare p. 84. Per il significato di interesse in Smith, sul quale ad ogni modo avremo modo di ritornare, cfr. H. Neuendorff, *Der Begriff des Interesses*, cit., pp. 73 e ss.

<sup>3228</sup> Cfr. *Les Maximes*, ed. cit., pp. 284-5. Su questo argomento, cfr. D. Furber, *The Myth of Amour Propre in La Rochefoucauld*, “French Review”, 43, 1969, pp. 227-39; cfr. anche H.J. Fuchs, *Der “amour propre”. La Rochefoucauld und die Affektenlehre*, “Germanisch-Romanische Monatsschrift”, 53, 1972, pp. 94-9; D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse*, cit., pp. 185 e ss. La tesi è già presente in Luis de Granada, nella sua *Guia de pecadores* (1556-1557), in Id., *Obras*, Madrid, 1788, vol. I, p. 284.

della carità:<sup>3229</sup> l'amor proprio dell'uomo, infatti, ricerca continuamente la stima e l'approvazione da parte degli altri, ma ciò non può avvenire se non c'è quanto meno un'apparenza di virtù. Dunque seguire l'amor proprio, in assenza di una vera carità, presenta un duplice vantaggio: non solo permette di dare prevedibilità alla società, regolando le cupidigie transitorie delle passioni più veementi, ma procura all'uomo quel riconoscimento sociale che consente, di contro alla propria inconsistenza ontologica, di surrogare un più stabile fondamento a partire dal giudizio altrui e dal sogno futuro di un completo soddisfacimento della propria *libido dominandi*. Lo strumento vincente per tenere assieme queste istanze contrastanti è il commercio, che assurge a chiave per conciliare l'interesse comune<sup>3230</sup> con l'interesse del singolo,<sup>3231</sup> culminante per l'appunto nel desiderio di essere amato.<sup>3232</sup> Con le efficacissime parole di Nicole:

[P]er mezzo di questo commercio tutti i bisogni della vita sono in qualche modo soddisfatti, senza che la carità vi prenda parte. Di modo che negli stati in cui essa non ha accesso perché la vera religione è stata bandita, non si smette di vivere con la stessa pace, la stessa sicurezza e lo stesso agio che se ci si trovasse in una repubblica di santi.<sup>3233</sup>

Se l'interesse si avvicina sempre di più a un impulso ad agire per il proprio tornaconto economico,<sup>3234</sup> quella che era la fonte di una possibile lotta si trasformerà nella forma più efficace di socializzazione, secondo il successivo adagio mandevilliano dei vizi privati e dei pubblici benefici.<sup>3235</sup>

---

<sup>3229</sup> P. Nicole, *Traité de la charité et de l'amour-propre*, in Id., *Essais de morale*, 4 voll., 1671-1678, vol. III, Paris, 1675, pp. 152-220, ad es. p. 152.

<sup>3230</sup> Cfr. L. Ornaghi, *Introduzione*, cit., pp. 16 e ss., in particolare p. 20, per la sostituzione della nozione classica di bene comune con la nozione di interesse. Sull'interesse come interesse comune, cfr. *ibid.*, pp. 29 e ss., in particolare pp. 33 e ss.

<sup>3231</sup> Come mostrato da Hirschman, l'interesse è una passione molto particolare – una passione che tende alla ragione, opponendosi alla violenza e agli eccessi delle altre passioni, e dunque imbrigliando l'inquietudine umana verso il conseguimento di un determinato obiettivo, cfr. A.O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo* (1977), trad. it. Milano, 1979.

<sup>3232</sup> P. Nicole, *Traité de la charité et de l'amour-propre*, cit., p. 155.

<sup>3233</sup> *Ibid.*, p. 159: "C'est ainsi que par le moyen de ce commerce tous les besoins de la vie sont en quelque sorte remplis, sans que la charité s'en mesle. Desorte que dans les états où elle n'a point d'entrée parce que la vraye Religion en est bannie, on ne laisse pas de vivre avec autant de paix, de seureté, et de commodité, que si l'on estoit dans une Republique de Saints."

<sup>3234</sup> Si può consultare utilmente a tal proposito P. Force, *Self-Interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge, 2003.

<sup>3235</sup> Ciò è del tutto chiaro già a partire dal testo citato dello stesso Nicole, per cui "l'amour propre qui est la cause de cette guerre, sçaura bien le moyen de les faire vivre en paix", cfr. P. Nicole, *Traité de la charité et de l'amour-propre*, cit., p. 156.

Anche Thomasius deve aver pensato a un'accezione simile, benché valutata in maniera opposta, quando afferma che tutto il mondo è interessato in quanto mosso da un amore irragionevole, nella misura in cui l'interesse non verrà più sottomesso al dominio della *ratio*, come ancora in Pufendorf,<sup>3236</sup> ma sarà piuttosto associato alla dimensione della volontà,<sup>3237</sup> lungo una linea che – sia detto per inciso – arriverà quanto meno a Schopenhauer.<sup>3238</sup> Proprio la sua connessione con la sfera degli affetti, da cui non è estraneo il processo di giustificazione di una “conoscenza fondata sull'intuizione sensibile”,<sup>3239</sup> consentirà all'interesse di avvicinarsi alla nozione di curiosità, certamente distinta dal calcolo monetario del proprio vantaggio, ma non dalla tensione verso l'acquisizione di un bene futuro. Non sorprende da questo punto di vista il legame stabilito da Thomasius tra la curiosità e il pregiudizio di precipitazione,<sup>3240</sup> che porta a conclusioni fondate più sulle nostre impressioni sensibili che sull'essenza della cosa. Senza contare il fatto – aggiunge Thomasius – che proprio questi desideri impazienti sono alla base della preferenza del male rispetto al bene, anche in relazione a quelle scienze “proibite” verso le quali inevitabilmente conducono.<sup>3241</sup>

E tuttavia, già nella seconda metà del Seicento, il “curioso” assume sempre di più un significato positivo, che si allontana dalle condanne pronunciate nei suoi confronti fino alla Modernità.<sup>3242</sup> Se in Platone come in Aristotele la filosofia aveva inizio dallo θαῦμα, dallo stupore di fronte al divenire della natura, con la modernità, almeno a partire da Hobbes, la filosofia troverà il suo impulso primo proprio nella curiosità, nella

---

<sup>3236</sup> Di Pufendorf, cfr. la traduzione all'interno dell'antologia di Ornaghi, *Il concetto di "interesse"*, cit., pp. 226-7.

<sup>3237</sup> Cfr. su questo G. Frühsorge, *Der politische Körper*, cit., pp. 193-205; L. Daston, *Die kognitiven Leidenschaften: Staunen und Neugier im Europa der frühen Neuzeit*, in Ead., *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*, Frankfurt am Main, 2001, pp. 77-97; Ead., *Neugierde als Empfindung und Epistemologie in der frühmodernen Wissenschaft*, in A. Grote (a cura di), *Macrocosmos in Microcosmo. Die Welt in der Stube. Zur Geschichte des Sammelns 1450 bis 1800*, Opladen, 1994, pp. 35-60; N. Kenny, *Curiosity in early modern Europe*, cit., pp. 143-55.

<sup>3238</sup> Cfr. K. Helmer, *Das Interesse und das Interessante bei Schopenhauer*, “Schopenhauer Jahrbuch”, 61, 1980, pp. 21-9.

<sup>3239</sup> G. Frühsorge, *Der politische Körper*, cit., p. 195.

<sup>3240</sup> C. Thomasius, *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*, Halle, 1691, cap. 13.

<sup>3241</sup> *Ibid.*

<sup>3242</sup> Il testo fondamentale a questo proposito è H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* (1966), trad. it. Genova, 1992, oltre ai testi citati sopra di Daston e Kenny. Cfr. anche A. Labhardt, *Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, “Museum Helveticum”, 17, 1960, pp. 206-24. Dietrich Pregel sottolinea che, in senso moderno, la curiosità come atteggiamento dello spirito è caratterizzata in particolare dall'impegno del soggetto nei confronti della cosa degna di nota, la quale diventa essa stessa una “curiosità”. Con tale impegno dovremo intendere quella *Beschäftigung* che vedremo essere un tratto fondamentale tanto della *vita cognitionis* quanto dell'interesse, cfr. D. Pregel, *Das Kuriöse als Kategorie dichterischer Gestaltung*, diss. Göttingen, 1957.

περιεργία, mentre la meraviglia verrà considerata come l'atteggiamento proprio degli ignoranti.<sup>3243</sup> Affrancata dai giudizi negativi del Medioevo cristiano, in cui era identificata con una *concupiscentia oculorum* (Agostino),<sup>3244</sup> la curiosità primo-illuministica assomiglierà piuttosto a una forma di avidità, in cui l'insaziabilità compulsiva verrà sempre più disciplinata in una sorta di inquietudine controllata, che volge attivamente l'attenzione in direzione di un fine.<sup>3245</sup> Non si tratta di una curiosità meramente intellettuale, bensì piuttosto di una curiosità che agisce sulla vita emotiva.<sup>3246</sup> senza essere necessariamente irrazionale, così come l'aveva descritta Thomasius.

Proprio per tali "somiglianze strutturali" (Kenny)<sup>3247</sup> che legano la curiosità al significato moderno di interesse, i due concetti potranno intrecciare fittamente i loro percorsi nel corso del Seicento. In entrambi i casi, occorre colmare la lacuna tra desiderio e conoscenza, mediante una tensione verso il futuro che non giunge mai a esaurire del tutto l'acquisizione di ciò che davvero importa. Dovesse venir meno la differenza (l'*inter-esse*) tra i due momenti, infatti, scomparirebbe anche la possibilità di migrare verso l'oggetto agognato, venendo condannati a un'asfissiante coincidenza con sé stessi.

Certo, la potenziale peccaminosità della curiosità continua a influenzare il dibattito filosofico, come dimostra ancora un saggio inserito da Bodmer e Breitinger nei *Discourse der Mahler*, dove si parla dei danni prodotti dalle scienze inutili.<sup>3248</sup> Il primo e più importante nocumento arrecato agli uomini che vi si dedicano è l'inquietudine (*Unruhe*), che deriva o da un temperamento lussurioso o dalla curiosità – una curiosità scaturita da quegli eccessi dell'amor di sé che rendono impossibile ogni felicità e ogni vero avanzamento del sapere.<sup>3249</sup> Ma nei critici Svizzeri il discorso sulla curiosità e sull'interesse non si ferma a questa accezione. Nel XIX *Discours der Mahler*, di stampo più propriamente estetico, Bodmer discute dei

---

<sup>3243</sup> P. Harrison, *Curiosity, Forbidden Knowledge and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England*, "Isis", 92, 2001, pp. 265-90.

<sup>3244</sup> Agostino, *Confessiones*, X, 35. Cfr. in generale su questo M. Tasinato, *Sulla curiosità: Apuleio e Agostino*, Parma, 1994.

<sup>3245</sup> L. Daston, *Neugierde als Empfindung und Epistemologie*, cit.

<sup>3246</sup> Z. Lempicki, *Hasła artystyczne i estetyczne na przełomie XVIII i XIX wieku. (Les idées directrices dans l'art et les catégories esthétiques au déclin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle)*, "Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres", Cracovie, 1931, pp. 192-9, qui p. 194.

<sup>3247</sup> N. Kenny, *Curiosity in early modern Europe*, cit., p. 152.

<sup>3248</sup> Cfr. J.J. Bodmer-J.J. Breitinger, *Die Discourse der Mahlern: Vier Teile in einem Band*, 1721-23, rist. anast., Hildesheim, 1969, VIII Discours, 2. Teil.

<sup>3249</sup> *Ibid.*

presupposti che distinguono il buon poeta dal poeta dozzinale.<sup>3250</sup> La regola generale – non ci si meraviglierà più di tanto – è quella di imitare la natura. Se Opitz è migliore di Hunold *alias* Menantes, la ragione è da rintracciarsi nel fatto che il primo ha dipinto la natura con forme e colori che le sono propri:

Quando egli [il poeta] dice di ogni cosa ciò che vi percepisce un senso curioso, quando non si lascia sfuggire niente di ciò che le serve per distinguersi da altre cose, e quando ne parla con parole così adeguate da risvegliarmi le stesse idee che egli possiede e che coincidono con la verità, allora dico che egli scrive in maniera naturale.<sup>3251</sup>

La curiosità qui non sembra più alludere a qualche cosa di negativo, ma sembra anzi incarnare il presupposto necessario per ogni vera poesia. Bodmer utilizza ancora una volta l'esempio di Opitz:

Opitz non ha solo raccolto una molteplicità di cose nella sua immaginazione tramite la propria esperienza e la lettura, ma ha anche percepito diversi lati e differenze delle cose che lo hanno colpito e che sono forse cadute anche sotto i sensi di Hunold, le ha intuite in una situazione da cui gli sono meglio entrate nell'immaginazione, e si è intrattenuto lungamente su di esse, osservandole e ispezionandole con una più accurata curiosità.<sup>3252</sup>

La “più accurata curiosità” (*sorgfältigere Curiosität*) aiuta dunque a conoscere meglio e a trascogliere le parti della natura da assumere nella propria immaginazione, in modo da restituirne le descrizioni migliori. La curiosità recupera così il significato etimologico di cura (*Sorge*, di modo che “accurata curiosità” diventa una sorta di endiadi) nei confronti delle cose, dove l'elemento essenziale non sarà più la precipitazione, bensì, al contrario, un'attenzione vivace e accorta, capace di selezionare e rendere gli oggetti nel modo più efficace.<sup>3253</sup> Di fatto, il vero “allievo della natura” sa osservare le cose da un punto di vista tale che nulla gli rimane nascosto. Ma perché si possa attivare una simile concentrazione, sarà necessaria quella capacità naturale di appassionarsi che sollecita più facilmente il nostro interesse:

---

<sup>3250</sup> *XIX Discours*, 1. Teil. Ottima è l'analisi di questo discorso offerta da F. Schlegel, “*Sich von dem Gemüthe des Lesers Meister machen*”: *Zur Wirkungsästhetik der Poetik Bodmers und Breitingers*, Frankfurt am Main-Bern-New York, 1986, pp. 99-114.

<sup>3251</sup> *XIX Discours*, 1. Teil, s. p.

<sup>3252</sup> *Ibid.*

<sup>3253</sup> Cfr. F. Schlegel, “*Sich von dem Gemüthe des Lesers Meister machen*”, cit., p. 107.

Se ora ricerco ulteriormente il perché Opitz abbia conservato l'immaginazione più libera e svincolata e abbia allontanato le distrazioni che la quantità di oggetti e altre circostanze hanno suscitato a Hunold, non trovo altra causa se non che Opitz sia stato tra quelle anime vivificate (*belebt*) che sono preda di affetti di gran lunga più teneri e più fervidi, che prendono fuoco più rapidamente, o, per dirla fuor di metafora, che si entusiasmano più rapidamente per un oggetto, rispetto a altre persone sciocche e disattente; è per il resto assodato, infatti, che ci interessiamo (*interessieren*) molto di più per una cosa per cui siamo appassionati, e abbiamo molta più curiosità e diligenza nell'osservarla, e di conseguenza nel colmare così maggiormente l'immaginazione di quanto non accada per un oggetto per il quale siamo indifferenti (*indifferent*).<sup>3254</sup>

Qui la ricerca della novità non coincide più con la lussuria degli occhi di Agostino, e neppure con un puntello della memoria o una piacevole distrazione come nella retorica antica,<sup>3255</sup> bensì piuttosto con un conoscere che suscita il desiderio e stimola l'immaginazione.<sup>3256</sup> Solo un'immaginazione che non sia disgiunta dalle passioni sarà in grado di produrre quello sguardo solerte e recettivo che caratterizza il grande poeta, e che gli permette di veicolare le più diverse condizioni dell'animo:

Se vuole far credere a una dama che è bella e che la ama, se vuole piangere un morto di cui forse non gli importa nulla; se vuole scaricare una rabbia inventata, egli deve saper imitare vivamente (*lebendig*) gli atteggiamenti e le parole delle persone che davvero sono colme di queste passioni.<sup>3257</sup>

È la capacità di interessarsi attivamente alle situazioni e agli oggetti che capita di incontrare a costituire il cuore nascosto, ma non meno cogente dell'imitazione "effettuale" della natura – una capacità sintomaticamente connessa anche in questo caso con la semantica della vita, del *Leben*.<sup>3258</sup> Il poeta non dovrà dunque solo dipingere "vividamente" la natura agli occhi

---

<sup>3254</sup> *XIX Discours*, 1. Teil, s. p.

<sup>3255</sup> Cfr. ad es. *Rhetorica ad Herennium*, III, 22; Aristotele, *Rhetorica*, 1731a25-31.

<sup>3256</sup> La questione della "novità" nei Critici svizzeri è sottolineata da F. Schlegel, "*Sich von dem Gemüthe des Lesers Meister machen*", cit., pp. 179 e ss.; S. Tedesco, *Breitinger e l'estetica dell'Illuminismo tedesco*, cit., pp. 65 e ss.; T. Sommadossi, "*Mögliches*", "*Neues*" und "*Wunderbares*" in *Breitingers Critischer Dichtkunst (1740)*, "Scientia poetica", 12, 2008, pp. 44-68, in particolare pp. 56 e ss., testi ai quali rinviamo per ulteriore bibliografia. Per il legame novità-interesse, cfr. Z. Łempicki, *Hasła artystyczne i estetyczne na przełomie XVIII i XIX wieku*, cit., pp. 194-5.

<sup>3257</sup> *XIX Discours*, 1. Teil, s. p.

<sup>3258</sup> In tutto il saggio sono frequenti i termini *belebt*; *lebhaft*; *lebendig*; *Leben*, legati all'attività del poeta e al suo esito.

dei lettori, stornando questi ultimi dalla configurazione linguistica del testo, a differenza di quanto accadeva nelle poetiche barocche,<sup>3259</sup> ma dovrà anche volgerli direttamente all'esperienza della realtà designata.<sup>3260</sup> Varando *ante litteram* quello che sarà poi il paradigma della conoscenza intuitiva di Baumgarten,<sup>3261</sup> i critici Svizzeri giungeranno così a sostenere l'importanza di promuovere la vivificazione, e quindi l'interessamento, dello stesso lettore, mediante l'intersezione tra l'ἐνάργεια e l'ἐνέργεια dell'illusione poetica, per cui quest'ultimo sarà invitato a dare il proprio contributo immaginativo ed emotivo alle immagini suscitate dal poeta.

Lo spostamento di accento dell'interesse dall'*Eigennutz* alla metaforica del *Leben* consente così di aggirare la dicotomia formalizzata da Fénelon e destinata ad arrivare sino a Kant. Nella misura in cui la conservazione di sé assume un significato eminentemente morale, infatti, non ha più senso porre una rigida cesura tra un "prendere interesse" per qualcosa e un agire "per interesse", perché l'azione per interesse non nasconde qui una ricaduta meramente utilitaristica, bensì, per così dire, la ricerca di un maggiore radicamento esistenziale da parte del soggetto.<sup>3262</sup>

Se fin dal dizionario di Furetière (1690) è chiaro che la conservazione della nostra esistenza sia il primo dei nostri interessi,<sup>3263</sup> il mezzo per giungere a tale risultato non si limita più al commercio puro e semplice, ma

---

<sup>3259</sup> Cfr. ad es. B. Rima, *Novità, stupore e meraviglia nella retorica del Seicento*, in G. Galli (a cura di), *Interpretazione e meraviglia. 14. colloquio sull'interpretazione. Macerata, 29-30 marzo 2003*, Macerata-Pisa, 1994, pp. 79-93. Cfr. anche nello stesso volume G. Giglioni, *Dalla meraviglia dei sensi alla meraviglia dell'intelletto. Note sul concetto di automa nel XVII secolo*, pp. 23-52.

<sup>3260</sup> F. Schlegel, "*Sich von dem Gemüthe des Lesers Meister machen*", cit., pp. 108-9.

<sup>3261</sup> Cfr. *supra*.

<sup>3262</sup> Restano valide anche per l'illuminismo tedesco, pur con le peculiarità che vedremo, le splendide parole con cui Mauzi ha tratteggiato il principio di "interesse" nelle *Lumières* francesi, cfr. R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au 18. siècle* (1960), Genève-Paris, 1979, p. 19: "Le ressort de l'âme est l'inquiétude. C'est son instabilité fondamentale qui est la source de son activité, de ses exigences, de ses métamorphoses. Telle est la vraie signification de l'«intérêt», principe de la morale naturelle. On défigure volontiers cette morale par un nom affreux: l'utilitarisme. Mais l'intérêt exprime bien autre chose que la recherche positive, voire cynique, de l'utile. Il désigne un principe plus profond, plus secrètement rivé à l'être: il est le palliative naturel de l'angoisse originelle, l'instinct de conservation, si l'on veut. C'est cette tendance indifférente, source de toutes les autres, que Rousseau nommera amour de soi, pour l'opposer à l'amour-propre. Il convient donc de donner au mot 'intérêt' une valeur existentielle et non morale. L'intérêt marque le point d'insertion de l'homme dans le monde, la soudure entre la conscience et l'existence. Lorsque celle-ci est défectueuse, on est exposé à l'ennui ou à l'inquiétude, qui sont les deux formes morbides de la présence au monde. L'intérêt corrige spontanément cette double hérésie vitale, d'où procèdent toutes les maladies de l'âme. Systématisé par la 'philosophie', ou simplement la sagesse, c'est lui qui sera la clé de voûte du bonheur."

<sup>3263</sup> A. Furetière, *Dictionnaire universel*, La Haye-Rotterdam, 1690, vol. II, p. 365, voce "Interest".

sembra includere anche una dimensione di partecipazione emotiva che, almeno dal punto di vista strettamente economico, può definirsi “disinteressata”.<sup>3264</sup> Il luogo dell’interesse come luogo della commozione del cuore non tarderà a spostarsi dall’aula di tribunale, in cui l’interessamento dei giudici da parte degli avvocati era tutt’altro che disinteressato, alla platea, in cui il giudizio delle imprese dei personaggi sarà emesso dagli stessi spettatori.<sup>3265</sup>

Già nella *Poétique* di Hippolyte-Jules Pilet de La Mesnardière (1640), l’interesse è connesso allo spettacolo teatrale.<sup>3266</sup> La Mesnardière parte dalla distinzione di due tipologie di pensieri in poesia: i sentimenti indifferenti e i sentimenti appassionati. Ciascuna narrazione sarà dunque costruita per un determinato genere di personaggio, gli indifferenti e gli interessati:

Quando un personaggio fortemente interessato nelle cose racconta un caso infausto, di cui pure il solo ricordo gli deve fare molta pena, è necessario che la narrazione sia di ampiezza media, che non sia così lunga che sembri che colui che parla si compiaccia in questo discorso; e che non sia così breve che non ci sia abbastanza estensione per descrivere l’avventura che deve far comprendere agli altri.<sup>3267</sup>

Lo scopo è quello di trovare una sintonia emotiva con il pubblico<sup>3268</sup> – sintonia che in Corneille<sup>3269</sup> e in Racine,<sup>3270</sup> si esprimerà come un “entrare”

---

<sup>3264</sup> N. Kenny, *Curiosity in early modern Europe*, cit., p. 145.

<sup>3265</sup> A. Furetière, *Dictionnaire universel*, cit., pp. 364-5, voce “intéresser”: “Intéresser, se dit aussi en Morale de l’émotion des passions. Un bon Orateur doit Intéresser les Juges, les Esmouvoir à colere, à la compassion. [O]n s’intéresse dans les spectacles; dans les representations fabuleuses, quand l’Auteur sçait bien Esmouvoir les passions.” Significativo è il fatto che alla voce *Interest*, il giudice, così come il mediatore, “doivent Estre sans interests, sans passion”. Lo scopo dell’avvocato, come poi dell’attore teatrale, è dunque quello di sbilanciare quell’equilibrio che dovrebbe essere inerente a ogni istanza di giudizio.

<sup>3266</sup> H.-J. P. de La Mesnardière, *La Poétique*, Paris, 1640.

<sup>3267</sup> *Ibid.*, pp. 348-49.

<sup>3268</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>3269</sup> P. Corneille, *Discours de l’utilité et des parties du poème dramatique* (1660), in Id., *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, 1987, p. 122, dove l’accento è sulla dimensione del “prendere interesse” da parte dello spettatore per gli interessi che i personaggi dimostrano sul palcoscenico.

<sup>3270</sup> J. Racine, [Première] *Préface* [à Britannicus] (1670), in Id., *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, 1950, p. 387, dove – come rilevato da Wölfel – la triade interessi, sentimenti e passioni (dei personaggi) prende il posto della tradizione triade *res, mores, passiones*, cfr. K. Wölfel, art. *Interesse/intéressant*, in K. Barck et al. (a cura di), *Ästhetische Grundbegriffe*, vol. III, Stuttgart-Weimar, 2001, pp. 138-74, qui pp. 140-1. Sulla questione dell’interesse estetico, cfr. anche E. Ostermann, *Das Interessante als Element ästhetischer Authentizität*, in J. Berg et al. (a cura di), *Authentizität als Darstellung*, Hildesheim, 1997, pp. 197-215.



letteralmente negli interessi dei personaggi, e dunque come un partecipare ai loro sentimenti. Sarà François Hédelin abbé d'Aubignac a discutere con maggiore chiarezza questo punto. Nel capitolo intitolato “Des Discours Pathétiques ou Des Passions & mouvemens d'esprit” della sua *Pratique du Théâtre*, pubblicata nel 1657,<sup>3271</sup> il critico francese si preoccuperà di mostrare in che modo vada costruito il discorso patetico degli attori, affinché possa poi risultare gradito agli spettatori. Non basta, in questo senso, che la causa del moto dell'animo sia ritenuta vera, almeno in linea generale, tanto dall'attore quanto dagli spettatori, ma occorrerà che essa sia anche giusta e ragionevole “selon le sentiment commun des hommes”.<sup>3272</sup> Lo scopo è quello di promuovere un’“unità di cuore” che consenta agli interessi dei protagonisti di passare negli interessi degli spettatori attraverso il medium dell'emozione:

Ma una delle più importanti osservazioni che ho fatto è che tutte le passioni che non sono fondate su sentimenti conformi a quelli degli spettatori sono sempre languenti e di cattivo gusto; poiché, avvertiti di un'opinione contraria a quella dell'attore, essi non si calano nei suoi interessi, non approvano nulla di quello che dice e non possono partecipare al suo dolore: i loro animi (*esprits*) sono divisi e i loro cuori non possono unirsi.<sup>3273</sup>

È l'emozione – ribadirà René Rapin nelle *Réflexions sur la Poétique d'Aristote et sur les ouvrages des poètes anciens et modernes* (1674) – che consente all'anima di superare le barriere che separano gli interessi del pubblico e gli interessi dei personaggi fino a produrre quella “resverie” in cui si verifica il perfetto accordo dei loro affetti, su cui poi – abbiamo visto – farà perno il concetto “enargetico” di immaginazione degli Svizzeri:

In effetti, non appena l'anima è scossa da movimenti così naturali e così umani, tutte le impressioni che sente le diventano gradevoli: il suo turbamento le piace e ciò che sente in quanto a emozione è per lei una specie di fascino che la getta in una dolce e profonda fantasticheria e che la fa entrare inavvertitamente in tutti gli interessi che agiscono sul palcoscenico. È allora che il cuore si abbandona a tutti gli oggetti che gli si propone, che tutte le immagini lo colpiscono, che condivide i sentimenti di tutti quelli che parlano, e che diventa suscettibile di tutte le passioni che gli si mostrano: perché è emozionato.<sup>3274</sup>

---

<sup>3271</sup> H. d'Aubignac, *Pratique du Théâtre*, Paris, 1657.

<sup>3272</sup> *Ibid.*, p. 429.

<sup>3273</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>3274</sup> R. Rapin, *Réflexions sur la Poétique d'Aristote et sur les ouvrages des poètes anciens et modernes*, Paris, 1674, pp. 174-5.

Entrare negli interessi dei personaggi è qui un presupposto necessario di quel principio di prossimità di cui dicevamo nel capitolo precedente riguardo alla poesia epica,<sup>3275</sup> nella misura in cui la massima vicinanza con ciò che vediamo rappresentato andrà a dipendere proprio dalla riuscita dell’“unità di cuore”, ovvero – specificherà René Le Bossu nel *Traité du poème épique* (1675) – “dal rapporto che il poeta pone tra i suoi ascoltatori e i personaggi, e dall’interesse che dà ai primi nell’azione che racconta.”<sup>3276</sup> Insomma, l’immedesimazione negli interessi dei personaggi sembra essere un semplice espediente per soddisfare quello che è un interesse fondamentale di conservazione della nostra stessa esistenza,<sup>3277</sup> non più dettato dal desiderio egoistico di un bene economico, ma dalla necessità di attivare i *mouvements du coeur*.

Se le strategie per contrastare l’evanescenza della propria identità divergono – il commercio rinvia al gioco di specchi della pubblica approvazione; il teatro, e poi le arti *tout court*, mireranno al coinvolgimento del cuore – il modello dell’uomo interessato resterà legato all’incapacità di rintracciare il proprio fondamento al di fuori della rete di rapporti che ci connettono al mondo. Che si esprima nella forma del mancato riconoscimento sociale o nell’anonimato affettivo della noia, la minaccia incombente in entrambi i casi sarà l’angoscia primordiale di scivolare nell’inesistenza.<sup>3278</sup> In tal senso, l’attivazione emozionale dell’anima diventerà la chiave di volta di un ideale di integralità non più rivendicato in nome della *restauratio imaginis dei* corrotta con il peccato originale, bensì piuttosto in nome della necessità psicologica di emergere come soggetto all’interno di un’arena eminentemente sociale.

---

<sup>3275</sup> Per un approfondimento sul rapporto tra teatro e ideale dell’“interessante”, così come per la questione dell’*unité d’intérêt*, rinivamo ai prossimi capitoli.

<sup>3276</sup> R. Le Bossu, *Traité du poème épique*, Paris, 1675, p. 317.

<sup>3277</sup> Cruciale è qui il modello di Hobbes, che verrà riletto in estetica tanto nella tradizione burkiana del sublime quanto nella tradizione dell’interessante, cfr. H. Bieber, *Johann Adolf Schlegels poetische Theorie*, cit., pp. 129-30. A differenza di Bieber, tuttavia, il quale ritiene che Du Bos e Batteux lascino cadere progressivamente l’idea di una conservazione di sé, ci sembra più opportuno sottolineare il mutamento interno a una tale nozione, laddove il sommo pericolo da evitare non deriverà più dalla morte violenta dello stato di natura, ma dall’inerzia esistenziale del vuoto interiore, che solo la vivificazione promessa dall’estetica dell’interessante ha il potere di esorcizzare.

<sup>3278</sup> Cfr. A.F. Boureau-Deslandes, *L’art de ne point s’ennuyer*, Amsterdam, 1715, p. 11, che riprende Pascal: “Nos pensées nous frappent: nos sentimens nous interessent, & quelle ardeur ne doit-on pas avoir pour les choses interessantes? Je m’imagine avec plaisir qu’on n’a inventé les charges & les honneurs, que pour être des ressources prochaines contre l’ennui. Abandonné à ses propres reflexions, l’homme ressenoit toute l’étendue de sa foiblesse.” Ritorniamo su questo argomento nel capitolo su Sulzer.

## 7.2 *L'interessante e l'umanizzazione dell'uomo: Sulzer tra psicologia ed estetica*

È proprio la natura di una tale attivazione che Sulzer cercherà di comprendere nei suoi saggi psicologici tenuti in francese presso l'Accademia delle Scienze di Berlino tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta del Settecento.

A partire dalla discussione dell'ipotesi dell'anima come *vis repraesentativa* enunciata già nella *Théorie des plaisirs* del biennio 1751-1752, obiettivo del presente capitolo sarà quello di mettere in luce la categoria di "interessante" in seno alla più ampia questione del sentire, problematizzando al contempo alcune recenti ricostruzioni del pensiero di Sulzer, che ne hanno accentuato la presunte dicotomie interne, se non addirittura le implicite contraddizioni.<sup>3279</sup>

In tutto il percorso del filosofo svizzero, che terminerà con il grandioso progetto dell'*Allgemeine Theorie der Schönen Künste* (1771-1774), l'interesse emergerà come il centro pulsante di quella vivificazione integrale dell'uomo che rappresenta uno degli orizzonti a cui si orienta il suo pensiero. Dai primi momenti coscienti di un'anima ancora assopita fino al completo dispiegamento delle sue forze, l'interesse costituirà il volano di uno sviluppo che dall'ambito speculativo si allargherà a quel piano intersoggettivo su cui farà perno il modello di uomo impegnato alla base della *Popularphilosophie*.

### 7.2.1 *L'anima come forza attiva e l'origine della coscienza*

Il perno attorno a cui ruotano le ricerche psicologiche di Sulzer è la nozione di anima. A una tale nozione, prima ancora che per via filosofica, si perviene per via introspettiva, secondo i principi di quella *Physik der Seele* (o *Experimentalphysik der Seele*), a cui Sulzer continuerà a rifarsi lungo tutto il corso della sua carriera.<sup>3280</sup> Scrive Sulzer nelle tarde *Observations*

---

<sup>3279</sup> Entreremo più avanti nel merito della questione; qui basti citare lo iato spesso segnalato dagli studiosi tra un precoce intellettualismo di Sulzer e una più matura valorizzazione della dimensione sensibile, tra una direzione auto-diretta e una direzione etero-diretta della coscienza, tra *Erkennen* e *Empfinden*, ecc.

<sup>3280</sup> J.G. Sulzer, *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens* (letta nel 1754, ma inserita nelle memorie dell'anno 1764), "Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1766, pp. 415-34, qui p. 416. Di fisica dell'anima, Sulzer parla anche nel saggio sui paradossi, cfr. Id., *Explication d'un paradoxe psychologique; Que non seulement l'homme agit et juge quelquefois sans motifs et sans raisons apparentes, mais même malgré des motifs pressans et des raisons convaincantes* (1759), "Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1766, pp. 433-50, qui p. 434; e nella seconda edizione del suo *Kurzer Begriff* del 1759, cfr. Id., *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit, worin jeder nach seinem Inhalt, Nutzen und Vollkommenheit kürzlich beschrieben wird* (1745<sup>1</sup>), Leipzig, 1759<sup>2</sup>, pp. 156 e ss. (Proprio dalle due edizioni del *Kurzer Begriff* è iniziata nel marzo del

*sur quelques propriétés de l'ame [sic] comparées à celles de la matière: pour servir à l'examen du Matérialisme* (1771):

Un'attenzione riflessa a ciò che accade in noi ci può convincere che siamo esseri attivi. Sentiamo che c'è in noi una forza o energia che tende continuamente a produrre qualche cambiamento sia all'interno che all'esterno. Questa attività sembra essere la proprietà più essenziale del nostro essere, che basta da sola a rendere ragione di tutte le nostre affezioni.<sup>3281</sup>

Così come esposto all'inizio del saggio sull'appercezione, ad ogni modo, il metodo empirico non può essere disgiunto da una "teoria metafisica dell'uomo"<sup>3282</sup> che ne fonda razionalmente i risultati. Già nella prima parte delle quattro *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables* (1751), in effetti, il filosofo svizzero aveva cercato di stabilire il principio ultimo dell'anima. Posto che "l'essenziale della natura umana sia costantemente lo stesso in tutti i secoli e in tutti i climi",<sup>3283</sup> l'anima si configura come una sostanza, la cui attività naturale consiste nel pensare, e cioè nel produrre idee e nel compararle. L'equivalenza tra l'attività dell'anima, ovvero la sua "forza essenziale", e la produzione di idee – aggiunge Sulzer – è già stata solidamente stabilita dall'"illustre" Wolff, e dunque non merita ulteriori approfondimenti.<sup>3284</sup> Secondo quanto esplicitato nell'*Analyse du génie* (1757), la fonte di questa dottrina è però "il grande" Leibniz:

Tutte le facoltà dell'anima traggono origine da quella forza originaria che, secondo l'opinione del grande Leibniz, costituisce l'essenza di ogni sostanza, e in particolare dell'anima. Tale forza attiva, più facile da sentire nel proprio intimo che da definire, è

---

2014 la pubblicazione delle *Gesammelte Schriften* di Sulzer, a cura di H. Adler e É. Décultot, presso l'editore Schwabe di Basilea, cfr. in particolare l'*Einleitung* di H. Adler, *ibid.*, pp. VII-LXXIII). Ernst Stöckmann ha segnalato la possibile ascendenza wolffiana del concetto, cfr. Id., *Anthropologische Ästhetik*, cit., p. 208. L'espressione sarà poi ripresa da Herder per indicare la psicologia *tout court*, ad esempio nell'*Ideal einer Schule* del 1769. Per ulteriori sviluppi della questione, cfr. M. Pirro, *Sulzers Physik der Seele und die Dramentheorie Schillers*, "Zeitschrift für Germanistik", 16, 2006, pp. 314-23.

<sup>3281</sup> J.G. Sulzer, *Observations sur quelques propriétés de l'âme comparées à celles de la matière: pour servir à l'examen du Matérialisme* (1771), "Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin", 1773, pp. 390-410, qui p. 391.

<sup>3282</sup> Id., *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 415.

<sup>3283</sup> Id., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir* (1751), "Histoire de l'Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1753, pp. 57-75, qui p. 60.

<sup>3284</sup> *Ibid.*, p. 61.

quella che produce tutte le idee, o che quanto meno ci costringe incessantemente a svilupparle e a moltiplicarle.<sup>3285</sup>

Come noto, Leibniz aveva risolto la forza della monade nel suo desiderio di nuove percezioni:

L'azione del principio interno che produce il mutamento o il passaggio da una percezione all'altra – scriveva quest'ultimo all'inizio della *Monadologie* (1714) – si può chiamare appetizione; e per quanto l'appetito non possa mai raggiungere interamente la percezione a cui tende, pure qualche cosa ottiene sempre, e giunge a percezioni nuove.<sup>3286</sup>

Quando tale dimensione appetitiva prolungata nel tempo<sup>3287</sup> verrà mutuata da Wolff nella *Deutsche Metaphysik*, e poi nella *Philosophia prima sive Ontologia*,<sup>3288</sup> l'elemento della forza tornerà ad emergere in maniera evidente: “La fonte dei mutamenti si chiama forza; in tal modo, in ogni cosa di per sé sussistente si trova una forza che invece non si incontra nelle cose sussistenti per mezzo di altre.”<sup>3289</sup> Le cose di per sé sussistenti hanno dunque in sé la fonte dei propri mutamenti,<sup>3290</sup> e possono essere considerate come sostanze semplici, ovvero, secondo l'esplicita identificazione di Wolff, come monadi.<sup>3291</sup>

Una tale conclusione ontologica eserciterà i propri effetti sul campo psicologico: “Poiché l'anima ha un'unica forza da cui derivano tutti gli altri

---

<sup>3285</sup> Id., *Analyse du génie* (1757), “Histoire de l'Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1759, pp. 392-404. Del saggio è disponibile una traduzione italiana a cura di F. Bollino, *Analisi del Genio*, “Studi di estetica”, II serie, 16, 1988, n. I, pp. 16-29, qui p. 18.

<sup>3286</sup> *Monadologie*, § 15.

<sup>3287</sup> Cfr. *supra* per la dimensione fisico-dinamica della questione.

<sup>3288</sup> *Philosophia prima*, §§ 722 e ss.

<sup>3289</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 115.

<sup>3290</sup> *Ibid.*, § 114.

<sup>3291</sup> *Ibid.*, § 599. La sostanza semplice coincide con la monade, anche se le somiglianze non devono essere esagerate, nella misura in cui Wolff porrà il concetto del “semplice” alla base del mondo materiale, che in questo modo acquista ben altra consistenza ontologica rispetto alla dimensione fenomenica tributatagli da Leibniz. Sull'inveterato e spesso erroneo pregiudizio di un leibnizianesimo sistematizzato da Wolff, anche in un campo come quello della psicologia in cui maggiori sono le affinità, ha attirato l'attenzione H.-J. Engfer, *Von der Leibnizschen Monadologie zur empirischen Psychologie Wolffs*, in S. Carboncini-L. Cataldi Madonna (a cura di), *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, Hildesheim, 1992, pp. 193-215. La tesi di Engfer è stata criticamente discussa da J.-F. Gouplet, *In welchem Sinne ist die Wolffsche Psychologie als Fundament zu verstehen? Zum vermeintlichen Zirkel zwischen Psychologie und Logik*, in O.-P. Rudolph-J.-F. Goulet (a cura di), *Die Psychologie Christian Wolffs: Systematische und historische Untersuchungen*, Tübingen, 2004, pp. 51-60, qui pp. 57 e ss. Cfr. anche J. École, *War Christian Wolff ein Leibnizianer?*, “Aufklärung”, 1998, pp. 29-46.

mutamenti, da questa forza, per mezzo della quale si rappresenta il mondo, deve derivare ogni altro mutamento che percepiamo in esso.”<sup>3292</sup> E poco dopo:

Poiché ciò che rende una cosa attiva o in grado di avere un qualche effetto è detta essere la sua natura, e poiché l’anima, in virtù della sua forza di rappresentarsi il mondo, è una sostanza efficiente, questa forza è al contempo la natura dell’anima.<sup>3293</sup>

Già in una lettera non datata, ma riconducibile alla primavera-estate del 1706,<sup>3294</sup> Leibniz aveva suggerito al più giovane collega un nome per questa tensione dell’anima ad avere sempre nuove percezioni corrispondenti ai mutamenti degli stati corporei, quello di *percepturitio*:

[...] le cose che è lecito concepire in generale nell’anima possono essere ricondotte a due: l’espressione dello stato presente delle cose esterne, che conviene all’anima secondo il suo corpo; e la tendenza a una nuova espressione, che rappresenta la tendenza dei corpi (ovvero delle cose esterne) verso uno stato futuro, [che possono essere designate] con le parole: percezione e percetturizione. Infatti, così come nelle cose esterne, anche nell’anima vi sono due cose: lo stato e la tendenza verso un altro stato.<sup>3295</sup>

Il termine verrà ripreso da Wolff nella *Psychologia rationalis*: “La tensione (*conatus*) a mutare la percezione presente si dice Percetturizione. Perciò, poiché in ogni percezione presente vi è una tensione a mutare percezione, in ogni percezione vi è percetturizione.”<sup>3296</sup> Una tale tensione coinciderà con il desiderio:

La direzione della percetturizione o della tensione a mutare la percezione presente nella percezione prevista è ciò che si dice desiderio. Per cui è lecito definire quest’ultimo anche in base alla tendenza alla percezione prevista.<sup>3297</sup>

---

<sup>3292</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 754.

<sup>3293</sup> *Ibid.*, § 756.

<sup>3294</sup> Cfr. M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano, 1939, pp. 277-9, anche per una breve contestualizzazione della questione.

<sup>3295</sup> *Briefwechsel zwischen Leibniz und Chr. Wolff*, ed. Gerhardt cit., p. 56: “[...] quaecunque in Anima universim concipere licet, ad duo possunt revocari: expressionem praesentis externorum status, Animaе convenientem secundum corpus suum; et tendentiam ad novam expressionem, quae tendentiam corporum (seu rerum externarum) ad statum futurum rapraesentat, verbo: perceptionem et percepturitionem. Nam ut in externis, ita et in anima duo sunt: status et tendentia ad alium statum.”

<sup>3296</sup> *Psychologia rationalis*, § 481.

<sup>3297</sup> *Ibid.*, § 495.

Se invece la direzione della *percepturatio* è opposta a quella della percezione prevista si avrà l'avversione.<sup>3298</sup> Nell'importare la sollecitazione di Leibniz all'interno del proprio sistema, tuttavia, la connessione tra percezione e appetizione non sarà più la diastole e la sistole di un unico movimento dell'anima, ma dovrà fare i conti con la dicotomia scolastica tra conoscere e volere,<sup>3299</sup> per cui il desiderio dovrà sorgere dalla conoscenza (e sarà sensitivo o razionale in base alla chiarezza della relativa percezione): "Hactenus contemplati sumus facultatem cognoscendi: progrediendum ulterius est ad facultatem appetendi. Appetitus nascitur ex cognitione; non tamen per saltum."<sup>3300</sup>

Nell'inserirsi all'interno di questo dibattito, Sulzer proporrà di vedere *perceptio* e *appetitus* nella loro derivazione da un'unica determinazione ontologica, che potrà essere paragonata sul piano psicologico ai moti interiori sollecitati dalle passioni:

Per ben conoscere la natura di questa forza, non abbiamo che da rappresentarcela in casi molto evidenti, come per es. in una grande passione. Tutti sanno quanto si è in quel momento pressati e agitati dalla forza del desiderio. Negli altri casi in cui l'anima è più tranquilla, la forza essenziale non smette di essere la stessa, benché meno grande; essa eccita sempre un'agitazione simile a quella delle passioni, che sia più o meno forte. Ecco ciò che significa l'espressione *forza essenziale dell'anima*.<sup>3301</sup>

I desideri concreti nascono dunque da una tale determinazione metafisica, che sfugge alla mera dimensione empirica: "[L]'essenza della nostra anima, il principio da cui nascono tutti i nostri desideri costanti, è una potente determinazione a produrre o a ricevere idee."<sup>3302</sup> Una determinazione che è sempre agente,<sup>3303</sup> sebbene ci possa sembrare del tutto latente senza una qualche sollecitazione esterna. In questo senso, preciserà Sulzer nel 1764, vi è una grande analogia tra l'anima e la materia:

---

<sup>3298</sup> *Ibid.*, § 496.

<sup>3299</sup> Cfr. C. Newmark, *Passion, Affekt, Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Hamburg, 2008, p. 194.

<sup>3300</sup> *Psychologia empirica*, § 509.

<sup>3301</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., p. 64.

<sup>3302</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>3303</sup> *Id.*, *Sur l'immortalité de l'âme considérée physiquement, troisième mémoire* (1776), "Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1779, pp. 349-59, in particolare pp. 350-3.

In ciascuna massa di materia risiedono forze assolutamente morte finché un'altra massa non venga ad agire su di essa. È allora che la materia si mostra attiva per mezzo della resistenza e del mutamento che produce nell'altra massa. L'azione da fuori cessa: ecco che la massa che fino a poco prima si mostrava così attiva, ricade in uno stato dove ogni attività appare assolutamente annientata.<sup>3304</sup>

Certo, esistono corpi ai quali non è possibile estendere un tale raffronto in virtù della loro peculiare organizzazione o delle relazioni che intrattengono all'interno di un dato sistema. È questo il caso della forza di una molla tesa o della forza di un corpo in movimento. Anche in tale situazione occorre un intervento esterno per attivare il loro potenziale, ma mentre nel primo esempio le forze si conservavano indeterminatamente, ora esse vengono assorbite dall'azione e si distruggono interamente nel corso del loro sviluppo:

Ma la forza dell'anima, come queste forze permanenti della materia, che non sono l'effetto di alcuna disposizione di parti, sussistono interamente e non si esauriscono mai. La forza di reazione, per esempio, sia che essa sia espressa mille volte sia che essa non sia mai stata provocata, non muta in nulla a causa di un'altra disposizione delle parti della massa.<sup>3305</sup>

Anche grazie all'indicazione di una simile analogia, Sulzer è in grado di trarre due rilevanti conclusioni sulla natura dell'anima, in apparente contraddizione con quanto appena affermato: e cioè, non solo che l'anima non è affatto materiale, ma anche che la sua esistenza non dipende dal contatto con il mondo corporeo. Il primo punto è implicitamente presente già nella conclusione dell'argomento citato. Se è vero, infatti, che le stesse proprietà possono essere predicate delle forze permanenti della materia, è vero anche che in questo caso ci troviamo di fronte a forze passive di resistenza, allorché nel caso dell'anima – come ormai palese – si tratta di una forza assolutamente attiva e spontanea:

Da ciò [dall'analisi di tale analogia] possiamo dunque concludere che, quanto alla loro esistenza, esse [le forze dell'anima] non dipendono da alcun meccanismo, da alcuna disposizione delle parti, che esse sono indistruttibili e possono essere sottratte alla sostanza in cui risiedono solo con la distruzione o l'annientamento di questa sostanza.<sup>3306</sup>

---

<sup>3304</sup> Id., *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 419.

<sup>3305</sup> *Ibid.*

<sup>3306</sup> *Ibid.*, pp. 419-20.



Alla dimostrazione della possibile origine immateriale dell'anima, Sulzer dedicherà un esame specifico,<sup>3307</sup> dopo averne accennato nel primo saggio sull'origine del piacere. L'obiettivo del pensatore svizzero è quello di offrire argomenti che rendano quanto meno sospetto il sistema del materialismo, inteso in senso strettamente meccanicistico come la riduzione dell'anima a una semplice questione di urti e spostamenti di particelle materiali.<sup>3308</sup> Rilevanti ai nostri fini sono in particolare gli argomenti iniziali dello scritto, dove Sulzer cerca di ampliare certe osservazioni presentate nel saggio *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens* (1754).

Qui Sulzer, al termine della discussione dell'analogia tra l'anima e la materia, aveva affermato senza troppi giri di parole che l'anima è indipendente dal corpo: “[L]a distruzione intera del corpo organizzato sprofonderebbe l'anima in un sonno mortale, soffocando ogni sua attività, senza che le sue forze cessino di sussistere.”<sup>3309</sup> L'anima, insomma – è lecito concludere – esiste a prescindere dal corpo. Ma dal momento che il corpo costituisce per l'anima il medium del mondo materiale, un'anima senza corpo è un'anima senza mondo materiale. Ritorniamo al paragone con la materia. La differenza tra la forza di un corpo in movimento, che si esaurisce nel suo dispiegamento, e la forza di reazione, che resta sempre presente e costante, coincide con la differenza tra inesistenza e latenza. Benché latente, la forza di reazione non sollecitata non può essere espunta dai corpi. Un simile argomento è impiegato anche nel saggio sul materialismo. A fornire il secondo termine di paragone è in questo caso la forza elastica:

Esaminando con attenzione la natura di questa forza attiva dell'anima, si vede che essa tende essenzialmente a modificare le nostre percezioni, ad adattarle al nostro uso, a mutarvi ciò che ci dispiace, a trarne delle conseguenze conformi al nostro modo di pensare e ai nostri gusti. È a ciò che si limita la nostra attività. Essa suppone dunque delle percezioni chiare; e quando esse ci mancano, l'attività cessa naturalmente, in assenza di materia o di soggetto sul quale possa lavorare. Essa è tanto poco distrutta da ciò quanto poco è annientata la forza elastica quando tutte le parti del corpo sono in equilibrio. L'elasticità non tende che a mantenere questo equilibrio

---

<sup>3307</sup> Cfr. Id., *Observations sur quelques propriétés de l'âme comparées à celles de la matière: pour servir à l'examen du Matérialisme*, cit.

<sup>3308</sup> F. Wunderlich, *Johann Georg Sulzers Widerlegung des Materialismus und die Materietheorien der Zeit*, in F. Grunert-G. Stiening (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, 2011, pp. 37-55. Cfr. più in generale P. Rumore, *Materia cogitans. L'Aufklärung di fronte al materialismo*, Hildesheim-Zürich-New York, 2013.

<sup>3309</sup> J.G. Sulzer, *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 420.

tra le parti del corpo elastico; essa non è che un'energia senza effetto visibile finché questo equilibrio non viene disturbato. Ora, per quanto questa forza agisca solo quando un corpo estraneo rompe l'equilibrio delle parti del corpo elastico, nessuno dirà che la forza elastica sia prodotta dall'urto di un corpo estraneo contro il corpo elastico. Una cosa simile sarebbe assurda, dal momento che la forza elastica agisce nello stesso momento e in una direzione opposta all'azione dell'urto, che di conseguenza non può produrla; basta solo darle l'occasione per manifestarsi. Lo stesso vale per la nostra attività interiore, che non si esercita quando ci mancano le percezioni.<sup>3310</sup>

Sebbene il tenore dell'argomento sia del tutto in linea con quello precedente, l'obiettivo questa volta è quello di mostrare l'indipendenza dell'esistenza dell'anima dalla coscienza o appercezione:

Qui mi accontento di fare qualche osservazione generale che sembra provare che l'attività del nostro essere è indipendente dall'appercezione o da quello stato che Descartes chiama coscienza, e che l'anima può conservare la sua energia anche quando non sente assolutamente niente.<sup>3311</sup>

Unendo le due questioni, è possibile trarre un risultato di tutto rilievo. Vista l'identità degli esempi, infatti, non basterà constatare l'autonomia dell'anima dal corpo *e insieme* dalla coscienza; ben più radicalmente, si dovrà concludere che l'anima prescinde dal corpo solo *in quanto* può prescindere dalla coscienza. Come a dire che l'appercezione non ha alcuna sussistenza al di fuori dell'esistenza corporea dell'anima.<sup>3312</sup> D'altra parte, l'esistenza incorporea di quest'ultima non supera lo stato di morte apparente. Di "sommeil mortel" si parlava nel saggio sull'appercezione;<sup>3313</sup> di un "assoupissement mortel"<sup>3314</sup> si parlerà nel primo saggio sull'immortalità dell'anima del 1775, in cui sta scritto: "[P]rivata di questo strumento delle sue conoscenze, essa [l'anima] sarebbe, nonostante la sua

---

<sup>3310</sup> Id., *Observations sur quelques propriétés de l'âme comparées à celles de la matière: pour servir à l'examen du Matérialisme*, cit., pp. 392-3.

<sup>3311</sup> *Ibid.*, p. 392. Sull'importanza delle metafore meccaniche in Sulzer ha attirato l'attenzione C. Torra-Mattenklott, *Metaphorologie der Rührung*, cit., pp. 231 e ss.

<sup>3312</sup> Per l'origine di tale tesi in Platner, cfr. U. Thiel, *Varieties of Inner Sense*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 79, 1997, pp. 64 e ss.; W. Euler, *Commercium mentis et corporis? Ernst Platners medizinische Anthropologie in der Kritik von Marcus Herz und Immanuel Kant*, "Aufklärung", 19, 2007, pp. 21-68.

<sup>3313</sup> Id., *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 420.

<sup>3314</sup> Id., *Sur l'immortalité de l'âme considérée physiquement, premier et second mémoire* (1775), "Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1777, pp. 359-87, qui p. 359.

immaterialità, un essere senza vita.”<sup>3315</sup> Come chiarito sin dal 1751, nell’anima non vi sono oggetti, ma solo idee:

Sottolineo soltanto che poiché l’anima non gode mai degli oggetti stessi, ma soltanto delle idee che se ne forma, essa può desiderare soltanto idee, e che di conseguenza la sua azione essenziale può consistere esclusivamente nella produzione di idee, visto che c’è solo questo (*cela*) nell’anima.<sup>3316</sup>

Una simile affermazione, soprattutto nella sua parte finale, va presa con qualche cautela. Il “*cela*” di Sulzer deve infatti essere riferito non alle idee in quanto tali, ma alla loro produzione. Se fosse vero che nell’anima non ci sono altro che idee, il sistema di Sulzer non sarebbe molto dissimile da quello di Condillac, che pure ha avuto un ruolo importante nello sviluppo della filosofia del pensatore svizzero.<sup>3317</sup> La precisazione arriverà ancora una volta nel saggio sul materialismo, in cui l’antitesi portata ad esempio è quella della *tabula rasa* di tradizione aristotelica:

Osserviamo qui di sfuggita che si ha visibilmente torto a supporre con tutta la scuola di Aristotele che l’anima assomigli a una tavola ricoperta di cera o a un foglio bianco, pronto a ricevere l’impressione che vi si vorrà esercitare. È ben vero, come ha osservato quel grande filosofo, che tutte le nostre percezioni vengono originariamente dai sensi; ma non è vero che non ci sia niente nell’anima se non le sue percezioni. La forza di cui abbiamo appena parlato non è una percezione; ed è questa forza che ci impedisce di ammettere il paragone degli Scolastici.<sup>3318</sup>

Nell’anima è dunque presente una forza che non dipende dalle idee. Mentre la prima è un principio attivo ad essa consustanziale, le seconde non sono prodotte autonomamente da tale attività, ma necessitano di una mediazione corporea, affinché tale forza possa infine manifestarsi.<sup>3319</sup> Non è un caso che nei saggi sull’immortalità dell’anima si cercherà una soluzione che prevede una nuova congiunzione dell’anima e del corpo, per fondare secondo principi meramente naturali la sopravvivenza cosciente dell’anima

---

<sup>3315</sup> *Ibid.*

<sup>3316</sup> Id., *Recherches sur l’origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., p. 61.

<sup>3317</sup> Cfr. in particolare W. Moser, *Jean-Georges Sulzer, continuateur de la pensée sensualiste dans l’Académie de Berlin*, “Modern language notes”, 84, 1969, pp. 931-41.

<sup>3318</sup> Id., *Observations sur quelques propriétés de l’âme comparées à celles de la matière: pour servir à l’examen du Matérialisme*, cit., p. 395.

<sup>3319</sup> W. Moser, *Jean-Georges Sulzer, continuateur de la pensée sensualiste dans l’Académie de Berlin*, cit., p. 934.

dopo la morte. Ma l'aspetto per noi più significativo è quello che precede il sorgere della coscienza e che presiede alla sua origine: "I sentimenti non nascono con l'uomo, non più delle passioni; egli non apporta al mondo, come ho già osservato altrove, che la forza essenziale della sua anima, da cui nascono successivamente tutte le altre affezioni."<sup>3320</sup>

Benché, dunque, lo stato iniziale dell'anima assomigli ancora – per dirla con Moser – a quello dell'inerzia totale, esso "nasconde già una ricettività attiva, un'inquietudine interiore, un bisogno di ricevere tutto ciò che potrebbe essere suscettibile di trarre l'anima dal suo nulla psicologico."<sup>3321</sup> Poiché in una tale condizione l'anima non ha idee interne, occorre necessariamente un intervento esterno a interrompere lo stato di attesa in cui essa, per così dire, continua a girare a vuoto: "L'anima non sarebbe dunque che una forza morta, la quale resterebbe in un'inazione eterna. Per farla agire, è assolutamente necessario che essa sia irritata dall'esterno."<sup>3322</sup>

Più che una sostanza inerte, dunque, l'anima assomiglia a una forza morta, e quindi a un *conatus* efficace, pronto a manifestare il suo effetto visibile, a divenire, cioè, efficiente,<sup>3323</sup> non appena sia opportunamente stimolato. Ma perché questo accada, occorre il "ministero" del corpo:

Sembra in effetti che si sia obbligati ad ammettere come un dato di fatto che l'anima non sente niente, non conosce niente e non ha alcuna percezione chiara, neppure quella della propria esistenza, se non per mezzo del ministero del corpo.<sup>3324</sup>

Una tale dipendenza è frutto per Sulzer di un'ipotesi plausibile piuttosto che di una dimostrazione certa, come è esplicitamente ammesso nella terza memoria sull'immortalità dell'anima (1776): "Confesso che non ho né fatti né ragionamenti da allegare per provare che l'anima non può sentire nulla senza il soccorso del corpo."<sup>3325</sup> L'unica strada percorribile è dunque quella delle supposizioni, a partire da ciò che Sulzer considera un assioma incrollabile:

L'anima è indubitabilmente un essere attivo; è una forza sempre agente. Sappiamo per esperienza che essa può agire senza saperlo e

---

J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, quatrième partie. Des plaisirs moraux* (1752), "Histoire de l'Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1754, pp. 373-90, qui p. 386.

<sup>3321</sup> W. Moser, *Jean-Georges Sulzer, continuateur de la pensée sensualiste dans l'Académie de Berlin*, cit., p. 935.

<sup>3322</sup> Id., *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 418.

<sup>3323</sup> Cfr. *supra* per la differenza tra efficace e efficiente.

<sup>3324</sup> Id., *Sur l'immortalité de l'âme considérée physiquement, premier et second mémoire*, cit., p. 359.

<sup>3325</sup> Id., *Sur l'immortalité de l'âme considérée physiquement, troisième mémoire*, cit., p. 352.

che essa si sente molto debolmente quando nulla la intralcia nella sua attività; mentre si sente con il massimo dell'energia quando incontra qualche ostacolo che la intralcia in maniera alquanto notevole; è allora che essa compie degli sforzi e sente vivamente il suo stato. Mi pare dunque probabile che sia necessario che sopravvenga una forza esterna a interromperla o a intralciarla nella sua attività, affinché essa si desti e si riconosca.<sup>3326</sup>

Che tipo di forza è dunque la più adatta a colpire un'anima ancora addormentata? Sulzer prosegue:

Di tutto ciò che agisce su di essa, essa sente soltanto ciò che influenza particolarmente la direzione attuale della sua forza, perché è solo in questo caso che l'opposizione tra la sua attività e le forze estranee le fanno sentire il suo stato.<sup>3327</sup>

Certo è – come ammette subito Sulzer – che “il numero delle forze che si manifesta senza sosta nella Natura e che agisce in ogni punto dell'Universo, è quasi infinito.”<sup>3328</sup> Sarà dunque il nostro corpo a dare una disposizione alla miriade di stimoli che ci colpiscono di continuo, scongiurando l'esposizione dell'anima a una quantità inimmaginabile di sensazioni che la condannerebbero necessariamente ad uno stato di confusione permanente:

Il corpo organizzato potrebbe dunque moderare questa sovrabbondanza di sensazioni, intercettando la maggior parte di queste sensazioni e facendo pervenire all'anima, per mezzo degli organi, solo quelle che sono conformi all'ordine generale di cose di questo Universo.<sup>3329</sup>

In tal modo, diventa chiaro che il corpo, oltre a permettere all'anima di agire sul mondo materiale, ha la funzione di convogliare ad essa le impressioni provenienti da quest'ultimo,<sup>3330</sup> ma anche di concentrarle secondo un certo ordine di cui i sensi rappresentano i canali fondamentali. Ecco che “[l]'occhio sembra avere la funzione di un vetro convesso che riunisce in uno spazio molto piccolo un numero infinito di raggi di luce per rendere più forti i loro impulsi; e l'orecchio ha lo stesso effetto sui raggi acustici.”<sup>3331</sup> La conclusione non tarda ad arrivare:

---

<sup>3326</sup> *Ibid.*

<sup>3327</sup> *Ibid.*

<sup>3328</sup> *Ibid.*

<sup>3329</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>3330</sup> *Id.*, *Sur l'immortalité de l'âme considérée physiquement, premier et second mémoire*, cit., p. 365.

<sup>3331</sup> *Ibid.*

Sembra dunque che una delle funzioni principali del corpo animale sia di ricevere e di modificare le impressioni del mondo materiale, in modo da renderle sensibili all'anima, che senza questo strumento forse non ne sarebbe per nulla colpita, o lo sarebbe in modo del tutto diverso.<sup>3332</sup>

Se è l'anima che propriamente percepisce, Sulzer non si sottrae al dibattito, molto vivo alla fine del Settecento, sulla sua possibile collocazione, giungendo a indicarne con chiarezza il cervello come la sede adeguata, grazie alla mediazione di una molecola animata,<sup>3333</sup> al contempo materiale e immateriale. È tale corpo sottile, capace di sfuggire alla morte cui è destinato il corpo animale, che ha la proprietà di "sentire" in base alle impressioni trasmesse dai nervi sensibili. Ai nostri fini, la dottrina è importante per il fatto di circoscrivere il luogo fisico in cui si produce la percezione.<sup>3334</sup>

[S]i può provare con fatti incontestabili che la facoltà di sentire o, per spiegarmi più positivamente, che l'essere che sente, non è diffuso o disseminato per tutta l'estensione del corpo animale, ma che ha la sua sede nel cervello. Non è l'occhio che vede, né l'orecchio che ode. L'anima sente le impressioni della luce e dei suoni solo quando, per mezzo dei nervi, il movimento prodotto negli organi è comunicato al midollo cerebrale. L'occhio, in tutta l'integrità della sua organizzazione, non produce alcuna percezione della luce se i canali o i nervi che dal fondo di questo organo vanno all'interno del cervello sono ostruiti. Lo stesso vale per tutti gli altri sensi, i quali producono la sensazione solo quando lo scuotimento causato nei nervi giunge sino al cervello. [...] Ciò prova incontestabilmente che le percezioni si producono solo all'interno del cervello e che gli organi dei sensi non servono che a ricevere le impressioni degli oggetti, per modificarle in modo che esse possano giungere alla sede dell'anima.<sup>3335</sup>

---

<sup>3332</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>3333</sup> Sulle influenze della teoria di Bonnet, esplicitamente citato da Sulzer, cfr. G. Stiening, *Zur physischen Anthropologie einer "Unsterblichkeit der Seele"*, in F. Grunert-G. Stiening (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, cit., pp. 57-81, in particolare p. 76.

<sup>3334</sup> Oltre al citato articolo di Stiening, cfr. anche E. Florey-O. Breidbach (a cura di), *Das Gehirn – Organ der Seele? Zur Ideengeschichte der Neurobiologie*, Berlin, 1993.

<sup>3335</sup> J.G. Sulzer, *Sur l'immortalité de l'âme considérée physiquement, premier et second mémoire*, cit., p. 363. Il caso delle persone che sentono dolore in un organo che hanno perduto da tempo conferma per Sulzer che è nel cervello che si producono le percezioni.

All'esplicazione di una simile trasmissione, Sulzer aveva già dedicato buona parte del saggio sui piaceri sensibili del 1752: "Sappiamo per esperienza – affermava in questo *mémoire* – che di tutti i mutamenti che accadono nell'Universo la nostra anima può sentire soltanto quelli che causano certe impressioni sugli organi di senso."<sup>3336</sup> Che una tale legge sia una conseguenza necessaria della natura dell'anima, come sembra probabile, oppure un'istituzione arbitraria di Dio, per Sulzer è sufficiente ribadire che l'unico mezzo per conoscere i mutamenti della natura è mediato sempre e comunque dai sensi. "Ma – si chiede il filosofo svizzero – cosa significa propriamente sentire?"<sup>3337</sup> L'esperienza ci dice soltanto che usiamo tale parola in corrispondenza di percezioni forti e vive di certe cose che sembrano esserne la causa fisica in noi. Senza addentrarsi in una discussione sull'ipotesi metafisica di fondo che soggiace a questa relazione – discussione che occupava una sezione importante delle psicologie razionali di marca wolffiana – Sulzer si limita a identificare al proposito una proposizione fondamentale, e cioè

*che le impressioni degli organi di senso eccitano e producano le sensazioni nell'anima, senza pretendere, né adottare, né urtare alcuno di questi sistemi [l'influssionismo, l'occasionalismo e l'armonicismo] inventati per spiegare l'unione dell'anima con il corpo.*<sup>3338</sup>

Pur senza comprometersi apertamente, ad ogni modo, la spiegazione di Sulzer inclinerà decisamente verso uno spiccato influccionismo. Il punto di partenza è coerente con l'annunciato atteggiamento di prudenza:

[O]ccorre cercare nelle impressioni che ricevono i sensi la causa, o se si preferisce l'analogia, o l'occasione delle sensazioni dell'anima. Dico dunque che ogni sensazione è causata da qualche movimento dei nervi del corpo, e pongo come principio: *Che l'anima non ha affatto sensazioni senza un movimento analogo nei nervi dei sensi.*<sup>3339</sup>

Una tale "analogia" deve essere intesa nel senso di una proporzione, da un lato, tra la forza della sensazione dell'anima (o vivacità) e la quantità di movimento nei nervi, e, dall'altro, tra la variazione del movimento e la variazione della sensazione. Saranno dunque la sensibilità e la situazione dei

---

<sup>3336</sup> Id., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, troisième partie. Des plaisirs des sens*, (1752), "Histoire de l'Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1754, pp. 350-72, qui p. 352.

<sup>3337</sup> *Ibid.*

<sup>3338</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>3339</sup> *Ibid.*

nervi a determinare la diversità dei sensi, per cui – affermerà Sulzer – “l’essenza dei sensi in generale consiste nei nervi”.<sup>3340</sup> Solo i nervi proporzionati al relativo stimolo possono essere attivati da quest’ultimo: così, anche l’occhio è investito dai raggi acustici, senza però produrre alcun risultato percepibile.

Alla luce di tale radicamento nervoso, la quantità di sensazione (ovvero la sua vivacità) dipenderà non solo dalla qualità del materiale nervoso (con una maggiore potenza dei sensi più “grossiers”: *in primis* il tatto, e poi in successione il gusto, l’olfatto, l’udito e la vista),<sup>3341</sup> ma anche dalla quantità di moto nei nervi, a sua volta legato alla quantità e alla velocità della materia incidente.<sup>3342</sup> Quella che sembra un’azione percettiva ininterrotta deriva, dunque, da una successione discreta di urti di materia troppo rapidi per essere percepiti singolarmente e capaci di far vibrare i nervi per il tempo necessario alla produzione della percezione nell’anima.<sup>3343</sup> Come è stato notato da Proß,<sup>3344</sup> e in seguito ripreso da Dürbeck<sup>3345</sup> e Torra-Mattenklott,<sup>3346</sup> il modello di un simile sviluppo neurologico è la scuola fisiologica hallense, su cui abbiamo già avuto modo di soffermarci.<sup>3347</sup> È in particolare la *Naturlehre* di Krüger a fornire gli strumenti necessari per ipotizzare la proporzionalità tra movimento e sensazione,<sup>3348</sup> così come per abbozzare un tentativo di calcolare la forza della sensazione,<sup>3349</sup> sviluppando alcune suggestioni già presenti nella *Psychologia rationalis* di Wolff.<sup>3350</sup>

Collocandosi in questa linea di pensiero, Sulzer afferma che ogni sensazione totale è composta da un gran numero di sensazioni semplici, causate da una successione di impressioni di uguale forza, come quelle alla base di un suono uniforme.<sup>3351</sup> Se è vero che si può definire “momento della sensazione” la percezione che l’anima sente a seguito di un’impressione immediata – continua l’Autore – tutte le considerazioni fisiologiche finora

---

<sup>3340</sup> *Ibid.*

<sup>3341</sup> *Ibid.*, pp. 358 e 360.

<sup>3342</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>3343</sup> *Ibid.*, pp. 355-6.

<sup>3344</sup> W. Proß, “*Meine einzige Absicht ist, etwas mehr Licht über die Physik der Seele zu verbreiten*”. *Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, in H. Thomke-M. Bircher-W. Proß (a cura di), *Helvetien und Deutschland. Kulturelle Beziehungen zwischen der Schweiz und Deutschland in der Zeit von 1770-1830*, Amsterdam-Atlanta, 1994, pp. 134-48.

<sup>3345</sup> G. Dürbeck, *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*, Tübingen, 1998, pp. 134 e ss.

<sup>3346</sup> C. Torra-Mattenklott, *Metaphorologie der Rührung*, cit., pp. 239 e ss.

<sup>3347</sup> Cfr. *supra*.

<sup>3348</sup> Cfr. ad es. J.G. Krüger, *Grundriß eines neuen Lehrgebäudes der Arzneygelahrheit*, cit., p. 49; Id., *Naturlehre*, cit., vol. II, p. 83.

<sup>3349</sup> Id., *Naturlehre*, cit., vol. II, pp. 585-8.

<sup>3350</sup> *Psychologia rationalis*, § 118.

<sup>3351</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l’origine des sentimens agréables et désagréables, troisième partie. Des plaisirs des sens*, cit., p. 356.



esposte possono essere ricondotte al momento della sensazione e alla sensibilità dei nervi.<sup>3352</sup> A ciò vanno aggiunte le precisazioni per le sensazioni che derivano dal susseguirsi di diversi momenti, su cui ritorneremo, le quali dipendono dalla rapidità della successione e dalla loro varietà.<sup>3353</sup> Ciò che è importante sin da subito notare in questa complessa articolazione che intreccia motivi psicologici a motivi più genuinamente neurologici è la progressiva opacizzazione della dimensione corporea, sempre meno riducibile a una semplice “interfaccia” esterna dell’anima. Sulzer affermerà nell’*Analyse de la raison* del 1758:

Non abbiamo alcuna misura di questa forza: ignoriamo persino se essa è più grande in un soggetto o in un altro; se essa agisce con più forza nell’uomo o nella bestia; o se, alla stregua della gravità dei corpi terrestri, è la stessa nei differenti soggetti. Eppure sappiamo che è intralciata nella sua attività dallo stato attuale degli organi del corpo, cosicché essa non si sviluppa che in proporzione a questo stato.<sup>3354</sup>

Nella misura in cui gli organi sensoriali ordinano e concentrano gli stimoli esterni, trasmettendoli al cervello secondo le regole citate, la diversa qualità dei nervi determinerà – a parità di stimoli – la differenza degli effetti psicologici: così, l’uomo dal temperamento vigoroso avrà percezioni più vive di un altro, perché la forza della sensazione è divenuta per lui il modo naturale di sentire. Il che significa che la ragione per cui l’attività dell’anima si volge a certi stimoli e non ad altri, così come la relativa intensità, dipende anche e soprattutto dal modo in cui le forze esteriori vengono elaborate dalla complessione corporea: “La questione di come la costituzione del corpo possa alterare l’azione dell’anima – commenterà significativamente Sulzer – è una della più imbarazzanti.”<sup>3355</sup> L’unica certezza al proposito è che il nostro sentimento interiore deve necessariamente derivare, benché in maniera per noi inesplicabile, dal concorso della forza attiva dell’anima e di una certa organizzazione del corpo.<sup>3356</sup> Come esplicitato nell’*Analyse du génie* (1757), che si richiama apertamente a Du Bos, la natura del principio attivo varia notevolmente in relazione alla natura del corpo:

I filosofi assegnano a ogni corpo una forza motrice, ma tale forza varia secondo la quantità d’impulsi che un corpo ha ricevuto. Analogamente l’anima agisce e sente solo in proporzione alle

---

<sup>3352</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>3353</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>3354</sup> J.G. Sulzer, *Analyse de la raison* (1758), “Histoire de l’Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1765, pp. 414-42, qui p. 416.

<sup>3355</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>3356</sup> *Ibid.*, pp. 416-7.

impressioni che riceve dal corpo, e non reagisce che assai debolmente se c'è un ottundimento dei sensi. L'uomo più vivace può cadere in uno stato di stupidità se una qualche debolezza s'impadronisce dei suoi sensi. La forza attiva dell'anima dipende dunque da cause naturali che concorrono a formare il temperamento e la costituzione del corpo. La nascita, il clima e l'alimentazione vi contribuiscono in maggior misura.<sup>3357</sup>

Se dunque è vero che la nuda esistenza della forza essenziale dell'anima prescinde dal corpo, la sua possibilità di esprimersi e il modo in cui essa si esprime sono intimamente legati al suo radicamento corporeo, un radicamento che si manifesta tanto nella capacità di recepire stimoli quanto nella qualità della loro trasmissione. È in tal modo che il corpo potrà orientare le inclinazioni naturali dell'anima verso certe percezioni rispetto ad altre, incidendo fattivamente sui nostri gusti e sulle nostre idiosincrasie:

Il gusto specifico che nasce dalla forza attiva dell'anima è ancora in gran parte determinato dalla costituzione del corpo. È per il tramite del corpo che l'anima ha rapporto con l'universo, ed essa riceve la conoscenza degli oggetti solo dagli organi del corpo. Si comprende pertanto che la costituzione di questi organi influisce necessariamente sulla forza attiva dell'anima, determinandone l'orientamento verso determinati oggetti piuttosto che verso altri.<sup>3358</sup>

A risvegliare l'anima dal suo torpore pre-cosciente, dunque, non sarà solo l'intensità degli stimoli, ma anche la presenza di un corpo che, lungi dal ridursi a vettore trasparente del mondo esterno, rivela sempre più il suo spessore temperamentale e neurologico, capace di guidare le preferenze con cui l'anima si rivolge agli oggetti, *in primis* al corpo stesso, che è quanto di più prossimo possiamo avvertire:

Accade per l'idea che abbiamo di noi stessi ciò che accade di tutte le idee delle cose sensibili: è soggetta agli stessi accidenti o *sintomi*. Essa ci giunge per mezzo dei sensi. Tra i corpi che colpiscono i nostri sensi, ne vediamo e ne sentiamo uno, così costantemente e

---

<sup>3357</sup> Id., *Analyse du génie*, trad. cit., p. 27, refuso corretto.

<sup>3358</sup> *Ibid.*, refuso corretto. Accanto alle cause fisiche devono essere considerate le cause morali, come l'educazione e l'esercizio, che cooperano in maniera sostanziale a far maturare certe predisposizioni: "Nondimeno è vero che le cause morali contribuiscono molto a sviluppare questo gusto naturale: il tal fanciullo, nato con il necessario per aver il gusto della pittura, non diverrà mai pittore se non avrà occasione di familiarizzarsi con gli oggetti di quest'arte", *ibid.*, p. 28. Sulla questione ritorneremo più avanti.

così essenzialmente legato alla nostra esistenza, che lo chiamiamo il *nostro* corpo, o anche *noi stessi*.<sup>3359</sup>

Data la definizione di coscienza o appercezione<sup>3360</sup> come “l’atto dello spirito per mezzo del quale, distinguendo il nostro essere dalle idee che ci occupano, sappiamo distintamente ciò che facciamo e ciò che accade in noi e attorno a noi”,<sup>3361</sup> Sulzer può così istituire una primitiva differenziazione tra la nostra essenza – l’attività dell’anima che assume la forma del rispettivo corpo – e l’oggetto altro, innanzitutto il corpo “oggettivato”, il corpo come corpo tra i corpi. È da una tale distinzione tra “corpo senziente” e “corpo sentito” che sorgerà infine la coscienza. Al contrario, ogni volta che non riconosciamo il nostro corpo, e con lui l’esperienza del mondo materiale veicolata per suo mezzo, la coscienza non potrà che vacillare.

L’esempio di Sulzer è quello di un uomo ferito alla testa da un colpo di fucile e miracolosamente guarito, il quale racconta che negli istanti immediatamente successivi all’episodio aveva udito le grida degli amici attorno al corpo dell’infortunato, ma non la coscienza di essere lui quella persona. Allo stesso modo, Sulzer allega il ricordo di un risveglio mattutino, in cui prima di scrollarsi completamente dal sonno, l’Autore ha sentito una serie di battiti di un pendolo e ha avuto la percezione di qualcuno che li stesse contando, un qualcuno che solo successivamente ha scoperto essere sé stesso.

Proprio in quanto eccessivamente incompleta, l’idea del sé che abbiamo in questi casi resta a livello generale.<sup>3362</sup> Certo, è vero che non possiamo mai avere un’idea completa di nessun individuo singolare, dal momento che “ogni individuo è assolutamente determinato, non solo in ciò che costituisce il suo essere, ma anche in tutte le sue relazioni”.<sup>3363</sup> Se, però, a questo impedimento generale si aggiunge l’impedimento legato agli stati liminali della coscienza, le relazioni chiare saranno un numero infinitamente esiguo<sup>3364</sup> – una soltanto nel caso limite della coscienza incipiente – e ciò precluderà la piena consapevolezza di sé.

Appurato dunque che è il riconoscimento di una distinzione tra noi stessi e le idee delle cose che ci colpiscono a renderci coscienti, che cosa favorisce quel riconoscimento? La strategia indicata da Sulzer in questo frangente è quella di incrementare gli stimoli sensibili delle cose che hanno un legame

---

<sup>3359</sup> Id., *Sur l’apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 417.

<sup>3360</sup> Evidente è la duplice derivazione cartesiana e leibniziana della teoria, mediata dalla dottrina di Wolff. Sulla questione cfr. U. Thiel, *Sulzer über Bewusstsein im Kontext*, in F. Grunert-G. Stiening (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, cit., pp. 21-36, qui p. 23.

<sup>3361</sup> J.G. Sulzer, *Sur l’apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 416.

<sup>3362</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>3363</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>3364</sup> *Ibid.*, p. 423.

con la nostra esistenza. Così, per riuscire a risvegliare completamente la vittima del colpo di arma da fuoco, sarebbe stato sufficiente moltiplicare le sue percezioni, in particolare quelle “locali o personali”, che hanno notoriamente una forza maggiore: “Si comprende da ciò che l’appercezione diviene più completa e più perfetta per mezzo della diversità dei sensi e per mezzo delle sensazioni che racchiudono circostanze locali e personali.”<sup>3365</sup>

Ma per quale ragione tra tutti gli stimoli sensibili sono proprio quelli con il più stretto rapporto con noi a ridestare l’anima dal torpore? Evidentemente, secondo Sulzer, ciò che ha un maggiore legame con noi produce un più intenso scuotimento di nervi. Data la proporzionalità tra lo stimolo e la reazione psicologica, sarà lecito concludere che in concomitanza con certe sollecitazioni, l’anima avvertirà un maggiore incremento della propria attività interiore. Ora, le sollecitazioni capaci di innescare tale incremento sono dette da Sulzer “interessanti”:

Un rumore udito mi può trarre da una distrazione in cui mi ero dimenticato di me stesso. Eppure se questo rumore è vago, se non porta nella mia anima nient’altro che la percezione di un rumore presente, senza una determinazione particolare, la distrazione può non essere affatto dissipata; se al contrario esso viene da una causa che mi è nota, che è al contempo interessante per me, l’appercezione diventerà molto più completa.<sup>3366</sup>

È l’attenzione – suggerisce Sulzer nell’*Analyse de la raison* – a svolgere un ruolo fondamentale nel fissare una certa idea e nel rendercela prossima, e dunque interessante per noi:

L’attenzione sembra un atto tanto semplice che è forse impossibile definirlo indipendentemente dai suoi effetti. Ora, gli effetti più rilevanti dell’attenzione sono: che essa ci fa distinguere un’idea o percezione da ogni altra presente in quel momento allo spirito; che la rende in qualche modo più vicina delle altre, più forte e più interessante; che eccita l’attività dello spirito; che questa attività è allora relativa alla sola percezione su cui portiamo la nostra attenzione.<sup>3367</sup>

Grazie all’eccitazione prodotta dall’interesse per una data percezione, lo spirito sarà in grado di distinguere due diversi stati della sua attività, quello

---

<sup>3365</sup> *Ibid.*, p. 430. Torneremo più avanti sull’apparente paradosso per cui sono le percezioni sensibili, e non le percezioni distinte, a rendere più completa l’idea di noi stessi – una completezza che per Wolff era dominio esclusivo della compagine razionale dell’anima.

<sup>3366</sup> *Ibid.*, pp. 430-1.

<sup>3367</sup> *Id.*, *Analyse de la raison*, cit., p. 421.

precedente e quello successivo all'attivazione, provocando un primo sussulto nella piattezza pre-coscienza. Nella condizione iniziale, la prima idea che ci formiamo – l'idea del nostro corpo – scaturirà proprio da una variazione ripetuta e notevole della forza interna, a seguito di una serie di sollecitazioni a cui la conformazione naturale del corpo ci rende particolarmente sensibili, e che dunque hanno un rapporto immediato con l'anima.

Ridestando il principio attivo di quest'ultima, il mutamento consentirà infine di stabilire una cesura tra il nostro essere e lo stato che il nostro essere produce a contatto con lo stimolo esterno, ovvero con l'idea. O meglio con l'idea *di* qualcosa. Ad essere cruciale nella distinzione nominata dalla definizione della coscienza non è infatti l'opposizione tra il nostro essere e le idee, ma quella tra il nostro essere e le idee *di* qualcosa – opposizione che implica la possibilità di una dimensione oggettuale delle stesse, il cui contenuto è capace di modificare la nostra attività interiore. Poiché, infatti, l'anima può sussistere a prescindere dal corpo, come un'inesauribile forza produttrice di idee, non è difficile immaginare che queste ultime esistano anche in uno stadio anteriore all'emersione della coscienza. Ma ciò che era presente come un *conatus* del tutto inoggettuale – un'incessante successione di stati vuoti – acquista ora una dimensione rappresentativa, suscitando quel primitivo atto di discriminazione dall'essenza rappresentante che è alla base dell'appercezione. Come abbiamo appena visto, il principio di tale innesco non consisterà in un'impressione qualsiasi, ma solo in un'impressione verso cui l'anima mostra un interesse attivo, a seconda dello stato di piacere o dispiacere in cui è calata:

Le sensazioni producono nell'anima delle percezioni di qualche mutamento avvenuto nel corpo. L'essere che appercepisce questo mutamento è ciò che si chiama anima. Se la sua attività si limitasse a prendere nota di questo mutamento, si potrebbe sospettare che essa sia l'effetto dell'azione degli organi; ma non è questo il caso in cui l'anima si trova; essa si interessa alle impressioni che riceve, sia per gioirne, sia per opporsi alle conseguenze che potrebbero avere.<sup>3368</sup>

È solo in quanto l'anima ha un'essenza interessata<sup>3369</sup> che essa potrà infine giungere a coscienza, perché solo l'interesse ha il potere di trarci dal nostro autismo originario, istituendo un "rapporto intimo" con le cose al di fuori di noi – un rapporto che non giunge mai all'assimilazione. Se ciò vale per Sulzer come la prova forse più importante, certamente la più innovativa,

---

<sup>3368</sup> Id., *Observations sur quelques propriétés de l'âme comparées à celles de la matière: pour servir à l'examen du Matérialisme*, cit., p. 393.

<sup>3369</sup> J.G. Krüger, *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*, cit., § 88, p. 250.

dell'immaterialità dell'anima,<sup>3370</sup> dal momento che gli organi sensoriali, nella loro sorda materialità, non possono che ricevere con indifferenza le impressioni del mondo esteriore,<sup>3371</sup> si tratta pur sempre di un'anima che – ripetiamo – nei modi specifici in cui si interessa, in maniera più o meno consapevole, è già da sempre incarnata nel corpo per mezzo del quale si esprime.<sup>3372</sup>

### 7.2.2 La questione del piacere: genesi e problemi

È in un simile interessamento dell'anima *pro positu corporis* che consiste la vivificazione della nostra forza fondamentale. E tale vivificazione produce piacere. Non a caso il piacevole e lo spiacevole sono caratteri propri della nostra stessa natura:

Infatti, poiché il piacevole o lo spiacevole sono così intimamente legati a tutte le nostre percezioni, se ne può concludere che queste due qualità generali delle nostre percezioni si riferiscono immediatamente alla natura dell'anima.<sup>3373</sup>

Ma cosa si deve intendere con “piacere” e “dispiacere”? Nella definizione riportata nel saggio sul materialismo, che sintetizza la tesi sostenuta vent'anni prima, Sulzer, dopo aver ribadito che l'attività essenziale dell'anima è sufficiente “per rendere ragione di tutte le nostre affezioni”, dichiarerà:

---

<sup>3370</sup> Wunderlich ha sottolineato recentemente l'importanza della nozione di “interesse” in Sulzer nella battaglia contro il sistema del materialismo, cfr. F. Wunderlich, *Sulzers Widerlegung des Materialismus*, cit., pp. 43 e ss. e p. 54.

<sup>3371</sup> J.G. Sulzer, *Observations sur quelques propriétés de l'âme comparées à celles de la matière: pour servir à l'examen du Matérialisme*, cit., p. 395.

<sup>3372</sup> Benché di pertinenza dell'anima, dunque, è proprio l'esperienza del corpo che costituisce la nostra “essenza interessata”, facendoci, per così dire, nascere in *medias res*, e non in un vuoto pneumatico di relazioni e di condizionamenti, che porterebbe a quell'indifferenza dell'equilibrio già contestata da Leibniz con la teoria delle “petites perceptions” e dell'*Unruhe*, cfr. *supra*. Il corpo, come veicolo della società e dell'inconscio, sarà l'elemento fondamentale per depotenziare l'autonomia dell'anima, come sarà evidente anche in autori successivi, in particolare Flögel, e Abel, ad esempio nella *Dissertatio de origine characteris animi* (1776). Cfr. comunque W. Riedel, *Influxus physicus und Seelenstärke. Empirische Psychologie und moralische Erzählung in der deutschen Spätaufklärung und bei Jacob Friedrich Abel*, in J. Barkhoff-E. Sagarra (a cura di), *Anthropologie und Literatur um 1800*, München, 1992, pp. 24-52, che sottolinea l'opposizione tra l'immagine dell'uomo come assolutamente libero da circostanze naturali – il soggetto della ragion pura pratica – e l'uomo sensibile, soggetto della psicologia empirica.

<sup>3373</sup> Id., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., p. 60.

Il piacere e la pena sono anch'essi gli effetti di questa attività; il primo di questi sentimenti sorge dall'esercizio delle nostre forze attive, che un ostacolo da noi appena rimosso aveva interrotto; e la pena, in fondo, altro non è che l'effetto degli inutili sforzi che facciamo per esercitare la nostra attività nei casi in cui degli ostacoli insuperabili ci impediscono di riuscire.<sup>3374</sup>

A rendere il piacere e il dispiacere caratteri imprescindibili della natura umana è dunque il fatto che ogni nostra percezione ha un riflesso più o meno intenso sull'anima, in base alla sua *matière* o al suo *sujet*. L'interesse con cui percepiamo certi contenuti rappresentativi – afferma Sulzer in apertura alla prima parte (1751) della sua *Théorie générale du plaisir* – dipenderà allora dalla loro capacità di appagare il “besoin primitif de l'âme” di essere occupata, relativamente ai suoi gusti e alle sue attitudini.<sup>3375</sup>

Quale che sia il genio di un uomo, o la forza del suo spirito, l'inclinazione più costante che prende parte a tutto quello che fa, è di piacere in maniera continuativa allo spirito o all'immaginazione, per mezzo di oggetti che forniscono loro materia per pensare; è, per così dire, il nutrimento dell'anima.<sup>3376</sup>

A fondamento di una simile concezione sta con tutta probabilità la “prima” teoria dei piaceri di Sulzer – quella compresa nella terza *Betrachtung* (1742)<sup>3377</sup> del *Versuch einiger moralischer Betrachtungen über die Werke der Natur* (1745<sup>1</sup>; 1750<sup>2</sup>) e originariamente pubblicata in un allegato della rivista zurighese “Neuer historischer Mercurius” per l'annata 1741-1742 – una teoria che ancora non ha ricevuto la giusta considerazione da parte degli studiosi.<sup>3378</sup>

Obiettivo generale delle cinque osservazioni (*Betrachtungen*) di cui si compone il *Versuch* è quello – tratto dalla “fisico-teologia”<sup>3379</sup> – di mostrare

---

<sup>3374</sup> Id., *Observations sur quelques propriétés de l'âme comparées à celles de la matière: pour servir à l'examen du Matérialisme*, cit., p. 391.

<sup>3375</sup> Chiara è la matrice dubosiana. Ci ritorneremo nel prosieguo.

<sup>3376</sup> Id., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., p. 61.

<sup>3377</sup> Sulla raccolta appare la data del 1742, pur essendo inserita nel numero del 1741 del “Neuer historischer Mercurius”, una rivista di Zurigo pubblicata da Ziegler.

<sup>3378</sup> Ciò è tanto più significativo in quanto la teoria dei piaceri di Sulzer è uno degli argomenti più trattati dell'Autore nella letteratura secondaria. Cfr. infra.

<sup>3379</sup> Sulla fisico-teologia nel periodo, cfr. M. Büttner, *Christian Wolff als Geograph und Physikotheologe. Mit einem Anhang zum Gang der Forschungen zur Physikotheologie nach dem zweiten Weltkrieg*, in J. Stolzenburg-O-P. Rudolph (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle, 4.-8. April 2004*, vol. IV, Hildesheim-Zürich-New York, 2008, pp. 117-43; M. Favaretti Camposampiero, *Der physicotheologische Weg. Wolffs Rechtfertigung der*

la perfezione di Dio a partire dalla maestosità dell'universo creato, dove il tema del piacere viene ad assumere un ruolo di grande rilievo. Alla base della costante attività della natura per tutto l'arco dell'anno – così la seconda considerazione (maggio 1742) – sta il saggio disegno del Creatore, che non fa mai mancare il diletto e il nutrimento agli uomini.<sup>3380</sup> Se ci chiedessimo quale sia l'origine prima di ogni bellezza, e dunque di ogni piacere, la risposta non potrebbe che derivare, con Pope, dall'ordine indefettibile che presiede al grandioso “spettacolo della natura”.<sup>3381</sup> Tutto, dalle piante agli animali fino al moto dei pianeti, è pervaso dal piano razionalistico del Creatore, un piano che – stando alla quarta considerazione (1740) – solo l'uomo è in grado di decifrare senza sprofondare di fronte alla grandezza e all'infinità del cosmo.<sup>3382</sup>

Anche la terza considerazione (1742), quella che più ci interessa, parte da un'applicazione specifica della perfetta concordanza tra gli esseri dell'universo, per cui esisterebbero tante specie di animali quante sono le tipologie di nutrimento che sono loro adeguate:

Da ciò che si è detto finora dobbiamo conservare i seguenti principi generali: 1) Quante sono le diverse specie di animali, tante [sono] le diverse specie di nutrimento disponibili. 2) Dunque, ogni animale può trovare su questa Terra il nutrimento adeguato alla sua natura. 3) In questo modo tutti vengono soddisfatti, e raramente l'uno si mette sulla strada di un altro (parlo solo delle specie). Ciò che quelli disprezzano, questi lo mangiano volentieri, e lasciano a quelli ciò che è più appropriato per loro.<sup>3383</sup>

---

*Gotteserkenntnis*, “Aufklärung”, 23, 2012, pp. 71-96; H.-J. Waschkies, *Physik und Physikotheologie des jungen Kant*, Amsterdam, 1987; più nello specifico sulla fisico-teologia in Sulzer, cfr. M.-G. Dehmann, *Das “Orakel der Deisten”: Shaftesbury und die deutsche Aufklärung*, Göttingen, 2008, p. 229 e ss. Per un campione significativo di titoli in questo campo di studi tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta del Settecento tedesco, cfr. M. Pockrandt, *Biblische Aufklärung. Biographie und Theologie der Berliner Hofprediger August Friedrich Wilhelm Sack und Friedrich Samuel Gottfried Sack*, Berlin, 2003, p. 195.

<sup>3380</sup> J.G. Sulzer, *Versuch einiger moralischen [sic] Betrachtungen über die Werke der Natur* (1745<sup>1</sup>), Berlin, 1750<sup>2</sup>, p. 165: “Il benevolo Creatore ha voluto procurare agli uomini godimento e piacere (*Lust*)”.

<sup>3381</sup> Cfr. N.A. Pluche, *Le spectacle de la nature*, Paris, 9 voll., 1732-1750. La questione dell'interesse e della curiosità in riferimento a questo testo è trattata da A. Gipper, *Neugier und Interesse in der französischen Physikotheologie am Beispiel des Spectacle de la nature des abbé Pluche*, in J. Steigerwald-D. Watzke (a cura di), *Reiz, Imagination und Aufmerksamkeit. Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680-1830)*, Würzburg, 2003, pp. 147-64.

<sup>3382</sup> J.G. Sulzer, *Versuch einiger moralischen [sic] Betrachtungen über die Werke der Natur*, cit., pp. 43-57.

<sup>3383</sup> *Ibid.*, p. 32.



Così come gli animali possono essere inseriti in tre diverse classi in relazione alla loro alimentazione: quella dei carnivori, quella degli erbivori e quella di coloro che si nutrono di cose inanimate, allo stesso modo è possibile nel mondo morale catalogare le anime degli uomini:

Veniamo ora, grazie alla regola dell'analogia, a altre cose. Esiste una qualche analogia tra le diverse specie di animali, in relazione al loro alimento, e le diverse specie delle anime umane, in relazione a ciò che amano. In questo senso, si possono suddividere questi come quelli in certe classi e in certi ordini. Ci sono anime profonde, acute, piene di spirito, ingenuie, stupide, ecc. Negli alimenti per queste anime c'è una differenza pari a quella tra gli alimenti degli animali. Mi spiego meglio. Gli alimenti dell'anima sono le cose da cui l'uomo trae diletto e piacere.<sup>3384</sup>

Già in questo precoce saggio, dunque, il piacere è visto come il nutrimento dell'anima – un nutrimento differenziato in base alla fonte di detto piacere: “Ciascuno secondo la natura della sua anima va alla ricerca del nutrimento che gli è appropriato, così come tra gli animali questo cerca un nutrimento e quello un altro.”<sup>3385</sup>

Solo quando tornerà a riflettere sulla questione nei primi anni Cinquanta, Sulzer potrà trasferire la questione della “nourriture de l'âme” dal piano fisico-teologico a quello psicologico, vedendo in essa la metafora ideale per indicare quella tensione desiderativa che caratterizza nel modo più pregnante la natura del nostro essere, ma anche l'immagine più adeguata per riferirsi alla necessaria occupazione che sfama l'inedia interiore. Ma che cos'è esattamente che alimenta l'anima? Abbiamo visto sopra che l'anima trae nutrimento dagli oggetti che le forniscono materia per pensare, e dunque per produrre idee dotate di contenuto rappresentativo. E tuttavia, sarebbe affrettato pensare che l'avidità dell'anima dipenda direttamente dal loro potenziale “enargetico” – dalla loro capacità, cioè, di metterci in presenza dell'oggetto in maniera più o meno distinta. A costituire la vera pietanza dell'anima non è la materia delle idee, ma l'attesa della loro successione:

Il piacere sembra distinto dalla semplice soddisfazione in quanto esso ha qualche cosa di vivo e di piccante. Nella soddisfazione l'anima è come in quiete (*en repos*); nel piacere essa sembra piacevolmente, ma vivamente agitata.<sup>3386</sup>

---

<sup>3384</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>3385</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>3386</sup> *Id.*, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., p. 67.

In questo senso, il rapporto con l'oggetto conosciuto non dipenderà dalla conoscenza che ne possiamo trarre, ma dalla possibilità di corrispondere al principio di attività dell'anima. E in ciò consiste appunto l'interesse:

Questo presentimento di abbondanza di nutrimento, se mi posso esprimere così, le fa nascere un desiderio di interessarsi (*s'attacher*) a questo oggetto; ed è principalmente da questo desiderio che nasce la vivacità del piacere; poiché non credo che senza desiderio ci sia alcun grado rilevante di piacere nel mondo.<sup>3387</sup>

A interessarsi maggiormente, e quindi a provare maggiore piacere, saranno innanzitutto le anime avvezze a riflettere, nella misura in cui tale abitudine "fa sì che ci si interessi (*attache*) a ogni oggetto che ci si presenta, per contemplarlo e per sviluppare tutto ciò che vi prende parte: essa introduce in un'anima più azione rispetto a quella che avrebbe senza questa abitudine."<sup>3388</sup> Se ciò aumenta la sensibilità dello spirito per i legami che si possono stabilire tra un'idea presente e il nostro essere, e dunque per l'abilità di procacciarsi un maggiore nutrimento, la vivacità dello spirito dipenderà da un accrescimento della brama appetitiva, e dunque da un livello innalzato dell'attività originaria, ancora una volta relativa alla costituzione del corpo:

Essa è nell'anima all'incirca ciò che la velocità è nel movimento di un corpo. Ora, è evidente che più questa forza, o la sollecitudine alla produzione delle idee, è grande, a parità di altre condizioni, più si deve sentire il fastidio degli ostacoli e, di conseguenza, la pena e il dolore. E come la vivacità del piacere deriva dalla grandezza della sollecitudine a sviluppare la moltitudine di idee che si presentano al contempo, è evidente che la vivacità dello spirito aumenta anche le disposizioni per il piacere, ovvero che l'uomo vivo deve sentire i piaceri molto più vivamente di un altro che lo è molto meno. L'esperienza è d'accordo anche su questo con la teoria: i temperamenti più vivi sono i più sensibili e quelli che hanno le più grandi passioni, i più grandi piaceri e i più grandi dolori.<sup>3389</sup>

Diametralmente opposta è la condizione della noia: mentre l'interesse dirige il desiderio di nutrimento, la noia – per usare la stessa metafora – assomiglierà alla sazietà,<sup>3390</sup> non disgiunta da una certa nausea e una certa

---

<sup>3387</sup> *Ibid.*

<sup>3388</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>3389</sup> *Ibid.*, pp. 72-3.

<sup>3390</sup> Cfr. tra l'altro [Friedrich II.], *Dissertation sur l'ennui*, Berlin, 1768, p. 16.

abulia, che intralcia la libera espressione della tensione originaria dell'anima:

Nessuno forse ignora qual è la pena di quello stato di inazione dell'anima che chiamiamo noia. È una delle situazioni più penose, e che causa un dolore mortale. Deriva manifestamente dal fatto che l'azione dell'anima è allora impedita, quali che siano le cause. Si sente il bisogno pressante della natura, si desidera ardentemente di soddisfarlo, si passa da un oggetto all'altro senza potervisi arrestare. Le idee si rifiutano, per così dire, di presentarsi all'anima, essa si dispera per l'orribile vuoto che vede nella sua azione senza poterlo riempire. Condizione tremenda, che prova quanto è importante per l'uomo imparare a tenersi occupato per prevenire queste terribili eclissi della ragione!<sup>3391</sup>

A fungere da puntello per questi passaggi di Sulzer non è più il magistero di Leibniz, ma la dottrina di Du Bos, in particolare la prima sezione delle *Réflexions sur la peinture et la poésie* (1719), pubblicata in traduzione tedesca sul primo numero del secondo volume dei "Neue Beyträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes" (1745).<sup>3392</sup> Du Bos aveva messo in chiaro – rifacendosi implicitamente al dettato di Boureau-Deslandes<sup>3393</sup> – che tutti i piaceri naturali degli uomini hanno la loro origine nel bisogno, dal momento che "l'animo ha i suoi bisogni come il corpo, e uno dei maggiori bisogni dell'uomo è quello di avere la mente occupata."<sup>3394</sup>

Accogliendo una simile proposta, che articoleremo meglio più avanti, Sulzer troverà in Du Bos il riferimento più significativo per intendere il problema della noia, e dunque della mancanza di ogni occupazione

---

<sup>3391</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., p. 74; cfr. anche le prime pagine del saggio sul materialismo.

<sup>3392</sup> *Abhandlung von der Nothwendigkeit, beschäftigt zu seyn, wenn man der verdrüßlichen langen Weile ausweichen will, aus dem Französischen des Herrn Abts du Bos*, "Neue Beyträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes", 2. Band, 1. Stück, 1745, pp. 14-21. Per la stretta relazione instaurata tra la filosofia leibniziana e quella dubosiana da parte di Sulzer, cfr. A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (1923), Darmstadt, 1967, p. 129, nota 4; A. Martino, *Storia delle teorie drammatiche nella Germania del Settecento (1730-1780)*, vol. I, *La drammaturgia dell'illuminismo*, Pisa, 1967, p. 92; L. Lattanzi, *Il dibattito della Aufklärung sull'oscurità del "sentimento gradevole"*, in P. Giordanetti-G. Gori-M. Mazzocut-Mis (a cura di), *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, Milano, 2009, pp. 161-205, qui p. 165; E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik*, cit., pp. 220-1, il quale lamenta la mancata considerazione di un tale raccordo nella letteratura più recente.

<sup>3393</sup> A.F. Boureau-Deslandes, *L'art de ne point s'ennuyer*, cit., p. 25: "L'esprit a ses besoins, & ses besoins sont peut-être aussi étendus que ceux du corps".

<sup>3394</sup> J.-B. Du Bos, *Riflessioni critiche sulla poesia e sulla pittura* (1719), ed. it. a cura di M. Mazzocut-Mis e P. Vincenzi, Palermo, 2005, p. 38.

dell'anima, aggravata dalla consapevolezza di una tale mancanza.<sup>3395</sup> Nel passaggio riportato, il filosofo svizzero definisce, tra l'altro, l'*ennui* con due tratti apparentemente contraddittori: da un lato, "l'orribile vuoto" dell'anima; dall'altro, la quantità sovrabbondante di oggetti incapaci di catturare la nostra attenzione. Qualcosa di simile aveva affermato Du Bos:

Non c'è nessuno che non abbia provato la noia di quando non si ha la forza di pensare a nulla e la pena di quando, contro voglia, si pensa a troppe cose senza riuscire, per propria scelta, a concentrarsi su nessuna in particolare.<sup>3396</sup>

Alla base della dicotomia, è possibile rintracciare una duplice tradizione teologica che ha le proprie origini in Agostino.<sup>3397</sup> Innanzitutto la questione dell'*inanitas*. Narrando della morte della madre Monica nel libro nono delle *Confessiones*, Agostino ricorda il di lei desiderio di essere sepolta a fianco del marito – desiderio poi ritrattato in punto di morte, quando la pia donna domanda ormai soltanto di essere ricordata davanti all'altare del Signore. Agostino, nel mostrare la sua gioia per tale decisione, si rivolge a Dio: "Quando autem ista inanitas plenitudine bonitatis tuae coeperat in eius corde non esse, nesciebam [...]"<sup>3398</sup> È la pienezza di Dio che consente di riempire a poco a poco l'*inanitas* del cuore di Monica, facendole abbandonare tutte le debolezze della carne. Come accennato già nei primi capitoli del primo libro, il cuore assume qui le fattezze di un contenitore, laddove l'*inanitas* non può che indicare la totale mancanza di contenuto. È così che traduce a metà del Seicento Arnauld d'Andilly: "[...] ie ne sçauois pas depuis quel temps avoit esté guerie en elle, & que ce vuide de son coeur, pour parler ainsi, avoit esté rempli de la plenitude de vostre grace"<sup>3399</sup>.

Il vuoto del cuore (o dell'anima) resterà un luogo comune della letteratura spirituale.<sup>3400</sup> Nella *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation* (1664<sup>1</sup>), ad esempio, François Malaval considererà la contemplazione come un momento necessario della giornata in cui "on se

---

<sup>3395</sup> Tale mancanza è diversa dalla mancanza di occupazione che caratterizza l'anima prima di giungere alla coscienza, la quale non prova alcun dolore, non avendo mai subito alcuna alterazione.

<sup>3396</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>3397</sup> Cfr. per queste cose J. Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1979, cap. 9, che qui seguiamo.

<sup>3398</sup> *Confessiones*, IX, 28.

<sup>3399</sup> *Les confessions de S. Augustin*, Traduites en François par Monsieur Arnauld d'Andilly, Paris, 1649, p. 343.

<sup>3400</sup> Accanto alla dimensione negativa del vuoto del cuore come assenza, molto presente e spesso intrecciato, è il tema del necessario svuotamento del cuore dai beni apparenti (che – come vedremo subito – "occupano" il cuore, ma non ne eliminano il vuoto), per fare posto a Dio. Per la diffusione della questione nel Pietismo, cfr. A. Langen, *Der Wortschatz des Pietismus*, cit., p. 235.

dégage de toute occupation & de toute affaire”,<sup>3401</sup> per riempirsi esclusivamente di Dio: “[C]ertamente questo vuoto non è che una disposizione alla pienezza di Dio.”<sup>3402</sup> Con le parole del Directeur, in dialogo con Philotée, Malaval ammonisce di non “riempire [l’anima] con le bagatelle del mondo, poiché null’altro che Dio la può davvero riempire”.<sup>3403</sup> Anzi, “essa sarà sempre vuota finché è piena di tutto ciò che Dio ha creato, se essa non è piena di Dio, che ha creato tutto”.<sup>3404</sup> “Tutto ciò che possono fare gli oggetti più perfetti del mondo è occupare l’anima; ma niente se non Dio la può riempire”.<sup>3405</sup> Chi si limita a occupare il cuore senza riempirlo, non potrà che abbandonarsi a un’incessante migrazione di oggetto in oggetto, nella vana speranza di supplire con il delirante accumulo di contenuti finiti al vuoto infinito del cuore.

Proprio in quanto presenta l’assenza di Dio in tutta la sua cogenza antropologica, dunque, la noia si rivela lo stato più abietto dell’uomo, quello che lascia trasparire tutta la sua precarietà esistenziale. Con le icastiche parole di Pascal:

Noia. Nulla è così insopportabile per l’uomo come l’essere in piena tranquillità, senza passioni, senza affari, senza divertimento, senza applicazione. Sente allora il suo niente, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua dipendenza, la sua impotenza, il suo vuoto. Incontinente uscirà dal fondo della sua anima la noia, la tetraggine, la tristezza, l’infelicità, il dispetto, la disperazione.<sup>3406</sup>

È da una simile vertigine che scaturisce l’inquietudine che immancabilmente accompagna la noia – un’inquietudine che per Agostino può essere sedata solo e soltanto in Dio:<sup>3407</sup> “Vae animae audaci, quae

---

<sup>3401</sup> F. Malaval, *Pratique facile pour élever l’âme à la contemplation* (1664<sup>1</sup>), Nouvelle édition revue & augmentée par l’Auteur, Paris, 1687, p. 68.

<sup>3402</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>3403</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>3404</sup> *Ibid.*

<sup>3405</sup> *Ibid.*, p. 392. J. Deprun, *La philosophie de l’inquiétude en France au XVIIIe siècle*, cit., p. 270, nota 32, segnala in questo passo la ripresa di San Bernardo: “Nimium ad imaginem Dei facta anima rationalis, caeteris omnibus occupat ipotest; capacem Dei, quid quid Deo minus est, non implebit”. Ciò non significa che lo stato di contemplazione sia puramente passivo nei confronti dell’anima: “[L]a sospensione che si pratica nell’esercizio della contemplazione non è una sospensione delle facoltà dell’anima: l’intelletto, infatti, è occupato dalla presenza di Dio; la volontà si infiamma del suo amore; e la memoria si ricorda delle sue perfezioni. [...] [C]osì l’anima è sempre occupata e sempre riempita.” Cfr. F. Malaval, *Pratique facile pour élever l’âme à la contemplation*, cit., p. 196.

<sup>3406</sup> Lafuma (d’ora in poi LA) 622. L’edizione italiana che seguiamo è quella a cura di E. Balmas, Milano, 1983, intitolata *Frammenti*.

<sup>3407</sup> Cfr. in particolare *Confessiones*, X, 29, su cui R.D. Crouse, *In multa defluximus: Confessions X, 29-43 and St. Augustine’s Theory of Personality*, in H.J. Blumenthal-R.A. Markus (a cura di), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London, 1981, pp. 181-5.

speravit, si a te recessisset, se aliquid melius habituram! Versa et reversa in tergum et in latera et in ventrem, et dura sunt omnia, et tu solus requies.”<sup>3408</sup>

Quando Giansenio ritornerà su questo passo nell'*Augustinus* (1640, post.), l'inquietudine diventerà il sintomo più chiaro dell'allontanamento da Dio:<sup>3409</sup> “Per il fatto stesso che l'animo è decaduto dal suo sommo bene, dovunque si volga, non trova dove riposare il suo piede, se non ritornando in Dio come la colomba nell'arca.”<sup>3410</sup> Creata con una capacità senza confini, insomma, l'anima umana è condannata a una “perpetua inquietudo” nel regno del finito, fino a quando non giungerà alla sua meta ultraterrena:

Anima quippe inquietatur desiderii velut motibus: & gaudiis veluti motuum terminis requiescit. Inde igitur perpetua eius extra Deum inquietudo, dum quidquid appetit ut fruatur & gaudeat, nihil omnino invenit praeter Deum, quo vastissima illa capacitas impleatur.<sup>3411</sup>

In questo senso, l'inquietudine dell'anima che vagola senza posa, “riempiendosi” di continuo di oggetti finiti, non solo non è inconciliabile con il vuoto che la affligge, ma anzi ne costituisce la forma più propria:

Che cosa dunque ci grida mai questa avidità e questa impotenza – scrive Pascal nelle *Pensées* – se non che esistette altra volta nell'uomo una vera felicità, di cui non gli resta ora che il segno e la traccia del tutto vuota, e che egli tenta egualmente di riempire con tutto ciò che lo circonda, cercando dalle cose assenti il soccorso che non ottiene dalle presenti, ma che tutte ne sono incapaci, poiché quest'abisso infinito può essere colmato solo da un oggetto infinito e immutabile, cioè da Dio stesso. Lui solo è il vero bene. E da quando lo ha abbandonato, è una cosa strana che nulla, nella natura, non sia stato capace di tenerne il posto.<sup>3412</sup>

È questa assenza che innesca in Pascal il desiderio del movimento,<sup>3413</sup> il quale non potrà che assumere il significato di un *devertere*<sup>3414</sup> – di un moto

---

Sull'inquietudine in Agostino, cfr. J.E. d'Angers, *L'Humanisme chrétien au XVIIe siècle: St. François de Sales et Yves de Paris*, La Haye, 1970, pp. 150-6; P. Courcelle, *Les Confessions da saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963, pp. 396 e ss.

<sup>3408</sup> *Confessiones*, VI, 16.

<sup>3409</sup> P. Courcelle, *Les Confessions da saint Augustin dans la tradition littéraire*, cit., pp. 396-7.

<sup>3410</sup> C. Jansenius, *Augustinus*, Rothomagi, 1652, vol. II, p. 368.

<sup>3411</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 174.

<sup>3412</sup> LA 148. È il peccato ad aver reso l'uomo incostante nei suoi desideri, e dunque in perenne oscillazione tra i due poli dello stesso male: “Condition de l'homme: / Inconstance. / Ennui. / Inquiétude.” Cfr. LA 24.

<sup>3413</sup> LA 641: “Notre nature est dans le mouvement; le repos entier est la mort.”

centrifugo che ci allontana dai noi stessi e dal nostro destino trascendente, nel tentativo inconsapevole di dimenticare la nostra miseranda condizione:<sup>3415</sup>

[Gli uomini] [c]redono sinceramente di cercare il riposo e non cercano in realtà che l'agitazione. Hanno un istinto segreto che li porta a cercare il divertimento e l'occupazione al di fuori, istinto che proviene dalla coscienza delle loro continue miserie. E hanno un altro istinto segreto, residuo della grandezza della nostra prima natura, che fa loro capire che la felicità consiste in realtà solo nel riposo e non nel tumulto. [...] Così passa tutta la vita; si cerca il riposo combattendo certi ostacoli e se li si sono superati il riposo diventa insopportabile per la noia che esso genera. Bisogna uscirne e mendicare il tumulto.<sup>3416</sup>

Agostino, tuttavia, contemplava anche un'accezione positiva dell'inquietudine – ecco la seconda tradizione che a lui mette capo – grazie alla quale l'uomo disperso nella *civitas terrena* non si arrende alla finitezza dei beni mondani, ma ricerca febbrilmente il proprio ricongiungimento con Dio. Se è vero che l'inquietudine ci pone di fronte alla nostra caduta, è vero anche che essa costituisce il pungolo capace di spronare l'anima a bramare, per quanto oscuramente, l'orizzonte superiore a cui in fondo sa di appartenere. È in questa persistente dialettica tra l'*inanitas* del cuore e la *plenitudo* divina, tra l'Eden perduto e il Paradiso futuro, che l'inquietudine trova la sua cifra più propria: "Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te."<sup>3417</sup>

Come ha messo in luce in particolare Deprun, tre sono le ascendenze che soggiacciono a una tale irrequietezza, poi reclutata tra gli argomenti dell'apologetica:<sup>3418</sup> *in primis*, la dualità platonica tra l'essere in movimento, metafisicamente inferiore, e l'essere in quiete, depositario della

---

<sup>3414</sup> Sul *divertissement*, cfr. in particolare LA 132-9.

<sup>3415</sup> Qualcosa di simile lo dirà David Renaud Boullier in una difesa di Pascal di metà Settecento, in cui a essere condannata è l'inquietudine come continua tensione verso il futuro: "Noi tendiamo verso il futuro solo perché non siamo contenti del presente; e non ne siamo contenti in parte perché non abbiamo motivo di esserlo, cosa che segna il fondo della miseria dove il peccato ci assoggetta; in parte perché le nostre passioni sregolate, insaziabili, sono apprezzatrici ingiuste dei beni che possediamo. [...] La progressione verso il futuro è così poco essenziale alla felicità che nello stato di felicità perfetta essa non avrà più luogo." Cfr. D.R. Boullier, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, Amsterdam, 1741, Tome II, pp. 251-2. Anche Boullier ammetterà ad ogni modo che l'uomo preferisce essere in movimento piuttosto che a riposo, cfr. *ibid.*, p. 262.

<sup>3416</sup> LA 136.

<sup>3417</sup> *Confessiones*, I, 1.

<sup>3418</sup> Cfr. J. Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, cit., p. 125.

massima densità ontologica, su cui il contingente può far perno per trovare una qualche consistenza; c'è poi la questione del νόστος alla patria perduta, che riguarda le peripezie di Odisseo nell'ottica cristiana del ritorno a Dio; e infine, sulla scorta di Aristotele, la tensione degli elementi verso il loro luogo naturale, laddove è evidente che il luogo naturale dell'anima sarà soltanto la sua patria celeste.

È proprio questa dimensione finalistica del movimento a essere messa progressivamente in crisi nelle filosofie tra Sei e Settecento. Già nelle *Passions de l'âme* di Descartes, in particolare nell'articolo 147, e poi, restando in Francia, nel terzo e nel quinto libro della *Recherche* di Malebranche, è evidente che il movimento dell'anima non deve il proprio significato positivo alla possibilità di trovare il proprio compimento in Dio, ma al piacere che provoca il sentimento delle nostre passioni.<sup>3419</sup> Non a caso – abbiamo visto – sin dalla seconda metà del Seicento si sviluppa in Francia una “poetica dell'inquietudine”,<sup>3420</sup> da d'Aubignac a Rapin, in cui l'agitazione del cuore assume un valore fondamentale. Se questo processo acquista un rilievo decisivo per la “culturalizzazione dell'arte” in generale (Saisselin),<sup>3421</sup> esso rivestirà un ruolo particolare per la riflessione settecentesca sulla nozione di “interessante”.

Benché, infatti, la noia venga discussa anche da Du Bos nei termini di un “vide”, come dimostra l'insistenza sul verbo “occuper”, la natura di quel vuoto muterà di segno, perché non avrà più la sua sede metaforica nello spazio, ma nel tempo. Questo significa che il vuoto non sarà più un contenitore da riempire in maniera statica, neppure se il “contenuto” è Dio stesso, ma dovrà essere paradossalmente “occupato” in maniera dinamica, grazie all'attivazione continuativa delle diverse facoltà dell'uomo. È alla luce di questa valorizzazione del *mouvement* in quanto tale che l'estetica di Du Bos porterà a considerare l'impegno continuo dell'anima non come un effetto collaterale del vuoto interiore, ma come il suo unico rimedio possibile.

Se la letteratura spirituale e morale insegnava che solo un oggetto infinito poteva colmare l'abisso infinito dell'anima, dal momento che ogni “divertissement” non promette altro che un movimento temporaneo dell'animo, sarà ora proprio la reiterazione di quel movimento che potrà lenire ciò che già Maupertuis nel 1749 aveva definito come il “male di

---

<sup>3419</sup> Cfr. inoltre la lettera a Elisabetta, 6 ottobre 1645, in *Lettres de Mr. Descartes en trois volumes*, vol. III, Paris, 1667, p. 30: “Et généralement elle [l'âme] se plaist de sentir émovuoir en soy des passions, de quelque nature qu'elles soient, pourvû qu'elle en demeure maistresse.”

<sup>3420</sup> Cfr. J. Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, cit., cap. 5. cfr. M. Kessel, *Langeweile. Zum Umgang mit Zeit und Gefühlen in Deutschland vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen, 2001, pp. 41-2.

<sup>3421</sup> Cfr. R.G. Saisselin, *The Transformation of art into culture: from Pascal to Diderot*, “Studies on Voltaire and the Eighteenth Century”, 70, 1970, pp. 193-218.



vivere”<sup>3422</sup> Non è più, insomma, la dicotomia tra finito e infinito a fornire la chiave per interpretare lo scacco esistenziale dell’uomo, così come la sua possibile salvezza, ma la distinzione tra vivo e morto, tra interessante e indifferente, tra ciò che stimola i nostri sentimenti e ciò che ci lascia del tutto inerti. Ecco che allora il vuoto dell’anima potrà essere “occupato” solo e soltanto dalla sua vivificazione, alla quale non provvederà più Dio come traguardo di quiete infinita,<sup>3423</sup> ma il moto continuo delle diverse facoltà dell’uomo.

Du Bos – come noto – cita tre possibili occupazioni che ci possono garantire dagli assalti della noia: il lavoro fisico, la riflessione e il sentire:

È facile comprendere come i lavori manuali, persino quelli che sembrano richiedere il minimo impegno, continuino a occupare l’animo. Al di fuori di queste occasioni, esso può tenersi occupato solo in due modi: o abbandonandosi alle impressioni che gli oggetti esterni esercitano su di esso, e questo si chiama sentire; oppure intrattenendosi con speculazioni su materie utili e curiose, e questo si chiama riflettere e meditare.<sup>3424</sup>

Sono in particolare le ultime due attività a essere approfondite dall’abate francese nel corso del capitolo. Se la riflessione è un privilegio per pochi eletti, il sentire è invece a disposizione di tutti:

Il primo modo di cui abbiamo parlato, di impegnare se stessi, quello di abbandonarsi alle impressioni esercitate su di noi dagli oggetti esterni, è molto più facile. È l’unica risorsa della maggior parte degli uomini contro la noia; e anche le persone che si sanno impegnare in altro modo sono obbligate, per non cadere nel languore conseguente alla stessa occupazione, a darsi alle attività e ai piaceri della gente comune.<sup>3425</sup>

Siamo qui molto vicini alle tesi di Boureau-Deslandes, il quale aveva concluso il suo trattato con l’affermazione che “l’Arte di sentire e l’Arte di non annoiarsi hanno tra loro dei legami molto stretti”.<sup>3426</sup> Un’eccessiva preponderanza della ragione, infatti, può affaticare l’anima e diventa presto insostenibile per la sua freddezza; al contrario l’*esprit* “vuole essere agitato”:

---

<sup>3422</sup> P.L.M. de Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, Berlin, 1749, p. 20.

<sup>3423</sup> Anche il quietismo influenzerà grandemente l’estetica settecentesca, come hanno mostrato gli studi di Meyer Howard Abrams, che citeremo nella prima appendice.

<sup>3424</sup> J.-B. Du Bos, *Riflessioni critiche sulla poesia e sulla pittura*, trad. cit., p. 38.

<sup>3425</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>3426</sup> A.F. Boureau-Deslandes, *L’art de ne point s’ennuyer*, cit., p. 138.

Ci si deve lasciar coinvolgere solo da cose interessanti: e nulla interessa l'uomo sensato se non ciò che lo fa agire in maniera viva e sempre nuova. È una vera schiavitù voler pensare troppo. [...] La vera felicità si trova nei sentimenti.<sup>3427</sup>

Come aveva stabilito nei capitoli precedenti Boureau-Deslandes, “[i]l cuore vuole essere occupato, foss’anche in maniera spiacevole: teme più di tutto di languire in questa oziosità scialba e vergognosa che l’amor proprio considera come la sua più crudele rivale.”<sup>3428</sup> Rileggendo i passi succitati di Du Bos, in effetti, è chiaro che il languore della noia altro non è se non l’espressione della passività dell’anima, che le occupazioni a cui perennemente si rivolge devono cercare di esorcizzare: “La noia che segue ben presto l’inattività dell’animo è un male così doloroso, tanto che l’uomo intraprende spesso i lavori più faticosi per non subire la pena di esserne tormentato.”<sup>3429</sup> A esplicitare ulteriormente l’accezione dinamica del verbo “occupar” saranno, tra l’altro, le diverse traduzioni tedesche della prima sezione delle *Réflexions* di Du Bos, che impiegheranno tutte il termine *beschäftigen*:<sup>3430</sup> occupare il cuore significa ormai favorirne l’impegno.

Quando Sulzer affronterà il problema della noia nel primo saggio sul piacere del 1751, dunque, il portato della filosofia leibniziana si salderà compiutamente con le suggestioni provenienti da oltre Reno.<sup>3431</sup> Cosa che traspare non solo nell’identificazione dell’inattività e della vana inquietudine di agostiniana memoria, ma anche nella necessità di tenersi occupati per riempire quel “vide horrible” che non sarà più inteso come un abisso, bensì come una paralisi della nostra forza fondamentale:

L’anima riflette su tutto ciò che le si presenta chiaramente e soddisfa il suo gusto, senza darsi la pena di distinguere di quale natura siano gli oggetti. Tutti quegli [oggetti] che gli forniscono di che occuparsi sono adatti a divenire materia di piacere o di pena.<sup>3432</sup>

---

<sup>3427</sup> *Ibid.*, pp. 136-7.

<sup>3428</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>3429</sup> J.-B. Du Bos, *Riflessioni critiche sulla poesia e sulla pittura*, trad. cit., p. 38.

<sup>3430</sup> Nella citata traduzione tedesca di Du Bos del 1745 il verbo *occupar* è reso con *beschäftigen*; anche la traduzione integrale delle *Réflexions* di Du Bos da parte di Gottfried Benedict Funk (*Kritische Betrachtungen über die Poesie und Malherey*, Kopenhagen, 3 Theile, 1760-1761) adotta una tale soluzione; si vedano anche le traduzioni parziali, sempre della sezione iniziale dell’opera, apparse sul “Hannoversches Magazin” nel 1765 (vol. III, 85. Stück, con il titolo di *Von der Nothwendigkeit sich zu beschäftigen, und dem Vergnügen, das die Bewegungen der Leidenschaften gewähren*, coll. 1345-60) e nel 1783 (vol. XXI, 104. Stück, con il titolo di *Ueber Beschäftigung und Langweile*, coll. 1649-58).

<sup>3431</sup> Sull’inquietudine in Leibniz, cfr. *supra*; ci ritorneremo brevemente nel prossimo capitolo.

<sup>3432</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l’origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., p. 69. Cfr. anche p. 61.

Dall'ottica sulzeriana non scompare nemmeno Pascal, e non scompare proprio per quei passaggi in cui emergono con maggiore coerenza i poteri "terapeutici" dell'impegno, per cui "si ama maggiormente la caccia che non la preda". In effetti – argomentava il pensatore di Clermont-Ferrand – i filosofi che considerano irragionevole la gente

quando passa tutto il giorno a inseguire una lepre che non si vorrebbe avere se acquistata, non conoscono affatto la nostra natura. Questa lepre non ci garantirebbe dalla visione della morte e dalle miserie che ce ne distolgono, ma la caccia ce ne garantisce.<sup>3433</sup>

Anche in Sulzer, che riprende la metafora dell'oggetto come preda,<sup>3434</sup> è la ricerca della *nourriture* più che la *nourriture* stessa a nutrire davvero l'anima, il cui bisogno fondamentale è quello di essere (com)mossa piuttosto che saziata. E tuttavia, non si tratta per Sulzer di considerare la ricerca della preda una sorta di succedaneo all'unica vera attività degna dell'uomo, perché tale ricerca è lo strumento privilegiato per "sentire" la nostra esistenza. Già Voltaire, riflettendo su questi brani, avvertiva una certa contraddizione nella dicotomia pascaliana tra un "divertissement" che ci disperde nel mondo e una visione centripeta di noi stessi:

L'espressione "non vedere che noi stessi" non ha alcun senso. Che cosa sarebbe un uomo che non agisce e che si suppone si contempli? Non solo dico che quest'uomo sarebbe un demente inutile alla società; ma dico che quest'uomo non può esistere; poiché quest'uomo, che cosa contemplerebbe? Il suo corpo, i suoi piedi, le sue mani, i suoi cinque sensi? O sarebbe un idiota o farebbe uso di tutto questo. Resterebbe a contemplare la sua facoltà di pensare? Ma non può contemplare questa facoltà che esercitandola. O non penserà a nulla o penserà alle idee che gli sono già venute, o ne comporrà delle nuove; ora, egli non può avere idee che dall'esterno. Eccoli dunque necessariamente occupato o dai suoi sensi o dalle sue idee; eccolo dunque al di fuori di sé o demente.<sup>3435</sup>

---

<sup>3433</sup> LA 136.

<sup>3434</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, seconde partie. Théorie des plaisirs intellectuels* (1751), "Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1753, pp. 76-100, qui p. 89.

<sup>3435</sup> F.M. Arouet de Voltaire, *Remarques sur les Pensées de M. Pascal* (1728), in Id., *Oeuvres complètes. Philosophie – Tome I*, vol. XXIX, Paris, 1819, pp. 263-345, qui p. 287. Cfr. A. McKenna, *De Pascal à Voltaire: le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, 1990; A. Straudo, *La Fortune de Pascal en France au dix-huitième siècle*, Oxford, 1997.

Al di là della chiara matrice lockiana del testo,<sup>3436</sup> non manca in queste righe una significativa analogia con il leibniziano Sulzer, in particolare per l'importanza attribuita al mondo materiale come medium capace di occupare le nostre forze, e dunque di esercitarle, per farci giungere infine a noi stessi. Voltaire conclude: "L'uomo è nato per l'azione, come il fuoco tende in alto e la pietra in basso. Non essere occupati e non esistere è la stessa cosa per l'uomo."<sup>3437</sup> Se in Agostino la tendenza dell'anima al suo luogo naturale metteva capo a un'insopprimibile inclinazione dell'uomo verso Dio, ora la metafora viene del tutto ribaltata, individuando il luogo naturale dell'uomo nel movimento stesso: "Ringraziamo l'autore della natura del fatto che ci dona questo istinto che ci conduce senza sosta verso il futuro."<sup>3438</sup>

Il luogo in cui l'uomo può emergere pienamente come uomo non consisterà dunque in un'agognata dimora di pace (*tu solus requies*), bensì piuttosto in quello spazio mediano coperto dal desiderio che già per motivi etimologici abbiamo sostenuto essere il regno dell'interesse. Sulzer, in questo senso, sembra far propria la preoccupazione pascaliana con gli strumenti di Voltaire, nella misura in cui vedrà nella sollecitazione della nostra forza l'unica possibilità di concentrare l'attenzione su noi stessi. È in quanto "esposto" all'esterno che l'uomo potrà avvertire un qualche effetto sull'anima, che altrimenti resterebbe una pagina bianca; ed è nella percezione di quegli effetti che potrà avere percezione della propria esistenza – una percezione che è sempre marcata in senso qualitativo come meritevole di essere perseguita o di essere al più presto mutata. Secondo quanto sottolineato in precedenza, infatti, non è mai la cosa in quanto tale – il contenuto rappresentativo – a "occupare" il cuore dell'uomo, bensì il suo presentarsi come bottino, e quindi come qualcosa che incita l'attività dell'anima a una sempre rinnovata azione di conquista, innescando quella vivificazione della nostra forza essenziale che ci rende più o meno piacevole un'idea.

Una tale attivazione, tuttavia, non deve neppure essere eccessiva se non vuole risultare dannosa. Già per Boureau-Deslandes le passioni dovevano essere sapientemente temperate per evitare al contempo la noia e il turbamento:

Abbiamo bisogno che le passioni diffondano sui nostri sentimenti un fuoco vivo che le ecciti e le animi. Ma la prudenza deve fermarci, quando cerchiamo di esserne accecati. A tale scopo è necessario che

---

<sup>3436</sup> Nel vedere la molla dell'azione nell'inquietudine come *uneasiness*, Voltaire si allontana da un lockiano eterodosso come Du Bos, per cui cfr. E. Fubini, *Introduzione a J.-B. Du Bos, Riflessioni critiche sulla poesia e sulla pittura*, ed. it. parz. a cura di E. Fubini, Milano, 1990, p. 16.

<sup>3437</sup> F.M. Arouet de Voltaire, *Remarques sur les Pensées de M. Pascal*, cit., p. 288.

<sup>3438</sup> *Ibid.*, p. 286.

essa si serva di una certa grazia che renda amabile il suo impero: l'uomo, infatti, sembra destinato a ripetersi ogni giorno; e cadrebbe in una scialba indolenza se le passioni non lo sostenessero. Maneggiate delicatamente, esse agitano il cuore, senza turbarlo; e inquietano lo spirito senza indebolirlo.<sup>3439</sup>

Du Bos aveva ribadito lo stesso concetto, applicandolo direttamente al ruolo delle arti, le quali diventano gli strumenti più idonei a eccitare una serie di passioni artificiali, epurate dai dolorosi strascichi a cui le passioni reali, più vigorose, sono comunemente associate:

L'arte non potrebbe creare, per così dire, esseri di una nuova natura? Non potrebbe produrre degli oggetti che suscitassero in noi passioni artificiali capaci di tenerci occupati nel momento in cui le sentiamo e incapaci di causare in seguito pene reali e autentiche afflizioni?<sup>3440</sup>

Alla stregua dei suoi predecessori, anche Sulzer ritiene che il movimento eccessivo dell'anima conduca a un parossismo controproducente,<sup>3441</sup> ma a differenza di Du Bos, il filosofo svizzero cercherà di sviluppare la propria prospettiva non già all'interno di una riflessione sulle arti, bensì all'interno di una dottrina del piacere. È la *Théorie des sentimens agréables* (1736)<sup>3442</sup> di Lévesque de Pouilly a fungere in questo caso da guida. Come mostrato da Lattanzi, il testo del pensatore francese esercitò un forte influsso non solo in patria, ma anche in altri paesi europei, venendo prontamente tradotto in inglese e in tedesco (due volte nel solo 1751).<sup>3443</sup> Posto che “la teoria delle leggi che regolano la distribuzione dei sentimenti è dello stesso genere di

---

<sup>3439</sup> A.F. Boureau-Deslandes, *L'art de ne point s'ennuyer*, cit., pp. 8-9.

<sup>3440</sup> J.-B. Du Bos, *Riflessioni critiche sulla poesia e sulla pittura*, trad. cit., p. 44.

<sup>3441</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, troisième partie. Des plaisirs des sens*, cit., p. 372.

<sup>3442</sup> La vicenda editoriale è complessa, cfr. L. Lattanzi, *La théorie des sentimens agréables di L.J. Lévesque de Pouilly fra Lumières e Aufklärung*, in P. Giordanetti-G. Gori-M. Mazzocut-Mis (a cura di), *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, cit., pp. 128-60, qui p. 127, nota 1. La prima edizione compare in forma anonima (l'autore è indicato come Monsieur de P\*\*\*), con il titolo di *Théorie des sentimens agréables* (1736) in un *Receuil de divers écrits sur l'Amour et l'Amitié, la Politesse, la Volupté, les Sentimens Agréables, l'Esprit et le Coeur*, Paris, 1736, pp. 1-87. La seconda edizione, in volume singolo, è del 1743 e porta il titolo di *Réflexions sur les sentimens agréables et sur le plaisir attaché à la vertu*, Monbrillant, 1743. Infine, la versione più corposa appare a Ginevra nel 1747, con il titolo di *Théorie des sentimens agréables*, per essere ulteriormente rivista nel 1749, nell'edizione uscita a Parigi.

<sup>3443</sup> L. Lattanzi, *La théorie des sentimens agréables di L.J. Lévesque de Pouilly fra Lumières e Aufklärung*, cit., pp. 146 e ss.

tutte le scienze fisico-matematiche,<sup>3444</sup> la filosofia morale costituirà per De Pouilly

l'arte di rendersi solidamente felici, cioè di scegliere tra i diversi modi di pensare e di agire che sono alla nostra portata quello che per tutta la durata del nostro essere procura più sentimenti piacevoli ed evita maggiormente quelli spiacevoli.<sup>3445</sup>

A tale scopo è fondamentale lo studio delle leggi dei sentimenti – chiaramente definite a partire dalla seconda edizione del saggio – che ne regolano l'andamento. Dalla prima legge, che stabilisce l'effetto del piacere in relazione all'esercizio delle facoltà del corpo e dell'anima,<sup>3446</sup> deriva il secondo principio che ne determina gli oggetti più adatti a fungere da innesco: “Ogni oggetto che è atto a esercitare le nostre facoltà senza affaticarle è rivestito di piacere.”<sup>3447</sup> Per ciascuna componente antropologica è dunque il movimento la chiave del piacere: “Il cuore, come lo spirito e il corpo, ha i suoi movimenti; ed essi sono piaceri, nella misura in cui non devono la loro nascita alla vista di un male presente o a venire.”<sup>3448</sup> Contro Pascal che aveva visto nei *divertissements* il desiderio dell'uomo di fuggire da sé stesso, De Pouilly aggiungerà nell'edizione del 1749 una significativa precisazione:

Il signor Pascal ha creduto che il gusto degli uomini per ogni sorta di divagazioni (*divertissemens*) e di occupazioni vive nascesse dal desiderio di evitare la vista di sé stessi; ma mi sembra che la fonte si trovi nel piacere connesso all'esercizio delle nostre diverse facoltà. Per quanto sia poco accentuata l'impressione di questo piacere, essa non è meno reale. Non si vedono forse tutti i giorni donne che si garantiscono dalla noia con un lavoro blando, da cui non si propongono altro frutto se non un semplice diletto?<sup>3449</sup>

Come in Boureau-Deslandes e in Du Bos, è l'occupazione *qua* attività a consentire di volgere in positivo il moto insito nel “devertere” pascaliano, che dunque non apparirà più una divagazione rispetto alla vera visione di sé, perché l'unico modo per vedere sé stessi non può prescindere

---

<sup>3444</sup> [L.-J. Levesque de Pouilly], *Théorie des sentimens agréables*, cit., pp. 5-6. Forniamo qui una breve presentazione delle tesi fondamentali ai nostri scopi, seguendo la prima edizione, e segnalando alcune rilevanti modifiche successive.

<sup>3445</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

<sup>3446</sup> [Id.], *Réflexions sur les sentimens agréables et sur le plaisir attaché à la vertu*, cit., p. 9.

<sup>3447</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>3448</sup> [Id.], *Théorie des sentimens agréables*, cit., p. 11.

<sup>3449</sup> [Id.], *Théorie des sentimens agréables*, Paris, 1749, pp. 11-2.

dall'incremento di vitalità che è proprio del moderato esercizio delle nostre forze.

Già da queste poche battute, non è difficile verificare la vicinanza di Sulzer alla *Théorie* del cartesiano De Pouilly. Basti notare l'identificazione del piacere con un impegno che non affatica piuttosto che con la prestazione di un oggetto specifico:

La condizione essenziale richiesta per il sentimento piacevole – afferma Sulzer – è che l'anima sia in grado di sviluppare agevolmente una moltitudine di idee legate insieme in un solo oggetto; e la condizione essenziale della pena è: che l'azione dell'anima sia impedita di farlo.<sup>3450</sup>

Solo se l'anima è in grado di sviluppare agevolmente una serie di idee, “[e]ssa sente che avrà del lavoro, del lavoro comodo”.<sup>3451</sup> A dare piacere, infatti – scriveva Descartes alla principessa Elisabetta di Boemia nell'ottobre del 1645 – è tutto ciò che ci mette in condizione di avvertire la forza della nostra anima: “E la causa della soddisfazione che l'anima riceve in questi esercizi consiste nel fatto che essi le fanno notare la forza e la prestanza o qualche altra perfezione del corpo alla quale è congiunta”.<sup>3452</sup> Anche quando assistiamo a una tragedia teatrale che ci muove alle lacrime, l'anima in realtà prova piacere, nella misura in cui le sembra di compiere un'azione virtuosa nell'aver compassione degli sventurati. Ciò perché “essa si compiace di sentire in sé delle passioni, di qualunque natura esse siano, purché essa ne resti padrona.”<sup>3453</sup>

Non è allora un caso che Sulzer nomini esplicitamente Wolff e Descartes quali riferimenti fondamentali della propria teoria, pur dichiarando da subito di non essere soddisfatto delle loro proposte. Nella lettera a Elisabetta del primo settembre 1645, Descartes aveva definito il “contentement” un “tesmoignage interieur que nous avons d'avoir quelque perfection”,<sup>3454</sup> con le parole della versione latina, non del tutto fedele: “[T]ota autem nostra voluptas posita est tantum in perfectionis alicujus nostrae conscientiae.”<sup>3455</sup> È a questo passaggio che Wolff si richiamerà più volte, a partire dalla seconda edizione della *Deutsche Metaphysik* (1722),<sup>3456</sup> per elaborare la

---

<sup>3450</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, seconde partie. Théorie des plaisirs intellectuels*, cit., p. 71.

<sup>3451</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>3452</sup> *Lettres de M. Descartes*, cit., p. 30.

<sup>3453</sup> *Ibid.*

<sup>3454</sup> *Ibid.*

<sup>3455</sup> *Renati Descartes epistolae*, Amstelodami, 1668, p. 13.

<sup>3456</sup> *Deutsche Metaphysik*, 1722<sup>2</sup>, § 404. Sul ruolo di Leibniz nello sviluppo del concetto di piacere di Wolff – un ruolo che Schwaiger ritiene essere stato alquanto misconosciuto dal filosofo di Breslavia, non da ultimo, per motivi meramente opportunistici, cfr. C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs-*

propria teoria del piacere come intuizione della perfezione (*ein Anschauen der Vollkommenheit*). Secondo il dettato della *Psychologia empirica*: “*Voluptas est intuitus, seu cognitio intuitiva cujuscunque, sive verae, sive apparentis.*”<sup>3457</sup>

Come evidenziato da Schwaiger, tuttavia, il *praeceptor Germaniae* sottopone la definizione cartesiana a una duplice torsione. È lo stesso Wolff a riconoscere nel *De voluptate ex cognitione veritatis percipienda* (1729) la più importante novità introdotta rispetto all'impostazione di Descartes – una novità che riguarda il modo di intendere il termine “perfezione”:

E benché Descartes sembri restringere il piacere alla coscienza della nostra perfezione; l'esperienza che facciamo quotidianamente, tuttavia, conferma che essa può sorgere anche dalla coscienza della perfezione non solo dell'uomo, ma anche di qualsiasi altra cosa.<sup>3458</sup>

Mentre Descartes unisce il concetto di perfezione a una dimensione del tutto soggettiva, dunque, Wolff ne estenderà l'applicazione a ogni possibile innesco esterno (cose e altri uomini). A tale ampliamento sotto il profilo oggettuale, però, corrisponde una significativa riduzione nelle modalità di sperimentare il piacere, che testimonia della seconda, fondamentale, differenza dall'illustre predecessore. Se, infatti, Descartes indulge nel citare qualcosa come i piaceri della caccia, del teatro o del gioco – se, quindi, la perfezione in questione è anche e soprattutto una perfezione dell'agire – alla base del piacere in Wolff stanno esclusivamente le perfezioni suscettibili di essere contemplate. Gli esempi sono sintomatici: la somiglianza tra uva dipinta e uva originale;<sup>3459</sup> un orologio che indica l'ora giusta; un edificio osservato secondo le regole dell'architettura.<sup>3460</sup> Il vincolo del momento gnoseologico dell'*intuitio* (o *Anschauen*) al significato letterale di una visione immediata dell'oggetto è quanto mai evidente.<sup>3461</sup> Il che significa non solo che la dimensione soggettiva non sarà l'unica sorgente possibile del piacere, ma anche che essa verrà intesa in un senso eminentemente intellettuale, dal momento che l'intensità del piacere dipende tanto dalla

---

*und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995, pp. 120 e ss. Sulle influenze cartesiane, cfr. *ibid.*, pp. 31 e ss.

<sup>3457</sup> *Psychologia empirica*, § 511.

<sup>3458</sup> C. Wolff, *De voluptate ex cognitione veritatis percipienda*, § 2, in C. Wolff, *Horae subsecivae Marburgenses*, Francofurti et Lipsiae, 1730, pp. 367-448.

<sup>3459</sup> Sul problema del piacere nella somiglianza tra originale e copia in Wolff, cfr. P. Kobau, *Wolffs Lehre von der Lust an der Ähnlichkeit zwischen Abbildung und Original*, in J. Stolzenberg-O-P. Rudolph (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, cit., vol. IV, pp. 179-92.

<sup>3460</sup> *Psychologia empirica*, § 512 in nota; cfr. anche *Deutsche Metaphysik*, § 404; *De voluptate ex cognitione veritatis percipienda*, § 2; *Philosophia moralis sive Ethica*, vol. V, § 45.

<sup>3461</sup> Cfr. C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, cit., p. 64.



grandezza della perfezione intuita quanto dalla certezza della nostra *cognitio intuitiva*.<sup>3462</sup>

È attorno a queste due principali differenze che si coaguleranno infine i sostenitori di Descartes e di Wolff in quella che potremmo definire una vera e propria “querelle del piacere”, discussa sui più importanti vettori filosofici dell’epoca, dal *Philosophisches Lexicon*<sup>3463</sup> dell’antiwolffiano Walch al dizionario generalista di Zedler.<sup>3464</sup> Di particolare interesse ai nostri scopi sono le *Réflexions sur l’origine du plaisir* (1749) del matematico Abraham Gotthelf Kaestner,<sup>3465</sup> il quale introduce la discussione sul piacere all’interno dell’Accademia delle Scienze di Berlino.

Nel tentativo di difendere la tesi di Descartes di contro alle rettifiche di Wolff, Kaestner prende in esame gli esempi di quest’ultimo per tentare di accordarli ai presupposti cartesiani. Se è vero, come supposto da Wolff, che la somiglianza tra un oggetto dipinto e l’originale rappresentato è causa di piacere – argomenta Kaestner – ciò sarà dovuto non più alla perfezione esibita dalla copia nel riprodurre il suo modello, bensì al nostro compiacimento nel ricordare tutti i tratti dell’originale e nel confrontarli con l’imitazione del pittore. Nella misura in cui nessuna perfezione può toccarci qualora ci sia completamente estranea,<sup>3466</sup> dunque, a fondare il piacere che proviamo dovrà essere un sentimento della nostra perfezione, e non un “sentiment de la perfection du portrait”.<sup>3467</sup> Se De Pouilly aveva affermato che per essere davvero felici, dobbiamo cercare “le prove della nostra perfezione non in beni estranei, ma nell’uso delle nostre facoltà, regolato da giudizi la cui verità ci sia chiaramente nota”,<sup>3468</sup> Kaestner ribadirà:

---

<sup>3462</sup> C. Wolff, *De voluptate ex cognitione veritatis percipienda*, cit., § 9; cfr. C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, cit., p. 132. Schwaiger così sintetizza: “Wolff intraprende nei confronti di Descartes da un lato una “oggettivazione” (*Versachlichung*); dall’altro una “spiritualizzazione” (*Vergeistigung*) del piacere. Il caso esemplare non è più l’esperire la propria perfezione nell’agire, ma la contemplazione di cose perfette”, cfr. *ibid.*, p. 66.

<sup>3463</sup> J.G. Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig, 1726, vol. I, coll. 1686-9.

<sup>3464</sup> J.H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, vol. XVIII, Halle-Leipzig, 1738, coll. 1243-6.

<sup>3465</sup> Cfr. R. Baasner, *Abraham Gotthelf Kästner, Aufklärer (1719-1800)*, Tübingen, 1991.

<sup>3466</sup> A.G. Kaestner, *Réflexions sur l’origine du plaisir, où l’on tache de prouver l’idée de Des-Cartes: qu’il naît toujours du sentiment de la perfection de nous-mêmes* (1749), “Histoire de l’Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1751, pp. 478-88, qui p. 479.

<sup>3467</sup> *Ibid.*, p. 482. In realtà Wolff non parla tanto di un “sentiment” della perfezione dell’oggetto, quanto piuttosto di una sua intuizione o conoscenza intuitiva. In tale passaggio si consuma il distacco di Wolff dai presupposti leibniziani, cfr. C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, cit., pp. 126 e ss.

<sup>3468</sup> [L.-J. Levesque de Pouilly], *Théorie des sentimens agréables*, cit., 1736, p. 58. Se – come abbiamo visto – il *mihi bonum* sarà per Baumgarten ciò che incrementa la nostra *realitas*, incrementando le nostre relazioni con il mondo, De Pouilly ne considera

Ora, come essa [l'anima] non può esercitare le sue facoltà senza appercepire di possederle, senza avere un sentimento intimo della sua perfezione (poiché credo di poter supporre senza prova che queste facoltà sono delle perfezioni e che esse sono riconosciute come tali dall'anima), non trovo alcun piacere in cui l'anima non abbia un sentimento della sua perfezione, e non scopro altra origine del piacere al di fuori di questo sentimento.<sup>3469</sup>

Quando un viaggiatore si espone a tanti pericoli salendo sulla vetta di una montagna per godere di un bella visuale, dovremo quindi supporre necessariamente che in quel panorama “vi sia qualcosa che si rapporta a noi stessi”.<sup>3470</sup> Come sopra ricordato, era stato Batteux ad aver innestato nell'idea di bella natura l'idea di rapporto – in particolare di un rapporto con il nostro vantaggio o il nostro interesse – e l'idea di incremento della nostra perfezione. Se in Batteux un tale interessamento faceva tutt'uno con il sommovimento del cuore, a contatto con una dottrina di più stretta osservanza cartesiana l'idea di perfezione verrà a consistere, come già in De Pouilly, nell'esercizio di tutte le nostre facoltà, un esercizio per mezzo del quale giungiamo ad avvertire la nostra potenza vitale.

Pur senza citarlo direttamente, Sulzer conosceva certamente il saggio del collega all'Accademia delle Scienze di Berlino, anche se non ne doveva essere rimasto particolarmente entusiasta, in parte per l'unilateralità della soluzione cartesiana proposta, in parte per la diversa impostazione metafisica di fondo. Quello che per i cartesiani – De Pouilly e Kaestner – era l'esercizio delle nostre facoltà, infatti, diventa nel leibniziano Sulzer l'impegno dell'attività fondamentale dell'anima, un impegno che solo in un secondo momento può essere declinato in base alle sue diverse capacità. È a partire dall'anima come *vis repraesentativa* che il filosofo svizzero può poi sviluppare nei tre saggi seguenti la tripartizione dei piaceri in intellettuali, sensoriali (*sensuels*) e morali, considerati – alla stregua delle Grazie – come i figli di un'unica madre.<sup>3471</sup>

A fungere da discriminare in tale suddivisione, non sarà però una differenza nell'oggetto che suscita piacere,<sup>3472</sup> il quale dovrà anzi essere ricondotto in tutti i casi a una medesima matrice. Per comprendere

---

direttamente l'effetto di vivificazione che una simile tesi assume in rapporto alla nostra anima.

<sup>3469</sup> A.G. Kaestner, *Réflexions sur l'origine du plaisir, où l'on tache de prouver l'idée de Des-Cartes*, cit., p. 480.

<sup>3470</sup> *Ibid.*

<sup>3471</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, quatrième partie. Des plaisirs moraux*, cit. p. 384.

<sup>3472</sup> Lo stesso sosteneva De Pouilly, che vedeva un'identità di oggetto in ciò che sollecita i sensi e l'*esprit*.

quest'ultimo elemento, Sulzer opera una prima distinzione, sceverando l'oggetto di per sé indifferente dall'oggetto, piacevole o spiacevole, capace di esercitare un effetto sull'anima:

Ogni oggetto, dunque, che deve colpire l'anima, sia in maniera piacevole sia in maniera spiacevole, non può essere semplice; occorre necessariamente che sia composto, e cioè che racchiuda della varietà. Questo determina la differenza essenziale tra gli oggetti naturalmente indifferenti all'anima e quelli che la toccano.<sup>3473</sup>

Poiché gli oggetti che colpiscono l'anima consistono di diverse parti, la differenza tra piacevoli e spiacevoli non potrà che risiedere nel modo della loro relazione:

La differenza degli oggetti di per sé piacevoli e spiacevoli consiste soltanto nella relazione di ciò che gli oggetti racchiudono di variato. Se c'è ordine in questa relazione, l'anima potrà lavorare conformemente al suo gusto su un certo oggetto: sarà dunque un oggetto piacevole; al contrario, se non ce n'è, l'oggetto sarà spiacevole.<sup>3474</sup>

Se è vero che “ogni oggetto in cui l'anima non trova nulla da sdipanare le sarà interamente indifferente”,<sup>3475</sup> dobbiamo concludere che ad essere interessanti, e dunque capaci di tenere in esercizio la forza dell'anima mediante un sentimento piacevole, saranno gli oggetti costituiti da una molteplicità di idee ricondotte a unità:

È evidente da ciò che abbiamo stabilito sopra che il sentimento piacevole può essere eccitato in maniera immediata solo dagli oggetti che racchiudono una molteplicità di idee, talmente legate che l'anima può prevedere di trovarvi di che soddisfare il suo gusto originario.<sup>3476</sup>

Una tale varietà ricondotta a unità è palese innanzitutto nei piaceri intellettuali, che Sulzer riconduce alla nozione di bellezza, ovvero a ciò che piace immediatamente all'intelletto e all'immaginazione, e, in misura minore, ai sensi. Posto che “più cose insieme formano un tutto quando vi è un soggetto che risulta dal supporto comune di tutte le parti, di cui ciascuna

---

<sup>3473</sup> Id., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., p. 75.

<sup>3474</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>3475</sup> *Ibid.*

<sup>3476</sup> *Ibid.*

contribuisce a formare questo soggetto”,<sup>3477</sup> l’unità sarà perfetta quando ogni parte contribuirà a quello che Sulzer chiama “interesse comune”. Ma per quanto sia perfetta l’unità dell’oggetto e grande la moltitudine delle sue parti, se in esso non regna che uniformità, l’oggetto non potrà ancora essere detto bello. Anzi, “una moltitudine di oggetti diversi diventa meno insopportabile, a quanto mi risulta, per mancanza di unità che non piuttosto per difetto di varietà.”<sup>3478</sup>

A differenza di quanto potrebbe sembrare da queste osservazioni, tuttavia, unità e varietà non devono essere intese come caratteri inerenti all’oggetto in quanto tale, perché la relazione tra le parti dell’oggetto che ne determina il piacere o il dispiacere dipende da un rapporto instaurato dal soggetto. Sulzer propone il seguente esempio già impiegato da Kaestner:

Supponiamo che un uomo, che non ha alcuna conoscenza dell’astronomia, guardi per la prima volta gli immensi spazi del cielo, ricolmi di un numero infinito di stelle fisse. Sarà colpito dalla vista della moltitudine di oggetti di differenti grandezze; ma poiché l’idea totale che se ne fa è molto confusa, l’impressione che questo spettacolo esercita sul suo spirito non durerà molto, perché non vi può distinguere nulla, e poiché lo spirito non può lavorare su questo grande numero di oggetti, la sua azione è arrestata, e ne storna la vista. Supponiamo ora che questo stesso uomo acquisisca d’un colpo l’idea che un filosofo astronomo ha dell’universo, che sappia sbrogliare questo caos, che al posto delle stelle fisse gettate a caso, la sua immaginazione gli rappresenti tanti soli con i loro diversi sistemi di pianeti, i loro movimenti sempre proporzionali alle loro distanze dai centri; ne sarà straordinariamente incantato. Ora, che differenza c’è tra questa rappresentazione e la prima? Solo quella che c’è tra ordine e confusione.<sup>3479</sup>

L’unità dovrà allora essere più correttamente definita in senso dinamico come il movimento di sviluppo dell’anima nell’individuare un percorso, rilevante in base alle conoscenze del soggetto, nella successione degli elementi oggettuali altrimenti irrelati. Ecco perché

il bello eccita il sentimento piacevole solo per mezzo del principio di attività dell’anima, che è la fonte di ogni mutamento che accade nella nostra interiorità. Né l’unità né la varietà né l’armonia delle parti in un oggetto contribuiscono a rendercelo piacevole se non per

---

<sup>3477</sup> Id., *Recherches sur l’origine des sentimens agréables et désagréables, seconde partie. Théorie des plaisirs intellectuels*, cit., p. 81.

<sup>3478</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>3479</sup> *Ibid.*, p. 89.

il fatto che esse si rapportano vantaggiosamente alla forza attiva dell'anima.<sup>3480</sup>

È in questa interpretazione dinamica della varietà ricondotta a unità che consiste anche l'oggetto dei piaceri sensoriali, innescati – come abbiamo visto sopra – da un'impressione esterna. Così, benché la sensazione uniforme sia senz'altro "agréable", essa non potrà avere un grande effetto senza varietà; allo stesso modo, una sensazione variata piace nella misura in cui la variazione è riportata ad un ordine. Ciò che vale a livello delle sensazioni semplici, varrà tanto più a livello delle sensazioni composte:

Dai principi stabiliti nella memoria precedente e da quelli articolati in questa, consegue che le sensazioni composte saranno piacevoli se le diverse successioni di impulsi momentanei che formano la sensazione totale costituiscono un tutto regolare, e che saranno spiacevoli se non vi regna l'ordine.<sup>3481</sup>

Sulzer potrà così concludere che i piaceri dei sensi saranno da ricondurre "allo stesso principio da cui si deducono i piaceri dell'immaginazione e dell'intelletto."<sup>3482</sup> Persino i piaceri morali non fanno eccezione a questa regola, nella misura in cui la rappresentazione della felicità degli esseri intelligenti<sup>3483</sup> racchiude in sé una moltitudine di idee verso cui l'anima si precipita: "Questo piacere è dunque prodotto precisamente nella stessa maniera del piacere intellettuale; e viene dalla stessa fonte di tutti gli altri piaceri di cui ho già trattato."<sup>3484</sup>

Se non è dunque l'oggetto a fare la differenza tra le diverse tipologie di piaceri, sarà la facoltà di volta in volta sollecitata, fermo restando il monismo di fondo di cui abbiamo detto. All'inizio del saggio sui piaceri intellettuali, in effetti, Sulzer associa i piaceri fondati sull'essenza dell'anima a tre diverse capacità dell'uomo: i sensi; il cuore; e la facoltà intellettuale. La tripartizione è chiaramente improntata alla classificazione di De Pouilly, sebbene non sia del tutto coincidente con quest'ultima. Nel filosofo francese, i piaceri dei sensi erano sviluppati in senso più generico, e

---

<sup>3480</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

<sup>3481</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, troisième partie. Des plaisirs des sens*, cit., p. 364.

<sup>3482</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>3483</sup> Al tema Sulzer dedicherà un saggio nel 1754, cfr. Id., *Essai sur le bonheur des êtres intelligens* (1754), "Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1756, pp. 399-417, in cui si sostiene la necessità di un perfezionamento continuo per poter giungere alla vera felicità – un perfezionamento di cui la vita presente non è che la prima tappa – grazie alla presenza di un Essere infinito e buono. Simili argomenti ritorneranno in ottica trascendentale nella *Kritik der praktischen Vernunft*.

<sup>3484</sup> Id., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, troisième partie. Des plaisirs des sens*, cit., p. 376.

dunque più cartesiano, come piaceri del corpo, mentre Sulzer vi tratta della *sensatio* in senso stretto, laddove il riferimento non è più Descartes, bensì la scuola medica di Halle; il cuore resta determinante in entrambi per il legame tra virtù e felicità, che Sulzer tematizza nell'ultimo *mémoire*.<sup>3485</sup> Infine, la facoltà intellettuale di Sulzer corrisponde all'*esprit* del predecessore, pur nella sua duplice articolazione di *entendement* e *imagination*.

Lo stesso De Pouilly, peraltro, aveva tracciato una qualche gerarchia tra le diverse specie di piaceri. I piaceri del corpo – affermava il filosofo francese – hanno lo svantaggio di chiuderci nel momento presente,

[non avendo] quasi durata se non quella derivata da un bisogno passeggero; nella misura in cui vanno al di là, diventano germi di dolore; i piaceri dello spirito e del cuore, dunque, sono ben superiori ad essi, non foss'altro che per il vantaggio di essere ben più adatti a riempire il vuoto della vita.<sup>3486</sup>

A meritare il primato sono quindi i piaceri più idonei a suscitare l'idea della nostra perfezione, e dunque i piaceri legati alle “occupazioni” dell'*esprit* relative a “conoscenze importanti” e alle occupazioni del cuore relative a “impulsi di benevolenza”.<sup>3487</sup>

Anche Sulzer adotta uno schema molto simile, in cui i piaceri sensoriali sono giudicati come inferiori rispetto a quelli intellettuali, dal momento che sono più effimeri e più violenti, e quindi più suscettibili di degenerare in dolori; e giudica i piaceri intellettuali come inferiori rispetto a quelli morali, dal momento che richiedono studio e conoscenza, e sono generalmente più deboli di quelli morali, in cui l'anima – come già in De Pouilly<sup>3488</sup> – raggiunge la vetta del proprio perfezionamento.<sup>3489</sup>

---

<sup>3485</sup> Tanto in De Pouilly quanto in Sulzer, ad ogni modo, i piaceri legati alla virtù non dipendono solo dal cuore. In De Pouilly, ciò è comprensibile alla luce dei suoi presupposti cartesiani per cui l'idea della nostra perfezione richiede la sollecitazione di quante più forze possibili, in particolare di quelle più nobili dell'*esprit* e del *coeur*; in Sulzer, come vedremo meglio più avanti, l'ipotesi gnoseologica di fondo che regge la sua teoria dei piaceri del 1751-1752 lo costringe a fondare i piaceri del cuore sulla dimensione conoscitiva, e dunque sui sensi oppure sulla facoltà intellettuale. De Angelis sottolinea il possibile ruolo delle dottrine di Cumberland in Sulzer, cfr. S. De Angelis, *Anthropologien: Genese und Konfiguration einer "Wissenschaft vom Menschen" in der Frühen Neuzeit*, Berlin-New York, 2010, pp. 383 e ss., in particolare p. 403.

<sup>3486</sup> [L.-J. Levesque de Pouilly], *Théorie des sentiments agréables*, cit., 1736, p. 55. Di “vuide de la vie” parlava già Boureau-Deslandes, *L'art de ne point s'ennuyer*, cit., p. 109.

<sup>3487</sup> [L.-J. Levesque de Pouilly], *Théorie des sentiments agréables*, cit., 1736, p. 79. Una tale connessione alluderebbe per De Pouilly alla presenza di un legislatore benevolente, *ibid.*, pp. 41 e ss.

<sup>3488</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>3489</sup> Sulla questione del perfezionamento in Sulzer, a cui l'uomo è chiamato in quanto essere intelligente (cfr. J.G. Sulzer, *Essai sur le bonheur des êtres intelligens*, cit.), cfr. M.

Una tale impostazione segna un'importante cesura nei confronti della prima teoria dei piaceri di Sulzer. Nella citata terza *Betrachtung* del 1742, i piaceri erano classificati in base alle facoltà dell'anima, di cui si proponeva una precoce ricognizione. Secondo quel primo tentativo, dunque, esistevano piaceri dell'intelletto, piaceri dell'immaginazione e piaceri dei sensi, a cui erano strettamente associate tre diverse categorie di uomini:

Vogliamo innanzitutto considerare le diverse indoli (*Gemüthsarten*) degli uomini. Possiamo suddividere tutte le anime umane in tre classi principali. La prima comprende quelle in grado di penetrare facilmente le verità astratte che richiedono un intelletto acuto. Quelle della seconda classe hanno più immaginazione e sono dunque più portate a conoscere l'ordine e le bellezze nelle cose accadute (*Factis*). Alla terza classe appartengono quelle che hanno pochi o nessun concetto distinto. Queste sono sensuali. Non possono essere impegnate e dilettrate dallo spirito, ma solo mediante i sensi.<sup>3490</sup>

Data la metafora del piacere come nutrimento dell'anima, la differenza tra le tre tipologie di uomini è analoga a quella che passa tra un carnivoro e un erbivoro. Anzi, proprio il rispetto di tali distinzioni e la relazione biunivoca tra ogni genere di anima e la sua peculiare alimentazione rappresenta un segno tangibile dell'ordine perfetto che regna nell'universo, "affinché possiamo penetrare le stupefacenti prove della bontà e della saggezza di Dio che quivi si mostrano."<sup>3491</sup> Ben diversa è la prospettiva dei saggi del 1751-1752, in cui non solo i piaceri saranno tutti ricondotti a un'unica radice, ma non verrà neppure conservato il rapporto esclusivo tra una data categoria di anime e il relativo nutrimento. Anzi, dal momento che l'amore per la virtù possiede il massimo dei vantaggi, tutte le anime andranno guidate al godimento dei piaceri morali, che portano l'anima verso un continuo accrescimento della sua perfezione. Quali siano le idee necessarie per lo sviluppo morale dell'attività dell'anima lo si evince già dalla situazione contraria:

L'azione della sua anima, la fonte del piacere, non si può sviluppare; su cosa lavorerebbe? Gli oggetti che si presentano allo spirito non lo toccano (*attachent*), perché gli manca il gran numero di idee per

---

Hellwig, *Alles ist gut. Untersuchungen zur Geschichte einer Theodizee-Formel im 18. Jahrhundert in Deutschland, England und Frankreich*, Würzburg, 2008, pp. 257 e ss.

<sup>3490</sup> J.G. Sulzer, *Versuch einiger moralischen [sic] Betrachtungen über die Werke der Natur*, cit., pp. 33-4.

<sup>3491</sup> *Ibid.*, p. 33.

mezzo delle quali leghiamo un oggetto con gli altri, e che lo rende interessante.<sup>3492</sup>

Sarà compito dell'educazione predisporre gli strumenti per allargare lo spettro di cose che ci riguardano – che sono in rapporto intimo con noi – in modo da incrementare gli oggetti capaci di vivificare la forza dell'anima. Resta ancora da capire quale sia la facoltà su cui è necessario intervenire per favorire maggiormente una tale felicità dell'uomo, dal momento che le idee non derivano direttamente dal cuore, ma dai sensi o dall'intelletto. Fin da ora è chiaro, però, che sarà l'interesse a segnare non soltanto l'inizio del processo di attivazione dell'anima, ma anche il suo compimento finale.

### 7.2.3 *La questione del piacere: lo sviluppo sistematico*

In realtà, a tale domanda, Sulzer sembra aver dato risposta implicita già con la stessa gerarchizzazione dei piaceri dell'anima scaturiti dalla medesima attività di fondo:

Così come gli uomini che traggono la loro origine dallo stesso padre comune si distinguono per le loro qualità, di modo che esistono nobili e popolani di diverse classi, a seconda di come li ha piazzati la sorte, allo stesso modo le nostre affezioni e i nostri piaceri, benché di uguale nobiltà nella loro origine, diventano più o meno stimabili secondo i diversi servizi che ci rendono e a seconda che si riferiscano più o meno immediatamente alla felicità.<sup>3493</sup>

Poiché, come accennato, sono i piaceri intellettuali a esibire la maggiore utilità per la nostra felicità rispetto ai piaceri sensibili, sembra essere la facoltà intellettuale a contribuire maggiormente all'incremento del numero di idee “interessanti” nell'anima. Non è dunque un caso che la teoria dei piaceri di Sulzer sia stata reputata figlia di un “intellettualismo intransigente” (Bayer),<sup>3494</sup> o comunque di una forte adesione agli ideali razionalisti di marca wolffiana.

Una simile tendenza ha avuto due conseguenze particolarmente significative sul piano storiografico: da un lato, l'idea di una svolta radicale all'interno del pensiero di Sulzer, che lo porterebbe a un totale distacco dal continuismo leibniziano della prima ora; dall'altro, l'idea che un tale distacco debba prendere la forma di una separazione assoluta tra *Empfinden* e *Erkennen*, tra sentire e conoscere, per cui Sulzer avrebbe inaugurato un

---

<sup>3492</sup> Id., *Recherches sur l'origine des sentiments agréables et désagréables, quatrième partie. Des plaisirs moraux*, cit., p. 375.

<sup>3493</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentiments agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., p. 64.

<sup>3494</sup> R. Bayer, *Histoire de l'esthétique*, Paris, 1961, p. 156.



“paradigma dicotomico-disgiuntivo”, alla base dell’invenzione del “sentimento come l’Altro della ragione” (Riedel).<sup>3495</sup>

Una tale autonomia potrà poi essere letta tanto come un precorrimento dell’inconscio di Freud (Riedel) quanto come il primo passo verso quella tripartizione delle facoltà dell’anima che raggiungerà la propria maturazione con Tetens e Kant (Palme);<sup>3496</sup> quanto, infine, come lo sfondo ideale su cui far risaltare l’opzione monistica di Herder (Heinz)<sup>3497</sup> o di Eberhard (Grove).<sup>3498</sup>

Gli studi di Décultot<sup>3499</sup> hanno certamente contribuito a sollevare qualche dubbio sull’effettiva esistenza di una frattura così netta tra il Sulzer teorico del piacere e il Sulzer teorico del sentimento, mettendo ad esempio in luce l’importanza della dimensione sensibile, neurologicamente connotata, già nei saggi del 1751-1752, in particolare nel terzo (1752). Anche Euler<sup>3500</sup> ha tentato di ricondurre a unità il pensiero di Sulzer, di contro alla tesi di Riedel, prendendo però una direzione opposta rispetto a Décultot. Non si tratta, cioè, di verificare la precocità dell’allontanamento di Sulzer dai fondamenti della filosofia wolffiana quanto piuttosto di mostrare che quell’allontanamento, in realtà, non si è consumato neppure nel secondo

---

<sup>3495</sup> W. Riedel, *Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer*, in H.-J. Schings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994, pp. 410-39, qui p. 416.

<sup>3496</sup> Cfr. A. Palme, *J.G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre*, Berlin, 1905, pp. 34 e ss. La tesi di un Sulzer anticipatore inconsapevole, o quanto meno preparatore, della teoria delle tre facoltà di Kant è stata variamente ripresa in testi successivi, cfr. P.O. Kristeller, *Il moderno sistema delle arti* (1951-1952), in Id., *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Roma, trad. it. di M. Baiocchi, 1998, pp. 179-243, qui p. 212 e p. 242, nota 261; L.W. Beck, *Early German Philosophy*, Cambridge, 1969, pp. 287 e ss.; M. Heinz, *J.G. Sulzer und die Anfänge der Dreivermögenslehre bei Kant*, in F. Grunert-G. Stiening (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, cit., pp. 83-100.

<sup>3497</sup> Cfr. M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchung zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778)*, Hamburg, 1994, pp. 113-7.

<sup>3498</sup> Cfr. P. Grove, *Johann August Eberhards Theorie des Gefühls*, in H.-J. Kertscher-E. Stöckmann (a cura di), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*, Berlin-Boston, 2012, pp. 119-31, qui p. 124.

<sup>3499</sup> Cfr. É. Décultot, *Métaphysique ou physiologie du beau? La théorie des plaisirs de Johann Georg Sulzer (1751-1752)*, “Revue germanique internationale”, 4, 2006, pp. 93-106; Ead., *Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie. Zu Sulzers Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen (1751/52)*, “Scientia poetica”, 12, 2008, pp. 69-88; Ead., *Die Schattenseiten der Seele: Zu Johann Georg Sulzers Theorie der dunklen Vorstellungen*, in H.Adler-R. Godel (a cura di), *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*, München, 2010, pp. 263-78; É. Décultot, *Kunsttheorie als Theorie des Empfindungsvermögens. Zu Johann Georg Sulzers psychologischen und ästhetischen Studien*, in Ead.-G. Lauer (a cura di), *Kunst und Empfindung. Zur Genealogie einer kunsttheoretischer Fragestellung in Deutschland und Frankreich im 18. Jahrhundert*, Heidelberg, 2012, pp. 81-101.

<sup>3500</sup> W. Euler, *Die Idee des Schönen in Sulzers allgemeiner Theorie des Vergnügens*, in F. Grunert-G. Stiening (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, cit., pp. 101-33.

periodo, come dimostrerebbero, tra l'altro, i riferimenti positivi ai saggi, qui ritenuti sostanzialmente improntati al wolffismo,<sup>3501</sup> del 1751-1752 – riferimenti che il filosofo svizzero continua a fare anche in pieni anni Sessanta.

Un approccio simile consente a Euler di revocare in dubbio l'altra tesi, ormai consolidata nella ricerca,<sup>3502</sup> circa la presenza di uno iato irriducibile tra conoscere e sentire negli scritti successivi. Uno iato, peraltro, che, se confermato, porterebbe a gravi contraddizioni nel concetto stesso di coscienza proposto da Sulzer, come ha supposto un esimio esperto della materia quale Udo Thiel.<sup>3503</sup> Più probabile, dunque, secondo questa prospettiva, sarà l'ipotesi per cui la distinzione tra conoscere e sentire derivi dalla persistente adesione di Sulzer al leibnizianesimo, e non da una presunta svolta verso l'empirismo (Stiening),<sup>3504</sup> cassando così l'idea dell'*Empfindung* come un "totaliter aliter" rispetto alla ragione.

Nonostante la diversità di impostazione, ciò che questi recenti sviluppi della ricerca sembrano ad ogni modo presupporre come un dato di fatto incontrovertibile è il punto di partenza da cui – abbiamo accennato sopra – dipendono le due tesi contestate: e cioè, l'intellettualismo dei saggi sul piacere.<sup>3505</sup> Obiettivo del presente paragrafo sarà proprio quello di soppesare la reale tenuta di questo dogma storiografico mediante un confronto diretto con i testi di Sulzer. Grazie a un tale inquadramento critico della questione sarà possibile tenere assieme l'idea di una sostanziale continuità "diacronica" nel pensiero del filosofo svizzero in base a un effettivo distacco dal dettato wolffiano (il che non significa comunque un'adesione all'empirismo) e l'idea di una continuità "sincronica" tra sentire e conoscere, la quale sembrava, al contrario, richiedere una persistente fedeltà

---

<sup>3501</sup> *Ibid.*, p. 115 e nota 102, pp. 115-6, in cui si prendono le distanze dalla tesi di Décultot.

<sup>3502</sup> Décultot, ad esempio, ritiene che nel Sulzer maturo esista "nicht nur eine inhaltliche-funktionale, sondern auch eine qualitative Trennung zwischen Nachdenken und Empfinden", cfr. Ead., *Die Schattenseiten der Seele*, cit., p. 272.

<sup>3503</sup> U. Thiel, *Sulzer über Bewusstsein im Kontext*, cit., pp. 34-6. L'opinione verrà ribadita nel suo comprensivo volume *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, 2011, pp. 357 e ss.

<sup>3504</sup> Gli obiettivi polemici di Stiening a questo proposito – cfr. G. Stiening, *Zur physischen Anthropologie einer "Unsterblichkeit der Seele"*, in F. Grunert-G. Stiening (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, cit., pp. 57-81, qui p. 63, nota 42; p. 64, nota 54 – sono Riedel (sia per l'articolo su *Erkennen und Empfinden* sia l'articolo *Erster Psychologismus*, cit.); gli articoli di Décultot; il testo citato di Dürbeck, *Einbildungskraft und Aufklärung*; A. Vesper, *Le plaisir du beau chez Leibniz, Wolff, Sulzer, Mendelssohn et Kant*, "Revue Germanique Internationale", 4, 2006, pp. 23-36; T. van Hoorn, *Das anthropologische Feld der Aufklärung. Ein heuristisches Modell und ein exemplarischer Situationsversuch*, cit.

<sup>3505</sup> W. Riedel, *Erkennen und Empfinden*, cit., p. 415; É. Décultot, *Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie*, cit., p. 80; W. Euler, *Die Idee des Schönen in Sulzers allgemeiner Theorie des Vergnügens*, cit., p. 115.

all'ortodossia del razionalismo precedente; inoltre, si potrà con ciò tentare di disinnescare la presunta contraddizione con la dottrina della coscienza, la quale sembra richiedere al contempo l'attività del sentire e l'attività del conoscere. È proprio dalla convergenza di questi nodi problematici che emergerà infine la soluzione più efficace non solo per interessare l'uomo a certe idee, ma anche per rendere tale interesse utile ai fini della felicità generale.

Il punto su cui ruota l'ipotesi di un intellettualismo sulzeriano nei saggi del 1751-1752 – ipotesi, ricordiamo, condivisa pacificamente da Riedel, da Décultot e da Euler – consiste innanzitutto in due tesi con cui il pensatore svizzero presenta la propria teoria dei piaceri: (1) “Tutti i piaceri, persino quelli dei sensi, si rapportano infine (come dimostrerò) alla facoltà intellettuale dell'anima.”<sup>3506</sup> (2) “L'anima preferisce sempre le idee chiare alle oscure e quelle che sono distinte a quelle che sono solo confusamente chiare.”<sup>3507</sup>

Il che significa, da un lato, che tanto i piaceri dei sensi quanto i piaceri del cuore devono essere ricondotti ai piaceri intellettuali; e, dall'altro, che l'anima proverà piacere in maniera direttamente proporzionale alla distinzione delle sue conoscenze. Chi si dedica solo ai piaceri sensoriali, dunque, si espone al rischio continuo del vuoto interiore, come aveva già supposto De Pouilly:

I voluttuosi di professione vi diranno che in mezzo alle delizie dei sensi si incontrano vuoti tremendi, e che si è infelici senza i piaceri che traggono incontestabilmente origine dalla facoltà di pensare e che sono il vero sale degli altri.<sup>3508</sup>

Compito del filosofo e dell'educatore più in generale sarà perciò quello di fornire wolffianamente gli strumenti necessari per gustare i piaceri intellettuali, affinché gli uomini abbandonino poi naturalmente ciò che è manifestamente inferiore e meno vantaggioso per la loro felicità: “Facendo attenzione alla diversità e al mutamento di gusto, ci si rende conto che più l'uomo diventa capace di idee intellettuali e distinte, meno si occupa di cose sensibili.”<sup>3509</sup>

In realtà, il discorso di Sulzer è molto più complesso di quanto non parrebbe a prima vista. Prendiamo la prima affermazione. L'unico modo in cui tale principio può avere un qualche senso è quello di rintracciare come

---

<sup>3506</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, seconde partie. Théorie des plaisirs intellectuels*, cit., p. 77.

<sup>3507</sup> Id., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., pp. 64-5.

<sup>3508</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>3509</sup> *Ibid.*

minimo comun denominatore tra piaceri sensoriali e piaceri intellettuali la dimensione “ideale” di entrambi:

[P]oiché l’anima non gode mai degli oggetti stessi, ma soltanto delle idee che se ne forma, non può desiderare che idee, e [...] di conseguenza la sua azione essenziale può consistere esclusivamente nella produzione di idee, visto che c’è solo questo nell’anima. Se riflettiamo su ciò che vi è di essenziale nei divertimenti e nei gusti degli uomini, troveremo sempre che essi si riducono alla fine a qualche cosa di puramente ideale.<sup>3510</sup>

Se sono i piaceri sensoriali a rapportarsi a quelli intellettuali e non viceversa, ciò significa che la facoltà intellettuale rappresenta il prototipo della stessa natura dell’anima come *vis repraesentativa*. È per questa ragione che il piacere intellettuale possiede una struttura logica analoga alla definizione del piacere in quanto tale.<sup>3511</sup>

Vediamo dunque chiaramente che i piaceri dei sensi, per quanto siano potenti, non derivano che da un bisogno accessorio, e in tutto ciò che ci deve divertire a lungo, è necessario qualche cosa di intellettuale. Il che dimostra che l’essenza della nostra anima, il principio da cui nascono tutti i nostri costanti desideri, è una determinazione potente a produrre o a ricevere idee. Mi compiaccio di mostrare nel corso di queste ricerche che i piaceri più sensoriali traggono origine da questa fonte generale.<sup>3512</sup>

La parziale sovrapposizione tra la capacità propria di una specifica facoltà dell’anima – la facoltà intellettuale – e la definizione generale dell’anima stessa come *vis repraesentativa* deve essere intesa alla luce della gnoseologia leibniziano-wolffiana. Come implicito in (2), infatti, tale *vis repraesentativa* sarà all’origine del continuum che va dalle idee oscure fino alle idee distinte. Ma proprio questo aspetto fa sorgere una prima difficoltà in merito all’impiego del termine “intellettuale” da parte di Sulzer. Se, infatti, anche i piaceri sensoriali possono essere intesi in qualche modo come intellettuali, sarà necessario ammettere che la parola “intellettuale” si riferisce in questo caso alla capacità dell’anima di produrre idee, senza ancora dire nulla sul loro grado di chiarezza; viceversa, quando Sulzer oppone “sensoriale” a “intellettuale”, quest’ultimo termine non sarà più sinonimo di un pensare in generale, bensì piuttosto di un’idea chiara e

---

<sup>3510</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>3511</sup> É. Décultot, *Métaphysique ou physiologie du beau?*, p. 98; Ead., *Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie*, cit., p. 78.

<sup>3512</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l’origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., p. 63.

distinta. Alla luce della duplice accezione di “intellettuale” nella *Théorie des plaisirs* di Sulzer, (1) non potrà più valere come tesi a favore dell’intellettualismo di Sulzer, ma solo del suo razionalismo.

La tesi intellettualista va casomai limitata a (2) – alla concezione, cioè, per cui l’anima tende comunque a preferire le idee intellettuali in senso stretto.<sup>3513</sup> Prima di verificare l’effettiva bontà di questa ipotesi, è necessario approfondire ancora il primo punto. Sino ad ora abbiamo appurato che il sensoriale ha una dimensione intellettuale, ma solo e soltanto per la natura “ideale” dei piaceri, non già per la loro natura intrinsecamente intellettuale.<sup>3514</sup> È possibile affermare anche il contrario? È possibile, cioè, ipotizzare che la stessa dimensione intellettuale abbia qualcosa a che fare con il sentire? Date le premesse, certamente sì: se “intellettuale” in senso lato è sinonimo di “ideale”, la presenza di “idee” confuse e oscure alla radice dei piaceri sensoriali confermerà questa ipotesi.

Più sorprendente è il fatto che i sensi si insinuino anche nella sezione dedicata ai piaceri intellettuali. Non solo, infatti, i piaceri sensoriali possono essere raccordati a quelli intellettuali, ma gli stessi piaceri intellettuali – i piaceri della bellezza – contemplano al loro interno, ancorché in posizione subordinata, una dimensione sensibile. All’inizio del secondo *mémoire*, Sulzer scrive: “[C]hiamiamo belli tutti gli oggetti che piacciono immediatamente all’immaginazione o all’intelletto.”<sup>3515</sup> In nota, tuttavia, il filosofo svizzero precisa: “Non c’è che un numero molto piccolo di altri oggetti, che chiamiamo belli, e che si rapportano ai sensi: a parte questa eccezione, ogni bellezza si rapporta immediatamente o all’intelletto o all’immaginazione.”<sup>3516</sup> Che l’eccezione non sia delle meno rilevanti, lo dimostra lo stesso Sulzer con l’attenzione dedicata alla compiuta definizione di tali oggetti.

Intanto, occorre chiarire la ragione per cui questi piaceri, benché provenienti dai sensi, non possano considerarsi come sensoriali, bensì come intellettuali. È probabile che ad emergere qui sia la distanza tra quella che potremmo chiamare “sensatio sensitiva” e la “cognitio sensitiva” di baumgarteniana memoria;<sup>3517</sup> nel primo caso è cruciale la dimensione

---

<sup>3513</sup> Su questa tesi fa perno la ricostruzione di Vesper, che tende a fare del primo Sulzer un intellettualista più rigoroso dello stesso Wolff, nella misura in cui il piacere intuitivo non è semplicemente suscettibile di esplicazione intellettuale, ma nasce propriamente da quella stessa esplicazione, salvo poi sostenere che il Sulzer maturo accrediterebbe nuovamente la *cognitio clara et confusa* ai fini del piacere, cfr. A. Vesper, *Le plaisir du beau chez Leibniz, Wolff, Sulzer, Mendelssohn et Kant*, cit., pp. 28-30 e 33.

<sup>3514</sup> Possiamo certamente sostenere che Sulzer intellettualizzi in tal modo il portato dei sensi, per il fatto di inserirlo all’interno della teoria delle idee leibniziano-wolffiana, ma lo stesso dovremo fare con Baumgarten e ogni altro razionalista del periodo.

<sup>3515</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l’origine des sentimens agréables et désagréables, seconde partie. Théorie des plaisirs intellectuels*, cit., p. 77.

<sup>3516</sup> *Ibid.*, in nota.

<sup>3517</sup> Cfr. E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik*, cit., p. 233.

fisiologica del piacere, la quale dipende dal modo in cui certi stimoli ci sollecitano nel momento stesso della loro ricezione; nel secondo caso, a essere discusso è il piacere derivato dalla dimensione ideale dei sensi, e dunque dalle idee chiare e confuse suscitate dalle relative modifiche neurologiche. Se i piaceri sensoriali li avverte chiunque abbia un apparato fisiologico normale, i piaceri intellettuali, anche se derivati dai sensi, li avvertirà solo chi possiede certe conoscenze (foss'anche non del tutto distinte). Benché tutti i piaceri sensoriali abbiano una loro dimensione ideale, e dunque anche intellettuale, almeno in senso lato, non tutti i piaceri sensoriali susciteranno idee capaci di innescare piaceri intellettuali, per il semplice motivo che non tutti i sensi permettono delle rappresentazioni chiare; alcuni, come il tatto o il gusto, non procederanno oltre la percezione oscura (o del tutto confusa) dell'oggetto che li sollecita. Poiché per Sulzer la bellezza è legata alla chiarezza, solo la vista e l'udito, i sensi più spirituali, potranno dunque farci *conoscere* a rigore dei begli oggetti:

I begli oggetti che la vista ci fa conoscere, dunque, sono o figure belle, come statue, edifici, ecc., o sfumature belle, come l'arcobaleno, un paesaggio; o, infine, movimenti variati, come la danza. Per mezzo dell'udito acquisiamo l'idea del bello, che consiste nell'armonia e nella successione delle parti, come nei pezzi di musica. Gli altri sensi, per quanto del tutto analoghi ai due sensi principali, non suscitano che idee confuse, le quali, benché piacevoli, non appartengono più al bello.<sup>3518</sup>

Che alla bellezza sensibile, introdotta in sordina, venga riconosciuta infine una piena dignità teorica, lo dimostra la conclusione apposta da Sulzer al problema in questione: “Sono quindi la natura, la pittura, l'architettura e la musica che ci offrono il Bello dei Sensi.”<sup>3519</sup> Ma c'è di più: tra le capacità dell'anima che compongono la facoltà intellettuale figura anche l'immaginazione, che Baumgarten attribuiva al computo delle facoltà inferiori dell'anima, e cioè del *sensitivum* (distinto dal *sensuale*).<sup>3520</sup> Si potrebbe a tutta prima vedere in tale mutamento un'intellettualizzazione della poesia – ovvero del “langage particulier, qui s'adresse à l'imagination” – ma sarebbe un'ipotesi affrettata. In realtà – come emergerà compiutamente nelle *Observations sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison* (1767) – l'immaginazione è

---

<sup>3518</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, seconde partie. Théorie des plaisirs intellectuels*, cit., p. 78.

<sup>3519</sup> *Ibid.*, pp. 78-9.

<sup>3520</sup> Sulla differenza tra *sensuale* e *sensitivum* in Baumgarten, cfr. T. Nakazawa, *Kants Begriff der Sinnlichkeit. Seine Unterscheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen Elementen der sinnlichen Erkenntnis und deren lateinischen Vorlagen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2009, pp. 226 e ss.

preposta a mediare sensibilmente tutte le percezioni intellettuali, dando vita alla matrice metaforica delle lingue:<sup>3521</sup>

È l'immaginazione che dona un corpo o una forma materiale a ogni percezione chiara. La natura del nostro spirito è tale che esso compie continui sforzi per rendere le percezioni chiare e per imprimervi dei segni adeguati a richiamarle nella memoria. Ora, poiché nulla è più chiaro delle nostre sensazioni, e soprattutto di quelle che sono prodotte con la visione, noi rapportiamo ai sensi, e soprattutto alla visione, tutte le percezioni intellettuali.<sup>3522</sup>

Già nel saggio sui piaceri intellettuali, comunque, Sulzer è del tutto esplicito sul rapporto tra immaginazione e sensi:<sup>3523</sup> “L'Immaginazione, lavorando sugli oggetti che i sensi le forniscono, ne forma su questa base di nuovi, o ripete quelli che sono più presenti ai sensi. Essa è, per così dire, un supplemento ai sensi.”<sup>3524</sup> La connotazione dell'immaginazione come facoltà intellettuale, allora, sarà da ricercarsi piuttosto nella sua capacità di rielaborare i dati forniti dai sensi anche in mancanza di un contatto continuo con le impressioni esterne, ma senza mai rinunciare al rapporto fondante

---

<sup>3521</sup> Per una contestualizzazione della metafora nel periodo, cfr. L. Benzi, *Schöne Unordnung und Lyrische Metaphern bei Klopstock*, in E. Agazzi (a cura di), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*, Hamburg, 2011, pp. 145-56. Su Sulzer, cfr. in particolare p. 148.

<sup>3522</sup> J.G. Sulzer, *Observations sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison* (1767), “Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1769, pp. 413-38, qui p. 421. Cfr. sul tema H.-P. Nowitzki, *Denken – Sprechen – Handeln. Johann Georg Sulzers semiotische Fundierung der Allgemeinen Theorie der Schönen Künste*, in F. Grunert-G. Stiening (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, cit., pp. 137-67, in particolare pp. 159 e ss. Cfr. anche D. Gay, *Johann Georg Sulzer e l'influenza reciproca della ragione sul linguaggio*, “Intersezioni. Rivista di storia delle idee”, 26, 2006, pp. 211-32; H. Aarsleff, *The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder* (1974), in Id., *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Minneapolis, 1982, pp. 146-209, qui pp. 193-4; L. Pargačová, *Salomon Maimon and the Metaphorical Nature of Language* “Estetika: The Central European Journal of Aesthetics”, 2009, 46, pp. 167-77.

<sup>3523</sup> Sul legame tra immaginazione e sensi, cfr. la prima versione tedesca dei saggi sul piacere, J.G. Sulzer, *Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, Berlin, 1762, p. 40, nota 12, aggiunta in questa edizione: “Das Wort Einbildungskraft hat einen doppelten Sinn. Es ist zum richtigen Verstande der Theorie des Verfassers unumgänglich nothwendig, daß man beyde wohl merke. Bisweilen versteht er durch Einbildungskraft bloß das Vermögen der Seele, die Bilder der Sinnen sich in ihrer Abwesenheit wieder vorzustellen, andere male aber eignet er überhaupt alle undeutliche Vorstellungen der Einbildungskraft zu, wenn sie auch gleich mit den wirklich von den Sinnen herrührenden Bildern nichts gemein haben. Ein aufmerksamer Leser wird von selbst sehen, wenn von der einen oder der andern dieser Bedeutung die Rede ist.”

<sup>3524</sup> Id., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, seconde partie. Théorie des plaisirs intellectuels*, cit., p. 79.

con il sensibile. A difendere la fortezza sempre più circoscritta dei piaceri intellettuali in senso stretto resta solo l'*entendement*:

C'è un'infinità di altri oggetti che chiamiamo belli e che non cadono né sotto i sensi né sotto l'immaginazione. Essi si presentano all'intelletto per mezzo di idee distinte. Questi oggetti sono composti da un numero di idee, la cui relazione forma un bel Sistema. Tali sono un bel teorema, un bel pensiero, un bel sistema, un bel disegno, un bel carattere, una bella azione. È nella Meccanica, nel piano dell'Universo e nell'ammirevole struttura delle sue parti, e nelle Scienze, che si trova questa forma di bellezza, che chiameremo *bellezza intellettuale*.<sup>3525</sup>

Lasciamo qui da parte il fatto, non certo indifferente, che qualcosa come un bel pensiero o un bel carattere erano posti da Baumgarten a fondamento dell'estetica, e cerchiamo di capire piuttosto se esista per Sulzer la possibilità di una relazione tra la "bellezza intellettuale" *qua talis* e la sensibilità. Certo in questo caso – almeno stando alla lettera del testo e senza considerare le rettifiche di cui diremo – la facoltà intellettuale è priva di qualunque commistione con il *Sinnliche*, se si esclude il fatto che anche le percezioni distinte hanno avuto origine dai sensi. E tuttavia, esiste un altro significato in cui la sensibilità assume un'importanza determinante per la dimensione ideale della teoria in quanto tale, e dunque anche per la dimensione intellettuale in senso stretto.

Il punto è che il *sentir*, l'*Empfinden*, di Sulzer non è sempre emanazione del *Sinnliche*, come accadeva in Wolff,<sup>3526</sup> ma appartiene anche al conoscere superiore. Certo, l'*Empfinden* continua a indicare anche in Sulzer un conoscere sensibile, così come abbiamo visto sinora, e ciò tanto nel senso di un conoscere prettamente sensoriale (corrispondente al baumgarteniano *sensuale*), quanto nel senso di un conoscere più ampiamente sensibile (corrispondente al baumgarteniano *sensitivum*), comprensivo, oltre che dei sensi (limitatamente a vista e udito), anche delle operazioni delle altre capacità non strettamente intellettuali dell'animo.

Così, Sulzer può sintetizzare la dottrina della *ratiocinatio* di Wolff, affermando che "ragionare significa conoscere o sentire (*sentir; empfinden*) che certe proposizioni seguono necessariamente da certe altre",<sup>3527</sup> laddove per conoscere dovremo intendere una conoscenza distinta, e per sentire una conoscenza confusa e oscura, dovuta all'attesa di casi simili. Anche le idee

---

<sup>3525</sup> *Ibid.*

<sup>3526</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 220: "I pensieri che hanno fondamento nei mutamenti degli organi del nostro corpo, e che vengono suscitati dalle cose corporee al di fuori di noi siamo soliti chiamarli sensazioni (*Empfindungen*), e la facoltà di sentire (*empfinden*) [siamo soliti chiamarla] i sensi (*Sinnen*)".

<sup>3527</sup> J.G. Sulzer, *Analyse de la raison*, cit., p. 415.



dell'immaginazione e della memoria appartengono a questo significato più vasto di "sensibile", nella misura in cui la rielaborazione delle sensazioni originarie operata da tali facoltà non sfocia necessariamente in un processo di astrazione:

Tra le varie nostre idee, una parte è sensibile, cioè corrisponde a sensazioni che abbiamo provato; altre sono puramente intellettuali; non vi corrisponde alcunché di sensibile, e non le si coglie se non comparando diversi oggetti tra loro e osservando ciò che hanno in comune.<sup>3528</sup>

La dimensione "conoscitiva", e dunque "oggettuale", dell'idea non verrà meno neppure nel primo caso, quando Sulzer intende discutere l'accezione esclusivamente sensoriale del *Sinnliche*.<sup>3529</sup>

Ma che cosa significa propriamente sentire (sensorialmente)?<sup>3530</sup> Siamo abituati a dire che sentiamo gli oggetti o le loro qualità, per esempio il calore, che sentiamo parlare qualcuno, che vediamo il sole, che sentiamo un certo profumo. Quando si cerca di spiegare distintamente il significato di queste parole, si trova che esse dicono tutt'al più che abbiamo delle sensazioni, cioè delle percezioni forti e vive di certe cose, che sembrano suscitarle in noi per mezzo dei movimenti che imprimono ai nostri organi.<sup>3531</sup>

Definire il sentire sensoriale (*sinnliches Empfinden*) nel senso dell'avere percezione di qualcosa significa dunque che il sentire possiede un contenuto rappresentativo,<sup>3532</sup> caratterizzato nello specifico da un livello di chiarezza oscuro e confuso. Senza un tale contenuto – abbiamo scritto sopra – non solo sarebbe impossibile ricondurre i "piaceri più sensoriali" ai piaceri

---

<sup>3528</sup> *Ibid.*, p. 431. Cfr. anche Id., *Observations sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison*, cit., p. 423 per la questione della memoria.

<sup>3529</sup> Il francese "sentir" verrà tradotto con "fühlen" nella citata versione tedesca del 1762 (*Gefühl* indica propriamente il senso del tatto, ovvero il contatto tra l'agente esterno e i nostri organi sensori, cfr. *Deutsche Metaphysik*, § 221) e con "sinnlich empfinden" in quella del 1773 (i singoli atti, in francese "sensations", verranno tradotti come "Sensationen" o "sinnliche Empfindungen"), cfr. J.G. Sulzer, *Untersuchungen über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, in Id., *Vermischte philosophische Schriften*, vol. I, Leipzig, 1773, pp. 1-98.

<sup>3530</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, troisième partie. Des plaisirs des sens*, cit., p. 352.

<sup>3531</sup> *Ibid.*

<sup>3532</sup> Lo stesso Wolff, pur partendo da un presupposto armonicista nella questione del *commercium mentis et corporis*, si era incaricato di rispondere alla possibile obiezione sul fatto che l'*Empfinden* potesse veicolare una dimensione ideale, cfr. *Deutsche Metaphysik*, § 222.

intellettuali, ma sarebbe inconcepibile anche una qualunque variazione dell'attività dell'anima, e quindi la stessa possibilità del piacere.<sup>3533</sup>

È proprio da tale connessione con la variazione dell'attività dell'anima che scaturisce il secondo, più originale, senso dell'*Empfinden* a cui abbiamo accennato. All'inizio dell'*Analyse de la raison*, Sulzer scrive: "Avere un'idea presente allo spirito non significa altro che sentire che nell'istante presente si è colpiti (*affecté*) in un certo determinato modo."<sup>3534</sup> Ciò vuol dire che a ciascuna idea presente allo spirito corrisponde un atto dell'*Empfinden*, una *Empfindung*, ovvero un'affezione dell'anima. È evidente che tra le idee presenti allo spirito non vi siano solo quelle oscure e confuse, ma anche quelle distinte. In questo caso, dunque, l'*Empfinden* non dovrà essere necessariamente connesso con il *Sinnliche*. Detto in altri termini, le idee distinte potranno procurare piacere all'anima solo nella misura in cui si dimostrano capaci di suscitare *sentimenti* piacevoli. Anzi, poiché il sommo *sentiment agréable* deve culminare necessariamente in un'idea distinta, l'idea distinta, se vuole piacere, dipenderà necessariamente dalla dimensione dell'*Empfindung*.<sup>3535</sup> Al culmine del presunto intellettualismo di Sulzer, torna dunque ad affiorare la questione del sentire.<sup>3536</sup>

A mutare, come ovvio, è l'accezione dell'*Empfindung*, non più intesa in maniera "oggettuale" come un'idea chiara e confusa (e dunque sensibile o sensoriale) di qualcosa, ma in maniera "inoggettuale", come l'effetto che una data idea, a prescindere dal grado di chiarezza del suo contenuto rappresentativo, può esercitare sull'anima.<sup>3537</sup> Sin da subito Sulzer aveva

---

<sup>3533</sup> Poco importa, allora, che Sulzer si mostri più interessato in questo saggio a sviluppare i fondamenti corporei e neurologici del sentire piuttosto che la sua dimensione "ideale", dal momento che quest'ultima appariva certamente come meno problematica alla luce dei presupposti leibniziano-wolffiani di partenza, e poteva essere richiamata con brevi accenni già noti al lettore, ad esempio mediante la successione gnoseologica presente in (2), o mediante i riferimenti a idee specificamente sensibili.

<sup>3534</sup> J.G. Sulzer, *Analyse de la raison*, cit., p. 417.

<sup>3535</sup> Peraltro, come vedremo meglio tra poco, la connessione tra idee distinte e *Empfindung* compare solo nei saggi ritenuti "intellettualisti", quelli, cioè, precedenti al *mémoire* sui paradossi psicologici del 1759, a testimonianza dell'ambiguità di qualcosa come un intellettualismo sulzeriano.

<sup>3536</sup> Tanto più che il filosofo svizzero si dimostra qui alquanto autonomo rispetto a Wolff, il quale aveva utilizzato l'espressione "sensus suavis" nella prima definizione del piacere del 1703, un'espressione corrispondente in francese al "sentiment agréable" e in tedesco all'"angenehme Empfindung", ma poi aveva sostituito, almeno tendenzialmente (sulle variazioni terminologiche in Wolff, cfr. C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, cit., pp. 125-6, nota 532), il termine *Empfindung* (*sensus*) con quello di *Anschauen*, ovvero di *cognitio intuitiva*. Il motivo principale della sostituzione è dato dalla sostanziale identità tra *Empfindung* e *Sinnliche*, respinta da Sulzer in questi saggi e impostata in maniera diversa nei *mémoires* successivi, un'identità che rendeva il primo termine inservibile per esprimere la coscienza distinta di una perfezione.

<sup>3537</sup> Cfr. M. Heinz, *Johann Georg Sulzer und die Anfänge der Dreivermögenslehre bei Kant*, cit., qui pp. 88-93.

dichiarato che ogni nostra percezione (*perception*; *Vorstellung*) è legata al piacevole e allo spiacevole,<sup>3538</sup> ovvero a uno stato inoggettuale dell'anima (*affection*; <sup>3539</sup>*Empfindung*<sup>3540</sup>), allo stesso modo in cui – lo abbiamo appena ribadito – ogni stato inoggettuale dell'anima dipende da un'idea dotata di contenuto rappresentativo. Qualunque percezione, dunque, sarà provvista di un contenuto rappresentativo più o meno distinto (dimensione oggettuale) ed eserciterà al contempo un effetto sull'anima (dimensione inoggettuale). Da cosa dipende, verrebbe da chiedere, l'effetto esercitato sull'anima da un'idea distinta? Dopo aver sottolineato la preferenza dell'anima per le idee distinte rispetto a quelle confusamente chiare, Sulzer affermava: “In effetti un'idea distinta ci rappresenta più cose del medesimo oggetto rispetto a un'idea confusa; e di conseguenza, essa soddisfa meglio il bisogno dell'anima.”<sup>3541</sup>

Sarebbe dunque la capacità dello spirito di vedere un maggior numero di elementi nello stesso oggetto a rappresentare la prerogativa vincente delle idee distinte. In questo caso, infatti, l'anima può muoversi agilmente tra l'insieme e le diverse parti, di cui ha riconosciuto con precisione la consistenza. Al contrario, di fronte a un'idea oscura o confusa altrimenti ignota, l'anima rimane come paralizzata. La confusione “statica” della percezione dell'oggetto corrisponde a livello dinamico alla difficoltà dell'anima di trovare il bandolo della matassa – di convogliare, cioè, la propria tensione verso un focus a cui rapportare ogni altra idea suscitata dall'oggetto stesso.

Già in Baumgarten il *focus perfectionis* era alla base di una prestazione di sintesi, sviluppata, tuttavia, sul piano della sensibilità. L'autore dell'*Aesthetica* aveva infatti teorizzato – come sopra sottolineato – un livello di chiarezza che, pur collocandosi al di sotto della distinzione, non si connotava tanto per la mera confusione,<sup>3542</sup> quanto piuttosto per l'estensività della sua chiarezza – per la capacità, cioè, di costituire il fondamento sensibile di una grande quantità di idee. Di tale riferimento gnoseologico, che costituiva un punto medio tra il disorientamento della semplice *confusio* e l'abilità di penetrare razionalmente la corrispondenza delle parti, Sulzer non sembra tenere conto. E tuttavia, il ragionamento di Baumgarten non appare del tutto estraneo al filosofo svizzero. Il piacere in quanto tale, infatti, anche quello strettamente intellettuale, nasce per Sulzer dall'intensa

---

<sup>3538</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., p. 60.

<sup>3539</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>3540</sup> Id., *Untersuchungen über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, cit., p. 11.

<sup>3541</sup> Id., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., p. 65.

<sup>3542</sup> K § 7.

vivacità in cui l'anima è posta in corrispondenza di una certa rappresentazione, per la quale prova "un desir de s'attacher".<sup>3543</sup>

Questa vivacità che distingue il piacere dalla semplice soddisfazione può derivare dal fatto che l'azione dell'anima è allora precipitata; essa non segue più semplicemente il suo corso, ma vede una moltitudine di cose sulle quali può lavorare con più facilità e celerità di quante non ne abbia di solito nello stato di semplice agio.<sup>3544</sup>

A dire la verità, una simile condizione di accresciuta vitalità non sembra molto diversa dal repentino affioramento del fondo dell'anima descritto da Baumgarten, tanto per la moltitudine di idee che giungono a chiarezza quanto per la grande facilità e celerità con cui vengono sviluppate dall'*aestheticus felix*. Ma in che modo può essere prodotta, secondo Sulzer, una tale vivacità dell'anima?

Questa deve essere necessariamente l'azione dell'anima quando si rappresenta un oggetto, dal quale, come da una fonte feconda, deriva una grande quantità di idee particolari che essa prevede, per così dire, da lontano. Essa sente che avrà del lavoro, del lavoro comodo. Questo presentimento (*pressentiment*) di abbondanza di nutrimento, se mi posso esprimere così, le fa nascere un desiderio di interessarsi (*s'attacher; interessieren*) a questo oggetto; ed è principalmente da questo desiderio che nasce la vivacità del piacere; poiché non credo che senza desiderio ci sia alcun grado rilevante di piacere al mondo.<sup>3545</sup>

Se il riferimento al *fundus animae* è qui sostituito da quello all'oggetto rappresentato, non pare ad ogni modo mutare la natura "estensiva", e dunque indistinta, della chiarezza che sta alla base del desiderio. La nozione di "pressentiment" sembra confermare questa ipotesi. La previsione dei *mihi bona* – sappiamo – forniva in Baumgarten e Meier l'elemento capace di favorire l'eruzione del *fundus animae*, incrementando così la vita della conoscenza; anzi, una conoscenza era detta viva solo nella misura in cui conteneva la *ratio* della percezione desiderata, provocando il movimento dell'anima verso di essa; per questo, il bello spirito doveva "vedere nel futuro": perché "[n]on può commuovere se non suscita appetizioni e non può suscitare appetizioni se l'oggetto di esse non è futuro."<sup>3546</sup>

---

<sup>3543</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., p. 67.

<sup>3544</sup> *Ibid.*

<sup>3545</sup> *Ibid.*

<sup>3546</sup> K § 36.

Inutile ricordare che se in Baumgarten una percezione distinta è più “forte”, a parità di note, rispetto a una percezione confusa, le note di una percezione confusa e di una percezione oscura surclassano di norma quelle di ogni conoscenza distinta, innescando più facilmente la vita di una conoscenza. Diverso era il caso di Wolff, per il quale la conoscenza viva aveva una matrice esclusivamente razionale e aumentava all’aumentare della certezza della conoscenza.<sup>3547</sup>

In questo panorama filosofico, Sulzer assume una posizione articolata: se si prendono isolatamente i principi programmatici come (2), la teoria sembra inclinare più verso Wolff che verso Baumgarten; se si considerano nel loro insieme i quattro saggi, l’esito è alquanto diverso. L’idea del “presentiment”, in effetti, sta ad indicare un potenziale non ancora consumato o un “bottino” di cui non si è per il momento inventariato il contenuto, ma di cui si riesce a indovinare comunque la ricchezza. Certo, l’obiettivo ultimo a cui tendere resta la distinzione, e non la sintesi sensibile in quanto tale, ma il piacere che soddisfa al meglio i bisogni dell’anima non sorge dalla distinzione stessa, bensì dal desiderio della distinzione – dal desiderio, cioè, del futuro discernimento<sup>3548</sup> di una massa di idee al momento ancora in parte confuse.<sup>3549</sup>

Ma se l’anima deve “presentire” il proprio nutrimento, e cioè la possibilità di godere di un gran numero di idee, ciò significa che il piacere non deriva direttamente dalla presenza di una serie di idee distinte – nel qual caso non avrebbe alcun senso parlare di “previsione” e “presentimento” – ma solo dalla loro latenza nella molteplicità d’insieme, da cui può scaturire lo sforzo verso l’agognata chiarezza delle parti. In un tale presentimento, l’anima non percepisce l’oggetto se non “da lontano”, come un tutto indistinto, intravedendone, al contempo, la possibilità di sdipanarne gli elementi fino ad un loro totale riconoscimento, ovvero di organizzare la varietà delle relative idee secondo un principio d’ordine che le rapporta ad un “centro comune”.

In questa direzione sembra andare il seguente passo, posto a conclusione dell’ultimo *mémoire* del 1752, in cui si afferma *expressis verbis* che la maggiore vivacità dei piaceri morali rispetto a quelli intellettuali è data dalla quantità di idee che restano involute, e dunque confuse:

[G]li oggetti morali sono di norma molto più compositi delle idee speculative. Si tratta spesso di cose che si estendono sull’esistenza intera di un Essere intellettuale o della stessa felicità di diversi tra

---

<sup>3547</sup> Cfr. *supra*.

<sup>3548</sup> Avevamo già considerato l’importanza che la percezione desiderata fosse alla nostra portata ai fini della *vita cognitionis aesthetica*.

<sup>3549</sup> Non è un caso che nella più tarda *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* Sulzer ricorra alla teoria del fondo dell’anima di Baumgarten, questa volta esplicitamente citata. Cfr. *infra*, art. *Begeisterung, Ispirazione*.

loro. Ciò rende le idee morali così composite che non si arriva a svilupparle interamente; cosa che dà una vivacità molto grande al piacere che ne risulta.<sup>3550</sup>

Appurato che la vivacità è condizione necessaria di ogni piacere, se la vivacità dipende dalla confusione, dovremo dedurre che tutti i piaceri, anche quelli strettamente intellettuali, non possono non ammettere, per essere tali, un qualche residuo di confusione. Il punto è comprendere se e come questa conclusione sia conciliabile con la tesi, posta da Sulzer a fondamento della sua teoria, per cui l'anima "preferisce sempre le idee chiare alle oscure e quelle che sono distinte a quelle che sono solo confusamente chiare." Alla luce di quanto abbiamo appena detto, è certamente lecito continuare a sostenere che l'anima preferisca, cioè desideri maggiormente, la conoscenza distinta rispetto a quella confusa; non, però, perché il piacere scaturisca immediatamente dall'idea distinta in quanto tale, bensì piuttosto perché a essere massimamente piacevole è la condizione di bramosia in cui l'anima viene calata dalla promessa della distinzione: una promessa, tuttavia, che dura finché a prevalere nella percezione globale è la confusione, e dunque la possibilità per l'anima di un ulteriore movimento.<sup>3551</sup>

Ma allora perché Sulzer non ha più semplicemente affermato che l'anima preferisce la confusione alla distinzione? Perché la promessa della confusione è meno desiderabile della promessa della distinzione e non riesce a tendere le molle dell'anima con la stessa forza. L'anima desidera effettivamente la distinzione con la massima intensità; ma l'intensità con cui la desidera, benché orientata alla distinzione, è alimentata dalla confusione. Nei piaceri strettamente intellettuali, dunque, la confusione si rivela non come la meta a cui giungere, bensì come il miglior propellente del desiderio, che tende a realizzarsi man mano che la promessa si realizza e la distinzione giunge a compimento. In questo senso, si può intendere perché "[t]utte le volte che un'idea confusa diventa distinta, occorre necessariamente (secondo i principi stabiliti nella prima memoria) che l'anima ne tragga piacere."<sup>3552</sup> Ma c'è un risvolto della medaglia, perché la realizzazione della promessa coincide con il suo esaurimento.

Cosa accade, cioè, quando tutto è distinto? L'anima, a quel punto, potrà senza dubbio compiacersi per la coesione delle parti, muovendosi con facilità e cognizione di causa tra i vari elementi dell'oggetto, e penetrando distintamente il rapporto di ciascuno di essi con il principio ordinatore.

---

<sup>3550</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, quatrième partie. Des plaisirs moraux*, cit., p. 389.

<sup>3551</sup> È in questo senso che l'anima prova piacere quando la conoscenza confusa diviene distinta: non nell'esito, ma nel processo. Come vedremo subito, una simile dottrina verrà esplicitata nell'edizione tedesca del 1762.

<sup>3552</sup> Id., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, seconde partie. Théorie des plaisirs intellectuels*, cit., p. 90.

L'oggetto in quanto tale, tuttavia, non verrà più considerato come una "preda", bensì come un trofeo in nostro possesso, e dunque – è lecito supporre – come qualcosa di meno desiderabile e di più soggetto a degenerare in semplice "agrément": "Non appena manca il desiderio, il piacere degenera in semplice diletto, come accade per i piaceri spesso reiterati."<sup>3553</sup> Sulzer non giunge a far coincidere esplicitamente l'assenza di desiderio con la completa distinzione, ma è chiaro che laddove le idee siano state interamente sviluppate, non sarà più legittimo attenderne alcuna successiva evoluzione, prosciugando con ciò la possibilità stessa di quel "presentiment" di un futuro sviluppo alla base del piacere *qua talis*.

Che questo fosse l'esito della teoria dei piaceri dell'intelletto è messo in chiaro da Sulzer in una serie di note aggiunte all'anonima traduzione tedesca del saggio del 1762, in cui si evidenzia che il piacere non si fonda su un effettivo sviluppo delle idee, ma solo sul suo indistinto presagio: "L'effettivo sviluppo del molteplice non è necessario per suscitare il sentimento piacevole, ma se ne deve intuire (*einsehen*) piuttosto la relativa possibilità. Solo in tal modo, infatti, la varietà acquisisce un'unità."<sup>3554</sup> Si tratta della premessa per un più esplicito riconoscimento del ruolo della confusione, come testimonia la seguente chiosa, inserita al termine della sezione sui piaceri in generale:

Qui si trova una piccola lacuna, di cui l'Autore si è accorto troppo tardi per poterla colmare nello scritto originario. Il lettore inserisca dunque tra l'ultima sezione e la seguente questo completamento: "Queste sono le condizioni generali nell'anima che la preparano più o meno al piacere e al dispiacere. Ma la condizione particolare e la preparazione più prossima sia per i sentimenti piacevoli sia per quelli spiacevoli è questa: che si rappresenti al contempo una quantità di cose ad un grado di indistinzione per cui l'intero oggetto in cui si trovano tutte queste cose particolari si presenti allo spirito solo in maniera chiara. Questa rappresentazione indistinta rende manifesto che tutti gli elementi della cosa ci toccano nel medesimo momento, mentre invece in una completa distinzione ogni singolo concetto si presenta separato allo spirito. Nel piacere riuniamo, per così dire, ogni singolo elemento in un singolo oggetto corporeo, e lo rendiamo in tal modo un fenomeno o un'immagine fantastica, che produce nell'anima un'illusione o una fascinazione [...]"<sup>3555</sup>.

---

<sup>3553</sup> Id., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir*, cit., pp. 67-8.

<sup>3554</sup> Id., *Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, cit., p. 56, nota 17.

<sup>3555</sup> *Ibid.*, pp. 32-3, nota 7.

Il riferimento implicito, ma patente al § 18 dell'*Aesthetica* di Baumgarten sembra lasciar intendere che il *focus perfectionis* non consista più semplicemente in un'attesa di distinzione, ma nella sintesi sensibile dell'oggetto corporeo. Ciò consente di prevedere una soluzione al nodo, percepito come problematico dallo stesso Sulzer, del piacere innescato da un'idea completamente distinta, un piacere ricondotto ormai apertamente alla necessità di uno sguardo confuso d'insieme:

Chi non presta la dovuta attenzione potrebbe ritenere che l'Autore si contraddica. Nel primo trattato egli esige espressamente l'indistinzione in vista del sentimento piacevole; e qui esige la distinzione: eppure la contraddizione è solo apparente. La sua opinione è questa: Tanto più distintamente una cosa si presenta allo spirito, tanto più quest'ultimo vede in essa, ciò è evidente. Ma la quantità di cose che si scorgono come connesse in un unico oggetto suscitano piacere soltanto nella misura in cui lo spirito miscela nuovamente ogni singolo elemento, per farsene una rappresentazione generale indistinta.<sup>3556</sup>

L'esempio che Sulzer impiega per illustrare questo punto è davvero significativo:

Chi osserva un orologio dall'esterno, vi vede così poco che il relativo concetto non può dargli molto piacere. Ma anche chi si rappresenta distintamente una ruota dopo l'altra non ricaverà un grande diletto dalla serie di questi concetti, considerati soltanto in sé stessi. Se, però, miscela nuovamente tutti questi concetti distinti, per formarsi da ciò il concetto dell'orologio, egli intuirà la sua bellezza, e allora sorgerà il piacere.<sup>3557</sup>

Come ricordato, anche Wolff aveva addotto il caso dell'orologio per esemplificare la propria teoria del piacere:

Ho mostrato sopra (§ 152) che la perfezione dell'orologio si evince dal fatto che esso mostra correttamente le ore e le loro parti. Chi vede un orologio che indica esattamente l'orario, ne trae piacere. E dunque il piacere consiste anche qui in una conoscenza intuitiva della perfezione.<sup>3558</sup>

---

<sup>3556</sup> *Ibid.*, pp. 58-9, nota 20.

<sup>3557</sup> *Ibid.*

<sup>3558</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 404.



Se per Wolff il piacere dell'orologio è dato dalla perfezione percepita nell'oggetto e dalla certezza del relativo giudizio, nel caso di Sulzer il piacere potrà sorgere solo e soltanto con l'affezione (*Empfindung*) che l'oggetto, in quanto oggetto sensibile (*sinnlich*), suscita nella nostra anima. In questo modo, Sulzer non solo si allontana dal dettato del maestro,<sup>3559</sup> ma preciserà meglio quanto appariva soltanto alluso nei saggi originali, e cioè che la distinzione in quanto tale non ha la forza necessaria per destare alcun piacere, sebbene disponga della capacità di trarre a sé il desiderio, per i vantaggi che promette.

La distinzione diventa ormai la tappa intermedia del piacere, capace di rendere più composita, e dunque più piacevole, la definitiva sintesi confusa. Così come il piacere precedente al discernimento derivava da uno "sguardo da lontano" che lasciava pregustare la possibilità di distinguere una grande quantità di idee, allo stesso modo anche il piacere successivo all'avvenuto discernimento richiederà un allontanamento dello sguardo, che consente di abbracciare in un unico colpo d'occhio il complesso delle parti che abbiamo precedentemente sceverato. Il piacere intellettuale richiede, insomma, la presenza di una distanza tra l'anima e la rappresentazione distinta dell'oggetto – ed è lo spazio dell'interesse.

Se l'insorgere di questa distanza non ha origine nella conoscenza distinta, tuttavia, essa non deriverà neppure dalla conoscenza *sic et simpliciter* confusa, bensì piuttosto, alternativamente, da una confusione incamminata verso il discernimento delle parti o da una distinzione recuperata alla confusione dell'insieme. Non, dunque, una massa amorfa di idee né una successione individuale di elementi, ma la loro simultanea compresenza, improntata a un criterio d'ordine di cui si presagisce il principio di sviluppo o di cui si riassapora un'indistinta memoria.<sup>3560</sup> Se in tal modo la distinzione dispiegata si ritrova perennemente in anticipo o in ritardo sull'inesco del piacere, essa resta nondimeno fondamentale, perché è solo per suo mezzo che il desiderio può trovare un'origine o una meta.<sup>3561</sup>

Con ciò, dunque, non si intende negare la tendenza intellettuale della prospettiva di Sulzer – la fondazione gnoseologica del piacere<sup>3562</sup> e la preferenza tributata alla conoscenza distinta ne sono un chiaro esempio – ma piuttosto preciarla alla luce dell'intera teoria dei piaceri, evitando di appiattire la complessità del discorso di Sulzer su un disegno storiografico

---

<sup>3559</sup> Come evidenziato, peraltro, se anche per Wolff esiste una dimensione soggettiva del piacere, questa consiste esclusivamente nell'aumento della certezza con cui giudichiamo la perfezione che innesca il piacere.

<sup>3560</sup> Una tale condizione verrà specificata come "contemplation" nelle *Observations* del 1763.

<sup>3561</sup> Ciò sia che funga da *telos* a cui tendere o da *archè* da cui partire.

<sup>3562</sup> Se tutti avessero le stesse conoscenze, tutti condividerebbero lo stesso gusto, cfr. J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, seconde partie. Théorie des plaisirs intellectuels*, cit., p. 96.

preimpostato. Vi è una profonda differenza tra la totale delegittimazione della conoscenza confusa e il razionalismo sostenuto nei saggi del 1751-1752 – un razionalismo, ad ogni modo, che non radicalizzava le posizioni di Wolff in senso intellettualistico, ma le mediava piuttosto con lo spirito, se non con la lettera, della dottrina di Baumgarten. Non solo, dunque, i continui riferimenti di Sulzer all'attività intellettuale dell'anima non devono essere scambiati per richiami alla necessaria distinzione della stessa,<sup>3563</sup> ma persino quando il filosofo svizzero tratta dei piaceri dell'intelletto in senso stretto, abbiamo visto, la confusione sarà un elemento tutt'altro che secondario, la cui espunzione comporta la perdita della carica edonica del piacere medesimo. Se anche Sulzer fosse stato inizialmente tentato dall'idea di abbozzare una spiegazione schiettamente intellettualistica sul piano dei principi, insomma, l'insieme degli argomenti adottati lo devono aver fatto ricredere ben presto.<sup>3564</sup> La stessa priorità dei piaceri intellettuali, come stiamo per mostrare, rappresenta in fondo una soluzione di ripiego.

Avevamo detto sopra che ogni percezione è caratterizzata da un momento oggettuale e un momento inoggettuale, laddove il primo consiste nel relativo contenuto rappresentativo, a sua volta dotato di un certo grado di chiarezza, mentre il secondo consiste nell'effetto che provoca sull'anima. Se il contenuto rappresentativo costituisce l'aspetto più propriamente gnoseologico, l'effetto sull'anima è alla base tanto del piacere quanto dell'aspetto più propriamente appetitivo, che porta all'insorgenza di quella dialettica tra conoscenza e desiderio già tipica in Baumgarten e nel wolffismo della conoscenza viva.<sup>3565</sup> Se è vero, infatti, che tutte le idee *di*

---

<sup>3563</sup> Leggendo i saggi sul piacere di Sulzer, in effetti, possiamo individuare grosso modo quattro accezioni di “facoltà intellettuale” o di “intellettuale” *tout court*, che mette conto ribadire per evitare confusioni. La facoltà intellettuale in senso più ampio comprende la produzione delle idee da parte dell'anima, a prescindere dal loro grado di chiarezza, e dunque è alla base – come esplicitamente affermato da Sulzer – di tutti i tipi di piacere (sensoriali, intellettuali e morali). In un senso più stretto, intellettuale è ogni facoltà capace di chiarezza, come dimostra l'inserimento dei piaceri dei sensi superiori (vista e udito) all'interno dei piaceri intellettuali. In un senso ancora più specifico, la facoltà intellettuale comprende solo immaginazione e intelletto, e dunque prescinde dalla presenza immediata dello stimolo sensoriale, pur ammettendo ancora esplicitamente al suo interno una certa dose di confusione, che permane nei fantasmi dell'immaginazione. Solo la facoltà intellettuale in senso stretto, coincidente con l'intelletto, si fonderà esclusivamente su percezioni distinte, pur necessitando – lo abbiamo appena visto – della confusione come propellente del piacere.

<sup>3564</sup> Alle tensioni interne del testo che abbiamo sottolineato, si aggiunge – come giustamente messo in luce da Lattanzi – l'importanza delle critiche di Mendelssohn nel saggio sul piacere del 1755 per la stesura delle note nell'edizione tedesca del 1762, le quali, ad ogni buon conto, tendono ad esplicitare alcuni aspetti ambigui e apparentemente aporetici della prima versione piuttosto che stravolgere il senso dell'intera teoria. Cfr. L. Lattanzi, *Il dibattito della Aufklärung sull'oscurità del “sentimento gradevole”*, cit., p. 174.

<sup>3565</sup> In Sulzer manca ad ogni modo l'appesantimento dovuto alla scissione tra i due tipi di facoltà, e dunque la necessità di teorizzare esplicitamente il raccordo istituito dalla conoscenza viva, che emergerà soltanto in seguito come problema. Cfr. *infra*.

qualcosa comportano una qualche, seppur debole, affezione sull'anima, tali affezioni non si limiteranno a calare l'anima in una condizione statica di piacere e dispiacere, perché il piacere tenderà in quanto tale ad alimentare il desiderio delle percezioni che ne garantiscono l'esistenza, mentre il dispiacere favorirà un immediato mutamento nella sequela ideale dell'anima.

Ma che tipo di rapporto sussiste tra la scala dei livelli di conoscenza e la scala dei livelli effettuali? Abbiamo appena constatato la sostanziale impotenza della conoscenza distinta ad alimentare il desiderio che suscita, mentre la conoscenza confusa, che pure è meno desiderabile, ha un maggiore potere propulsivo. A questo risultato perveniva già la definizione del sentire sensoriale (*sinnliches Empfinden*) come un "avere percezioni forti e vive di certe cose". In questa brevissima formulazione, Sulzer condensa i due aspetti nel modo più limpido possibile: il sentire come rappresentazione *di* qualcosa e il sentire come affezione sul soggetto. Se la peculiarità del sentire sensoriale sotto il primo punto di vista consiste nell'oscurità o nella confusione della rappresentazione, la sua prerogativa sotto il secondo punto di vista è data dall'intensità della forza, ovvero dalla "vita" di tale percezione.

Poiché a essere connotate da una maggiore intensità sono le percezioni dei sensi – le percezioni, cioè, dotate di un livello di chiarezza inferiore – il legame tra le due classificazioni non sarà diretto, ma inverso. Il che vuol dire che un incremento nella distinzione determinerà un decremento della forza, e quindi della variazione dell'attività dell'anima. Ma poiché tale variazione costituisce la base stessa del piacere, ne deriva che all'aumentare della distinzione dell'idea deve seguire una diminuzione del piacere, ovvero che i "piaceri che sono i più vivi [sono] i piaceri dei sensi".<sup>3566</sup>

È la comunicazione dello scuotimento nervoso all'intero fisico a fornire la ragione fondamentale "per cui le sensazioni sono più forti o più vive delle idee intellettuali."<sup>3567</sup> Sulzer articolerà la tesi in due diversi momenti: il primo approfondisce il retroterra neurologico dell'affermazione, correlando l'intensità del piacere con il numero di nervi coinvolti: "C'è sempre un gran numero di nervi toccati allo stesso tempo, cosa che deve aumentare la forza della sensazione in ragione della moltitudine dei nervi."<sup>3568</sup> Per questo,

allorché si danno due oggetti egualmente belli, di cui il primo sia puramente intellettuale, e l'altro sensibile (*sensuel*),<sup>3569</sup> quest'ultimo

---

<sup>3566</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, troisième partie. Des plaisirs des sens*, cit., p. 358.

<sup>3567</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>3568</sup> *Ibid.*

<sup>3569</sup> Preferiamo rendere con "sensibile" l'aggettivo "sensuel" nel caso in cui si riferisca a oggetti e non a piaceri.

susciterà un diletto<sup>3570</sup> molto più grande di quello suscitato dall'altro. Ora, se ci sono oggetti puramente intellettuali che eccitano un piacere molto notevole nell'anima, come ce ne sono senz'altro, si comprenderà l'effetto che deve fare un oggetto sensibile egualmente bello.<sup>3571</sup>

Il secondo momento riguarderà la diffusione del movimento dei nervi: “Quando un oggetto tocca i nervi in modo tale da scuoterli, essi comunicano il loro movimento ad altri, cosicché accade spesso che il movimento si comunichi all'intero sistema dei nervi.”<sup>3572</sup> Certo, non tutti i sensi hanno la medesima forza: se dal punto di vista della chiarezza, abbiamo visto, la vetta della classifica è occupata dall'udito e dalla vista, dal punto di vista effettuale, la gerarchia sarà ribaltata.<sup>3573</sup>

Si offre qui l'occasione per un'osservazione alquanto curiosa sulla differenza dei sensi. Quelli che provocano le impressioni più deboli sull'anima sono quelli che si avvicinano di più alla spiritualità. Le idee puramente spirituali colpiscono molto meno delle sensazioni, ma esse sono più distinte, e per questo è più facile ricordarle con l'aiuto della memoria, che ce le può rappresentare mille volte e sempre con la stessa chiarezza che avevano in origine. Le sensazioni dei colori colpiscono più vivamente delle idee intellettuali, ma l'immaginazione non le ricorda così facilmente quanto le idee; e queste *sensazioni secondarie*, se le posso chiamare così, colpiscono molto meno delle sensazioni reali.<sup>3574</sup>

Esiste, dunque, una ben precisa successione nei gradi di efficacia, che a partire dai sensi più “rozzi” sfumerà progressivamente nei sensi più spirituali, per indebolirsi ancora nelle sensazioni secondarie<sup>3575</sup> e nelle idee intellettuali:

---

<sup>3570</sup> “Agrément” in Sulzer significa generalmente “plaisir”; in altri casi, “agrément” è visto come qualche cosa di più debole.

<sup>3571</sup> *Ibid.*

<sup>3572</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>3573</sup> Cfr. in generale, U. Zeuch, *Umkehr der Sinneshierarchie. Herder und die Aufwertung des Tastsinns seit der Frühen Neuzeit*, Tübingen, 2000, la quale, tuttavia, non si sofferma su Sulzer a questo riguardo; lo stesso dicasi di N. Binczek, *Kontakt. Der Tastsinn in Texten der Aufklärung*, Tübingen, 2007; nello specifico, cfr. É. Décultot, *Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie*, cit., pp. 81-2; Ead., *Die Schattenseiten der Seele*, cit., p. 267.

<sup>3574</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, troisième partie. Des plaisirs des sens*, cit., p. 360.

<sup>3575</sup> Il probabile riferimento è Addison, il quale aveva distinto, su base lockiana, i piaceri primari, dati dagli oggetti che ci si presentano alla vista, e i piaceri secondari, dati dalla loro rievocazione immaginativa. Mentre, però, in Addison i piaceri secondari sono più potenti dell'esperienza sensoriale dell'oggetto, Sulzer vede una connessione diretta tra l'allontanamento dallo stimolo e la diminuzione della forza della relativa idea.

L'esperienza ci insegna che la vivacità delle sensazioni si accresce in proporzione alla consistenza dei nervi. La vista produce le sensazioni meno vive e il senso del tatto produce le più forti; gli altri sensi eccitano sensazioni proporzionate alla consistenza dei loro nervi o delle loro materie proprie. Che cos'è il piacere che ci destano i colori dell'arcobaleno in rapporto a quello che suscita l'armonia? E quanto debole è il piacere del più bel Concerto in relazione a quello che ci desta un senso molto più rozzo? I piaceri dei sensi più fini assomigliano in questo senso a un dolce Zefiro e quelli del tatto a un vento impetuoso al quale si fatica a resistere.<sup>3576</sup>

Lo stesso dovrà essere detto dei dispiaceri, dal momento che né l'occhio né l'orecchio e neppure l'olfatto riescono a suscitare un vero dolore, il quale resta prerogativa del tatto. È evidente, infatti, che i sensi più sottili saranno toccati da materie altrettanto sottili, non potendo dunque produrre sull'anima nient'altro che impressioni leggere, le quali, a loro volta, saranno all'origine di sensazioni più dolci. La conclusione di Sulzer non lascia adito a dubbi sulla condizione migliore alla quale l'anima potrebbe aspirare:

Se la sensazione è piacevole in sé stessa e se non eccede un certo grado di forza in tali circostanze, essa causa all'anima lo stato più delizioso. Non so se in qualche lingua si possa esprimere così bene questo stato come in tedesco, dove lo si designa con il nome di "holde Wehemuth",<sup>3577</sup> che in francese vuole dire "une inquiétude infiniment douce".<sup>3578</sup>

Ma allora perché – dato il bisogno dell'anima a essere mossa – la preferenza di Sulzer spetta ai piaceri intellettuali, di cui abbiamo appena ricordato la debolezza? Perché, per così dire, non vi è alcuna garanzia che il piacere sensoriale non superi quel grado di forza che lo trasformerebbe *ipso facto* in dolore:

Ma se i movimenti dei nervi sono troppo forti, ci si può ben figurare che questo stato debba degenerare in svenimento e insensibilità generale, piacevole o dolorosa che sia la sensazione. Poiché, infatti, l'anima è attaccata troppo fortemente da un'infinità di sensazioni al contempo, le è impossibile distinguere alcunché; essa si confonde e cade in uno stato di percezioni oscure.<sup>3579</sup>

A mancare ai sensi, insomma, è una regola interna di condotta che possa condurli a convogliare l'energia di cui si fanno portatori verso un obiettivo

---

<sup>3576</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>3577</sup> Più che all'inquietudine, il termine *Wehemuth* rinvia al campo semantico della malinconia e della nostalgia.

<sup>3578</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>3579</sup> *Ibid.*, pp. 368-9.

vantaggioso per la felicità dell'uomo. I piaceri dell'intelletto, al contrario, benché meno potenti, sono più costanti e garantiscono l'ordine dell'anima:

I piaceri dell'Intelletto, più dolci, e per così dire, più innocenti, ben lungi dal degradare l'anima con delle passioni che la conducono a vergognosi eccessi, le ispirano la dolcezza e la tranquillità, la elevano, per così dire, al di sopra della polvere alla quale i sensi la inchiodano, e traggono in qualche maniera l'uomo dalla classe degli animali per metterlo al livello delle Intelligenze superiori.<sup>3580</sup>

Se è vero, infatti, che i piaceri sensoriali sono “corpi”, e dunque sono alla portata di tutti (sono più a “bon marché” dice Sulzer, parafrasando Du Bos), mentre quelli intellettuali sono “ombre” accessibili solo a chi possiede una conoscenza distinta delle relative cause, i primi possono facilmente tralignare tanto nell'exasperazione delle passioni positive quanto nell'eccitazione delle pene più atroci. A ciò si aggiunge il fatto già accennato che i piaceri sensoriali sono difficili da ricordare e restano ad ogni modo esterni al nostro dominio, allorché dei piaceri intellettuali abbiamo il pieno possesso:

I due vantaggi che ho appena indicato sono i soli che conosca. Ma i piaceri intellettuali hanno, oltre ai vantaggi di cui ho fatto menzione, una prerogativa molto importante. Non è possibile gustarli senza perfezionare le facoltà intellettuali. Essi sono dunque moventi tanto migliori, capaci di condurci alla perfezione della nostra natura, perfezione in cui consiste il bene sovrano. I piaceri dei sensi, al contrario, non tendono che alla nostra conservazione, e spinti un poco oltre i loro limiti, contribuiscono anche alla nostra distruzione.<sup>3581</sup>

Già da queste considerazioni si capisce che la superiorità dei piaceri intellettuali è tutt'altro che necessaria, ma deriva piuttosto dalla contingente mancanza di una dinamica pedagogica immanente, in grado di sfruttare al meglio la maggiore forza propulsiva dei sensi. Se è vero, infatti, che i piaceri sensoriali portano all'autoannichilimento chiunque ne abusi, anche i piaceri strettamente intellettuali non sono affatto esenti da pericoli, dal momento che la loro ridotta potenzialità effettuale li porta spesso ad abdicare a quella vivacità che costituisce il presupposto stesso di ogni dimensione edonica. Anziché per eccesso, il rischio di evadere dall'ambito del piacere si presenta qui per difetto. Prova ne è che i piaceri intellettuali non stanno alla testa della classificazione sulzeriana, occupata saldamente dai piaceri morali. Al termine del relativo saggio, che è anche la chiusa finale della teoria, Sulzer ripropone la formula del confronto tra piaceri

---

<sup>3580</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>3581</sup> *Ibid.*, p. 372.

diversi, questa volta tra i piaceri intellettuali e i piaceri morali: “Ho provato nella sezione precedente che i piaceri intellettuali meritano la preferenza sui piaceri dei sensi; ed è facile vedere che i piaceri morali hanno di gran lunga la meglio sui piaceri intellettuali.”<sup>3582</sup> Due sono i vantaggi che i primi possono vantare sui secondi:

La maggior parte dei piaceri intellettuali presuppongono molto studio e conoscenza e non sono per la gran massa degli uomini. Il piacere morale, che si riferisce più immediatamente all’essenza dell’anima, presuppone solo delle qualità di spirito generali e facili da acquisire, ed è di conseguenza alla portata di tutti. [...] La seconda ragione che dimostra la preferenza del piacere morale sul piacere intellettuale è che il piacere morale è in sé stesso più forte del piacere intellettuale. Gli oggetti di quest’ultimo sono speculazioni che in quanto tali non toccano se non debolmente.<sup>3583</sup>

Con una certa sorpresa, scopriamo così che i vantaggi dei piaceri morali sono sostanzialmente identici a quelli dei piaceri dei sensi.<sup>3584</sup> Sulzer sembra avallare questa ipotesi:

Quelli [gli oggetti] che suscitano il piacere morale sono di norma cose sensibili (*sensibles*),<sup>3585</sup> e che si riferiscono immediatamente alla felicità. L’esperienza lo conferma. La maggior parte delle passioni nasce dagli oggetti morali, mentre da essi nascono ben poche idee puramente intellettuali, a dimostrazione del fatto che queste ultime agiscono con minor forza sullo spirito rispetto alle altre. Oltre a ciò, gli oggetti morali sono di norma molto più compositi delle idee speculative. Si tratta spesso di cose che si estendono sull’esistenza intera di un Essere intellettuale o della stessa felicità di diversi tra loro. Ciò rende le idee morali così composite che non si arriva a svilupparle interamente; cosa che dà una vivacità molto grande al piacere che ne risulta.<sup>3586</sup>

L’innescò a partire dagli oggetti dei sensi; la possibilità, propria della conoscenza sensibile, di dare origine alle passioni; e infine, l’involutezza,

---

<sup>3582</sup> Id., *Recherches sur l’origine des sentimens agréables et désagréables, quatrième partie. Des plaisirs moraux*, cit., p. 388.

<sup>3583</sup> *Ibid.*, pp. 388-9.

<sup>3584</sup> Dunque non necessariamente sensoriali.

<sup>3585</sup> Il testo francese recita “sensible” invece di “sensuel”, a testimonianza del fatto che si tratta di cose intese non nel loro significato fisiologico, ma nell’accezione più ampia di “sensibile”, corrispondente al “sensitivus” di Baumgarten, in cui rientrano anche le idee sensibili della memoria e dell’immaginazione. Nella versione del 1762, si rende “sensible” con “sinnlich”, mentre nella versione del 1773, si traduce con la parafrasi “die Gegenstände [...] die in die Sinnen fallen”, per specificare che in questo caso il *Sinnliche* non indica semplicemente il sensoriale, ma, più in generale, tutto ciò che non è astratto.

<sup>3586</sup> Id., *Recherches sur l’origine des sentimens agréables et désagréables, quatrième partie. Des plaisirs moraux*, cit., p. 389.

tipica della conoscenza chiara e confusa, su cui ci eravamo intrattenuti in precedenza, sono a tutti gli effetti caratteri tipici della sensibilità. Non sarà dunque azzardato pensare che i piaceri morali siano più direttamente connessi con i piaceri sensibili di quanto non si sarebbe immaginato; o meglio ancora, che i piaceri morali altro non siano che gli stessi piaceri sensibili – i piaceri sensibili elaborati in base a un processo pedagogico di cui Sulzer non sembra aver ancora individuato compiutamente le tappe.<sup>3587</sup>

Quello che è certo è che il soggetto su cui deve essere operato tale processo pedagogico è l'*Empfindung* nella sua dimensione inoggettuale, connessa qui con l'organo del cuore, che da sede degli affetti diventa la sede delle affezioni in generale. È per questo che il primo obbligo per chi voglia ispirare sentimenti morali agli altri è quello di rendere più sensibile (*empfindlich*)<sup>3588</sup> il cuore, e cioè più suscettibile a recepire le affezioni provocate da ogni singola rappresentazione, affinando poi una tale suscettibilità (*Empfindlichkeit*) fino a renderla capace di vedere gli altri come parte di noi stessi (da cui poi l'*Empfindsamkeit* nel Sulzer maturo). Ma poiché a provocare gli effetti più notevoli è solo il *Sinnliche*, la via verso l'educazione morale del sentimento dovrà essere incentrata sulla somministrazione dei corretti stimoli sensoriali. Se è il cuore la facoltà su cui è necessario intervenire per incrementare l'interesse, come avevamo supposto all'inizio del paragrafo, dovremo ora aggiungere che tale intervento potrà essere innescato solo dal riferimento alle rappresentazioni sensibili.<sup>3589</sup>

#### 7.2.4 *Sentire e conoscere*

Una simile conclusione comporta una forte tensione nel progetto sulzeriano, in cui l'*Empfindung* era un perfetto sinonimo della dimensione inoggettuale di tutti i livelli di chiarezza delle rappresentazioni, dunque anche delle rappresentazioni distinte. È con ogni probabilità l'influenza del *Sinnliche* nel contesto morale a far maturare in Sulzer la necessità di un approfondimento del tema – un approfondimento i cui prodromi risalgono alla stessa teoria dei piaceri. Già nel *mémoire* sull'appercezione, letto davanti all'assemblea dell'Accademia delle Scienze nel 1754, Sulzer trae le prime conseguenze in questo senso. Grazie alla frequente adduzione di casi

---

<sup>3587</sup> Già da ora è chiaro che chi deve ispirare sentimenti morali agli altri, deve proseguire sulla via indicata dalla natura con l'unione di bello e buono, cercando di sviluppare, oltre all'attenzione verso i propri simili, anche la riflessione e le lettere, cfr. *ibid.*, pp. 386-8. Ci ritorneremo.

<sup>3588</sup> Id., *Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, cit., p. 133; Id., *Untersuchungen über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, cit., pp. 95-6.

<sup>3589</sup> Contrariamente alla tesi di una presunta cesura nella produzione di Sulzer, il nocciolo teorico dell'*Allgemeine Theorie* è già presente qui in tutta chiarezza.



empirici, il filosofo svizzero è qui in grado di verificare la totale impotenza delle rappresentazioni distinte di contro alla sempre più enfatizzata capacità di muovere all'azione da parte delle rappresentazioni sensibili:

Le vere forze impulsive nell'anima sono innanzitutto le sensazioni, poi le percezioni chiare ma ben confuse, così come le percezioni oscure fino a un certo punto. Nessuna idea distinta può toccare, essa non può che dirigere l'attenzione.<sup>3590</sup>

Mentre nel saggio sui piaceri non era ancora venuta meno la fiducia nella possibilità di un effetto anche notevole da parte delle percezioni distinte, stante comunque la loro debolezza rispetto a quelle confuse, ora Sulzer ricusa del tutto la possibilità di assegnare loro un qualche potere movente. Gli esiti più clamorosi di questa evoluzione verranno però esposti nel celebre saggio del 1759 sui paradossi psicologici, dove si ammette esplicitamente la presenza in noi di una forza capace di farci agire in maniera contraria ai nostri desideri, così come di costringerci a ritenere vero ciò che sappiamo essere falso e viceversa. Il tentativo è quello di offrire una soluzione più conclusiva rispetto al solito adagio: "Video meliora proboque, deteriora sequor". Sulzer attingerà alla teoria delle percezioni oscure di Leibniz e dei suoi allievi:

Per rispondere a queste questioni, è necessario ricorrere alla teoria delle percezioni oscure, inaugurata da Leibniz e perfezionata dai suoi discepoli; teoria molto importante, senza la quale una quantità di fenomeni psicologici resterebbero inspiegabili.<sup>3591</sup>

A questo stesso problema aveva tentato di dare risposta qualche anno prima anche Moses Mendelssohn,<sup>3592</sup> in un saggio pubblicato come allegato alla biografia di Friedrich Nicolai di L.F.G. von Göckingk (1820),<sup>3593</sup> ma

---

<sup>3590</sup> Id., *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 426. Potrebbe ad ogni modo trattarsi di un'interpolazione successiva alla lettura del 1754, anche se è più probabile che Sulzer si sia limitato ad aggiungere successivamente solo i riferimenti agli altri saggi in cui discute più estesamente la questione.

<sup>3591</sup> J.G. Sulzer, *Explication d'un paradoxe psychologique; Que non seulement l'homme agit et juge quelquefois sans motifs et sans raisons apparentes, mais même malgré des motifs pressans et des raisons convainquantes* (1759), "Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1766, pp. 433-50, qui p. 439.

<sup>3592</sup> Cfr. in particolare M. Albrecht, "Aber ich folge dem Schlechteren". *Mendelssohns mathematische Hypothese zum Problem des Handelns wider besseres Wissen*, in M. Albrecht-E.J. Engel (a cura di), *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000, pp. 13-35.

<sup>3593</sup> M. Mendelssohn, *Von der Herrschaft über die Neigungen*, in L.F.G. von Göckingk, *Friedrich Nicolai's Leben und literarischer Nachlaß*, Berlin, 1820, pp. 174-81.

composto tra la fine del 1756 e l'inizio del 1757,<sup>3594</sup> e dunque possibile fonte di ispirazione di Sulzer, che aveva conosciuto Mendelssohn attorno al 1755 e con il quale aveva stabilito uno scambio di idee molto intenso.<sup>3595</sup> *Von der Herrschaft über die Neigungen*, questo il titolo dello scritto mendelssohniano, è in realtà solo un abbozzo sincopato, il cui manoscritto – così Göckingk – era privo di congiunzioni e rifiniture, ma dal quale è possibile evincere lo scheletro di una riflessione ricca di possibili spunti per il pensiero di Sulzer.<sup>3596</sup>

Il punto centrale del primo *Abschnitt* è il problema del movente all'azione, equiparato da Mendelssohn alla frazione mp/t. Il che significa che la spinta ad agire sarà direttamente proporzionale alla quantità del *mihi bonum* contenuto in una rappresentazione (m) e alla relativa distinzione (p), e inversamente proporzionale al tempo richiesto per riuscire a pensarlo.<sup>3597</sup> Se dunque la distinzione è in generale di aiuto alla mozione della volontà, anche le rappresentazioni più oscure, dal canto loro, potranno esercitare un grande effetto sulla nostra volontà, posto un adeguato valore delle altre due variabili:

Anzi, se il tempo richiesto per la riflessione è molto piccolo, i concetti possono essere così oscuri che l'anima non è consapevole né del movente né della sua propria decisione, e tuttavia produrre nel corpo i movimenti che in un altro momento avrebbero richiesto una deliberazione ponderata. Infatti, nonostante la brevità del tempo diminuisca la distinzione, di modo che spesso la coscienza viene del tutto meno, la quantità dei moventi resta integra, perché con il tempo si guadagna ciò che viene perso in distinzione.<sup>3598</sup>

Proprio una tale spiegazione consente di rendere giustizia al “Video meliora proboque”, così centrale nel dibattito di quegli anni,<sup>3599</sup> e dal quale – come detto – partirà lo stesso Sulzer:

---

<sup>3594</sup> Per i riferimenti che consentono la datazione cfr. ad es. S. Gesse, *Moses Mendelssohns Theorie der Empfindungen und die Poetik der Mischform*, in A. Gerhard (a cura di), *Musik und Ästhetik im Berlin Moses Mendelssohns*, Tübingen, 1999, pp. 117-34, qui p. 122.

<sup>3595</sup> Cfr. M. Kayserling, *Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1862, p. 51.

<sup>3596</sup> Gli elementi fondamentali di questo abbozzo rifluiranno nella *Rhapsodie* del 1761 sulla quale ritorneremo più oltre.

<sup>3597</sup> M. Mendelssohn, *Von der Herrschaft über die Neigungen*, cit., p. 175.

<sup>3598</sup> *Ibid.*

<sup>3599</sup> Cfr. C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 96 ss. Cfr. anche D. Krochmalnik, *Zeichen der Kunst, Zeichen der Moral, Zeichen der Religion. Zur Religionsästhetik und –semiotik der Aufklärung*, in W. Stegmaier (a cura di), *Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation*, vol. V, Frankfurt am Main, 1999, pp. 68-111.

*Video meliora proboque* ecc. Chi non conosce questo detto, senza sapere quanto sia difficile accordarlo con un qualche sistema filosofico? Secondo la mia concezione non c'è niente di più naturale. L'anima può intuire mediante un ragionamento corretto che A sia buono, e tuttavia decidersi per B, se le facoltà inferiori dell'anima le rappresentano in B una maggiore quantità di bene, per quanto in maniera oscura, e in un più breve intervallo di tempo.<sup>3600</sup>

Ritorniamo più avanti sul problema dell'oscuro in Sulzer e sulle sue possibili ascendenze. Per ora basti verificare che dopo una breve introduzione del tema – l'oscuro come ciò di cui l'anima non si accorge o quasi, ma i cui effetti sono ben visibili – il filosofo svizzero ripropone, con buona pace di una supposta cesura, diversi argomenti sviluppati nel saggio sui piaceri dei sensi, nel tentativo di vagliarne le conseguenze al di fuori del ristretto caso della teoria del piacere piuttosto che di sconfessarne le conclusioni: “Che mi sia permesso qui di ripetere e anche di ampliare alcune osservazioni che avevo fatto in occasione delle ricerche sui piaceri dei sensi, inserite in uno dei Volumi delle Memorie dell'Accademia.”<sup>3601</sup> In particolare, Sulzer si rifà alla questione della gerarchia effettuale:

Ho dunque osservato in quella sede che più una percezione si presenta distintamente, meno forza ha per toccare. Per dimostrarlo, ho allegato ciò che si può osservare nella gradazione delle sensazioni piacevoli e spiacevoli che ci giungono da sensi differenti. Lo stesso grado di perfezione o di imperfezione per cui si è colpiti per mezzo della vista causa un sentimento meno vivo di quello che si avrebbe dello stesso oggetto per mezzo dell'udito; e questo è meno vivo di quello che danno l'olfatto o il gusto; questi, ancora meno di quelli che sarebbero causati per mezzo del tatto. Il grado più debole di questi sentimenti ha luogo quando la causa non è presente che allo spirito senza alcuna sensazione esteriore. [...] Queste osservazioni, tanto fattuali quanto teoriche, dimostrano che più una percezione è confusa, più ha forza sul sentimento.<sup>3602</sup>

Anche nella successiva fondazione fisiologica della tesi, il rimando ai saggi precedenti è chiaro, arricchito da un'ulteriore precisazione sul diaframma come sede anatomica del sentimento:<sup>3603</sup>

---

<sup>3600</sup> M. Mendelssohn, *Von der Herrschaft über die Neigungen*, p. 175.

<sup>3601</sup> *Ibid.*, p. 442. In nota, Sulzer indica l'annata 1751, ma in realtà si tratta del 1752.

<sup>3602</sup> *Ibid.*, pp. 442-3.

<sup>3603</sup> Sul ruolo del diaframma e del cervello nella dottrina dell'anima sin dall'Antichità, cfr. H. Hinterhunder, *Die Seele: Natur- und Kulturgeschichte von Psyche, Geist und Bewusstsein*, Wien-New York, 2001, pp. 47 e ss.; su Sulzer, cfr. ad es. S. De Angelis, *Anthropologien*, cit., pp. 402 e ss.; J. Berbrodt, *Naturwissenschaften und Ästhetik, 1750-1810*, Würzburg, 2000, pp. 101 e ss.

Osserviamo innanzitutto che non accade nulla nell'anima senza che accada al contempo qualche movimento analogo nel sistema dei nervi, di modo che a ogni percezione nell'anima corrisponde un certo scuotimento nel sistema nervoso. Nella semplice percezione vi sono solo i nervi del cervello che agiscono; e più la percezione è composita, più il numero di questi nervi è grande. Quando la percezione si tramuta in sentimento, il movimento si comunica ai nervi del petto. Sembra dunque che il cervello sia la sede dei pensieri e il diaframma quello del sentimento e delle forze esecutrici dell'anima.<sup>3604</sup>

Già il medico inglese Thomas Willis<sup>3605</sup> aveva descritto nel *De cerebri anatome* (1664) la possibilità di una comunicazione diretta tra il cervello e le regioni precordiali, affidandone l'ufficio di raccordo al nervo simpatico o intercostale, che sovrintende alle funzioni vegetative dell'uomo.<sup>3606</sup> Innestando un simile retroterra neurologico all'interno di una gnoseologia di marca leibniziana, Sulzer potrà vedere nell'effetto delle rappresentazioni oscure dell'anima una peculiare sollecitazione delle funzioni vegetative del sistema nervoso,<sup>3607</sup> fondando così dal punto di vista fisiologico la nostra

---

<sup>3604</sup> J.G. Sulzer, *Explication d'un paradoxe psychologique*, cit., p. 443.

<sup>3605</sup> Cfr. in particolare, C. Zimmer, *Soul made Flesh. How the secrets of the brain were uncovered in seventeenth-century England*, London, 2005; S. d'Irsay, *Der philosophische Hintergrund der Nervenphysiologie im 17. und 18. Jahrhundert*, "Archiv für Geschichte der Medizin", 20, 1928, pp. 181-97. Cfr. S. De Angelis, *Anthropologien*, cit., p. 402, che ne segnala la probabile ripresa da parte di Sulzer nel saggio sui paradossi psicologici.

<sup>3606</sup> È tale nervo simpatico che garantisce l'esistenza di "corrispondenze e rapporti quanto più certi possibili tra le rappresentazioni del cervello (*Cerebri conceptus*) e gli affetti del precordio (*praecordiorum affectus*), così come tra le azioni e le passioni di tutte le parti dell'intero corpo che pertengono alla funzione involontaria." Cfr. T. Willis, *Cerebri anatome* (1664), Amstelodami, 1666, p. 260. Cfr. anche p. 265: "Enimvero praedicti plexus commeatu, Cerebri conceptus statim afficiunt Cor, ejusque vasa, & reliquum una cum diaphragmate appendicem, commoveri faciunt. Hinc sanguinis motus, ejusque in corde accensio, simul cum pulsu & respirantur: proinde vero à corde alterato, non modo eorundem Nervorum ductu impressiones in cerebrum retorquentur, verum & ipse sanguis, cursu suo immutato, fluctuatione diversa aut inassueta Cerebrum appellit, adeoque spiritus animales variis impulsibus agitando, conceptus alios, & subinde alios, produci facit: adeoque propter has reciprocas Cordis & Cerebri Affectiones, quae longa serie vivissimo propagari [sic] solent, cogitationum & phantasmatum multiplicitas oritur.") È inoltre evidente l'importanza rivestita dai celebri esperimenti dell'amico Haller del 1752, in particolare per la scoperta di un'indipendenza del corpo, almeno in alcune sue componenti, rispetto all'anima, che stimolerà Sulzer a trovare risposta nell'approfondimento della questione leibniziana dell'oscuro; cfr. D. Gay, *Philosophie und empirisch-experimentelle Naturwissenschaften bei Johann Georg Sulzer und Christian Wolff*, in J. Stolzenberg-O-P. Rudolph (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, cit., vol. IV, pp. 145-58, in particolare pp. 153 e ss.

<sup>3607</sup> Sugli sviluppi del rapporto tra la psicologia dell'oscuro e le sue basi fisiologiche in Herder, cfr. in particolare S. Tedesco, *Un'estetica fisiologica? Herder e la teoria dell'irritabilità*; cfr. anche L. Lattanzi, *Il dibattito della Aufklärung sull'oscurità del "sentimento gradevole"*, cit.

incapacità di penetrare talvolta le ragioni delle nostre azioni o del nostro giudizio.

Sulzer si mostra ad ogni modo più scettico sulla possibilità di individuare la mediazione di un nervo specifico:

Ignoriamo la relazione che sussiste tra i nervi del cervello e quelli del petto; ma si osserva costantemente che quando c'è una certa confusione nelle idee, lo scuotimento si comunica dal cervello al petto. È il momento in cui la percezione produce il sentimento.<sup>3608</sup>

Nel caso di una percezione distinta, al contrario, ad essere scosso è un solo nervo, perché solo uno è il punto su cui l'anima dirige l'attenzione, e che dunque gode di completa chiarezza, come dimostrato in analogia con le leggi dell'ottica.<sup>3609</sup>

Questo movimento è troppo debole per comunicarsi alle altre parti del sistema nervoso. Ecco cosa accade tutte le volte che abbiamo delle rappresentazioni ben distinte. Non c'è al contempo che un solo punto luminoso nello spirito, una sola percezione semplice, che sia ben chiara; tutto il resto delle percezioni presenti cade nell'ombra e cessa di essere avvertibile.<sup>3610</sup>

Anche qui, le convergenze con quanto detto nella teoria dei piaceri sono evidenti. L'unica specificazione che si può aggiungere è che i piaceri intellettuali hanno la loro base fisiologica nei nervi del cervello, mentre i piaceri dei sensi in quelli del petto:

Ora si comprende perché ho appena osservato che nessuna rappresentazione produce il sentimento se non quando è confusa. Per poco che si presenti distintamente, lo spirito comincia a lavorarci; perché fa parte della nostra natura voler sviluppare una percezione che ha un certo grado di chiarezza. Ora, nel far ciò, tutta l'azione accade nel cervello. Ma se la confusione è tale che lo spirito non vi trovi nulla da distinguere, l'insieme dell'oggetto agisce al contempo, e produce il sentimento.<sup>3611</sup>

Come osservato in precedenza, ad ogni modo, un simile approfondimento non è esente da tensioni. In effetti, l'importanza crescente tributata al potere del confuso e dell'oscuro, e dunque del *Sinnliche*, porta Sulzer a stringere in un'alleanza sempre più stretta il *Sinnliche* e l'*Empfindung*, al punto da rendere l'*Empfindung* non più l'effetto di una qualsivoglia rappresentazione, bensì l'effetto della sola rappresentazione

---

<sup>3608</sup> J.G. Sulzer, *Explication d'un paradoxe psychologique*, pp. 443-4.

<sup>3609</sup> *Ibid.*, pp. 444-5; l'analogia sarà ampiamente ripresa nelle *Observations* del 1763.

<sup>3610</sup> *Ibid.*

<sup>3611</sup> *Ibid.*, p. 445.

sensibile, in particolare di quella sensoriale.<sup>3612</sup> Certo, il sentire inoggettuale è ancora considerato all'interno di una scala graduata, per cui è lecito dire che “più una percezione è confusa, più ha forza sul sentimento”; e tuttavia, non è sufficiente una minima affezione sull'anima per parlare di *Empfindung*. Localizzando il sentimento nell'attivazione dei nervi del petto, infatti, si sancisce una sorta di soglia al di sotto della quale la dimensione inoggettuale non diventa “sentimento”; ed è una soglia che solo l'innescio sensibile è in grado di superare: “Tutto ciò che si sente (*empfindet*) è detto sensibile (*sinnlich*)”, affermerà Sulzer nell'articolo *Sinnlich* dell'*Allgemeine Theorie*, con un principio che, a dispetto delle apparenze, è ben lontano dalla tautologia.<sup>3613</sup>

In definitiva, si ha “sentimento” (*Empfindung*) solo e soltanto quando la rappresentazione di qualcosa è abbastanza involuta da colpirci al contempo con un'infinità di idee, che andranno a sollecitare a loro volta una grande quantità di nervi, determinando così la potenza della percezione, e dunque la capacità di dirottare l'attenzione dall'oggetto a noi stessi. L'esempio autobiografico di Sulzer è illuminante:

Qualche anno fa mi trovai ad assistere a degli esperimenti sul lancio dei proiettili. Il mortaio aveva un'elevazione all'incirca verticale; il proiettile doveva cadere un poco più avanti rispetto al luogo dove stavano gli spettatori, e intanto si rilevava il tempo di ascesa e quello di caduta. Gli spettatori si divertivano in tutta tranquillità a vedere il proiettile durante l'ascesa; si rilevò il momento in cui cessò di salire, lo si vide discendere a poco a poco, e ognuno era occupato soltanto da questo oggetto; quando, tutt'a un tratto, si udì gridare: “Viene su di noi!” Le idee così suscitate misero immediatamente fine alla contemplazione dell'oggetto; ognuno pensava ormai solo a sé stesso; uno corse a destra, l'altro a sinistra, per evitare il pericolo.<sup>3614</sup>

L'affezione che resta al di sotto della soglia dell'*Empfindung*, e dunque l'affezione che rimane circoscritta ai nervi del cervello, al contrario, non darà

---

<sup>3612</sup> Cfr. É. Déculot, *Die Schattenseiten der Seele*, cit., pp. 273-4.

<sup>3613</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. it. parz. a cura di A. Nannini, Bologna, 2011, p. 201. La nuova alleanza tra “sensibile” e “sentire” non è certo siglata sotto gli auspici della vecchia alleanza wolffiana, che si limitava a equiparare “Empfinden” e “Sinnliche” dal punto di vista oggettuale, per cui l'*Empfinden* era quel particolare tipo di conoscenza dato dalle rappresentazioni sensibili.

<sup>3614</sup> Id., *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'appercevoir et celle de sentir* (1763), “Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1770, pp. 407-20, qui p. 412, di cui è disponibile ora una traduzione italiana (dalla versione tedesca apparsa nelle *Vermischte philosophische Schriften*) a cura di P. Kobau, *Note sul diverso stato in cui l'anima si trova nell'esercitare le proprie facoltà principali, ossia quella di rappresentarsi qualcosa e quella di sentire*, “Rivista di estetica”, n. s., 3, 1996, pp. 67-79. Cfr. anche P. Kobau, *Sentire. Percezione e sentimento*, “Rivista di estetica”, n. s., 4, 1997, pp. 21-47.

luogo ad alcun effetto notevole sull'anima, perché l'attenzione rimane legata alla percezione dell'oggetto. Una tale affezione non dipenderà più dal *sentir*, bensì dall'*appercevoir*. È questa la famosa dicotomia che Sulzer imposta in tutta chiarezza nelle *Observations sur les divers états où l'ame* [sic] *se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'appercevoir et celle de sentir* (1763).

L'opposizione tra sentire e conoscere (ma anche appercepire o rappresentare) rinvia con tutta probabilità a radici lockiane, certamente mediate dalla ricezione dubosiana, ma anche dal *Parallèle de deux principes de psychologie* (1757), redatto da un altro accademico svizzero, Johann Bernhard Merian, in cui sentire e rappresentare vengono considerati come due possibili direzioni di analisi filosofica sul fondamento ultimo della psicologia:

I Filosofi che si propongono l'uomo interiore come oggetto delle loro ricerche, si sono sempre votati a scoprire dei Principi generali, a cui si possano ricondurre tutte le facoltà e le operazioni dello spirito umano. Oggi le preferenze sembrano dividersi tra due opinioni, l'una e l'altra degne di tutta la nostra attenzione. Ce ne sono di quelli che stabiliscono per Principio la facoltà di sentire, altri la forza di rappresentare. Chiamando essenza un'idea fondamentale, da cui si deduce tutto ciò che un soggetto racchiude, l'essenza dell'anima, secondo gli uni, consiste nella Sensazione, secondo gli altri nella Rappresentazione.<sup>3615</sup>

Come campione della prima tendenza, Merian indica Condillac; per la seconda, invece, designa Leibniz. Mentre Condillac riesce a spiegare meglio la dimensione antropologica, nella misura in cui ogni nostra conoscenza comincia effettivamente con il sentire, Leibniz ha buon gioco a inserire l'uomo nella grande catena dell'essere. Se Merian inclina a pensare che entrambe le teorie presentino lati simili ("Ma ricevere delle impressioni o rappresentare in un corpo, o per mezzo di un corpo, non è forse sentire?")<sup>3616</sup> e altri ancora da precisare, da cui la conclusione per cui non conosciamo se non parzialmente,<sup>3617</sup> particolarmente interessanti ai nostri scopi sono le considerazioni dedicate alle percezioni oscure, le quali costituiscono una peculiarità della dottrina di Leibniz. Ogni Sistema – afferma Merian – ha i propri bisogni, per ovviare ai quali i filosofi si sono

---

<sup>3615</sup> J.B. Merian, *Parallèle de deux principes de psychologie* (1757), "Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1759, pp. 375-91, qui p. 376.

<sup>3616</sup> *Ibid.*, p. 385. Da qui la supposizione che Leibniz ci porti a priori laddove Condillac ci porta per induzione, *ibid.*, p. 385.

<sup>3617</sup> *Ibid.*, p. 391.

dati a ogni sorta di rimedi, di cui proprio le percezioni oscure sono un esempio lampante:

Non avrò paura dunque di dire che nella Metafisica e soprattutto nella Psicologia di Leibniz le percezioni oscure esistono solo per far scomparire gli intervalli. Ci siamo formati l'idea della Percezione solo dopo aver appercepito. Così, quando si chiama Percezione un atto dell'anima che non ci fa appercepire nulla, è chiaro che ci si limita a trasporre il nome di una cosa nota a una cosa non soltanto ignota, ma anche inconcepibile; in tal modo, quel nome, non avendo più idee che gli sono connesse, perde ogni significato.<sup>3618</sup>

Le percezioni oscure sono dunque solo il frutto di un recupero a posteriori da parte dell'anima, la quale, sapendo di non essere sempre presente a sé stessa, "inventa" questo genere di idee allo scopo di eliminare ogni lacuna tra due percezioni chiare apparentemente inconciliabili tra loro. Ciò non solo nel caso di una perdita di coscienza, come nel sonno o nello svenimento, ma anche e soprattutto nel caso delle azioni inconsulte, che sembrano ricusare la presenza di un qualche movente rappresentativo, venendo ricondotte a un "non so che" a cui si attribuisce il nome di percezione: "Noi non agiamo mai senza moventi; ma non conosciamo sempre i moventi che ci fanno agire. Questi moventi devono essere racchiusi all'interno di percezioni oscure."<sup>3619</sup>

Benché il ragionamento si presenti in questo caso come un'esigenza strutturale del sistema – ammette Merian – Leibniz è straordinariamente abile nel farlo sembrare perfettamente naturale e legittimo. Condillac, al contrario, atteggiandosi a puro osservatore dell'anima, rigetta ogni genere di proprietà non empiricamente fondata. E tuttavia, anch'egli incontra diverse difficoltà nel tentativo di mostrare il legame tra la sensazione e la capacità di provare piacere o dolore:

Ecco dunque un fenomeno nella Statua che sarebbe sfuggito alla sagacia dello Scultore, che non si è neppure preso la briga di tracciarne l'origine: [egli] non ci fa vedere da nessuna parte come la Sensazione si trasformi in Sentimento piacevole o spiacevole; sentire e sentirsi bene o male sono per lui la stessa cosa.<sup>3620</sup>

Il piacere rischia dunque di essere spiegato come una sorta di proprietà occulta:

---

<sup>3618</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>3619</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>3620</sup> *Ibid.*, p. 290 [ma 390].



Che fare del piacere e del dolore? Sarà necessario supporre per loro una facoltà di sentire a parte, un senso che si chiamerà interno per distinguerlo da quelli che gli organi corporei mettono in azione? Ciò assomiglierebbe troppo all'Istinto; e si sa che l'Istinto assomiglia troppo all'Ignoranza.<sup>3621</sup>

È a tali istinti che spesso si possono ridurre i sentimenti dell'anima, sancendo così la limitatezza delle nostre conoscenze:

Se l'Anima umana non è oberata da così tanti Principi quante sono le operazioni che esercita, se non è più forze al contempo, come quella di appercepire, di giudicare, di ragionare, di volere, di agire, essa alla fine diviene comunque una forza di sentire o di rappresentare; le si attribuiscono, se non delle facoltà, almeno delle percezioni occulte; ha dei Sentimenti che, se mi è permesso di dirlo, si avvicinano di molto agli Istinti.<sup>3622</sup>

È proprio partendo dalla sfida lanciata da Merian che Sulzer si sentirà sollecitato ad affinare il proprio armamentario concettuale, prima nel saggio sui paradossi psicologici e poi nel saggio sugli stati dell'anima:

Per quanto molteplici sembrano essere le operazioni dell'anima – affermerà Sulzer nell'incipit delle *Observations* – esse si riducono tutte all'esercizio di due facoltà che sono le fonti di tutte le sue affezioni. La prima è la facoltà di appercepire, o di conoscere le qualità delle cose; l'altra, quella di sentire, o di essere colpita (*affectée*) in maniera piacevole o spiacevole.<sup>3623</sup>

Quasi citando il collega all'Accademia di Berlino, Sulzer riconduce l'insieme delle operazioni dell'animo enumerate nei saggi precedenti (intelletto, sensi, memoria, immaginazione, ecc.) a due sole capacità fondamentali, quella di conoscere e quella di sentire. Già in queste battute iniziali, tuttavia, si inserisce una prima significativa differenza rispetto a Merian, perché le suddette forze non costituiscono qui la base di due teorie psicologiche tra loro alternative, bensì piuttosto due diverse articolazioni di un unico modello dell'anima. Sarà anche grazie a questo spostamento che Sulzer potrà infine recuperare a dignità filosofica l'istintualità dell'oscuro dal dominio dell'ignoranza in cui lo aveva sprofondato Merian, attingendo

---

<sup>3621</sup> *Ibid.*

<sup>3622</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>3623</sup> J.G. Sulzer, *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'appercevoir et celle de sentir*, cit., p. 407.

al suo potere per declinare più compiutamente di Condillac il rapporto tra sentire e piacere.

Ma prima di tutto soffermiamoci sulla definizione delle due facoltà. La prima facoltà nominata è l'appercepire, un'espressione certamente piena di significato per i leibniziani e per Sulzer in particolare, come dimostra il suo utilizzo nel *mémoire* sulla coscienza. In questo saggio, ad ogni modo, Sulzer ne sviluppa la formulazione in relazione all'analisi della visione: "C'è un'analogia così perfetta tra questa facoltà e il senso della vista che la natura di quest'ultimo ci può aiutare a conoscere meglio quella dell'altra".<sup>3624</sup> Nel dettaglio:

Gli oggetti visibili si presentano all'occhio con maggiore o minore chiarezza, nettezza e precisione, a seconda delle circostanze che accompagnano la visione. Nelle circostanze più favorevoli, si distinguono le parti infime, tanto nei colori quanto nelle forme; possiamo enumerarle, fissare l'attenzione su ciascuna in particolare, e scomporre in qualche modo l'oggetto visibile nelle sue parti più piccole. Quando le circostanze sono meno favorevoli – perché la luce non è sufficiente, perché gli oggetti si trovano troppo distanti o perché vi è un qualche difetto nell'occhio – noi vediamo solo in maniera confusa; non distinguiamo che le parti grandi, e anch'esse con poca certezza; l'oggetto, per quanto sia composito, ci appare come una sola massa dove non è possibile distinguere una parte dall'altra. Queste stesse differenze si danno anche nella conoscenza delle cose che l'anima si rappresenta senza l'ausilio immediato dei sensi. Quando meditiamo su qualche argomento astratto o quando richiamiamo alla mente qualche evento, i diversi oggetti particolari di cui è composta la massa totale [di oggetti] che ci tiene occupati, si confondono talvolta al punto che nessuno di essi ci tiene occupati in maniera particolare; e altre volte li distinguiamo molto chiaramente gli uni dagli altri; possiamo enumerarli uno per uno e indicare persino i tratti che li caratterizzano. Ecco l'analogia tra la visione e la percezione considerata in generale.<sup>3625</sup>

Dall'intero confronto, certamente influenzato dal modello ottico wolffiano, possiamo trarre un'idea precisa del significato tecnico di "appercevoir".<sup>3626</sup> Nonostante l'iniziale equiparazione con il *connoître* e la

---

<sup>3624</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>3625</sup> *Ibid.*

<sup>3626</sup> *Appercevoir*, qui come altrove, mantiene anche il significato generico di "accorgersi", "essere consapevole di", o semplicemente di "percepire", dunque anche di percepire in maniera oscura.

resa in tedesco con il generico *Vorstellen*,<sup>3627</sup> l'appercepire indica nello specifico un conoscere il cui grado di chiarezza è compreso tra il confuso e il distinto, e il cui innesco non è immediatamente sensoriale. A rigore, quindi, l'*appercevoir* non esclude il sensibile – non si spiegherebbe altrimenti la possibilità della confusione – ma solo ciò che ha un legame diretto con i sensi, e in particolare con l'oscuro, che impedirebbe all'anima di rendersi consapevole di qualcosa. Come mostra l'esempio di Sulzer, infatti, la memoria di eventi, che pure si basa su un materiale originariamente sensoriale, può essere legittimamente inclusa nella categoria dell'appercepire, ribadendo sostanzialmente la suddivisione tra sensoriale e intellettuale (in senso lato) già tracciata nei saggi sul piacere.<sup>3628</sup> Certo è che l'accento del discorso di Sulzer non cade tanto sulla dimensione confusa della conoscenza "appercepita" quanto piuttosto sulla sua dimensione distinta, come dimostra l'ulteriore approfondimento dell'analogia:

È possibile dimostrare in base ai principi dell'Ottica che nel gran numero di immagini dipinte al contempo sul fondo dell'occhio, ve ne è una soltanto che è perfettamente distinta; che essa vi occupa uno spazio estremamente piccolo che può essere considerato come un punto fisico; si sa inoltre che per ottenere un'immagine interamente distinta, è necessario qualche sforzo, che consiste nel dirigere l'asse dell'occhio verso il centro dell'oggetto e nel dilatare o restringere la pupilla per proporcionarla al grado di luce che emana dall'oggetto e per ben posizionare l'umore cristallino. Tutto questo è analogo a ciò che accade nella visione interiore dell'anima.<sup>3629</sup>

Veniamo al sentire. Se l'*appercevoir* era tutto votato a sottolineare il contenuto delle relative rappresentazioni – la conoscenza delle qualità delle cose – il *sentir* (*empfinden*) intende tematizzare i mutamenti provocati nella condizione del soggetto. Nella breve caratterizzazione riportata nelle prime righe del saggio a essere nominata è solo la dimensione inoggettuale della facoltà – il suo essere colpita in modo da provocare piacere o dispiacere – contrapposta alla dimensione oggettuale del conoscere. Ma la stessa definizione di *sentiment* (*Empfindung*) data da Sulzer complica non poco le

---

<sup>3627</sup> Id., *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens zu empfinden, befindet*, in Id., *Vermischte philosophische Schriften*, cit., pp. 225-43.

<sup>3628</sup> Non è dunque escluso che "appercevoir" comprenda anche alcune delle prestazioni dei sensi più "spirituali": la vista, che serve peraltro da referente metaforico, e l'udito.

<sup>3629</sup> J.G. Sulzer, *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'appercevoir et celle de sentir*, cit., pp. 408-9.

cose: “Chiamo sentimento ogni percezione in quanto è piacevole o spiacevole, o in quanto produce desiderio o avversione.”<sup>3630</sup>

A differenza di quanto poteva sembrare a prima vista, dunque, il sentire non avviene in maniera separata dalla percezione di qualcosa, ma per mezzo della necessaria mediazione della stessa. Esattamente come nella teoria dei piaceri, questo significa che non possiamo avvertire alcuna variazione del nostro stato interno senza disporre preventivamente di una qualche conoscenza che la provochi. Anzi, il sentimento coincide propriamente con quella conoscenza, considerata, però, dal punto di vista dei suoi effetti sul soggetto. Quale sia il tipo di conoscenza incaricato di questo compito è evidente. Come chiarito nei saggi precedenti, la capacità di sentire aumenterà all'aumentare della confusione delle relative percezioni:

Si può persino dire che la forza del sentimento è sempre proporzionale al grado di confusione che regna nelle percezioni, di modo che lo stesso oggetto, appercepito con una confusione doppia, produce un sentimento due volte più forte di quello che risulterebbe dall'oggetto con una confusione due volte minore.<sup>3631</sup>

L'affermazione di Riedel, per cui Sulzer non considererebbe più “il sentimento solo come analogo e valore limite della conoscenza, ma come qualcosa che deve essere pensato come *totaliter aliter* rispetto ad essa”,<sup>3632</sup> sembra dunque essere alquanto esagerata, nella misura in cui rischia di confondere la conoscenza data dall'*appercevoir* con la conoscenza *tout court*, negando al contempo al sentire un qualunque riferimento oggettuale.<sup>3633</sup>

Di fatto, il sentire designa una ben precisa tipologia di conoscenza, quella delle percezioni confuse e oscure provocate dai sensi, e in particolare dai sensi più grezzi, nella quale, tuttavia, non si presta attenzione al contenuto rappresentativo da cui pure deriva, ma solo al soggetto e al suo stato interno.<sup>3634</sup>

---

<sup>3630</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>3631</sup> *Ibid.*, pp. 410-1.

<sup>3632</sup> W. Riedel, *Erkennen und Empfinden*, cit., p. 416. È dunque da correggere in questo senso la posizione sostenuta in A. Nannini, *Johann Georg Sulzer: le belle arti e la formazione dell'uomo*, in J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., pp. XV-LXXXIV, qui p. XXXIV.

<sup>3633</sup> Anche le rivendicazioni di un'“autonomia della facoltà di sentire” da parte di Déculot (cfr. É. Déculot, *Die Schattenseiten der Seele*, cit., p. 275) o di una “indipendenza e autonomia del sentimento nei confronti delle facoltà intellettuali” da parte di Heinz (cfr. M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus*, cit., p. 114; cfr. anche p. 117, in cui si parla di “vollzogene Trennung von Gefühl und Verstand”) sembrano essere troppo *tranchant* da questo punto di vista.

<sup>3634</sup> “[N]ello stato del sentimento, l'anima percepisce chiaramente il suo stato e vi fissa la sua attenzione, ma [...] percepisce oscuramente l'oggetto che lo ha prodotto e non se ne

[I]n generale, gli oggetti di cui ci accorgiamo mediante il senso della vista, colpiscono meno di quelli che riceviamo mediante l'udito; questi meno di quelli che operano sull'anima per mezzo degli altri sensi, ancora più grezzi. La ragione è che la vista produce percezioni meno confuse di quelle dell'olfatto e del gusto. Gli oggetti visibili si presentano così distintamente allo spirito che questo ottiene informazioni riguardo alla loro forma, alla loro grandezza, al loro colore, al luogo in cui si trovano; quelli dell'udito si presentano in maniera molto confusa; a malapena si ritiene di capire da dove ci giunge l'impressione; l'oggetto stesso è nascosto; nell'odorato, l'oggetto che produce la sensazione scompare del tutto, si sente solo il suo effetto, con una completa confusione.<sup>3635</sup>

Se ritorniamo per un momento alle prime osservazioni del *mémoire*, possiamo ora comprendere che nel modo di presentare le due facoltà – il sentire descritto inoggettualmente e il conoscere descritto oggettualmente – Sulzer faccia collassare assieme una duplice differenza: quella relativa al tipo di conoscenze che ne stanno alla base (rispettivamente confuse/oscure e distinte) e quella relativa alla direzione con cui sono analizzate (inoggettuale e oggettuale) – circostanza, questa, che incrementa non poco l'impressione di apparente irriducibilità tra le due compagini. Sulzer sembrerebbe insomma contrapporre una facoltà, quella del sentire, caratterizzata esclusivamente dalla dimensione effettuale, e una facoltà, quella del conoscere, caratterizzata esclusivamente dalla distinzione oggettuale.

Proprio questa impressione ha spesso condotto gli studiosi a ritenere che esista un'estraneità assoluta tra le due facoltà: che, cioè, il sentire non possieda alcun riferimento oggettuale, avocando a sé una totale alterità rispetto alla ragione; e che l'appercepire non abbia alcun riflesso sul soggetto. Ma le apparenze non devono trarre in inganno: entrambi i momenti continuano infatti ad affondare le proprie radici nel monismo della forza rappresentativa, di cui il versante inoggettuale e il versante oggettuale non sono che articolazioni. In tal senso, così come ogni rappresentazione dell'appercepire produce sul soggetto un effetto, per quanto minimo – si veda a tal proposito lo scuotimento di *un unico nervo*<sup>3636</sup> – allo stesso modo ogni effetto sul soggetto deriverà sempre da una qualche rappresentazione,<sup>3637</sup> per quanto oscura, ad esempio nel caso di una

---

dà pena". J.G. Sulzer, *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'appercevoir et celle de sentir*, cit., p. 413.

<sup>3635</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>3636</sup> Cfr. anche Id., *Explication d'un paradoxe psychologique*, cit., p. 444.

<sup>3637</sup> Un'autrice come Heinz non nega affatto la derivazione del sentimento dalle percezioni indistinte – del resto sarebbe difficile sostenere una simile tesi, testi di Sulzer alla mano – ma non vede più alcun continuum tra lo stato in cui calano tali percezioni

sensazione tattile. Anche in questo frangente, insomma, le fondamenta gettate nella teoria del piacere sono approfondite, ma non smentite.

Ciò diventa particolarmente evidente se rileggiamo la definizione contrastiva di *appercevoir* e *sentir* non già giustapponendo l'aspetto più caratteristico dell'appercepire (l'appercepire come conoscenza di qualcosa) e l'aspetto più caratteristico del sentire (il sentire come effetto su qualcuno), ma confrontando dapprima l'elemento gnoseologico di entrambe le facoltà, e poi il loro elemento effettuale.

Dal punto di vista gnoseologico, a importare è il livello di chiarezza della percezione; nel caso dell'*appercevoir*, abbiamo visto, le idee saranno confuse (ma non sensoriali) e distinte; nel caso del *sentir*, le idee saranno confuse e oscure (in particolare sensoriali). Una simile conclusione non può che confermare l'immagine leibniziana di un continuum – non ultimo anche dal punto di vista genetico<sup>3638</sup> – dei vari momenti conoscitivi, un continuum che va dalla conoscenza del tutto involuta, tipica del *sensuel* (*Sinnliche*), alla conoscenza totalmente sviluppata, tipica dell'*appercevoir* (*Vorstellen*). Il raccordo sarà assicurato dal livello della conoscenza confusa, condiviso da entrambe le facoltà.<sup>3639</sup>

Dal punto di vista effettuale, l'esercizio preponderante di ciascuna delle due capacità induce una particolare condizione nell'anima, lo stato della meditazione in corrispondenza dell'*appercevoir* e lo stato del sentimento in corrispondenza del *sentir* (da non confondere con le facoltà relative), il cui criterio è questa volta il vigore dell'affezione con cui siamo colpiti. Nel caso del sentire, la natura confusa o oscura della rappresentazione renderà percepibile quell'affezione come un sentimento di piacere o dispiacere. Come già alluso nei saggi del 1751-1752 e poi, più chiaramente, nelle note apposte all'edizione tedesca del 1762, anche i piaceri più intellettuali dovranno essere ricondotti alla sensibilità. Sulzer ribadisce:

Il diletto che accompagna la meditazione, il piacere che risulta dai lavori dello spirito, dalla contemplazione di tutto ciò che è perfetto, la gioia che si sente quando si riesce a vedere distintamente ciò che ci è apparso molto complicato, tutto ciò sembra dimostrare che il sentimento piacevole deriva realmente dalla conoscenza distinta degli oggetti; cosa che sarebbe direttamente contraria a ciò che ho notato sullo stato del sentimento. Non è difficile rispondere a questa obiezione; ma a tale scopo, è necessario che si analizzi con grande precisione ciò che accade in noi nei casi citati. Il piacere che sembra accompagnare la meditazione profonda non l'accompagna, ma la

---

indistinte e quello proprio delle percezioni distinte, cfr. M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus*, cit., pp. 113 e ss.

<sup>3638</sup> J.G. Sulzer, *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., pp. 417-8.

<sup>3639</sup> Nell'*Empfinden*, la conoscenza confusa è legata in particolare al sensoriale; nell'appercepire, essa è limitata al sensibile. Cfr. *infra* per un approfondimento al riguardo.

può seguire. Non è mai nel momento in cui siamo occupati a sviluppare un'idea che essa ci procura piacere; è sempre nei momenti in cui l'anima, dopo aver visto l'oggetto, fa ritorno su di sé. Questi due atti dell'anima possono succedersi l'un l'altro con una rapidità tale che li si crede simultanei; cosa che certamente non è affatto possibile.<sup>3640</sup>

Così, un geometra impegnato a risolvere un dato problema non prova alcun piacere durante la distinzione delle sue singole parti, ma avvertirà un sentimento piacevole non appena torna a farsi un'immagine confusa del tutto, che gli consente di vedere la soluzione generale: “È allora che la sua anima fa ritorno su sé stessa e che osserva ciò che avviene in lei. È questo che suscita tale emozione, più o meno forte, da cui è accompagnato ogni sentimento.”<sup>3641</sup>

Anche nei *mémoires* dei primi anni Cinquanta, il sentire consisteva nella percezione della propria esistenza; anzi, la lontananza dall'oggetto – lontananza che prendeva la forma del presentire e del riassaporare – è dovuta precisamente al fatto che lo sguardo che procura piacere rimane sempre presso il soggetto. E tuttavia, se in questa prima concezione il piacere poteva essere suscitato tanto da una percezione distinta (sebbene in maniera più debole) quanto da una percezione confusa, dal momento che l'*Empfinden* non differiva dalla dimensione inoggettuale di qualsiasi percezione, ora l'*Empfinden* è sottoposto a un processo di restringimento semantico, andando a coincidere con lo stato inoggettuale delle sole percezioni sensibili. In altre parole, se si prova piacere o dispiacere, ciò significa che si ha una conoscenza confusa o oscura. Per questo, nell'articolo *Empfindung*, Sulzer scriverà apertamente che “il sentimento viene contrapposto alla conoscenza distinta”.<sup>3642</sup>

D'altra parte, la necessità di connettere il sentire con un determinato evento fisiologico (la comunicazione del moto ai nervi del petto) non poteva non considerarne l'avvento come un portato esclusivo di quelle rappresentazioni dell'oggetto che garantiscono una certa intensità dell'effetto su chi le riceve. Merian aveva rimproverato a Condillac di aver indebitamente sovrapposto (o di non aver adeguatamente distinto) il momento della sensazione e quello del sentimento; ora Sulzer potrà risolvere il problema dal suo punto di vista, identificando la sensazione con il momento conoscitivo del sentire e il sentimento con il momento

---

<sup>3640</sup> Id., *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'apercevoir et celle de sentir*, cit., pp. 413-4.

<sup>3641</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>3642</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 188, trad. leggermente modificata.

emozionale della conoscenza confusa<sup>3643</sup> – sistole e diastole di un unico processo, in cui il “sentir” viene traguardato all’interno di due diverse scale di valore: “La conoscenza è chiara o oscura, distinta ed esaustiva, oppure confusa e limitata; il sentimento, invece, è vivace o debole, piacevole o spiacevole.”<sup>3644</sup>

Se l’equiparazione dell’appercepire con la conoscenza delle qualità delle cose non implica di per sé la scomparsa della dimensione oggettuale del sentire – dopo tutto anche l’impulso introspettivo deriva, almeno tendenzialmente,<sup>3645</sup> dall’impressione di un oggetto esterno – neppure l’unione dell’*Empfinden* con il *Sinnliche* implicherà la sparizione della dimensione inoggettuale dell’appercepire, a cui Sulzer attribuirà anzi un nome specifico, lo “stato di meditazione”. Semplicemente, la riflessione suscitata dal prolungato esercizio dell’*appercevoir* non è caratterizzata da un effetto sufficiente per destare il sentimento – per muovere, quindi, ad agire – ma porterà insensibilmente all’oblio di sé, a causa dell’assorbimento di tutta la nostra attenzione da parte dell’oggetto a cui ci stiamo dedicando.<sup>3646</sup>

Finché dura questo atto per mezzo del quale lo spirito coglie con perfetta chiarezza una qualche nozione semplice, le altre facoltà sono assopite; l’anima non ha né sentimento né inclinazione né volontà: si può persino dire che allora essa non sente sé stessa, che essa è presente al suo oggetto soltanto. Quello che caratterizza questo stato di meditazione è l’oblio di sé stessi, che rende inaccessibile lo spirito a tutto ciò che potrebbe distrarlo dal suo oggetto. Ciò lo mette perfettamente a suo agio, e questi tratta il suo oggetto con una libertà e una facilità perfette, non essendo sollecitato per nessun’altra forza se non per quella di cogliere esattamente l’oggetto che ha davanti a sé. Questo stato così favorevole alla ricerca della verità ha degli svantaggi. Finché dura, si è incapaci di riflettere su sé stessi; non si sente alcun movente che induce ad azioni relative alla sua personalità; l’uomo diventa egli stesso un essere astratto che non ha legami con nessun’altra cosa nel mondo; tutto ciò che fa in esso, al

---

<sup>3643</sup> Cfr. E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik*, cit., pp. 202-3, per una diversa accentuazione dell’etimologia di *aisthesis* in Sulzer, che mette in primo piano la dimensione emozionale piuttosto che quella meramente gnoseologica.

<sup>3644</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., 190, trad. leggermente modificata.

<sup>3645</sup> Vedremo meglio in che senso più avanti.

<sup>3646</sup> Lo stato del riflettere, ad ogni modo, sembra più legato alla conoscenza distinta dell’oggetto che non alla sua conoscenza confusa, egualmente lecita nell’appercepire. Tenendo conto di questa precisazione, si può ribaltare la definizione iniziale di Sulzer e dire con altrettanta ragione che l’appercepire (distintamente) comporta dal punto di vista inoggettuale una totale quiete interiore; e che il sentire comporta dal punto di vista oggettuale una conoscenza sensoriale, a testimonianza del fatto che la duplice analisi, oggettuale e inoggettuale, è possibile per entrambe le facoltà.



di là di ciò che ha rapporto alla meditazione, lo fa macchinalmente e senza saperlo; ha tutti i sintomi dell'ottusità. Si possono portare a dimostrazione di ciò le famose divagazioni, simili a quelle di Archimede, a cui sono soggetti talvolta tutti i filosofi che si abbandonano a profonde meditazioni. Ecco il necessario per caratterizzare questo stato dell'anima che chiamerò nel prosieguo "lo stato di meditazione". Uno stato direttamente opposto a questo è "lo stato del sentimento".<sup>3647</sup>

E in effetti, l'inesco del desiderio nel caso del sentire e la perfetta stasi della meditazione nel caso dell'apercepire sono effettivamente condizioni dell'anima reciprocamente agli antipodi: se nell'apercepire restiamo totalmente indifferenti, dal momento che non abbiamo un rapporto (intimo) con alcunché, nel sentire a prevalere sarà la tensione verso ciò che ci preme. Occorre ad ogni modo analizzare con calma l'argomento di Sulzer per evitare conclusioni affrettate. Il fraintendimento più pericoloso è quello di vedere in queste osservazioni un argomento che porta acqua al mulino dell'interpretazione dicotomica delle due facoltà, confondendo il livello delle cause con quello delle conseguenze. Qualunque condizione dell'anima – abbiamo visto – è provocata sempre dalla natura della rappresentazione che la suscita, e non viceversa.<sup>3648</sup>

Se dunque Sulzer riconosce a livello rappresentativo una continuità dall'oscuro al distinto, dalla notte al meriggio, una medesima continuità dovrà essere ammessa anche a livello degli stati dell'anima che da quelle rappresentazioni dipendono. L'apparente dicotomia è data dal fatto che gli stati dell'anima analizzati da Sulzer derivano dalle conoscenze che occupano gli antipodi del continuum, e che dunque sollecitano una quantità di nervi infinitamente diversa – uno solo nella conoscenza distinta; l'intero sistema nervoso in quella oscura.

Di contro alla presunta tesi dei compartimenti stagni tra sentire e conoscere, l'analisi delle dimensioni implicite nella definizione iniziale – i presupposti oggettuali del sentire; le conseguenze inoggettuali dell'apercepire – porta a vedere una continuità di fondo in entrambi i versanti di cui si compongono le due facoltà. Al posto dello iato tra sentire e conoscere – uno iato che, per i sostenitori della tesi disgiuntiva, si riverbera spesso sul *Bruch* che sarebbe intervenuto nella produzione psicologica di

---

<sup>3647</sup> Id., *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'apercevoir et celle de sentir*, cit., pp. 409-10.

<sup>3648</sup> Molto puntuale la nota 4 della citata traduzione italiana di Kobau, in cui, dopo aver distinto l'analisi dei contenuti psichici dall'analisi dei processi, ovvero degli stati caratteristici del rappresentare e del sentire, si ribadisce che il sentire è innescato dalla rappresentazione sensibile in senso oggettuale. Kobau rileva così l'oscillazione tra termini processuali e cosali (quelli che qui abbiamo chiamato rispettivamente inoggettuali e oggettuali).

Sulzer – è più corretto vedere dunque un rapporto inversamente proporzionale tra la due dimensioni, il quale rinvia alla duplice direttrice della forza rappresentativa, quella della chiarezza e quella dell'effetto, già evidenziata nella teoria dei piaceri.<sup>3649</sup> Sulzer, del resto, chiama lo stato del sentimento e lo stato di meditazione “i due stati estremi dell'anima”,<sup>3650</sup> lasciando intendere, al di là della loro differenza, la serie di sfumature che si possono produrre nella linea che li congiunge.

Certo, l'incremento del sentire comporta una diminuzione dell'appercepire, ma le due facoltà non tendono ad escludersi del tutto, se non nei casi-limite. Il fatto che Sulzer analizzi proprio questi ultimi non significa che essi siano i più frequenti. Anzi, l'assoluta preponderanza del solo sentire o del solo appercepire è rilevante unicamente per rendere conto di certe patologie o di certi traumi piuttosto che per l'analisi della vita fisiologica, in cui i valori moderati del conoscere e del sentire consentono un esercizio simultaneo di entrambe le capacità. Se è vero, infatti, che “ci sono dei casi nei quali l'una o l'altra predomina al punto che sembra occupare da sola tutta l'attività dell'anima”,<sup>3651</sup> è vero anche che “[d]i norma l'anima esercita entrambe queste facoltà al contempo”.<sup>3652</sup> Tre sono dunque le situazioni possibili:

[E]siste uno stato in cui l'essere umano vede in maniera molto distinta, e non sente nulla; un altro in cui sente in maniera energica e non vede nulla; un terzo in cui vede e sente abbastanza chiaramente per apprendere ciò che è fuori di lui e ciò che è in lui.<sup>3653</sup>

Il terzo stato nominato è quello della contemplazione, da ritenersi qui una nozione non esclusivamente estetica, bensì più genuinamente psicologica:

In questo stato, le operazioni dello spirito sembrano riferirsi tanto alla meditazione quanto al sentimento. Ma siccome è impossibile che

---

<sup>3649</sup> Solo chi non considera tale distinzione nella teoria dei piaceri riterrà ora nuova e assoluta la distinzione posta tra una facoltà oggettualmente definita come l'appercepire e una facoltà inoggettualmente definita come il sentire. La vera differenza – una differenza, ad ogni modo, nel segno della continuità più che del *Bruch* – è data piuttosto dal fatto che Sulzer non conserva più la serie di capacità precedentemente enumerate (memoria, immaginazione, ragione, sensi, ecc.), riconducendole tutte alle due tensioni della *vis repraesentativa*, le quali acquistano così il rango di facoltà. All'interno di questa nuova configurazione, l'*Empfinden*, per le ragioni sopra esposte, non coinciderà più con la dimensione inoggettuale di ogni rappresentazione, ma solo con la dimensione inoggettuale delle rappresentazioni sensibili.

<sup>3650</sup> Id., *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'appercevoir et celle de sentir*, cit., pp. 415.

<sup>3651</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>3652</sup> *Ibid.*

<sup>3653</sup> *Ibid.*, p. 417.

l'attenzione sia diretta al contempo verso due oggetti differenti, lo stato di contemplazione risulta probabilmente da una successione continua e rapida della meditazione e del sentimento. Si coglie un oggetto, e un momento dopo, che può ben apparirci il medesimo, si osserva in sé stessi l'impressione che fa su di noi.<sup>3654</sup>

È un tale stato quello “in cui noi ci troviamo più spesso, lo stato di mediocrità rispetto a tutte le operazioni dell'anima.”<sup>3655</sup>

A differenza della meditazione e del sentimento, la contemplazione non è quindi l'espressione “pura” dell'esercizio di una facoltà, ma racchiude piuttosto nel suo ambito tutta la gamma di stati ad un tempo misti, in quanto composti dalle prestazioni di entrambe le facoltà, e mediani, in quanto situati di necessità nella parte centrale del continuum. Si tratta della regione di pertinenza delle percezioni chiare e confuse, una zona contesa tanto dall'*appercevoir* quanto dal *sentir*:

È così che ci abbandoniamo alla contemplazione di un bel paesaggio: l'occhio percorre rapidamente i diversi oggetti che vi distingue, si fissa su ciascuno di loro per un istante, senza approfondirlo; e lo spirito, dopo aver colto ogni parte, gode per un istante dell'impressione piacevole che questo oggetto esercita su di lui. Tutto avviene senza sforzo; le impressioni si limitano a sfiorare l'anima; ci si accontenta di idee confuse che non si vuole approfondire.<sup>3656</sup>

Dall'articolo *Empfindung* dell'*Allgemeine Theorie*, possiamo trarre ulteriori informazioni sui confini di questo stato sia in direzione del sentimento sia in direzione della meditazione: nel primo caso avremo un sentire pensante, in cui “si riceve da rappresentazioni meramente sensibili sensazioni così deboli che non si è stimolati a lasciarsi andare ad esse, bensì ci si abbandona alla contemplazione degli oggetti per mezzo dei quali sono state provocate.”<sup>3657</sup> Nell'altro, invece, “si resta fermi nel pensiero a concetti meramente chiari”, dando luogo ai cosiddetti “concetti sensibili”:<sup>3658</sup>

I concetti sensibili sono acquisiti senza grande riflessione. È richiesta solo l'attenzione necessaria affinché le cose che sono davvero diverse, o che sono diverse ai sensi, si distinguano l'una dall'altra, operazione per la quale basta un minimo di riflessione. Per acquisire

---

<sup>3654</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>3655</sup> *Ibid.*, p. 417.

<sup>3656</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>3657</sup> *Id.*, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 205.

<sup>3658</sup> *Ibid.*

invece concetti distinti e sviluppati, occorre spesso tendere la facoltà rappresentativa in modo deciso, costante e variato.<sup>3659</sup>

Lo stato della contemplazione, ricompresa tra il sentire pensante e il pensiero sensibile, ospita al suo interno quello che nell'*Analyse de la raison* Sulzer chiama con Wolff lo stato delle percezioni chiare,<sup>3660</sup> ovvero lo "stato di veglia perfetta".<sup>3661</sup> Si tratta di una delle caratteristiche fondamentali per l'esercizio della libertà dello spirito, assieme alla tranquillità d'animo, anch'essa associata alla contemplazione, che ne rappresenta il versante inoggettuale:

Ora, questa libertà di spirito presuppone due condizioni senza le quali essa non può aver luogo. L'una è lo stato dell'anima che Wolff chiama "stato delle percezioni chiare" e che io sarei tentato di chiamare "stato di veglia perfetta", perché sembra direttamente opposto allo stato del sonno profondo. L'altra condizione è un grado sufficiente di tranquillità dell'anima, l'assenza di ciò che ci emoziona e di tutto ciò che forza la nostra attenzione nostro malgrado.<sup>3662</sup>

La chiarezza consente, infatti, di muovere con leggerezza la propria attenzione sulla massa di idee che continuamente ci sollecitano, di trascernerne una su cui arrestarci a nostro piacimento, di eleggerla a movente, e quindi di agire volontariamente. Lo stato di veglia perfetta garantisce, dunque, una successione solida tra idea e idea, che rifiuta i rapporti immaginari tipici del sogno, dove le pale di un mulino a vento possono diventare senza problemi le braccia levate di un gigante pronto a colpirci. Se "tale stato [di sogno] è sempre presente quando la sensazione di noi stessi è molto debole o quando sentiamo solo confusamente e debolmente ciò che noi siamo e ciò che facciamo",<sup>3663</sup> lo stato di veglia perfetta sarà la situazione di massima coscienza.

Abbiamo detto sopra che la coscienza,<sup>3664</sup> ritenuta da Sulzer coestensiva all'appercezione in senso stretto<sup>3665</sup> in virtù della combinazione tra la matrice cartesiana e la matrice leibniziana già propria della *Psychologia*

---

<sup>3659</sup> *Ibid.*

<sup>3660</sup> *Id.*, *Analyse de la raison*, cit., p. 422.

<sup>3661</sup> Avevamo notato sopra l'impiego di un'espressione simile in Klopstock. Alla questione della veglia e al fatto che quest'ultimo fosse lo stato più proprio dell'uomo aveva dedicato un numero la rivista "Der Mensch", 1. Theil, 1751, 14. Stück, pp. 113-20.

<sup>3662</sup> J.G. Sulzer, *Analyse de la raison*, cit., pp. 422-3.

<sup>3663</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>3664</sup> Sull'origine della coscienza avevamo detto sopra.

<sup>3665</sup> *Id.*, *Observations sur quelques propriétés de l'âme comparées à celles de la matière: pour servir à l'examen du Matérialisme*, cit., p. 392.

*empirica* di Wolff,<sup>3666</sup> è definita come “l’atto dello spirito per mezzo del quale, distinguendo il nostro essere dalle idee che ci occupano, sappiamo distintamente ciò che facciamo e ciò che accade in noi e attorno a noi.”<sup>3667</sup> Vista la convergenza con lo stato di veglia perfetta, si potrebbe essere portati a tracciare la linea divisoria tra coscienza e inconscio con il limite inferiore di tale stato, o quanto meno, con il limite inferiore della contemplazione che lo racchiude.

Al di là del sentire pensante, insomma, la coscienza dovrebbe cedere il passo all’inconscio, perché l’anima è occupata soltanto dal suo proprio stato, e dunque è incapace di operare la distinzione necessaria con l’oggetto. In realtà, le cose sono più complicate, dal momento che lo stesso Sulzer, nell’articolo *Empfindung* dell’*Allgemeine Theorie*, afferma limpidamente che tanto il sentire quanto il conoscere (nel senso sopra definito) sono modalità di essere consapevoli di qualcosa,<sup>3668</sup> e l’essere consapevoli di qualcosa implica l’avvenuta distinzione tra questo qualcosa e il nostro essere. Dunque neppure il sentire esclude a priori la presenza della coscienza; anzi, è proprio il sentire sensoriale che funge da segnavia nei crocicchi della realtà materiale, preservandoci così da una vita di sogno continuo.<sup>3669</sup>

Ma posto che l’esercizio di entrambe le facoltà fondamentali non dovrebbe uscire, almeno tendenzialmente, dal territorio della coscienza, una tale concezione può davvero essere reputata coerente con i presupposti di Sulzer? In altre parole, come è possibile conciliare l’opposizione tra sentire e conoscere con la necessità della coscienza di fondarsi tanto su un atto auto-diretto (l’idea di ciò che accade in noi) quanto su un atto etero-diretto (l’idea di ciò che accade fuori di noi)? È questa la critica sollevata recentemente da Udo Thiel, che, a detta del suo autore, rischia di mettere in crisi la consistenza del pensiero di Sulzer.<sup>3670</sup>

Gli argomenti finora addotti permettono, tuttavia, di riscontrare una duplice fallacia nella critica. Intanto – come più volte ribadito – nello stato di percezioni chiare, sentire e conoscere sono tutt’altro che inconciliabili, ma affatto compresenti e, per così dire, in equilibrio, assicurando tanto la possibilità di comparare solidamente le nostre idee quanto la capacità di ancorarci al mondo materiale.<sup>3671</sup> Nello stato di veglia completa, dunque, la suprema distinzione della mia coscienza sarà data non dalla distinzione delle mie percezioni o dalla distinzione della mia essenza, bensì piuttosto dalla massima possibile chiarezza che la mia essenza e le mie idee interne o

---

<sup>3666</sup> *Psychologia empirica*, § 25.

<sup>3667</sup> J.G. Sulzer, *Sur l’apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 416.

<sup>3668</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, cit., p. 201.

<sup>3669</sup> Id., *Sur l’apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 433.

<sup>3670</sup> U. Thiel, *Sulzer über Bewusstsein im Kontext*, cit., pp. 34-6.

<sup>3671</sup> J.G. Sulzer, *Analyse de la raison*, cit., pp. 422 e ss.

esterne possono esibire al contempo – una chiarezza che non arriverà in nessuno dei due casi alla perfetta distinzione.<sup>3672</sup>

Ma c'è anche un altro problema nell'obiezione di Thiel. Lo studioso tedesco, peraltro tra i massimi esperti della nozione di coscienza nella modernità, riconduce giustamente a Wolff la duplice direzione della coscienza di Sulzer.<sup>3673</sup> Ma poi, senza ulteriori giustificazioni, identifica la direzione auto-diretta della coscienza con il sentire e quella etero-diretta con il conoscere. La ragione di una simile mossa dovrebbe essere il fatto che il sentire rappresenta lo stato in cui l'attenzione è posta su noi stessi, mentre nel conoscere l'attenzione è portata su un oggetto considerato come esterno:

Nel conoscere, dunque, il nostro spirito ha in mente qualcosa, oppure siamo consapevoli di una cosa che consideriamo diversa da noi stessi, cioè diversa dalla nostra forza efficiente, e la chiamiamo oggetto della conoscenza.<sup>3674</sup>

È dunque ben vero che sentire e conoscere sono chiamati a fondare la coscienza stessa,<sup>3675</sup> ma solo in quanto entrambi, a livelli diversi, consentono di rendersi consapevoli della distinzione che ne sta alla base.<sup>3676</sup> Non importa, allora, se l'idea riconosciuta come diversa dal nostro essere sia interna o esterna, perché la differenza rilevante è unicamente quella tra il nostro essere – l'attività dell'anima *qua talis* – e qualcosa che viene considerato come esterno ad esso, e non come esterno alla nostra vita psichica *tout court*.<sup>3677</sup> Semplicemente, il sentire darà una consapevolezza più sbilanciata verso il nostro essere, mentre il conoscere darà una consapevolezza più sbilanciata verso l'oggetto esterno; nel sentire, cioè, saremo più consapevoli di noi stessi rispetto all'oggetto che stiamo percependo solo confusamente o oscuramente, mentre nel conoscere, a risultare più chiara sarà l'idea dell'oggetto – in entrambi i casi a prescindere

---

<sup>3672</sup> Per questo, Sulzer afferma che quando siamo coscienti abbiamo due percezioni, una del nostro stato interno e una esterna, e che la perfezione dell'una dipende da quella dell'altra, cfr. Id., *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 417.

<sup>3673</sup> U. Thiel, *Sulzer über Bewusstsein im Kontext*, cit., pp. 34-6; cfr. anche Id., *Zum Verhältnis von Gegenstandsbewusstsein und Selbstbewusstsein bei Wolff und seinen Kritikern*, in J. Stolzenberg-O-P. Rudolph (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, cit., vol. II, pp. 377-90. Sul problema in generale, cfr. anche D. Wunderlich, *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 2005, pp. 50 e ss.

<sup>3674</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 201.

<sup>3675</sup> Come abbiamo visto, Merian sottolineava invece l'alternativa tra queste due ipotesi, ventilando la possibilità di una loro convergenza.

<sup>3676</sup> Non mi è qui possibile entrare nell'ulteriore questione se la distinzione è un atto attivo o solo un riconoscimento di una distinzione già avvenuta.

<sup>3677</sup> A rigore, ogni idea in quanto tale è esterna al nostro essere, senza riguardo all'origine del suo contenuto rappresentativo.

dal fatto che l'innescò della coscienza sia un ricordo o un oggetto materiale.<sup>3678</sup>

La coscienza, infatti – sottolinea Sulzer nel saggio sull'*Apperception* – non è un elemento che o è presente o è assente, ma sarà dotata di un carattere graduale come la chiarezza delle percezioni da cui dipende, e avrà di volta in volta un livello più o meno elevato:

Tutti sanno che l'attenzione che prestiamo ai nostri stessi pensieri e a ciò che ci circonda è molto variabile. Capita spesso che si sogna o addirittura che si parla senza curarsi di ciò che si dice; che si appercepisce così debolmente ciò che accade attorno a noi che non si conserva alcun ricordo delle cose di cui si è stati testimoni. In questi casi l'appercezione, secondo il linguaggio dei Filosofi, è stata molto imperfetta.<sup>3679</sup>

Ma se la coscienza nella sua gradualità ha dei confini più ampi rispetto allo stato di veglia perfetta e persino dello stato della contemplazione, cosa accade quando ci dirigiamo verso gli estremi del continuum? Torniamo per un momento allo stato delle percezioni chiare. Sulzer – abbiamo visto – battezza questa condizione per contrasto con la sua antitesi, e cioè con il sonno profondo. Accanto al sonno profondo, però, il filosofo svizzero contempla anche altre situazioni direttamente opposte alla coscienza chiara: “Ciò [lo stato di sogno] ci capita nella prima infanzia, nei momenti in cui iniziamo a dormire, nel sonno stesso e in alcune forti divagazioni (*distractions*).”<sup>3680</sup> A ben vedere, tali divagazioni sono le stesse che Sulzer aveva attribuito ai filosofi nelle *Observations* del 1763 quale caso paradigmatico della meditazione profonda.<sup>3681</sup> Come affermerà chiaramente nel terzo *mémoire* sull'immortalità dell'anima, infatti:

Noi sentiamo noi stessi solo per mezzo di una modifica che viene dal di fuori, mentre *il pensiero puro* non ha bisogno di questo soccorso esterno. Le forti divagazioni in cui spesso si pensa in maniera molto corretta sembrano confermare la mia osservazione.<sup>3682</sup>

Proprio nel momento dell'estrema distinzione, dunque, si incontra un esempio probante della più profonda oscurità dell'appercezione. A

---

<sup>3678</sup> Ciò, fermo restando il fatto che il sentire ha un innescò eminentemente sensoriale, e dunque esterno.

<sup>3679</sup> Id., *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 416.

<sup>3680</sup> *Ibid.*, pp. 423-4.

<sup>3681</sup> Id., *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'appercevoir et celle de sentir*, cit., p. 410.

<sup>3682</sup> Id., *Sur l'immortalité de l'âme considérée physiquement, troisième mémoire*, cit., p. 352.

provocare in generale la perdita della consapevolezza di sé è il mancato raggiungimento di un equilibrio nella chiarezza delle due percezioni alla base della coscienza, quella della forza fondamentale e quella dell'oggetto. Cosa che darà luogo a due forme identiche e opposte di inconscio,<sup>3683</sup> entrambe riconducibili a un restringimento del cono luminoso dell'attenzione su un numero sempre più piccolo di percezioni:

Maggiore è la chiarezza diffusa sull'intera massa [di idee che continuamente riceviamo], più è agevole comparare le percezioni parziali tra loro, e vedere con quante altre è in rapporto quella che ci occupa in maniera particolare nel momento presente. Ora, sappiamo che al risveglio c'è più chiarezza in questa massa di percezioni rispetto al sonno. Nelle divagazioni, c'è molta chiarezza nell'anima; ma essa è troppo concentrata su un numero molto piccolo di percezioni. Questo ci fa comprendere come, nello stato di veglia perfetta, lo spirito gode di una più grande libertà per agire rispetto agli altri stati di cui abbiamo appena parlato.<sup>3684</sup>

Non è un caso che i mezzi per far ritornare a coscienza da uno stato di eccessiva oscurità o da uno stato di eccessiva distinzione siano gli stessi:

Questi pensieri puri sembrano dissiparsi o scomparire non appena una sensazione richiami l'attenzione dello spirito sull'oggetto che si sente; proprio come il Sole fa scomparire le stelle. Abbiamo un esempio analogo a questo nel caso di un risveglio subitaneo che fa scomparire i pensieri al punto da farci dimenticare talvolta di averli avuti.<sup>3685</sup>

Allo stesso modo:

Adesso l'esperienza ci insegna che ci sono due cause principali che ci risvegliano dal sonno e che ci traggono dalle divagazioni. Sensazioni forti, che, causando uno scuotimento nei nervi, lo comunicano al sistema intero, e idee vigorose, che suscitano un gran numero di idee al contempo.<sup>3686</sup>

È a questo livello liminale che si colloca l'ampia fenomenologia di casi psicologici analizzati da Sulzer – dagli esempi fisiologici come il sonno o

---

<sup>3683</sup> Non mi risulta che la possibile teorizzazione da parte di Sulzer di un inconscio razionale abbia trovato un'eco nella ricerca.

<sup>3684</sup> Id., *Analyse de la raison*, cit., p. 424.

<sup>3685</sup> Id., *Sur l'immortalité de l'âme considérée physiquement, troisième mémoire*, cit. p., 352.

<sup>3686</sup> Id., *Analyse de la raison*, cit., p. 424.



l'infanzia a quelli patologici come lo svenimento, fino a quelle fantasticherie in cui non sentiamo neppure gli stimoli sensoriali più forti: "Ho già sottolineato che le sensazioni stesse che, di norma, producono il sentimento più vivo, diventano impercettibili nella meditazione profonda".<sup>3687</sup>

La coscienza, insomma, si assottiglia non solo quando si scende troppo al di sotto della soglia della chiarezza, ma anche quando si sale troppo al di sopra di essa, verso le vette del pensiero puro: in entrambi i casi, a venire meno è la distinzione tra il nostro essere e l'oggetto, donde l'esclusiva immersione dell'anima in sé stessa o nell'oggetto di cui si occupa. Delle due percezioni necessarie per fondare la coscienza, ne rimane soltanto una: nel caso del pensiero puro, siamo, per così dire, astratti dal nostro corpo, e dunque dal mondo esterno, di cui non siamo più in grado di recepire gli stimoli. Anche nel caso del sentire più oscuro deve avvenire qualche cosa di simile, sebbene per la ragione opposta.

Ciò è tanto più significativo se si tiene conto del fatto che, a rigore, il sentire più energetico era del tutto dipendente dall'impressione dei sensi esterni, data la sua natura eminentemente sensoriale. Se è vero che il dolore sta in noi e non nell'ago che ci punge,<sup>3688</sup> è vero anche che non possiamo sentire alcunché senza la presenza dell'ago – dell'oggetto esterno – e senza l'apprensione della relativa conoscenza, certo molto oscura, che ci trasmette il senso del tatto. Al di là degli stessi stimoli aptici – dovremo dunque concludere – esistono impulsi sensibili ancora più potenti, che hanno un influsso diretto sul cuore e sui nervi. Nella seconda edizione del *Kurzer Begriff aller Wissenschaften* del 1759, Sulzer indicava proprio nelle regioni del fondo dell'anima i campi più fecondi per le future indagini filosofiche:

Poiché la conoscenza dell'anima umana è la parte più nobile delle scienze, l'ampliamento della psicologia empirica è quanto di meglio consigliare agli amanti della filosofia. In particolare, vorremmo ricordare loro di prestare la massima attenzione alle regioni oscure dell'anima (se si può dire così), laddove essa opera con concetti molto indistinti e oscuri. Wolff ha descritto in maniera eccellente gli effetti dell'intelletto nel pensare e nel giudicare distintamente. Se in tutti i generi di casi ci si potesse occupare allo stesso modo e con precisione della condotta dell'anima nella conoscenza indistinta e nei giudizi veloci che seguono la conoscenza intuitiva, questa parte della filosofia verrebbe ancora ampliata di molto.<sup>3689</sup>

---

<sup>3687</sup> Id., *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'appercevoir et celle de sentir*, cit., p. 410.

<sup>3688</sup> Se è vero che il dolore sta in noi e non nell'ago che ci punge, è vero anche che non possiamo sentire nulla senza la presenza dell'ago – dell'oggetto esterno – e senza la ricezione della relativa conoscenza, certo molto oscura, che ci trasmette il senso del tatto.

<sup>3689</sup> Id., *Kurzer Begriff aller Wissenschaften*, cit., 1759<sup>2</sup>, § 206.

Il mistero che permane attorno al fondo dell'anima è infatti per gran parte inesplorato:

Per quanto molti dei suoi effetti [dell'anima] si mostrino distintamente, ve ne sono altri, al contrario, che sono così oscuri e che avvengono così all'improvviso che sfuggono molto facilmente all'attenzione. Alcuni di questi effetti sono fatti in modo tale che non verrebbero avvertiti nelle profondità dell'anima se non rivelassero tracce della loro esistenza con mutamenti ulteriori che da essi derivano.<sup>3690</sup>

Come abbiamo visto, a parlare di profondità, o meglio di fondo dell'anima, era stato innanzitutto Leibniz, per il quale il "fond de l'âme" costituiva il serbatoio di percezioni necessario all'anima per corrispondere alle modifiche del corpo senza alcuna connessione causale tra le due dimensioni, diventando poi un elemento fondante della psicologia razionale di diversi wolffiani (Bilfinger e Canz in testa), prima di approdare alla psicologia empirica con Baumgarten. Sulzer non farà che proseguire in questa linea di ricerca, incrementando per un verso l'accentuazione della dimensione empirica, e ribaltando per altro verso gli stessi presupposti di Baumgarten. Lo scopo è quello di addurre una serie di casi sperimentali che finiranno per trasformare l'armonicismo leibniziano in un sempre più manifesto influssionismo. Già in Baumgarten, a caratterizzare le percezioni racchiuse nel *fundus animae* era il loro grande potenziale energetico, che costituiva la base imprescindibile per vivificare la conoscenza estetica. In Sulzer – come sopra mostrato – il problema dell'oscuro si pone con particolare coerenza a partire dal saggio sui paradossi psicologici, in cui le cause di certi comportamenti o di certi giudizi diametralmente opposti al nostro raziocinio sembrano appartenere non alla volontà del soggetto, bensì piuttosto alla natura o addirittura al soprannaturale.<sup>3691</sup>

In diversi di questi casi<sup>3692</sup> si sente così poco ciò che è opposto alla volontà che li si attribuisce a cause soprannaturali. [...] In una certa forma di melanconia si fanno cose per le quali si prova il più grande orrore nel momento stesso in cui le si compie, al punto che la superstizione ha creduto di scoprirvi visibilmente l'azione di uno spirito maligno e onnipotente. Ho conosciuto un uomo di grande probità, di grande buon senso e molto rischiarato dai lumi della

---

<sup>3690</sup> *Ibid.*, § 205.

<sup>3691</sup> Importante è la trattazione di questo punto in É. Décultot, *Die Schattenseiten der Seele*, cit., in particolare pp. 275 e ss.

<sup>3692</sup> La casistica di Sulzer rinvia esplicitamente agli *Essais* di Montaigne. L'ascendenza è stata valorizzata da W. Riedel, *Erkennen und Empfinden*, cit., pp. 420-1.

filosofia che ha avuto la sfortuna di essere colpito da questo male: una lunga serie di dolori ne è stata la causa. Per quanto intimamente pervaso di venerazione per l'Essere supremo, non poteva, per un certo tempo, sentir nominare questo Essere che adorava con tutto il suo cuore, senza lanciare contro di lui qualche bestemmia. I capelli gli si drizzavano per l'orrore; si sforzava di coprire le sue bestemmie con atti di adorazione. L'ho visto in questi momenti particolari, e mi ha spesso detto che è stato tentato di credere che vi fossero due anime in lui, una che benediceva Dio mentre l'altra lo malediceva. Non poteva comprendere, infatti, come lo stesso essere poteva fare al contempo due cose così direttamente opposte una all'altra. Questo solo caso dimostra a sufficienza che, senza alcun movente apparente, si agisce talvolta contro la volontà più determinata.<sup>3693</sup>

Se è quindi ben possibile avere simultaneamente due percezioni, una chiara e una oscura, sarà sempre quest'ultima ad avere la meglio in termini effettuali:<sup>3694</sup>

Quando, dunque, due percezioni si presentano nel medesimo momento, quella che è oscura non esercita alcun effetto sullo spirito, mentre l'altra colpisce lo spirito quanto meno per alcuni istanti; ed è durante questi istanti che la percezione oscura si impadronisce dell'anima e produce l'azione. Non è possibile che l'azione lenta delle idee distinte impedisca l'effetto rapido delle idee oscure. Ecco in che modo il sentimento sorprende la ragione.<sup>3695</sup>

A dimostrare con maggiore evidenza la peculiarità dell'oscuro, ad ogni modo, non è tanto la sua vittoria sulla compagine razionale dell'uomo, quanto piuttosto la differenza dalla stessa componente passionale, la quale, pure, si fonda su rappresentazioni quanto meno confuse: "Nelle passioni dichiarate, le idee e i sentimenti contrari alla ragione non sono affatto oscuri e li si può più o meno sdipanare; ma spesso queste affezioni sono così oscure che non è possibile conoscerle."<sup>3696</sup> Non solo: ma l'oscuro del fondo dell'anima sarà diverso e infinitamente più potente anche delle stesse percezioni tattili che avevano finora rappresentato il caso più paradigmatico di percezione oscura. Se – come abbiamo ricordato – il dolore non sta nell'ago, ma in noi stessi, e nulla possiamo fare per evitarlo, perché sentiamo l'effetto ancor prima di vedere la causa, ora scopriamo che un tale giudizio deve essere meglio formulato. Un critico, infatti, potrebbe portare

---

<sup>3693</sup> Id., *Explication d'un paradoxe psychologique*, cit., pp. 436-7.

<sup>3694</sup> *Ibid.*, p. 441.

<sup>3695</sup> *Ibid.*, p. 445.

<sup>3696</sup> *Ibid.*, p. 441.

in questo caso l'esempio dei fachiri, che resistono al dolore degli aghi e quasi non lo sentono, o dei martiri, che nel pieno dei supplizi sensoriali più violenti persistevano nei loro canti di lode:

Preveggo un'obiezione che mi si potrebbe fare. Ho detto che una sensazione molto forte, comunicata a una gran parte del sistema nervoso, coglie e incatena innanzitutto tutte le forze dell'anima. Mi si citerà, per dimostrarmi il contrario, degli esempi sorprendenti di qualche Stoico, di diversi Martiri e dei popoli Selvaggi dell'America settentrionale, esempi dai quali risulta evidente che in mezzo ai tormenti l'anima può conservare tutte le sue forze e impiegarle liberamente come vuole.<sup>3697</sup>

Sulzer, però, capovolge le premesse dell'eventuale censore, attribuendo la possibilità di resistere alle peggiori torture non già alla libertà dello spirito, e dunque alla ragione, bensì ad un effetto delle idee che albergano nel fondo dell'anima. Quando una passione, cioè, smette di essere "dichiarata" e diviene familiare, questa è in grado di orientare a sé la maggior parte delle nostre percezioni, muovendoci a compiere azioni a prima vista impossibili:

Se è vero da un lato che le sensazioni hanno la più grande forza sull'anima, è necessario dall'altro considerare che non c'è alcuna passione, per poco che sia forte, alla quale non si uniscano delle sensazioni. Il rossore del viso nella vergogna, questo stesso rossore accompagnato da un calore notevole nella collera, il pallore nello spavento, lo dimostrano a sufficienza. Ora, una passione favorita, una passione abituale, una passione dominante, a cui si soggiace ormai da lungo tempo, che la si è anche coltivata, si impadronisce a tal punto dell'anima che tutto vi si rapporta, e che non c'è quasi nessuna percezione che non vi si riferisca. Una tale passione, dunque, trascina dietro di sé tutta la massa delle nostre percezioni chiare e oscure. Così, quando questa passione opera, non c'è nulla nell'anima che non concorra all'azione. La maggior parte del sistema dei nervi vi è impegnata. Deve davvero sorprendere che in un caso simile il numero prodigioso di percezioni ammassate da lunghi anni, che ora concorrono tutte a rafforzare la passione, abbiano la meglio sulle sensazioni più forti?<sup>3698</sup>

Se la confusione di una rappresentazione momentanea può dare origine a passioni anche molto violente, dunque, tanto maggiore sarà la potenza di

---

<sup>3697</sup> Id., *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 428.

<sup>3698</sup> *Ibid.*, p. 429.

una passione oscura – e cioè di un istinto – maturato con la lenta e pervasiva sedimentazione delle percezioni che presiedono all’inesco di un’abitudine:

Il Soldato appassionato vede nel genere umano solo delle reclute, e nei differenti paesi che percorre non cerca che delle postazioni e dei campi di battaglia. In tal modo, contrae un’abitudine di rapportare tutto al suo mestiere tale che tanto la sua anima quanto i nervi del suo corpo hanno molle solo per questo, non appena la sua passione venga provocata in un’occasione particolare.<sup>3699</sup>

Che l’abitudine traesse la propria forza dalle percezioni sopite nel fondo dell’anima non è un argomento del tutto nuovo. In effetti, la tradizione del “non so che”, a cui lo stesso Sulzer si richiama almeno in un passo,<sup>3700</sup> si era già occupata a più riprese di tutte quelle cose che si possono conoscere solo dagli effetti (rapidissimi) che producono<sup>3701</sup> – una dottrina che, trasferita all’interno della filosofia leibniziana, coinciderà con il livello gnoseologico dell’*obscuritas*.<sup>3702</sup> Saranno in particolare le indagini psicologiche sul *fundus animae*<sup>3703</sup> ad approfondire ulteriormente la questione, innanzitutto ad opera di Canz, che vedrà nell’*abyssus mentis* la sede delle percezioni che

---

<sup>3699</sup> *Ibid.* Ciò è vero soprattutto quando c’è un lungo apprendimento di una disciplina settaria come quella degli Stoici, i quali, paradossalmente, possono rigettare la presenza delle passioni solo facendo appello a percezioni ancora più oscure.

<sup>3700</sup> Id., *Explication d’un paradoxe psychologique*, cit., p. 411.

<sup>3701</sup> Per il riferimento di un tale significato già nell’*Astrée* di d’Urfé (Paris, 1627, IV, p. 63) e per una più ampia contestualizzazione della categoria, cfr. E. Köhler, *Je ne sais quoi. Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte des Unbegreiflichen*, “Romanistisches Jahrbuch”, 6, 1953-1954, pp. 21-59, qui p. 26; e P. D’Angelo-S. Velotti, *Storia*, in Eid. (a cura di), *Il “non so che”. Storia di un’idea estetica*, Palermo, 1997, qui p. 27. Cfr. in generale anche R. Scholar, *The Je-ne-sais-quoi in Early Modern Europe*, Oxford, 2005; B. Riado, *Le Je-ne-sais-quoi: Aux sources d’une théorie esthétique au XVIIe siècle*, Paris, 2012. Molto interessante la discussione di carattere metodologico oltre che storiografico di H. Adler, *Das gewisse Etwas der Aufklärung*, in H. Adler-R. Godel (a cura di), *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*, München, 2010, pp. 21-42, che prende le distanze da certe conclusioni di Köhler.

<sup>3702</sup> Sulla conoscenza oscura come conoscenza rivelata solo dal suo effetto e sulla questione delle piccole percezioni, cfr. *supra*.

<sup>3703</sup> Cfr. *supra*. Sull’intreccio delle due tradizioni, cfr. oltre allo stesso Leibniz, anche J.Th. C. [ma I.G. Canz], *Philosophiae Wolffianae ex graecis et latinis auctoribus illustratae, maxime secundum animae facultatem cognoscendi consensus cum theologia per praecipua fidei capita*, Francofurti et Lipsiae, 1737, pp. 64 e ss., qui pp. 65-6: “Sed non omnia animi instinctus, quem, qualis sit, expo nere nescias, continuo fictus & imaginarius est: quod supra ostendi. Adde, quod ideae, quarum praesentiam sive sentimus, sive scimus, praesto esse non possent, nisi una in animo forent, aliae notiones, quas non aimadvertimus, ideoque, quae efficiunt, ut fateri cogamur, esse in nobis NESCIIO QUID. Uti corpora conspicua non forent, nisi existerent visum fuggenti, ex quibus illa componuntur: sic omnis idea, cujus es conscius, ex infinitis aliis composita est, ad quas, ob vires limitatas animi, advertere non possis.”

governano le pratiche abituali, ad esempio la conoscenza delle lingue.<sup>3704</sup> Un simile spunto verrà implicitamente ripreso anche da Baumgarten, per il quale il sollevamento del fondo dell'anima portava alla luce ciò che pensavamo di aver dimenticato,<sup>3705</sup> ed esplicitamente da un allievo di Meier come Johann Jakob Plitt, il quale farà delle consuetudini una delle prove a favore della vitalità della conoscenza oscura:

Poiché la consuetudine è un'abilità che richiede sempre meno attenzione nello svolgimento di certe attività, le azioni determinate per suo mezzo derivano da una conoscenza oscura. Poiché, però, la conoscenza che obbliga a intraprendere azioni, che suscita desideri o avversioni, che di conseguenza contiene le molle dell'animo, è viva, la conoscenza oscura può essere viva.<sup>3706</sup>

Ciò che cambia in Sulzer è, per così dire, la prospettiva da cui vengono osservate queste percezioni oscure. Mentre, cioè, i vari Canz, Baumgarten e Plitt restavano fedeli alla teoria leibniziana dello sviluppo progressivo delle idee che l'anima inizialmente attinge dal suo proprio fondo, Sulzer innesterà la dottrina dell'*evolutio idearum* su un presupposto empirico. Conoscere il mondo *pro positu corporis* significherà qui non solo che l'anima non potrà avvertire alcuna idea difforme dal corpo a cui deve corrispondere, bensì, più radicalmente, che l'anima sentirà ciò che il corpo causalmente le trasmette. È dai sensi esterni, e solo da essi, che l'anima trarrà il materiale percettivo originario, il quale potrà poi essere successivamente elaborato in un processo di graduale chiarificazione, che culmina infine nella ragione dispiegata, e cioè nella percezione distinta dei nessi di cose.<sup>3707</sup>

Il *fundus animae*, allora, non si dovrà considerare qui come una riserva di idee potenziali o un gomitolino che la corrispondenza con gli stimoli corporei porta a sdipanare un poco alla volta, bensì esclusivamente come il deposito di tutto l'insieme delle sensazioni e delle idee già appercepite:<sup>3708</sup> la notte di cui il fondo dell'anima rappresenta l'avvento non sarà più quella che precede l'aurora, ma quella che segue il tramonto.<sup>3709</sup> E a far "tramontare"

---

<sup>3704</sup> Cfr. *supra* per una più ampia discussione di una tale conoscenza pratica, in cui oggi rientrerebbe a buon diritto il cosiddetto *know-how*.

<sup>3705</sup> *Aesthetica*, § 80.

<sup>3706</sup> G.F. Meier (*praeses*)-J.J. Plitt (*auctor*), *Meditationes Philosophicae de Vita Cognitionis ab eius claritate, veritate et certitudine non necessario pendente*, Halae Magdeburgicae, 1747, § 20.

<sup>3707</sup> Cfr. J.G. Sulzer, *Analyse de la raison*, cit..

<sup>3708</sup> Su questo argomento, cfr. anche L. von Beausobre, *Réflexions sur la nature et la nécessité des idées obscures* (1768), "Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1770, pp. 411-8.

<sup>3709</sup> Avevamo già sottolineato come una simile prospettiva fosse già propria di Meier, cfr. G.F. Meier, *Gedanken über die Frage: Ob ein Kunstrichter seine Urtheile jederzeit erklären und beweisen müssen?*, "Critischer Versuch zur Aufnahme der Deutschen

le percezioni nell'abisso dell'anima contribuirà in particolare la reiterazione inavvertita di giudizi e di azioni che ci accompagnano sin dalla più tenera età:

Si hanno talvolta delle predilezioni e delle aversioni di cui si cercherebbero invano le cause, poiché si riferiscono a qualche idea o a qualche fatto la cui epoca risale alla nostra infanzia e che il tempo ha interamente oscurato. È in tal modo che si spiegano molti paradossi. Ci si stupisce talvolta che gente molto illuminata e molto penetrante abbia dei pregiudizi che sembrano assolutamente imperdonabili. Questi pregiudizi sono senza dubbio conseguenze del tutto naturali di qualche idea oscura completamente nascosta nel fondo dell'anima.<sup>3710</sup>

Ecco infine spiegati quei giudizi e quelle azioni "macchinali" che accomunano il sentire massimamente oscuro con il pensiero puro.<sup>3711</sup>

Ci sono mille cose sulle quali abbiamo udito pronunciare un'infinità di volte prima dell'età della riflessione. Questi giudizi ci sono diventati così familiari che tutte le volte che una di quelle cose ci ritorna in mente, il giudizio che abbiamo udito ci ritorna in mente al contempo, e ci accade così rapidamente che l'intera percezione sembra essere una sensazione interiore.<sup>3712</sup>

Sono dunque le percezioni frequentemente ripetute durante l'infanzia che hanno maggiore successo nell'influenzare la nostra successiva condotta, perché incastonate nello strato inferiore dell'anima, fino al punto da non essere più avvertite come moventi, ma solo come variazioni dirette della nostra forza fondamentale. Ora, tali variazioni non sono dovute all'azione di una percezione attuale da cui possiamo in qualche modo distanziarci, ma dalle impronte che le percezioni trascorse hanno lasciato sul modo in cui intercettiamo il mondo. Sulzer utilizza a tal proposito l'espressione "sensazioni interiori" (o interne),<sup>3713</sup> non nel senso delle idee sensibili, ma nel senso che la loro presenza si rivela esclusivamente da una serie di

---

Sprache", 13. Stück, 1744, pp. 3-21, qui p. 15 (§ 9); Id., *Philosophische Sittenlehre*, cit., vol. I, § 107. Possiamo aggiungere ora anche il riferimento a M. Mendelssohn, *Von der Herrschaft über die Neigungen*, cit., il quale lega strettamente la velocità con cui ci rappresentiamo una percezione contenente un bene per noi alla sua intuitività e all'abitudine con cui lo pensiamo, cfr. pp. 177 e ss.

<sup>3710</sup> J.G. Sulzer, *Explication d'un paradoxe psychologique*, cit., p. 442.

<sup>3711</sup> Id., *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'apercevoir et celle de sentir*, cit., p. 410.

<sup>3712</sup> Id., *Explication d'un paradoxe psychologique*, cit., p. 446.

<sup>3713</sup> Cfr. *infra*.

alterazioni della forza fondamentale dell'anima, come se nulla di esterno le avesse prodotte.

Abbiamo visto che di per sé la forza fondamentale non ha alcuna capacità di mutare; senza stimoli esterni gira a vuoto. La sua attività non è però indifferente agli stimoli che le giungono. Prima ancora di ricevere un'idea che la renda cosciente, infatti, l'anima è già congiunta a un corpo, il quale, come una sorta di trascendentale empirico, la farà propendere "a priori" verso certe cose piuttosto che verso altre. In principio, è la conformazione naturale degli organi a determinare le nostre predilezioni istintive; ma poiché l'orientamento della forza fondamentale non è qualche cosa di dato, anche il corpo non potrà essere inchiodato alla sua base temperamentale e neurologica, evolvendosi, al contrario, in relazione alle esperienze che facciamo. Anzi, le percezioni oscure potranno modificare le inclinazioni basilari del "nostro essere" solo nella misura in cui riescono a innestarsi nel corpo, passando, così, sotto il diretto controllo del sistema vegetativo, fino a diventare letteralmente cuore e nervi.

Non è un caso che Sulzer utilizzi il termine "incorporare" per indicare la sedimentazione delle percezioni oscure nel fondo dell'anima. Quasi a dire che il fondo dell'anima altro non è che una memoria intorpidita nel corpo – nelle pratiche incarnate divenute esse stesse natura: "Da quando un errore si è incorporato, se mi posso esprimere così, nella massa delle idee oscure, è estremamente difficile estirparlo ed espellerlo dallo spirito."<sup>3714</sup> È una tale dimensione "incorporata" a costituire l'esito più innovativo della dottrina del *fundus animae* in Sulzer. Grazie ad essa, il sospetto di Merian riguardo agli istinti potrà essere infine dissipato, poiché ciò che a prima vista appariva come una nozione vuota si rivela in realtà il termine più adatto per designare gli effetti delle rappresentazioni di cui l'anima ha obliato l'origine, non perché troppo remoti, ma perché troppo evidenti.<sup>3715</sup>

Ecco perché si prende il giudizio per una specie di sensazione interiore. È così che si attribuiscono alla natura stessa gusti, inclinazioni e capricci del tutto contrari alla natura. Non si sviluppano le cause che li hanno fatti nascere e ci si immagina che essi abbiano la loro origine nella natura delle cose.<sup>3716</sup>

Sarebbe ad ogni modo affrettato pensare a un mutamento di opinione da parte di Sulzer riguardo alla vantaggiosità delle conoscenze indistinte *tout court*. Esattamente come nella *Théorie des plaisirs*, infatti, l'oscuro continua

---

<sup>3714</sup> *Ibid.*, pp. 448-9. Sulla questione dell'incorporazione torneremo più avanti.

<sup>3715</sup> Id., *Considérations psychologiques sur l'homme morale* (1769), "Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin", 1771, pp. 361-80, qui p. 369 : "[L]'attaccamento al dovere risulta dall'evidenza con cui se ne sente la verità o la necessità."

<sup>3716</sup> Id., *Explication d'un paradoxe psychologique*, cit., p. 447.



a essere reputato come qualche cosa di sommamente pericoloso, e quindi inaffidabile, capace di disseminare

nemici che ci tendono imboscate: si ricevono i colpi che ci assestano senza vedere da che parte arrivano. [...] Essi sono appostati nelle regioni oscure dell'anima, dove, se anche si scoprono le loro manovre, è solo quando è troppo tardi per opporvisi; e ciò dà loro praticamente sempre una vittoria assicurata.<sup>3717</sup>

Anche nei saggi degli anni Sessanta, insomma, Sulzer non dimenticherà gli svantaggi che aveva attribuito ai piaceri sensoriali e la necessità che sia la ragione a reggere il comando dell'uomo. E tuttavia la sua impotenza rispetto ai più veloci ed efficaci stimoli oscuri è patente. Come concluderà nelle *Observations*, citando implicitamente Bouhours,<sup>3718</sup>

è quasi impossibile difendersi dalle impressioni subitane o indebolire con il ragionamento tali impressioni nel momento in cui le si sentono. Basta un solo istante di solito per produrre un sentimento vivo; e abbiamo visto quanto sia difficile conoscere come ciò avviene. Sentiamo il desiderio o l'avversione senza sapere perché; siamo sollecitati da forze che non conosciamo. Non è dunque possibile opporre loro una resistenza diretta. Sentiamo la ferita senza vedere la freccia che ci ha colpiti.<sup>3719</sup>

---

<sup>3717</sup> *Ibid.*

<sup>3718</sup> Cfr. la traduzione del quinto dialogo di Ariste e Eugenio in P. D'Angelo-S. Velotti (a cura di), *Il "non so che"*, cit., pp. 77-89, qui p. 80: "Sia la natura che l'arte hanno cura di nascondere la causa di movimenti straordinari: si vede la macchina, e la si vede con piacere; ma non si vede la molla che la mette in azione. Una persona piace e si fa amare dal momento che la si vede, senza che si sappia bene perché piaccia o perché la si ami. Direte che la natura stessa in tali occasioni tende delle trappole al nostro cuore per sorprenderlo; o piuttosto che, conoscendolo fiero e delicato, se ne prende cura e lo risparmia, nascondendogli il dardo che lo deve ferire. Io penso, disse Eugenio, che se l'anima in queste occasioni non vede lo strale che la colpisce, è perché fa questo effetto troppo rapidamente ed essa non ha il tempo di notarlo."

<sup>3719</sup> J.G. Sulzer, *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'appercevoir et celle de sentir*, cit., p. 419. Poco dopo, Sulzer esplicherà a chiare lettere il tema, peraltro presente in maniera ubiqua in questi saggi, dell'effetto di cui non si conosce causa, che – lo accennavamo sopra – è un tema tipico della tradizione del "non so che", oltre che della vita della conoscenza (oscura): "Ne concludo che i sentimenti e le conseguenze immediate che hanno sono atti involontari dell'anima. È dunque a giusto titolo che si dà loro il nome di passioni. Infatti, per quanto l'anima agisca indubitabilmente nella produzione di queste passioni, si vede soltanto l'effetto, la cui causa immediata è così ben nascosta nel fondo dell'anima che la si può conoscere solo molto raramente." Bouhours aveva scritto: "Come che sia [...] è certo che il non so che è della natura di quelle cose che non si conoscono altrimenti che per gli effetti che producono." Cfr. P. D'Angelo-S. Velotti (a cura di), *Il "non so che"*, cit., p. 80. Poco

Da un lato, dunque, la ragione resta la facoltà più alta che possiamo vantare; dall'altro, essa non è in grado di imporre da sola la virtù: "L'uomo sarà sempre schiavo delle passioni e dei pregiudizi finché non avrà che la ragione ad opporsi."<sup>3720</sup> Qual è la soluzione per uscire dal dilemma? Avevamo concluso il discorso sul piacere accennando alle difficoltà di trovare uno strumento per dare al sensibile una veste morale, in modo da imbrigliare il suo potere senza cadere vittime delle relative intemperanze. Ora si intravede finalmente una strada che può condurre alla meta. Se, infatti, la sedimentazione delle idee un tempo apperceptive giunge a guidare i nostri comportamenti con la massima efficacia, sarà sufficiente disciplinare nel modo corretto il meccanismo di subsidenza della conoscenza distinta nel fondo dell'anima per assicurare all'uomo la virtù: l'oscuro, dunque, potrà diventare un vantaggioso alleato nella ricerca della nostra felicità, a patto di lasciarsi arruolare al servizio della ragione; e, viceversa, la ragione potrà diventare efficace a patto di imparare a utilizzare i mezzi dell'oscuro:

Ecco perché anche il saggio si spoglia solo con grande difficoltà dai pregiudizi nazionali e dai pregiudizi dell'ordine in cui è stato allevato. Vi riesce soltanto nella misura in cui può far passare dallo spirito al sentimento le decisioni della ragione. Per abbandonare un errore adottato da lungo tempo, infatti, non basta dimostrare che si tratta di un errore; bisogna sentirlo, senza avere bisogno del passo lento del ragionamento.<sup>3721</sup>

È questa la nuova sintesi per la vita morale – una sintesi che prevede la virtuosa collaborazione della distinzione e dell'oscurità. Ma cosa fungerà da medium tra queste dimensioni? In che modo, cioè, il dettato della ragione potrà trovare accesso nelle profondità del cuore?

#### 7.2.5 Origine delle arti, origine dell'uomo

Cruciali a questo proposito sono le *Considérations psychologiques sur l'homme morale* (1769), in cui Sulzer affronta sistematicamente quel nesso tra morale e psicologia preannunciato chiaramente già nel saggio sull'appercezione: "Senza una buona fisica dell'anima, la scienza morale è poco sicura; essa non può procedere che a tentoni, e ci abbandona spesso nei casi più gravi."<sup>3722</sup> Sulzer imposta la questione in maniera del tutto chiara:

---

prima (p. 78), anche Bouhours aveva sottolineato il legame privilegiato tra "non so che" e fondo del cuore.

<sup>3720</sup> Id., *Explication d'un paradoxe psychologique*, cit., p. 447.

<sup>3721</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>3722</sup> Id., *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens*, cit., p. 416.

La grande distanza che si osserva tra la conoscenza di una verità e la maniera di appercepirla che le dà una forza attiva sull'anima ha colpito tutti i Filosofi Moralisti. Ciò ha dato luogo a questo grande problema: *di quale natura deve essere la conoscenza che esercita un'influenza sulle nostre azioni?*<sup>3723</sup>

In base a quanto abbiamo detto sopra, non sarà difficile fornire una risposta in merito: posto che qualsiasi verità si può presentare allo spirito in due modi differenti, il vedere (o appercepire) e il sentire, saranno solo le verità “sentite” a vantare un'influenza sulle nostre azioni.<sup>3724</sup> Solo la conoscenza sensibile, infatti, grazie al versante inoggettuale dell'*Empfindung*, ha il potere di spingerci a mutare il nostro stato, e dunque a desiderare:<sup>3725</sup>

Se le si vede soltanto [le verità], esse non producono che un giudizio affermativo o negativo; se le si sente, esse modificano l'anima in modo tale da produrre un mutamento di stato: l'anima entra nella disposizione non di giudicare, ma di allontanarsi da uno stato spiacevole o di pervenire a uno stato gradevole.<sup>3726</sup>

La verità sentita come verità “movente” si lega in realtà a un problema ben più ampio, che affiora, ancorché in maniera implicita, dalla formulazione della domanda sopra riportata. A una tale domanda, infatti, la tradizione tedesca aveva risposto con la nozione di conoscenza viva. È la conoscenza viva che per Lutero come per Wolff può esercitare un'influenza sulle nostre azioni, qualunque sia l'origine (teologica o morale) di una simile motivazione. Lo stesso aveva ribadito Mendelssohn nella *Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen* (1761), in cui la terminologia baumgarteniana giocava un ruolo di primo piano:

Su questa teoria [sulla teoria sostenuta da Platone nel *Protagora* per cui il fondamento del male morale deriva da una mancanza di conoscenza] i moderni hanno elaborato la dottrina delle attitudini (*Fertigkeiten*) dell'anima, e la distinzione tra conoscenza speculativa e pragmatica. Ogni cognizione che si trasmette alla facoltà di

---

<sup>3723</sup> Id., *Considérations psychologiques sur l'homme morale*, cit., p. 369.

<sup>3724</sup> In questo senso, non sarà sufficiente indicare nell'interesse o nel senso morale il movente universale degli uomini ma si dovrà comprendere il processo concreto che porta l'uomo a compiere una certa azione piuttosto che un'altra. Giacché quand'anche si conoscano perfettamente le cose che dobbiamo fare, ciò non sarà ancora sufficiente per innescare l'azione, dal momento che – sappiamo – il ragionamento nulla può contro i moventi più potenti del fondo dell'anima.

<sup>3725</sup> Sul legame tra sentire e desiderare in Sulzer ci eravamo soffermati sopra.

<sup>3726</sup> *Ibid.*, p. 371.

desiderare, producendo un desiderio oppure un'avversione, si definisce conoscenza efficace o pragmatica, se invece non ha nessun influsso sulla facoltà di desiderare, si chiama conoscenza inefficace o speculativa. [...] La forza della conoscenza che viene effettivamente esercitata si definisce, in analogia con i termini della meccanica, una *forza viva*, mentre quella che viene arrestata dall'opposizione nella sua attività si definisce una *forza inerte*.<sup>3727</sup>

Elaborando la considerazione di Lessing nell'*Abhandlung über die Fabel* (1759), per cui "la favola ha come scopo la conoscenza chiara e viva di una verità morale",<sup>3728</sup> Mendelssohn conclude che a sostituire insensibilmente la lentezza del ragionamento con la rapidità del sentimento è la resa intuitiva di una verità generale:

Non è difficile capire in che modo la conoscenza acquisti vita con questo artificio. Applicando conclusioni generali a casi particolari, abbracciamo con un solo colpo d'occhio – per così dire – tutte le connessioni e le conseguenze dei concetti generali, che astraendo potevamo prendere in esame solo per gradi. Quindi riduciamo il tempo necessario all'esame della deduzione morale, e in questo modo, ancora una volta, l'efficacia, la vita della conoscenza risulta incrementata.<sup>3729</sup>

Anche Sulzer circoscrive, come detto, alle percezioni confuse e oscure l'unica possibile fonte della *cognitio viva*. Si tratta senza dubbio di un significativo avanzamento rispetto alla dottrina di Baumgarten,<sup>3730</sup> da cui emerge in modo ancora più evidente quel legame con la questione dell'"interessante" che era già stato chiaramente impostato da Meier. Il filosofo di Halle, abbiamo visto al termine della seconda parte, aveva sostenuto che la vivificazione del pensiero estetico dipende dalla capacità della conoscenza di provocare un piacere sensibile, rappresentando

---

<sup>3727</sup> M. Mendelssohn, *Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen*, in Id., *Philosophische Schriften. Zweyter Theil*, Berlin, 1761; per la traduzione italiana della seconda edizione (1771), sostanzialmente congruente con la prima, cfr. M. Mendelssohn, *Rapsodia, ossia supplemento alle Lettere sui sentimenti*, in Id., *Scritti di estetica*, a cura di L. Lattanzi, Palermo, 2004, pp. 105-41, qui pp. 127-8.

<sup>3728</sup> G.E. Lessing, *Fabeln. Drey Bücher. Nebst Abhandlungen mit dieser Dichtungsart verwandten Inhalts*, Berlin, 1759, p. 159.

<sup>3729</sup> M. Mendelssohn, *Rapsodia, ossia supplemento alle Lettere sui sentimenti*, trad. cit., p. 134. La questione della conoscenza viva emerge anche nell'*Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften*, Berlin, 1764, ad es. p. 41, su cui non possiamo entrare.

<sup>3730</sup> Tanto Baumgarten quanto Meier, in effetti, avevano sostenuto la presenza di una conoscenza viva anche a livello razionale, cfr. *supra*.

intuitivamente il *mihi bonum*<sup>3731</sup> come qualcosa di futuro, ma comunque alla nostra portata. Unendo le due condizioni in un unico precetto, si potrebbe affermare che la conoscenza sarà viva nella misura in cui si trova in un “rapporto intimo” con noi, e dunque, batteuxianamente, nella misura in cui sarà interessante. Con le parole di Meier:

Una cosa che si trova del tutto al di fuori di noi e non ha alcun legame notevole con il nostro stato interno, con la nostra anima e con il nostro corpo, o non ci commuove affatto oppure ci commuove solo in misura ridotta. Al contrario, ci commuovono i beni che o stanno in quanto tali nel mezzo del nostro orizzonte e della nostra sfera oppure che sono all’origine di perfezioni nel nostro intimo (*recht innig*), e mettono in moto il fondo dell’anima.<sup>3732</sup>

Qualche cosa di simile lo affermerà Sulzer nelle *Considérations* del 1769, trattando i presupposti alla base della spinta motivazionale in genere:<sup>3733</sup>

Queste osservazioni ci mettono in condizione di determinare più particolarmente le condizioni richieste perché la verità possa esercitare un’influenza sulle nostre azioni. Allo scopo occorre 1) che le idee che essa ci presenta siano familiari, di modo che le possiamo cogliere chiaramente con un solo atto di intuizione. Ciò è necessario affinché l’attenzione, che deve essere diretta verso noi stessi, non sia allontanata da noi e fissata sull’oggetto. 2) Che le idee siano talmente alla nostra portata da poterle applicare a noi stessi. Ciò vuol dire che le idee devono avere un rapporto immediato con i nostri sentimenti. Un uomo nato nella servitù, che non ha mai goduto di un istante di libertà, non può affatto sentire o applicare a sé l’idea di libertà. 3) Che nel momento in cui la verità si presenta a noi, siamo nella disposizione di rientrare in noi stessi per provare l’effetto che essa può esercitare su di noi.<sup>3734</sup>

---

<sup>3731</sup> Oltre a *Metaphysica*, § 660; cfr. anche *Aesthetica*, § 45.

<sup>3732</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 184. Certo, per riuscire a percepire una tale vicinanza è necessario trovarsi nella giusta disposizione di spirito, come preciserà Sulzer nel terzo punto, un punto di sapore quasi agostiniano, se non fosse che la verità per la quale è necessario “redire in se ipsum” non è più di natura celeste, ma del tutto psicologica.

<sup>3733</sup> Alla domanda sulla spinta motivazionale, Mendelssohn, nel citato abbozzo sul dominio delle inclinazioni, aveva risposto con l’unione della conoscenza simbolica della virtù con la conoscenza intuitiva, dal momento che “[w]er die symbolische Erkenntnis von dem Werte der Tugend mit der anschauenden Erkenntnis verbindet, der hat seine untern Seelenkräfte mit den obern übereinstimmend gemacht, und ist vollkommen tugendhaft, cfr. M. Mendelssohn, cit., *Von der Herrschaft über die Neigungen*, cit., p. 180. Il tema verrà più ampiamente sviluppato nella *Rhapsodie*, appena citata.

<sup>3734</sup> J.G. Sulzer, *Considérations psychologiques sur l’homme morale*, cit., p. 372.

Le conclusioni di Sulzer mostrano con chiarezza un fecondo intreccio di tradizioni diverse: la prima condizione è una tipica eredità di Baumgarten, che aveva fatto dell'intuizione (e non più della certezza) la premessa per ogni conoscenza viva; anche nella seconda condizione è evidente l'influsso della scuola di Halle, in particolare dell'amico Meier,<sup>3735</sup> come mostra la precedente citazione. Il retaggio hallense, ad ogni modo, è filtrato in questo caso da una matrice più schiettamente francese (si vedano le idee di *rapport* e di *sentiment*), che si riverbera anche negli esempi riportati, non lontani dall'orizzonte di Du Bos o di Batteux, riletti alla luce della *Theory of Moral Sentiments* (1759) di Adam Smith:<sup>3736</sup>

Perché il racconto di una sventura accaduta in un qualche paese lontano ci tocca di norma così poco? È perché lo rappresentiamo come lontano da noi. Se è accaduta nella città dove abitiamo, nel nostro circondario, nel momento stesso in cui udiamo la notizia, ciò produce di norma una forte emozione, perché le circostanze di tempo e di luogo ci obbligano in qualche modo a ritornare in noi stessi e ad applicarle a noi stessi: noi ci mettiamo al posto di quelli che soffrono, siamo nella disposizione prossima a sentire in noi l'effetto della sventura capitata; e ciò causa l'emozione in ragione della quale compiamo degli sforzi che tendono a darci un sollievo.<sup>3737</sup>

Una tale reinterpretazione non sorprende più di tanto alla luce dell'accezione di *Empfindung* introdotta da Sulzer, in cui a essere sentito è

---

<sup>3735</sup> Cfr. *supra*.

<sup>3736</sup> Ritorniamo più avanti sul ruolo che Smith e la questione della simpatia hanno giocato nella teoria dell'interessante della *Spätaufklärung*. L'episodio che funge con tutta probabilità da medium attraverso cui è letto il principio di prossimità di tradizione francese è il seguente: "Let us suppose that the great empire of China, with all its myriads of inhabitants, was suddenly swallowed up by an earthquake, and let us consider how a man of humanity in Europe, who had no sort of connection with that part of the world, would be affected upon receiving intelligence of this dreadful calamity. He would, I imagine, first of all, express very strongly his sorrow for the misfortune of that unhappy people, he would make many melancholy reflections upon the precariousness of human life, and the vanity of all the labours of man, which could thus be annihilated in a moment [...] And when all this fine philosophy was over, when all these humane sentiments had been once fairly expressed, he would pursue his business or his pleasure, take his repose or his diversion with the same ease and tranquility, as if no such accident had happened. The most frivolous disaster which could befall himself would occasion a more real disturbance. If he was to lose his little finger to-morrow, he would not sleep to-night; but provided he never saw them, he will snore with the most profound security over the ruin of a hundred millions of his brethren, and the destruction of that immense multitude seems plainly object less interesting to him, than this paltry misfortune of his own." Cfr. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), London, 1761<sup>2</sup>, pp. 211-2.

<sup>3737</sup> J.G. Sulzer, *Considérations psychologiques sur l'homme morale*, cit., p. 371.

solo ciò che ci interessa, e dunque ciò che induce non a uno sguardo asettico sull'oggetto, e neppure a uno sguardo meramente curioso,<sup>3738</sup> ma a una partecipazione per qualcosa di cui sentiamo la centralità per la nostra esistenza:

La verità che si vuole sentire deve avere contatto con l'anima, deve incorporarvisi, se mi è permesso parlare così. Allora le idee che essa racchiude diventano parte di noi stessi; osserviamo la loro relazione con le disposizioni attuali in cui ci troviamo, e ciò produce ciò che chiamo la disposizione prossima ad agire. [...] È essenziale osservare che le idee che non possono avere un rapporto immediato con il nostro stato, e che di conseguenza non si prestano all'incorporazione di cui ho parlato, possono essere viste, ma non saranno mai sentite.<sup>3739</sup>

Come Sulzer aveva scritto nelle *Observations* del 1763, infatti, “niente ci interessa a parte quello che è in noi”.<sup>3740</sup> Se è vero che solo la conoscenza alla base dell'*Empfindung* è in grado di influenzare il nostro agire, e che l'*Empfindung* può essere innescata esclusivamente da una “intuition vive de la vérité”,<sup>3741</sup> dovremo concludere che la prima tappa fondamentale per interessarci attivamente alla virtù sarà proprio la traduzione del dettato della ragione nel linguaggio indistinto della sensibilità. Già nella filosofia di Wolff il ricorso ai sensi era fondamentale per favorire l'applicazione della *ratio* alla concretezza dei casi quotidiani.<sup>3742</sup> È a questa dimensione pedagogica che Sulzer si rifà sin dal *Versuch einiger vernünftiger Gedancken von der Auferziehung und Unterweisung der Kinder* (1745<sup>1</sup>; 1748<sup>2</sup>), in cui il ruolo della poesia inizia ad assumere una certa rilevanza, nella misura in cui riesce a commuovere gli animi nel modo più potente.<sup>3743</sup>

---

<sup>3738</sup> Non a caso, la curiosità è alla base delle scienze naturali, cfr. Id., *Pensées sur l'origine et les différens emplois des Sciences et des Beaux-Arts. Discours prononcé dans l'Assemblée publique de l'Académie royale des Sciences et Belles-Lettres, le 27 de Janvier 1757*, Berlin, 1757, p. 16. Come chiarito nell'*Avertissement*, il discorso doveva uscire nei *mémoires* dell'Accademia, ma non vi aveva trovato posto, venendo quindi pubblicato come testo a sé stante.

<sup>3739</sup> Id., *Considérations psychologiques sur l'homme morale*, cit., p. 371.

<sup>3740</sup> Id., *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'appercevoir et celle de sentir*, cit., p. 414: “Au fond, rien ne nous intéresse que ce qui est dans nous-mêmes”. In tal modo, i due significati etimologici di interesse si riunificano: a spingerci verso l'oggetto del desiderio di cui l'inter-esse misura la distanza, sarà solo ciò di cui ci sentiamo oscuramente parte, e che dunque abbiamo in qualche misura incorporato.

<sup>3741</sup> J.G. Sulzer, *Considérations psychologiques sur l'homme morale*, cit., p. 374.

<sup>3742</sup> Cfr. *supra*.

<sup>3743</sup> Id., *Versuch einiger vernünftiger Gedancken von der Auferziehung und Unterweisung der Kinder*, Zürich, 1745, la seconda edizione ampliata, del 1748, è ora compresa in Id., *Pädagogische Schriften*, Langensalza, 1922, pp. 41 e ss., qui p. 97. Sulla

La necessità di una proficua collaborazione tra la filosofia, che conosce le verità, e la poesia, che le rende sensibili e potenti, troverà ben altro sviluppo nelle *Pensées sur l'origine et les differens emplois des sciences et des beaux-arts*, pronunciate di fronte all'Accademia delle Scienze di Berlino il 27 gennaio 1757. Qui l'opposizione sul piano gnoseologico tra conoscere e sentire si rispecchia sul piano sociale nella distinzione tra le scienze e le belle arti. Saranno queste ultime, e non più la sola poesia, a essere incaricate del compito di abbellire e rendere amabili le verità scoperte dalla filosofia e dalle scienze, perché i *beaux arts*, definiti nel relativo articolo dell'*Allgemeine Theorie der Schönen Künste* come "le truppe ausiliarie della saggezza",<sup>3744</sup> si rivolgono a tutti gli uomini per via di sentimento:<sup>3745</sup>

L'artista che vede l'arcobaleno presta attenzione soltanto all'effetto che questo fenomeno piacevole produce sul suo spirito; non pensa che a ben gustarlo e ai mezzi per far nascere nell'altrui spirito questo dolce sentimento di piacere di cui la sua anima è allora colma. Il Filosofo vede lo stesso oggetto, ma, senza essere insensibile al suo fascino, si preoccupa principalmente di osservarne tutte le circostanze. Conta i colori dell'arcobaleno, osserva il loro ordine, la loro differente brillantezza, e cerca di scoprire le cause di un effetto così singolare: dimentica la sua bellezza per cercare la sua origine. Il carattere più proprio del Filosofo è quello di cercare di conoscere e approfondire gli oggetti, mentre l'artista si limita a sentire i loro effetti su di lui. Il primo rapporta tutto al ragionamento e alla speculazione, l'altro al sentimento.<sup>3746</sup>

---

pedagogia in Sulzer, così come per ulteriore bibliografia sull'argomento, cfr. M. Dähne, *Johann Georg Sulzer als Pädagog und sein Verhältnis zu den pädagogischen Hauptströmungen seiner Zeit*, Königsee, 1902; U. Roth, "Kinder zu ziehen ist ein Werk eines Philosophen". *Johann Georg Sulzers Konzeption der Erziehung im Kontext der Aufklärungspädagogik*, in F. Grunert-G. Stiening (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, cit., pp. 247-83. Nell'articolo *Lehrgedicht* dell'*Allgemeine Theorie*, Sulzer affermerà che se l'opera della filosofia è quella di scoprire le verità, "la poesia soltanto può dare loro una forza efficace. Ciò che comprende l'intelletto puro nel modo più distinto si cancella molto facilmente, perché non è sostenuto da nulla di sensibile. Il poeta non opera solo con qualcosa di meramente sensibile, ma trasceglie tra gli oggetti sensibili quelli più potenti; a questi aggancia i concetti e le verità, e in tal modo essi diventano non solo indelebili nella memoria, ma anche avvincenti (*einnehmend*), poiché vi si mescola in certa misura il sentimento (*Empfindung*).". Cfr. J.G. Sulzer, *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* (1771-1774), Leipzig, 1778-1779<sup>2</sup>, pp. 137-142, qui p. 140.

<sup>3744</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 24.

<sup>3745</sup> Su questi temi è ancora fondamentale A. Tumarkin, *Der Ästhetiker Johann Georg Sulzer*, Frauenfeld-Leipzig, 1933, in particolare pp. 111 e ss.

<sup>3746</sup> Id., *Pensées sur l'origine et les différens emplois des Sciences et des Beaux-Arts*, cit., pp. 33-4.



Se dunque l'artista "trova nel suo proprio sentimento i principi della sua arte",<sup>3747</sup> i *beaux arts* non potranno che mutuare i loro caratteri fondamentali della dimensione sensibile, dal momento che per poterne godere è sufficiente la sensibilità del cuore:

Tutti possono dare un giudizio sulle arti, perché il loro effetto dipende dal sentimento. Se l'artista non tocca il mio cuore, naturalmente sensibile, posso giudicare con cognizione di causa che la sua opera è fatta male [...] senza che sia possibile appellarsi contro il mio giudizio.<sup>3748</sup>

È quanto Sulzer ribadirà nella sezione dedicata alle *Künste* del *Kurzer Begriff*, di due anni successivo, in cui l'essenza delle belle arti consiste nel fatto "di dilettere e commuovere l'animo mediante il bello e il perfetto sensibili".<sup>3749</sup> Benché tanto le scienze quanto le arti derivino da un'unica origine – il genio umano – e tendano a un medesimo scopo – il superamento della barbarie naturale – la diversità delle facoltà che esse sollecitano porterà a una cruciale differenza nel loro sviluppo. Fondandosi sulla speculazione, le scienze potranno maturare solo dopo un progresso plurisecolare, conforme alla lentezza del ragionamento, mentre le belle arti, impennate sull'immediatezza del sentimento, raggiungeranno la massima perfezione nel periodo stesso della loro invenzione:

La storia dello spirito umano ci presenta una singolarità molto notevole riguardo ai progressi delle Belle Arti e delle Scienze. Le arti si sono trovate molto vicine alla loro perfezione poco tempo dopo il loro inizio. [...] Le Scienze hanno avuto una sorte del tutto diversa. I loro progressi sono stati di una lentezza estrema.<sup>3750</sup>

Ma qual è l'origine delle arti? Come recita un adagio fatto proprio da Sulzer, le arti nascono dall'indigenza, e dunque, in accordo con Batteux, le arti meccaniche precederanno le belle arti, volte a perfezionare lo spirito e il cuore:

Le arti vengono suddivise in meccaniche e liberali, le quali sono anche dette Belle Arti. Le arti meccaniche si riferiscono tutte alla produzione e alla preparazione delle cose che servono per i bisogni e per la comodità della vita, le belle arti (*die Schönekünste*) mirano in

---

<sup>3747</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>3748</sup> *Ibid.*, pp. 43-4.

<sup>3749</sup> *Id.*, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften*, cit., § 71.

<sup>3750</sup> *Id.*, *Pensées sur l'origine et les différens emplois des Sciences et des Beaux-Arts*, cit., pp. 7-9.

particolare al piacere e all'occupazione dell'immaginazione e del cuore.<sup>3751</sup>

Affinché le belle arti possano sorgere, dunque, sarà necessaria una certa indipendenza dal soddisfacimento dei bisogni primari, che consenta di ampliare il proprio orizzonte al di là della pura conservazione materiale:

Non appena l'uomo si trovò in condizione di soddisfare con facilità i bisogni più pressanti, ebbe l'agio di fare riflessioni sui bisogni meno necessari alla sua semplice conservazione, ma anche essenziali a un'esistenza agiata e piacevole. Avvertì allora che gli oggetti capaci di influenzare piacevolmente i suoi sensi, la sua immaginazione e il suo cuore, non erano presenti in grande abbondanza in natura né erano sempre in suo potere.<sup>3752</sup>

È per rimediare a una tale mancanza, resa ancor più evidente dalle necessità della vita nomade, che alcuni uomini di genio videro la possibilità di radunare e di copiare gli oggetti piacevoli in natura, in modo da continuare a goderne gli effetti nell'immaginazione grazie a una pittura di parole o di colori e di disegni:

Poco dopo si scoprì il segreto di creare oggetti piacevoli imitando la natura, e persino quello di rendere le imitazioni più ricche, più variate e più piacevoli degli stessi oggetti originali. Al posto del canto troppo uniforme degli uccelli, ci si immaginò un canto più melodioso, più variato, sostenuto dall'armonia e capace di sollecitare notevolmente le passioni di cui imitava il tono, il movimento e l'espressione. Ecco l'origine delle Belle Arti.<sup>3753</sup>

Se questa è l'origine delle arti per come ce la presenta Sulzer, dietro a una tale ricostruzione si cela però un ulteriore aspetto, meno evidente, ma decisivo. Abbiamo visto sopra che l'anima, ancora incosciente, può giungere al primo riconoscimento di sé grazie a uno stimolo sensoriale capace di interessarla, ovvero di innescare una variazione della sua attività interna. Analizzando questa genesi non da un astratto punto di vista psicologico, bensì sotto il profilo della storia culturale, tale sollecitazione

---

<sup>3751</sup> Id., *Kurzer Begriff aller Wissenschaften*, cit., § 69. Cfr. É. Décultot, *Johann Georg Sulzers "System der schönen Künste"*, F. Grunert-G. Stiening (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, cit., pp. 211-24, qui pp. 215-6, la quale segnala il diverso trattamento riservato alle arti nella seconda edizione del *Kurzer Begriff* (1759) rispetto alla prima (1745).

<sup>3752</sup> J.G. Sulzer, *Pensées sur l'origine et les différens emplois des Sciences et des Beaux-Arts*, cit., 14-5.

<sup>3753</sup> *Ibid.*, pp. 15-6.

sensoriale verrà a coincidere con il momento aurorale delle belle arti – con l’innalzamento della nostra attività verso lo stimolo che crea piacere. L’origine delle belle arti e l’origine dell’uomo saranno allora due facce della stessa medaglia.

A esprimere nel modo più icastico questa dimensione fondativa sarà l’antiporta dell’*Allgemeine Theorie der Schönen Künste* (1771-1774),<sup>3754</sup> realizzata dal celebre incisore polacco Daniel Chodowiecki (1726-1801). Sullo sfondo dell’immagine si intravedono una serie di uomini seminudi in cerchio, intenti ad accendere un fuoco, mentre un altro insegue un cervo con un bastone; in primo piano, l’allegoria della Verità, illuminata dal sole della Ragione che si fa spazio in mezzo alle nuvole, è accudita dalle tre Grazie, con i simboli delle arti (il coturno, la cetra, la tavolozza), mentre Atena, seduta e in armi, le protegge.<sup>3755</sup> La situazione iniziale dei quasi-uomini si presenta dunque ritmata dai bisogni fisiologici e dalla totale assenza di pensiero: “[Il selvaggio] vede il cielo e la natura senza che da questi soggetti nasca una qualche idea interessante. Resta in una stupidità e in un’insensibilità pari a quella dei bruti”.<sup>3756</sup>

È tale insensibilità propria dello stato di natura a rappresentare il corrispettivo sociale di ciò che nei saggi psicologici era la dimensione-limite di un’anima non ancora sottoposta ad alcuno stimolo capace di interessarla.<sup>3757</sup> In questo stadio, i quasi-uomini avvertono il piacere come un semplice effetto della necessità,<sup>3758</sup> che non lascia alcuna traccia sulla

---

<sup>3754</sup> Sulla genesi dell’opera, cfr. il classico J. Leo, *Johann Georg Sulzer und die Entstehung seiner allgemeinen Theorie der schönen Künste. Ein Beitrag zur Kenntnis der Aufklärungszeit*, Berlin, 1907; J. van der Zande, *Johann Georg Sulzer: Spaziergänge im Berliner Tuskulum*, in U. Goldenbaum-A. Košenina (a cura di), *Kulturwissenschaftliche Studien I*, Hannover, 1999, pp. 41-68; A. Nannini, *Johann Georg Sulzer: le belle arti e la formazione dell’uomo*, in J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, cit., pp. XXXVII e ss., anche per maggiori ragguagli bibliografici. Per un approccio più sistematico sulle arti figurative, cfr. J. Dobai, *Die bildenden Künste in Johann Georg Sulzers Ästhetik. Seine “Allgemeine Theorie der Schönen Künste”*, Winterthur, 1978.

<sup>3755</sup> Cfr. C. Zelle, C. ZELLE, *Ästhetischer Enzyklopädismus – Johann Georg Sulzers europäische Dimension*, <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/carsten.zelle/dateien/Sulzer.pdf>, pp. 15-6. La prima versione dell’articolo è uscita in francese con il titolo *Encyclopédisme et esthétique: la dimension européenne de Sulzer*, in D. Bonnecase-F. Genton (a cura di), *Ferments d’ailleurs. Transferts culturels entre Lumières et romantismes*, Grenoble, 2010, pp. 187-212.

<sup>3756</sup> J.G. Sulzer, *Recherches sur l’origine des sentimens agréables et désagréables, quatrième partie. Des plaisirs moraux*, cit., p. 389.

<sup>3757</sup> Una fase primordiale che – è bene precisarlo – per Sulzer è esemplificata anche oggi da quei popoli che non hanno ancora intrapreso il cammino evolutivo verso la ragione e il sentimento morale.

<sup>3758</sup> Id., *Pensées sur l’origine et les différens emplois des Sciences et des Beaux-Arts*, cit., p. 12; Sugli uomini fedeli alla voce della natura, cfr. Id., *Considérations psychologiques sur l’homme morale*, cit., p. 366.

superficie dell'anima,<sup>3759</sup> poiché non si comprende ancora il legame tra il soddisfacimento dei bisogni e la conservazione di sé:<sup>3760</sup>

Popoli semiselvaggi, come quei nativi americani che non sanno contare fino a quattro, possono starsene seduti per un intero giorno senza pensare a nulla, e ripetere la stessa nota sul loro flauto per migliaia di volte senza annoiarsi.<sup>3761</sup>

Se la monotonia viene immediatamente collegata alla letargia spirituale, il presupposto del perfezionamento dello spirito dipenderà invece dalla varietà degli stimoli, perché solo la varietà riesce a incrementare la variazione dell'attività dell'anima:

Solo il frequente mutamento, cioè la varietà degli oggetti che occupano lo spirito o l'animo, sostiene il piacere che si prova per loro. Il fondamento di questa tendenza naturale è facile da scoprire e sta nell'attività interna dello spirito.<sup>3762</sup>

Con lo sviluppo delle arti meccaniche,<sup>3763</sup> e dunque con l'ingresso in società,<sup>3764</sup> per il quale occorre ringraziare l'intelletto,<sup>3765</sup> i popoli semiselvaggi moltiplicano progressivamente il numero delle loro

---

<sup>3759</sup> Cfr. Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, cit., p. 206.

<sup>3760</sup> Id., *Considérations psychologiques sur l'homme morale*, cit., 366. Il piccolissimo grado di virtù presente non è che l'esito del cieco istinto, Id., *Pensées sur l'origine et les différens emplois des Sciences et des Beaux-Arts*, cit., p. 12.

<sup>3761</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 223.

<sup>3762</sup> *Ibid.*

<sup>3763</sup> Da un lato, infatti, il primo sviluppo delle arti meccaniche è dato dall'intelletto, mentre la natura sovrintende a un raffinamento della dimensione sensibile dell'uomo che lo rende propriamente uomo.

<sup>3764</sup> Sullo stato di natura per Sulzer, cfr. Id., *Recherches sur un principe fixe, qui serve à distinguer les devoirs de la morale de ceux du droit naturel* (1756), "Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1758, pp. 450-6, qui p. 452.

<sup>3765</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 3: "Che gli uomini non vaghino più soli o in piccole orde come gli animali della terra per cercare un misero nutrimento; che abbiano fissa dimora e mezzi di sostentamento affidabili; che vivano in grandi società e sotto buone leggi è una benedizione di cui devono ringraziare l'intelletto, che ha inventato le arti meccaniche e ha ideato le scienze e le leggi." In questo senso, le arti necessitano di un preventivo sviluppo della ragione: "Ancora oggi accade – sostiene ad esempio il filosofo svizzero – che ogni popolo della terra che ha avuto l'intelletto necessario per uscire dall'iniziale stato selvaggio conosca la musica, la danza, l'eloquenza e la poesia; senza dubbio è andata allo stesso modo in tutte le epoche, a partire dal momento in cui gli uomini sono pervenuti a una presenza di spirito conforme a ragione." *Ibid.*, p. 28. Per una discussione in merito, cfr. M. Riley, *Musical Listening in the German Enlightenment. Attention, Wonder and Astonishment*, Aldershot, 2004, pp. 74 e ss.

interazioni, aumentando di conseguenza l'attività dell'anima, così come il bisogno di tenerla occupata:

Non appena gli uomini ampliano il loro orizzonte con la vita in società e aumentano la loro attività interna, l'assenza di pensiero che li caratterizza – poiché né lo spirito né i sentimenti sono stimolati e ravvivati dagli oggetti esterni – diventa insopportabile. Solo l'uomo ancora semiselvaggio, che si è sollevato di poco al di sopra dell'animale, può sopportare una simile assenza di pensiero; ma se essa si presenta spesso all'uomo già in parte più educato, questi perde la sua attività e la vitalità dello spirito e del cuore, che lo rendono propriamente un essere di gran lunga superiore agli animali. L'uomo non ha dunque alcun interesse più importante che intrattenere e rafforzare incessantemente la sua attività interna. In tal modo, questi diventa sempre più giudizioso, sempre più sensibile, accresce la massa delle sue rappresentazioni e, con ciò, anche l'abilità di ordinarle e di trarne giovamento.<sup>3766</sup>

A offrire il primo impulso per uscire da questa condizione è la natura stessa, grazie a quegli oggetti “interessanti” che assurgono così a veri e propri mediatori di umanità:

Per mezzo delle sensazioni piacevoli affluenti su di noi da ogni parte, la natura voleva senza dubbio formare in generale i nostri animi alla mitezza e alla sensibilità, per moderare con soavità la ruvidezza provocata da un eccessivo amor di sé e dal fuoco delle passioni. Queste bellezze sono commisurate a una più delicata sensibilità presente in noi; attraverso l'impressione che ci provocano i colori, le forme e le voci della natura, essa viene incessantemente stimolata e, in tal modo, si risveglia in noi un sentimento più tenero, lo spirito e il cuore diventano più intraprendenti, e si attivano in noi non solo le sensazioni più grezze che abbiamo in comune con gli animali, ma anche le impressioni più dolci. *È in tal modo che diventiamo uomini* [corsivo mio, A. N.]; la nostra attività si accresce perché si accrescono le cose che troviamo interessanti; si innesca una tensione generale di tutte le nostre facoltà; e noi ci solleviamo dalla polvere per avvicinarci alla nobiltà degli esseri superiori.<sup>3767</sup>

Alla luce di questa precisazione, è chiaro che lo statuto umano non può che derivare dalla capacità di addomesticare la ruvidezza naturale dei quasi-

---

<sup>3766</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., pp. 208-9.

<sup>3767</sup> *Ibid.*, p. 18. La tensione verso l'alto aveva avuto un ruolo significativo nell'incipit del frammento sul sublime di Pyra, cfr. *supra*.

uomini. Ma un tale addestramento alla mitezza e alla sensibilità – abbiamo visto – rappresenta la genesi prossima delle stesse belle arti, le quali, stabilizzando le piacevolezze naturali al di là delle mere contingenze del momento, forniscono il contributo decisivo al pieno sviluppo della nostra umanità:

Lo spirito dell'uomo è agitato e spinto da una forza irresistibile, che, opponendosi di continuo alla quiete e all'inazione, gli impedisce di nascondersi, per così dire, nella materia e di essere confuso con essa. È questo fuoco divino che, animando il nostro essere, ci sollecita senza posa all'azione. Se l'oggetto capace di occuparci manca, lo spirito cade nella noia, gli umori del corpo si corrompono, l'uomo diventa a carico di sé stesso o cade in una stupida insensibilità che lo associa alle bestie. Sono le Belle Arti che lo traggono da questa compagnia, cacciando la naturale indolenza brutta dallo spirito non coltivato.<sup>3768</sup>

Se i primi artisti di ciascun popolo<sup>3769</sup> sono guidati da un “impulso innato per le dolci sensazioni”,<sup>3770</sup> le prime opere d'arte non potranno che essere prodotti del tutto casuali.<sup>3771</sup> Solo con l'esercizio l'uomo comprende il nesso tra opera e risposta emotiva, fino a suscitare il desiderio di riprodurre scientemente lo stimolo in questione:

Il pastore che per primo ha cercato di dare una bella forma al suo bastone o al suo boccale, oppure vi ha intagliato delle decorazioni, è

---

<sup>3768</sup> Id., *Pensées sur l'origine et les différens emplois des Sciences et des Beaux-Arts*, cit., pp. 24-5.

<sup>3769</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 28. Se le arti sono universali, non altrettanto si può dire delle scienze. Sulle scienze in Sulzer, cfr. D. Gay, *Philosophie und empirisch-experimentelle Naturwissenschaften bei Johann Georg Sulzer und Christian Wolff*, cit.; cruciale per Sulzer è stato il ruolo delle scienze naturali, coltivate in gioventù grazie alle passeggiate sulle Alpi con l'amico e biografo Hirzel, dal quale deriva non solo l'amore per la natura da parte di Sulzer, ma anche l'attenzione all'orogenesi (cfr. su questo G. Lobmeier, *Johann Georg Sulzer in seinem Verhältnis zur physikalischen Geographie*, Borna-Leipzig, 1907), alla flora e alla fauna, cfr. J.G. Sulzer, *Beschreibung einiger Merkwürdigkeiten, welche er, in einer Ao. 1742. gemachten Reise durch einige Orte des Schweizerlandes, beobachtet hat*, Zürich, 1743.

<sup>3770</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 16.

<sup>3771</sup> La casualità si riferisce qui alle mere contingenze in cui quell'impulso trova a manifestarsi (*ibid.*, p. 17), non certo alla nascita stessa delle arti (*ibid.*, p. 28). Si potrebbe dunque riassumere il pensiero di Sulzer sull'origine delle arti in tre aggettivi in ordine decrescente di generalità: l'origine è *universale*, nel senso che nessun popolo ne è privo, a patto di essersi liberato dai bisogni di mera sussistenza; è *istintuale*, nel senso che in ciascun popolo vi sarà un'anima più delicata che riprodurrà qualche piacevolezza naturale; ed è *casuale*, nel senso che possono variare le situazioni concrete per cui un tale “génie heureux” si troverà a realizzare la sua prima opera.

l'inventore della scultura; e il selvaggio a cui è stato concesso il felice genio di arredare ordinatamente la sua capanna e di osservarvi un conveniente rapporto tra le parti ha inventato l'architettura. Colui che per primo si è sforzato di dire con ordine e piacevolezza ciò che doveva raccontare è il creatore dell'eloquenza presso il suo popolo.<sup>3772</sup>

La natura è senza dubbio la maestra da seguire:<sup>3773</sup> “Essa è la prima artista; e nelle sue meravigliose manifestazioni scopriamo ciò che può dare alle arti umane la somma perfezione e il valore più grande.”<sup>3774</sup> Come appena sottolineato, il carattere cruciale delle manifestazioni naturali sta nella capacità di suscitare il nostro interesse, che diventa il miglior argomento a favore della fisico-teologia sulzeriana:

Ebbene, tra le cose esistenti in natura e l'animo umano vige un'armonia tanto precisa quanto quella tra l'elemento in cui un animale è destinato a vivere e la struttura del suo corpo: la natura ha adattato precisamente i nostri sensi e la sensibilità, da cui scaturiscono tutti i desideri, agli oggetti creati che ci dovrebbero interessare; e noi non abbiamo alcun sentimento se non per le cose che la natura stessa ha fatto per noi.<sup>3775</sup>

Se le arti devono seguire il dettato della natura per essere davvero perfette, la potenza del loro effetto non potrà che discendere dall'interesse che sono in grado di destare: “Lo scopo delle belle arti rende necessario che ci siano messi dinanzi oggetti che ci interessano, che incatenano la nostra attenzione, e che quindi esercitano sugli animi l'effetto particolare che è conforme al loro scopo.”<sup>3776</sup> Ma qual è l'arte più adatta a veicolare l'originaria presa di coscienza da parte dell'uomo? Qual è, insomma, l'arte più interessante? Al termine dell'articolo *Arti. Belle Arti*, Sulzer riporta per l'ennesima volta la gerarchia effettuale dei diversi sensi corporei,<sup>3777</sup> con il

---

<sup>3772</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>3773</sup> Tale unione, ad es. *ibid.*, p. 3, era sviuppata nelle *Unterrudungen* in continuità con la filosofia di Shaftesbury, cfr. M.-G. Dehmann, *Das “Orakel der Deisten”*, cit., pp. 229 e ss.

<sup>3774</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 17.

<sup>3775</sup> *Ibid.*, p. 160

<sup>3776</sup> *Ibid.*

<sup>3777</sup> *Ibid.*, pp. 41-2: “L'udito è il primo dei sensi che trasmette all'anima sentimenti (*Empfindungen*) di cui possiamo conoscere l'origine e le cause. Nel suono può risiedere la dolcezza, la benevolenza, l'odio, l'ira, la disperazione e altre manifestazioni passionali di un'anima commossa. Perciò un'anima può divenire percepibile alle altre attraverso il suono; è innanzitutto questa modalità del sentire che può innalzare il cuore con le sue impressioni. Qui comincia dunque l'ambito delle belle arti. La prima e più potente di esse è quella che si dirige sull'anima per mezzo dell'udito, la *musica*.”

preciso scopo di individuare le sensazioni più adatte ai fini artistici. Senza troppe sorprese, tali sensazioni vengono derivate dalla vista e dall'udito, ovvero dagli unici sensi che, secondo la *Théorie des plaisirs*, possono instillare dei piaceri intellettuali.<sup>3778</sup> Poiché però a comunicare le percezioni più potenti all'anima è il senso tra i due più oscuro, e cioè l'udito, sarà la musica ad avere infine una preminenza su tutte le altre arti.<sup>3779</sup> Non è dunque azzardato ritenere che sia proprio la musica a prendere per prima il testimone dalla natura, e a destare gli uomini dall'inerzia originaria, nella misura in cui la natura ha stabilito un legame immediato tra l'udito e il cuore.<sup>3780</sup> È la figura di Orfeo che assume un ruolo centrale in questo senso:

Non è certamente del tutto favoloso ciò che la tradizione greca dice di Orfeo, il quale deve aver strappato i Greci dal loro stato selvaggio grazie alla musica. Quale altro mezzo si potrebbe usare per portare un popolo selvaggio a una qualche attenzione e al sentimento? Un tale popolo possiede comunemente tutto ciò che appartiene alla soddisfazione dei bisogni corporei, ma non la ragione e la riflessione necessaria per prestare ascolto a chi volesse parlargli di costumi, di religione e di disposizioni utili alla società. Non si può, dunque, stimolarlo con la promessa di una maggiore opulenza. La poesia e l'eloquenza non possono nulla; e così anche la pittura, in cui osserverebbe al massimo dei bei colori che non dicono niente; ma la musica penetra, perché colpisce i nervi, e parla, perché può suscitare determinati sentimenti. Perciò quei racconti corrispondono pienamente alla verità della natura, anche se si dovessero dimostrare storicamente falsi.<sup>3781</sup>

Il mito di Orfeo, molto in voga tra Cinquecento e Seicento nella letteratura retorica,<sup>3782</sup> funge qui da nesso ideale, per usare un'espressione di Plessner, tra lo stato di *hominitas* e quello di *humanitas*, tra la condizione di semplice appartenenza alla specie umana e quella dell'umanità dispiegata – un nesso su cui vegliano le stesse belle arti: “Secondo l'opinione di Orazio –

---

<sup>3778</sup> Cfr. *supra*.

<sup>3779</sup> *Ibid.*, p. 42. Sulla musica in Sulzer, oltre al citato testo di Riley, cfr. J.-J. Duhot, *Sulzer et l'esthétique musicale*, in B. Deloche, (a cura di), *L'esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779). Actes du colloque international du 21. novembre 2003*, Lyon, 2005, pp. 103-38. Cfr. anche T. Christensen, *Introduction*, in N.K. Baker-T. Christensen (a cura di), *Aesthetics and the art of musical composition in the German Enlightenment*, Cambridge, 1995, pp. 3-24.

<sup>3780</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 139. Viene così riletta a favore dell'udito la connessione dubosiana posta tra occhio e cuore.

<sup>3781</sup> *Ibid.*, pp. 151-2. cfr. J. van der Zande, *Orpheus in Berlin: A Reappraisal of Johann Georg Sulzer's Theory of Polite Arts*, “Central European History”, 28, 1995, pp. 175-208.

<sup>3782</sup> Cfr. H.F. Plett, *Rhetorik der Affekte. Englische Wirkungsästhetik im Zeitalter der Renaissance*, Tübingen, 1975, pp. 176-81.



questo grande precettore degli artisti – Orfeo ammansì con il fascino della sua lira uomini rustici e crudeli, per condurli ai loro doveri.”<sup>3783</sup> È grazie a questa capacità di guidare gli animi che le arti potranno infondere quell’amore per la virtù e per i propri doveri che la ragione da sola non aveva la forza di sollecitare.

E tuttavia, un tale forza contiene un aspetto virtualmente inquietante. Accanto al volto solare di Orfeo che strappa i barbari all’inciviltà con il suono incantatore della sua lira, si scorge infatti il volto notturno dell’abile psicagogo a cui nessuno può resistere:

[C]olui che è amato dalle Muse porterà, come un altro Orfeo, gli uomini alla diligente realizzazione di tutto ciò che è necessario alla loro felicità, anche contro la loro volontà, per mezzo di una costrizione dolce e amabile.<sup>3784</sup>

Da un punto di vista meramente psicologico, infatti, il potere straordinario che l’artista detiene sul cuore dell’uomo non dice ancora nulla sulla natura politica di quel potere; ma ciò non significa che tale natura non sia presente; al contrario, essa sarà tanto più efficace quanto meno sarà appariscente. Di fatto, nel risvegliare quegli esseri del tutto passivi, l’Orfeo di turno non potrà fare a meno di declinare sin da subito l’umanità generale, *qua talis* fittizia, nelle forme particolari di umanità espresse dai costumi di volta in volta dominanti:

Ci sono certamente sentimenti generali dell’umanità che sono ugualmente buoni in tutti i paesi, in tutti i tempi e tra tutti i popoli. Ma anche questi devono avere in ogni uomo una determinazione commisurata con il suo ceto e le circostanze prossime in cui si trova. L’uomo retto in generale deve ancora essere formato in modo particolare, a seconda che debba essere il retto cittadino di Sparta, di Atene o di Roma.<sup>3785</sup>

Se l’artista deve condurre gli uomini ai loro doveri con lo stesso gesto con il quale li convoca all’umanità,<sup>3786</sup> il momento di “soggettivazione” del selvaggio in quanto uomo non potrà essere affatto disgiunto da quello del suo “assoggettamento” in quanto cittadino. Solo perché assoggettato a una determinata forma di potere, il selvaggio potrà assumere una sembianza umana – una sembianza sui cui lineamenti è già da sempre impresso lo specifico marchio culturale che lo ha riscattato dalla precedente ferinità. Se,

---

<sup>3783</sup> J.G. Sulzer, *Pensées sur l’origine et les différents emplois des Sciences et des Beaux-Arts*, cit., p. 29.

<sup>3784</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 24.

<sup>3785</sup> *Ibid.*, pp. 199-200.

<sup>3786</sup> Cfr. *supra*.

dunque, la nostra umanità è il frutto di un'azione eminentemente estetica, che ci porta a fissare per la prima volta l'attenzione su noi stessi, essa non potrà prescindere neppure dal suo versante "anestetico", che condurrà a istupidire nei corpi dei cittadini gli imperativi e i valori di una certa società. Il corpo diventa così il luogo di tensione per eccellenza tra αἴσθησις<sup>3787</sup> e ἀναίσθησις,<sup>3788</sup> tra la scoperta emozionale di ciò che siamo, e la sorda incorporazione di ciò che dobbiamo essere. Non è un caso che Sulzer distingua nel *Lexikon* due diverse accezioni del termine "sentimento" (*Empfindung*):

Questo termine esprime tanto un concetto psicologico quanto un concetto morale; entrambi si presentano in molteplici forme nella teoria delle arti. Nel primo senso – quello più generale – il sentimento viene contrapposto alla conoscenza distinta, e indica una rappresentazione, nella misura in cui provoca in noi un'impressione piacevole o spiacevole, o agisce sulle nostre forze desiderative, oppure suscita i concetti del buono o del cattivo, del piacevole o dell'avverso [...]. In senso morale, il sentimento (*Empfindung*) è una capacità di sentire (*Gefühl*) divenuta abilità grazie alla frequente ripetizione, nella misura in cui tale capacità (*Gefühl*) diventa la fonte di certe azioni interne o esterne. I sentimenti dell'onore, della rettitudine, della gratitudine, sono perciò impressioni che certi oggetti ci hanno provocato così spesso, che essi sorgono velocemente in noi alla ricomparsa di oggetti simili, e si manifestano come impulsi dominanti delle azioni. Questi sono i sentimenti la cui diversa mescolanza e intensità determina il carattere morale dell'uomo.<sup>3789</sup>

Come è facile notare, il passaggio dalla prima accezione alla seconda accezione è dato dalla reiterazione coatta degli stimoli sensoriali, che forgiavano in un senso o nell'altro il *Gefühl* originario dell'uomo.<sup>3790</sup>

---

<sup>3787</sup> L'*aisthesis* deve essere qui intesa come un sentire sé stessi mediante la cosa, o meglio mediante la percezione del suo effetto.

<sup>3788</sup> Di *anaesthesia* nell'Illuminismo si è parlato in un convegno svolto a Halle nel 2009, cfr. K. Battenfeld-C. Bogen-I. Uhlig (a cura di), *Gefühllose Aufklärung: Anaesthesia oder die Unempfindlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Bielefeld, 2012. Nessun accenno a Sulzer o alla possibilità di applicare una tale categoria alla sua teoria è però presente. Il termine aveva avuto successo nei Padri del deserto, cfr. per questo H. Adler, *Horizont und Idylle. Aspekte einer Gnoseologie von Aisthesis und Noesis*, in H. Adler-L.L. Wolff (a cura di), *Aisthesis und Noesis. Zwei Erkenntnisformen vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Paderborn, 2013, pp. 25-42, qui pp. 31-2.

<sup>3789</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., pp. 188-90.

<sup>3790</sup> Nelle *Observations* del 1763, le due facoltà fondamentali dell'uomo erano – come noto – quella del *sentir* e quella dell'*appercevoir*. Già dalla *Vorrede* dell'*Allgemeine Theorie*, le due facoltà vengono indicate come segue: "L'uomo – come sembra – possiede

In tal modo, Sulzer può innestare la teoria leibniziana dei gradi di conoscenza all'interno della filosofia del *moral sense*, facendo del sentimento morale effettivo (*moralisches Gefühl*)<sup>3791</sup> il prodotto più sublime dell'incorporazione. È probabile che per articolare il proprio pensiero su questo punto, Sulzer si sia rifatto alla mediazione di Merian nel saggio oggi sostanzialmente dimenticato *Sur le sens moral* (1758).<sup>3792</sup> Certo, Merian parte dall'ipotesi di un particolare senso alla base dell'approvazione morale di certe azioni, ma si mostra altrettanto disponibile a tentare una conciliazione con gli ultimi sviluppi del razionalismo tedesco. Il monito di Merian è quello di non cercare “la fonte della dottrina dei costumi né in una Ragione che argomenta né in un'Intuizione priva di sentimento”, senza

---

due facoltà reciprocamente indipendenti, l'intelletto e il sentimento morale, sullo sviluppo dei quali deve essere fondata la felicità della vita sociale. Dall'intelletto dipende la possibilità di quest'ultima, ma il sentimento morale dà a questa vita ciò senza cui essa non avrebbe alcun valore.” Il semplice *sentir* (*empfinden*) viene dunque specificato qui come un *sittliches Gefühl*, ovvero come una capacità di sentire il bene, di cui tutti gli uomini avrebbero i germi nel proprio cuore, pur necessitando di norma di un preventivo esercizio per poter infine sbocciare in virtù. Una tale sottolineatura chiarisce, da un lato, il legame sempre più stretto tra la dimensione sensibile (*sinnlich*) e la dimensione morale (non stupisce in questo senso l'ampliamento semantico del *Sinnliche* ai vari sentimenti interni, cfr. *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 201), mostrando, dall'altro, che ogni affezione del sentire (*Empfindung*) non si limita a farci percepire nell'immediato la gradevolezza o la sgradevolezza della nostra esistenza, ma esercita anche un effetto a lungo termine, positivo o negativo, dal punto di vista morale, favorendo o corrompendo l'originaria tendenza al bene. È in questo senso che le belle arti avranno un compito fondamentale nella coltivazione del *sittliches Gefühl*. Più che una capacità innata di discernimento come nella tradizione anglosassone, con la quale, come vedremo, Sulzer entrerà in polemica proprio su questo punto, il sentimento morale è qui una dimensione plastica, e mai definitiva, suscettibile di perfezionarsi in virtù; di atrofizzarsi in insensibilità; o di corrompersi in vizio. In tal senso, il *sittliches Gefühl* sarà una capacità di sentire il bene non in assoluto, ma sempre e soltanto in relazione alle esperienze vissute fino a quel momento: per questo, all'inizio dello sviluppo tanto ontogenetico quanto filogenetico (meglio: culturale), esso è solo un seme che domanda cura e attenzione. Sui rapporti con la tradizione inglese mediata da Merian, cfr. *infra*. Per la differenza su *moralisch* e *sittlich* in altro senso, cfr. F. Springorum, *Über das Sittliche in der Ästhetik Johann Georg Sulzers*, “Archiv für die gesamte Psychologie”, 72, 1929, pp. 1-41, in particolare pp. 34-5.

<sup>3791</sup> Mentre il *sittliches Gefühl* è il sentimento morale nel senso della facoltà di sentire il bene, per cui cfr. nota precedente, il *moralisches Gefühl* corrisponderà alla reale sensibilità morale maturata in un certo momento, “ciò che i Francesi chiamano *Sentimens* e che noi spesso rendiamo con *Gesinnungen*.” Cfr. J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 191.

<sup>3792</sup> J.B. Merian, *Sur le sens moral* (1758), “Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1765, pp. 390-413. L'articolo di Merian è cruciale per Sulzer anche per la questione della percezione che si trasforma in sentimento, pp. 408 e ss.

peraltro presupporre che le due dimensioni debbano restare necessariamente inconciliabili.<sup>3793</sup>

Ci sono Filosofi che pensano che le nozioni astratte, a forza di ripeterle, e di familiarizzarci con esse, possano tramutarsi in sensazioni. Ecco perché ci raccomandano la meditazione assidua dei principi astratti della Morale: l'abitudine che avremo acquisito di concepire prontamente questi principi e di percorrere, d'un colpo d'occhio, tutta la catena di conseguenze, formerà in noi il tatto spirituale che fa distinguere quasi immediatamente il bene dal male.<sup>3794</sup>

Merian commenta: “Questa idea è molto bella. Essa sembra spiegare l'origine o la formazione del senso morale proprio mentre lo fa rientrare nella classe delle facoltà intellettuali.”<sup>3795</sup> Quello che i filosofi empiristi chiamavano *moral sense*, allora, altro non sarebbe che l'esito dell'oscurazione delle percezioni distinte, che porta a ritenere i relativi giudizi come l'applicazione immediata di un particolare senso interno. È questa l'idea sostenuta anche da Sulzer, il quale, tuttavia, identificherà lo stimolo con cui familiarizzarsi non più nelle nozioni astratte, bensì piuttosto negli oggetti sensoriali, la cui forza è più intensa e più rapida a innestarsi nel fondo dell'anima.<sup>3796</sup>

L'emozione appare in maniera così immediata alla vista di certi oggetti che qualche filosofo, non scorgendovi alcun intermediario con cui spiegare la sua origine, hanno arditamente assicurato che non si poteva ricercare altra spiegazione a ciò che la volontà dell'autore della natura che, a quanto dicono, ha dato all'anima dei sensi come al corpo. Il piacere e la pena, dunque, il desiderio e l'avversione, sono secondo loro effetti immediati e inesplicabili di questi sensi interiori.<sup>3797</sup>

---

<sup>3793</sup> *Ibid.* p. 408: “Ma non sarebbe possibile conservare l'intuizione combinandola con la sensazione, di modo che ne risultino delle operazioni miste, composte da un lato da conoscenze intellettuali e dall'altro da sentimenti piacevoli o spiacevoli?”

<sup>3794</sup> *Ibid.*

<sup>3795</sup> *Ibid.*

<sup>3796</sup> Lo stesso Merian aveva indicato questa possibile soluzione, cfr. *ibid.*, p. 407.

<sup>3797</sup> J.G. Sulzer, *De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts* (1765), “Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1767, pp. 475-92, qui pp. 485-6. Sulzer afferma di aver già sostenuto la non credibilità di questa dottrina nella teoria dei piaceri (moralì).

Se quello che serviva era un percorso pedagogico capace di trasformare la grezza sensorialità in una più raffinata sensibilità morale,<sup>3798</sup> Sulzer sarà ormai in grado di indicare nelle belle arti – sottoposte a controllo razionale per mezzo di una saggia politica – lo strumento educativo più adeguato per fare di ogni sensazione il possibile principio di un'azione morale.<sup>3799</sup> È a questo atto di costrizione (*Zwang*) estrema, benché amabile,<sup>3800</sup> che presiede lo sguardo arcigno di Atena, chiamata a proteggere le belle arti per il loro potenziale estetico sul cuore dell'uomo, ma al contempo a dominarle per evitare l'improvvida anestetizzazione del vizio: "E quando la forza delle belle arti cade nelle mani sbagliate, il rimedio migliore si trasforma in un veleno letale, perché l'amabile forma della virtù è impressa anche sul vizio."<sup>3801</sup> Proprio grazie alla loro pervasiva presenza nella vita sociale, le belle arti, lontane qui da ogni elitarismo, potranno infine sclerotizzare nella ἔξις corporea l'evanescenza delle percezioni sensibili dell'anima, finendo per radicarsi all'interno della stessa geografia interiore con cui i soggetti organizzano la propria visione del mondo.

Basti pensare all'importanza tributata da Sulzer alle solennità pubbliche<sup>3802</sup> e ai monumenti,<sup>3803</sup> capaci di curvare in modi culturalmente specifici la stessa organizzazione del tempo e dello spazio, unendo l'intensità immediata della forza estetica con il potere di anestetizzarne il messaggio politico implicito. Benché, dunque, la ragione non abbia di per sé il potere necessario per muoverci ad agire né, tanto meno, per governare l'oscuro in maniera diretta, essa troverà nell'interesse che le arti sono capaci di sollecitare un medium duttile ed efficace per insinuarsi clandestinamente

---

<sup>3798</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 25: "L'uomo rozzo è grezza capacità di sentire che mira alla vita animale; l'uomo che gli stoici volevano formare, ma che non hanno mai formato, sarebbe stato mera ragione, un essere che conosce soltanto e non agisce mai; colui che è invece formato dalle belle arti sta esattamente a metà tra questi due estremi; la sua capacità di sentire consiste in una più delicata sensibilità interiore, che rende l'uomo attivo per la vita morale."

<sup>3799</sup> Interessante da questo punto di vista la ripresa che farà Johann Heinrich Abicht. Per Abicht, il compito dell'estetica è quello di insegnare come sia possibile suscitare sentimenti mediante le opere d'arte, a prescindere dagli scopi che invece interessano il moralista; ma proprio per questo, il moralista a cui preme il bene dell'umanità dovrà essere necessariamente un estetologo pratico, per riuscire a "vivificare" (*beleben*) effettivamente le nostre forze, cfr. J.H. Abicht, *Kritische Briefe über die Möglichkeit einer wahren wissenschaftlichen Moral, Theologie, Rechtslehre, empirischen Psychologie und Geschmackslehre mit prüfender Hinsicht auf die Kantische Begründung dieser Lehre*, Nürnberg, 1793, pp. 587-9.

<sup>3800</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 24.

<sup>3801</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>3802</sup> *Ibid.*, ad es. art. *Spettacolo*, *ibid.*, pp. 208-12; e l'articolo *Lobrede* [Encomio], in Id., *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, cit., vol. III, pp. 182-3.

<sup>3803</sup> Cfr. l'articolo *Denkmal*, *ibid.*, vol. I, pp. 322-5. Sulla dimensione politica di queste manifestazioni in Sulzer, cfr. J. van der Zande, *Thespis for and against: Sulzer and Rousseau on theater and politics*, in P. Coleman (a cura di), *Reconceptualizing nature, sciences and aesthetics*, Genève, 1998, pp. 231-46.

nell'animo degli uomini, riuscendo a estorcerne l'assenso nella condotta immediata, ma anche a imprimere i propri valori sulla cera indelebile del *fundus animae*.

#### 7.2.6 Interesse e forza estetica

Se finora abbiamo considerato l'importanza cruciale che il concetto di "interessante" assume nel processo di umanizzazione, sarà ora fondamentale comprendere che cosa si debba intendere esattamente con tale termine e in che modo esso si rapporti all'ambito delle belle arti.<sup>3804</sup> Nell'articolo "Interessante" dell'*Allgemeine Theorie*, Sulzer accenna a un primo significato della nozione: "In senso generale, l'interessante è opposto all'indifferente; può essere detto interessante anche tutto ciò che stimola l'attenzione."<sup>3805</sup> L'interessante, dunque, è innanzitutto ciò che stimola la nostra attenzione; ma, come testimonia l'antitesi con l'indifferente, l'accrescimento della nostra attenzione deve essere interpretato come un'eccitazione dell'attività dello spirito; dunque, non si tratta semplicemente di un'attenzione generica, ma di un'attenzione che è volta a noi stessi, e quindi di un'*Empfindung*.<sup>3806</sup> In questo senso, l'interesse del soggetto è l'esito primario della forza estetica in quanto tale:<sup>3807</sup>

Attribuiamo a ogni oggetto del gusto una forza estetica, nella misura in cui è capace di produrre in noi un sentimento. [...] Da ciò che è stato altrove evidenziato sulla natura del sentimento, si evince che l'oggetto abbia una forza estetica se è capace di distogliere la nostra attenzione dall'osservazione delle sue proprietà costitutive, per dirigerle sull'effetto che l'oggetto esercita su di noi, soprattutto sul nostro stato interno.<sup>3808</sup>

---

<sup>3804</sup> È merito di Alain Montandon aver segnalato l'importanza di questo concetto nell'estetica di Sulzer, lamentando al contempo la scarsità di studi a tal proposito, cfr. A. Montandon, *J.G. Sulzer dans l'Encyclopédie*, in P.-E. Knabe-E. Mass (a cura di), *Diderot et l'Encyclopédie*, Cologne, 1985, pp. 181-202, qui pp. 193 e ss., dove Montandon afferma tra l'altro (p. 193): "L'article *Intéressant* est, me semble-t-il, le plus important de toute l'esthétique sulzérienne, bien plus que l'article *Beaux-Arts* qui renvoie d'ailleurs à cette notion qui doit inspirer un "attachement invincible"."

<sup>3805</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 127.

<sup>3806</sup> Già questo ci consente di fare un primo distinguo rispetto alla categoria di curiosità, che in Sulzer – lo avevamo notato sopra – riguarda eminentemente l'intelletto e guida le scoperte scientifiche. La curiosità, infatti, è frutto di un'attenzione, per così dire, etero-diretta, allorché l'interesse è frutto di un'attenzione diretta al sé.

<sup>3807</sup> Sulla questione della forza estetica, cfr. B. Deloche, *Johann Georg Sulzer, théoricien de l'effet esthétique*, in Id. (a cura di), *L'esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, cit., pp. 39-67.

<sup>3808</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 87.

Ogni forza estetica dipenderà o dal rapporto necessario tra le proprietà costitutive delle cose e le nostre facoltà rappresentative (forze essenziali) oppure da circostanze contingenti (forze contingenti).<sup>3809</sup> Proprio nella definizione delle forze contingenti troviamo una prima conferma dell'equiparazione tra forza estetica e capacità di rendere interessante l'oggetto: "Le forze contingenti degli oggetti estetici non possono essere determinate tutte, perché non è affatto possibile enumerare tutte le circostanze contingenti che ci possono rendere interessante una cosa per la quale saremmo naturalmente indifferenti."<sup>3810</sup> Sulzer ne enumera comunque alcune: "Le forze contingenti più comuni sono il *nuovo*, l'*inaspettato*, lo *straordinario*, il *grandioso* e il *meraviglioso*."<sup>3811</sup> Particolarmente significativo è il caso del "nuovo", che Sulzer definisce in maniera molto simile all'interessante in senso lato, precisandone l'analogia nella capacità di mettere in tensione non solo le facoltà rappresentative, ma anche il sentimento.<sup>3812</sup>

[C]iò che è per noi nuovo stimola l'attenzione; non basta uno sguardo per riconoscerlo; si deve necessariamente indugiare sulla cosa, osservare una parte dopo l'altra, mentre l'impulso innato nello spirito umano di vedere interamente le cose di cui abbiamo visto una volta qualcosa, e il compiacimento di sentire impressioni che non abbiamo mai sentito o abbiamo sentito solo raramente, suscitano in tali occasioni una tensione della facoltà rappresentativa e del sentimento, in virtù della quale l'oggetto nuovo diventa interessante.<sup>3813</sup>

La tripartizione delle forze essenziali è invece la seguente:

Le forze essenziali [...] possono essere solo di tre generi, a seconda che scaturiscano dalla *perfezione*, dalla *bellezza* e dalla *bontà*, oppure dalle caratteristiche ad esse opposte. Tutto ciò che deve piacere a causa di un effetto essenziale o immutabile, infatti, deve soddisfare il nostro intelletto, il nostro gusto oppure le nostre inclinazioni; e tutto ciò che deve necessariamente dispiacere, deve

---

<sup>3809</sup> *Ibid.*

<sup>3810</sup> *Ibid.*, p. 88, trad. cit. leggermente modificata.

<sup>3811</sup> *Ibid.*, trad. cit. leggermente modificata.

<sup>3812</sup> Torneremo più avanti sul legame tra "nuovo" e "interessante" in altri autori. Sulle influenze di Bodmer e Breitinger, da cui proviene anche l'attenzione di Sulzer per la questione della novità, cfr. F. Rose, *Johann Georg Sulzer als Ästhetiker und sein Verhältnis zu der ästhetischen Theorie und Kritik der Schweizer. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie und Ästhetik*, "Archiv für die gesamte Psychologie", 10, 1907, pp. 197-263, in particolare pp. 231 e ss.

<sup>3813</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 165.

essere il contrario. Ciò che soddisfa l'intelletto può essere compreso sotto la denominazione di perfetto; allo stesso modo, si può chiamare in generale bello ciò che è commisurato al gusto naturale, e buono, ciò che è commisurato alle inclinazioni naturali del cuore.<sup>3814</sup>

Come è chiaro sin dal *mémoire De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts* (1765), alla base delle tre forze dell'anima vi sono i tre possibili stati in cui possiamo essere calati a seconda delle impressioni degli oggetti a cui ci abbandoniamo: lo stato di meditazione; lo stato di contemplazione e lo stato di emozione, corrispondente al sentimento: "È la perfezione che scopriamo negli oggetti che ci impegnano nella meditazione; la bellezza ci intrattiene nella contemplazione e l'energia produce l'emozione".<sup>3815</sup> In quella sede, però, solo l'emozione poteva fondare l'energia estetica,<sup>3816</sup> la quale veniva a sua volta suddivisa in tre classi:

Se possiamo scoprire le cause dell'emozione, conosceremo i diversi generi dell'energia. Le ricerche che ho condotto su questo tema mi hanno fatto conoscere tre cause dell'emozione. La prima è l'interruzione subitanea del corso delle nostre percezioni; la seconda, una nuova forza ricevuta dalle nostre percezioni attuali; e la terza, una notevole irritazione che deriva da un oggetto che si rapporta immediatamente ai nostri sentimenti e alle nostre passioni.<sup>3817</sup>

Due cose sono da notare confrontando questa classificazione con quella proposta nell'articolo *Kraft* dell'*Allgemeine Theorie: in primis*, il fatto che l'interruzione subitanea del corso delle nostre percezioni – ricondotta nel 1765 agli oggetti "qui frappent ou par leur nouveauté, ou par leur singularité, ou par le surprenant, ou par le merveilleux qu'on y découvre"<sup>3818</sup> – è stata scorporata dalle forze essenziali per andare a costituire una categoria a parte, quella di "forza contingente"; a ciò si collega la seconda novità, che riguarda la ristrutturazione delle cause dell'energia estetica, ormai raccordate alle dimensioni del perfetto, del bello e del buono.

Ciò consente di precisare meglio la dimensione della bellezza, che nella *Théorie des plaisirs* faceva tutt'uno con i piaceri intellettuali, fondati sulle prestazioni dei sensi superiori, dell'immaginazione e dell'intelletto. In effetti, nel *Lexikon* sono solo la vista, l'udito e l'immaginazione a provocare la forza tipica della bellezza:

---

<sup>3814</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>3815</sup> J.G. Sulzer, *De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts*, cit., p. 476.

<sup>3816</sup> Sul legame con l'antica *energeia* e sull'energia in Sulzer, cfr. M. Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières: 1770-1820*, Paris, 1988, pp. 105-10.

<sup>3817</sup> J.G. Sulzer, *De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts*, cit., pp. 476-7.

<sup>3818</sup> *Ibid.*, p. 477.



[Il bello] è un oggetto della conoscenza sensibile e confusa, e suscita piacere in modo immediato e quasi inspiegabile. Si trova soprattutto negli oggetti della vista e dell'udito, sia che ci si presentino immediatamente sia che ci si presentino attraverso l'immaginazione.<sup>3819</sup>

Dalla bellezza è ormai distinta la perfezione, la quale, soltanto, è posta sotto l'esclusiva egida dell'intelletto: "La perfezione, di qualunque tipo sia, è sempre un'opera dell'intelletto e agisce immediatamente solo sull'intelletto."<sup>3820</sup> In tal modo, la perfezione diventerà una fonte autonoma di energia estetica, a patto di non limitarsi a suscitare in noi una mera soddisfazione, ma di giungere a innescare il sentimento:

Se tutto ciò che vediamo e sentiamo è esattamente come lo aspettiamo, se troviamo dovunque la chiarezza, la correttezza, la completezza e la verità, che non ci fanno vedere niente di lacunoso nelle cose, siamo già soddisfatti. Ma un grado più grande e inaspettato di queste caratteristiche fa qualcosa di più: suscita il sentimento di piacere. La nostra tendenza alla perfezione non viene così solo soddisfatta, ma innalzata, e da questo innalzamento scaturisce propriamente il sentimento.<sup>3821</sup>

Nonostante, dunque, "[l]a perfezione, di qualunque tipo sia, [sia] sempre un'opera dell'intelletto e agisc[a] immediatamente solo sull'intelletto", essa potrà valere come oggetto estetico se viene conosciuta per mezzo dei sensi, e quindi intuitivamente:

La scoperta della perfezione è naturalmente accompagnata da un sentimento piacevole. Possiamo assumere questo fatto come noto e come spiegato o dimostrato, per trarre da ciò la conclusione che la perfezione abbia forza estetica, e sia di conseguenza un oggetto delle belle arti. Certo, lo è solo nella misura in cui può essere conosciuta tramite i sensi. [...] Solo la perfezione che è conosciuta intuitivamente tramite i sensi, senza uno sviluppo completo e graduale, e che, in un certo senso, può essere abbracciata con un unico sguardo, è un oggetto del gusto.<sup>3822</sup>

---

<sup>3819</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 90.

<sup>3820</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>3821</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>3822</sup> *Ibid.*, p. 186.

Nel caso della perfezione estetica, dunque, la nostra attenzione permane sull'oggetto, benché esso sia colto nel suo insieme e non nelle sue singole parti. La genesi della forza della bellezza non è molto diversa, derivando anch'essa da percezioni confuse, ma l'attenzione in questo caso si sposta ben presto sul proprio stato interno: "Se [la perfezione] non è conosciuta, ma solo sentita nel suo effetto, essa prende il nome di bellezza."<sup>3823</sup> A differenza di un Wolff che faceva collapsare perfezione percepita sensibilmente e bellezza, i concetti dovranno ora essere tenuti ben distinti. Il perfetto, infatti, presuppone sempre il concetto di ciò che la cosa deve essere, allorché un oggetto può essere giudicato bello anche nel caso in cui non sappiamo a che genere appartenga, purché le sue parti vengano colte facilmente all'interno di un intero ben ordinato.<sup>3824</sup>

Nel primo caso, il piacere deriverà solo dalla sussunzione della cosa, percepita come un tutto, sotto il concetto, mentre nel secondo caso possiamo abbandonarci senz'altro all'effetto della forma senza interrogare ulteriormente l'identità dell'oggetto.<sup>3825</sup> Nell'esercitare un effetto, anche il bello sarà in grado di interessarci:

---

<sup>3823</sup> *Ibid.*

<sup>3824</sup> "Alcuni filosofi hanno insegnato che la bellezza non è altro che la perfezione, nella misura in cui questa non viene intesa distintamente, ma solo sentita in modo chiaro benché del tutto intricato. Ma questa spiegazione non è vera in generale. Esiste, come vedremo qui di seguito, una bellezza con tale carattere; ma non tutto il bello è di questa specie. La perfezione di una cosa non si lascia sentire né distintamente né indistintamente, se non si sa in maniera determinata o non si sente comunque con qualche chiarezza che cosa deve essere la cosa. Questo è chiaro dal concetto di perfezione. Eppure ci sono innumerevoli cose che diciamo belle anche in mancanza di una qualche idea sulla loro determinazione e senza conoscere né sentire che cosa queste debbano essere propriamente. Si potrebbe comunque dire che il bello sia la perfezione della forma esterna o della figura. Per quanto allora non possiamo giudicare le figure particolari secondo la perfezione propria di ciascuna, come nel caso degli animali e delle piante, poiché non possediamo l'ideale particolare di ciò che ciascuna deve essere, sappiamo comunque in generale che le parti molteplici dovrebbero essere unite in un intero ben ordinato; e a questo riguardo abbiamo un concetto generale della perfezione della forma." È evidente il debito contratto da Kant con questi passaggi di Sulzer per la distinzione tra bellezza aderente e bellezza libera, cfr. A. Rueger, *Beautiful Surfaces: Kant on free and adherent beauty in nature and art*, "British Journal for the History of Philosophy", 16, 2008, pp. 535-57. I filosofi a cui Sulzer si riferisce sono con tutta probabilità Meier e Mendelssohn.

<sup>3825</sup> Cfr. quanto dice Sulzer già nel *mémoire* del 1765 sul passaggio dallo stato di contemplazione allo stato di emozione, cfr. Id., *De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts*, cit., p. 479: "Je viens au genre d'énergie qui est la seconde cause de l'émotion. Ce genre tire son origine de la force supérieure d'une qualité agréable ou désagréable par sa nature, qui pourtant, sans ce secours extraordinaire, seroit sans énergie sensible. Ce que j'ai à dire pour expliquer l'effet de ce genre étant relatif à l'état de contemplation, il est à propos de donner ici une idée de cet état. Au premier moment qu'une scene d'objets agréables s'ouvre devant nous, l'ame se sent émue par sa beauté; bientôt elle se livre à la contemplation des divers objets qui se présentent sur la scene. A la premiere émotion succede peu à peu une tranquillité parfaite mêlée de sérénité, ensuite une agréable langueur, un état qui plait, que l'on voudroit voir permanent, quoiqu'il n'ait plus rien de piquant;

[Il bello] interessa dunque per mezzo della sua forma solo nella misura in cui questa si presenta piacevolmente ai sensi o all'immaginazione, senza riguardo al suo materiale o alla sua costituzione meccanica, secondo cui viene considerato come uno strumento con un certo uso.<sup>3826</sup>

Più in particolare:

La forza del bello provoca [...] in primo luogo un compiacimento per la rappresentazione della cosa, il che rende già un'opera d'arte in un certo senso interessante, cosicché noi ci abbandoniamo in maniera tanto più sicura all'effetto delle altre forze in essa presenti. Questo è il primo e più generale giovamento di questo tipo di forza. Inoltre, il bello ha ogni volta un effetto positivo anche in oggetti altrimenti indifferenti, affinando in generale il nostro modo di sentire.<sup>3827</sup>

Rispetto al *mémoire* del 1765, insomma, non sarà più solo lo stato di emozione a indurci al sentimento, ma tutti e tre i caratteri del perfetto, del bello e del buono: “Si potrebbero adeguatamente attribuire al perfetto, al bello e al buono le forze di attrazione o di propulsione e alle caratteristiche opposte, le forze di repulsione.”<sup>3828</sup> E tuttavia, così come i tre stati emotivi del primo saggio erano in costante progressione l'uno rispetto all'altro, allo stesso modo il perfetto e il bello saranno certamente inferiori rispetto a ciò che sollecita direttamente il cuore. Nel saggio *De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts*, Sulzer così si esprimeva:

Gli oggetti di questo genere si rapportano immediatamente ai sentimenti morali e alle passioni, o, per esprimermi nel linguaggio dei filosofi, alle facoltà inferiori dell'anima, producendovi il desiderio o l'avversione. Si è potuto sottolineare che gli oggetti energetici di cui abbiamo parlato finora sono tutti relativi al modo di vedere o di concepire le cose, ovvero alle facoltà superiori dell'anima. Ora, così come ogni individuo ha ricevuto dalla natura o

---

l'ame ne se rend plus compte de ce qu'elle sent; elle ne prend plus d'essor pour sentir vivement. Cependent, lorsque dans cet état l'œil découvre un objet qui se distingue des autres par quelque beauté supérieure, l'ame reprend tout d'un coup sa premiere vivacité; ce qui plaisoit simplement commence à charmer & à émouvoir. Voilà le passage de l'état de contemplation à celui d'émotion, & voilà un genre d'énergie qui resulte d'une perfection supérieure.”

<sup>3826</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., pp. 55-6.

<sup>3827</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>3828</sup> *Ibid.*, p. 88.

ha contratto per abitudine un certo gusto, che regola le facoltà superiori in un certo modo piuttosto che in un altro, c'è allo stesso modo un gusto che domina nella parte inferiore dell'anima e che fa sì che certi oggetti vi eccitino il desiderio, altri l'avversione. Ogni oggetto che, presentandosi all'anima, vi produce l'uno o l'altro di questi effetti, ha un'energia di questo terzo genere.<sup>3829</sup>

Nell'*Allgemeine Theorie*, una simile energia è classificata sotto l'etichetta del buono:<sup>3830</sup>

Il terzo tipo di forza estetica si trova nel *buono*. In questo concetto racchiudiamo tutto ciò che possediamo esteriormente o interiormente, nella misura in cui è un mezzo che ci mette nelle condizioni di adempiere ai fini della natura e di soddisfare i nostri veri bisogni; oppure tutto ciò che favorisce la nostra facoltà interna o esterna di essere attivi in modo conforme alla natura.<sup>3831</sup>

Nell'adozione di tale terminologia, Sulzer si dimostra in accordo con la tradizione di Baumgarten, per la questione del *mihi bonum*, ma anche con quella francese di un Batteux (e del suo traduttore tedesco Johann Adolf Schlegel), nella misura in cui il buono “interessa” direttamente il cuore. Anzi, come affermerà esplicitamente il filosofo svizzero, perfetto e bello potranno interessare solo in quanto saranno in rapporto con il buono:

[A]nche nelle opere delle belle arti non ci interessano altro che gli oggetti per mezzo dei quali si intensifica il sentimento del buono e del cattivo. Da qualunque punto di vista si osservino le arti, si trova ogni volta che il buono o il cattivo sono il loro materiale più interessante. Persino la perfezione e la bellezza diventano interessanti solo attraverso la loro relazione con il buono. Il buono provoca le forze di propulsione, il cattivo quelle di repulsione; e quanto più esercitiamo queste forze per conseguire il buono ed evitare il cattivo, tanto più esse si rafforzano.<sup>3832</sup>

Questo significa che se in prima approssimazione l'“interessante” nell'opera d'arte coincide con l'effetto della forza estetica *qua talis*, in senso stretto esso coinciderà con il buono soltanto, ovvero con ciò che ci spinge ad agire:

---

<sup>3829</sup> Id., *De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts*, cit., p. 485.

<sup>3830</sup> Cfr. A. Vesper, *Sulzer über die schönen Künste und das Gute*, in F. Grunert-G. Stiening (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, cit., pp. 169-89.

<sup>3831</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 92.

<sup>3832</sup> *Ibid.*, pp. 92-3.

In senso generale, l'interessante è opposto all'indifferente; può essere detto "interessante" anche tutto ciò che stimola la nostra attenzione. Questo nome però lo merita in primo luogo ciò che non solo stimola l'attenzione alla stregua di un oggetto della contemplazione o di un godimento passeggero, ma tutto ciò che ci riguarda e ci costringe in una certa misura a mobilitare le nostre forze desiderative.<sup>3833</sup>

Ciò conferma non solo la presenza di un legame generico con la dottrina della *vita cognitionis* di Baumgarten, ma anche un legame più specifico, nella misura in cui la nozione sulzeriana di interessante contiene quella stessa duplicità di livelli che avevamo incontrato in riferimento alla *cognitio viva*. Come in quest'ultima si poteva distinguere un grado efficace, in cui la conoscenza possedeva i moventi per il desiderio, ma non per l'azione, e un grado efficiente, allo stesso modo nell'interessante avremo un senso più ampio, in cui la forza estetica che lo desta è in grado di suscitare un qualche sentimento, sollecitando le facoltà desiderative, senza farne scattare le molle, e un senso più stretto, in cui la forza estetica agisce con la massima potenza sull'anima, riuscendo a innescare, in assenza di superiori impedimenti,<sup>3834</sup> l'azione del soggetto.<sup>3835</sup> Mentre l'interessante *lato sensu* risveglia un'attenzione generica sul sé legata a una forte impressione, l'interessante *stricto sensu* trarrà la propria forza dal rapporto intimo che instaura con la nostra condizione, e dunque risulterà *ipso facto* avvincente:

Ci sono oggetti che guardiamo con un qualche piacere, senza esserne fortemente partecipi. Li vediamo davanti a noi come dipinti che ci procurano diletto, e osserviamo ciò che in essi si modifica come meri spettatori, a cui è in una certa misura indifferente come vanno le cose, purché non accada niente che ci sia avverso. [...] Di cose del genere, non si dice che sono interessanti, perché sono considerate cose che non riguardano né le nostre persone né il nostro stato. Può anche essere che oggetti di questa specie ci provochino un'impressione alquanto intensa, senza perciò essere interessanti in senso stretto. Le rappresentazioni che ci fanno più soffrire, quelle in

---

<sup>3833</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>3834</sup> Cfr. Id., *De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts*, cit., p. 486: "Mi basta sottolineare che l'energia di cui parliamo qui [il terzo tipo di energia, poi relativa al buono] produce le vere forze motrici dell'anima e la fa passare dal sentimento all'azione, se le circostanze lo permettono."

<sup>3835</sup> Segnaliamo che nella traduzione tedesca – Id., *Von der Kraft (Energie) in den Werken der schönen Künste*, in Id., *Vermischte philosophische Schriften*, cit., vol. I, pp. 122-45 – si parla di *Reizende*, *Rührende* e *Bewegende* per designare i tre tipi di forza estetica, scindendo così l'endiadi baumgarteniana di *Reizende* e *Rührende*, associati in nome della comune efficacia, diversa dall'efficienza, che muove immediatamente ad agire, ed è connessa anche da Sulzer con il *Bewegende*.

cui proviamo un semplice godimento – buone o cattive che siano le cose – non sono ancora interessanti. Ci possono rendere allegri, tristi, affettuosi o voluttuosi e intrattenerci piacevolmente con simili sentimenti senza per questo suscitarsi un vivace interesse. Noi ci prestiamo volentieri a queste impressioni, perché ci intrattengono o perché, per così dire, ci cullano piacevolmente, ma queste non riescono a renderci molto attivi; ci piacerebbero anche se i sentimenti si susseguissero in un altro ordine rispetto a quello reale. Ma se ci si presentano oggetti che sollecitano la nostra attività; oggetti in relazione ai quali ci mostriamo come esseri coagenti; che risvegliano in noi desideri, timore e speranza e per i quali facciamo dei progetti; in cui ci importa il fatto che le cose prendano certe pieghe e in cui ci dimostriamo attivi quanto meno nei pensieri, per contribuire in parte al progredire delle cose, allora questi oggetti sono detti interessanti.<sup>3836</sup>

Al primo livello apparterranno, come detto, il perfetto e il bello, cioè il buono in senso lato, che coincide con una qualche mozione delle forze propulsive (o repulsive) dell'anima;<sup>3837</sup> al secondo, il buono in senso stretto, in quanto muove immediatamente all'azione. Ma che cosa si deve intendere davvero con "buono"? Sulzer ne associa la nozione al materiale dell'oggetto più che alla forma (bello) o all'organizzazione interna (perfetto);<sup>3838</sup> ma tale materiale verrà considerato solo nel suo effetto sul nostro stato interno. In altre parole, sarà buono tutto ciò che, grazie al rapporto instaurato con noi, è in grado di mettere in tensione le nostre facoltà:

Si può riconoscere, senza dilungarci troppo, che i beni più importanti dell'uomo sono costituiti dall'eccellente vigore di tutte le facoltà dell'anima; tutto ciò che deve venire da fuori serve solo a facilitare l'utilizzo di queste facoltà. L'uomo più perfetto è senza dubbio l'uomo dotato dei più alti doni dello spirito e del cuore. Tutto ciò che innalza questi doni o li rafforza deve essere considerato come essenzialmente buono; e ciò che favorisce da fuori l'attività di queste facoltà interiori diventa in tal modo buono, anche se fosse per il resto indifferente.<sup>3839</sup>

È dunque vero che lo scopo del buono è quello di applicare le nostre forze, per cui resta fondamentale la citata sollecitazione delle facoltà desiderative, ma il suo campo di pertinenza non comprende solo queste

---

<sup>3836</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., pp. 127-8.

<sup>3837</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>3838</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>3839</sup> *Ibid.*, p. 92.

ultime, bensì, più propriamente, i “doni dello spirito e del cuore”. In altre parole, benché l’accento cada sul sentimento, il buono non può non mettere in moto anche le stesse facoltà rappresentative, dal momento che “il sentimento della nostra forza e attività interiore ci rende molto attenti a tutto ciò che le stimola.”<sup>3840</sup> Grazie alla saldatura con la matrice gnoseologica della *vita cognitionis*, insomma, l’interesse non riguarderà più esclusivamente il cuore come metafora di desiderio e di sentimento, che resta ad ogni modo il riferimento principale, ma includerà anche la dimensione dello “spirito” nel senso di *esprit*.<sup>3841</sup> Rispetto alla tradizione francese, si tratta di uno spostamento semantico decisivo, che – come vedremo – rappresenterà la cifra più caratteristica della sua ricezione in Germania.

Se l’interesse coincide con l’effetto di ciascuna delle tre forze estetiche, e in particolare del buono, la sua influenza aumenterà esponenzialmente quando tutte e tre le forze saranno attive al contempo, innalzando così al massimo grado i doni dello spirito e del cuore. È quanto accade con la bellezza suprema, rappresentata in particolare dalla figura umana,<sup>3842</sup> in cui le forze del bello, del perfetto e del buono possono infine vibrare all’unisono:

Se la figura umana è la più bella di tutte le bellezze visibili, e se questa bellezza – oltre alla piacevolezza della forma che deriva dalla varietà, dalla relazione e dalla disposizione delle parti, blandendo così l’occhio – desta ancora il sentimento della perfezione interna e della bontà, il cui abito è la figura esterna, possiamo formare a partire da questa un ideale generale della bellezza in genere. Per mezzo della mera piacevolezza sensibile, essa stimolerà i sensi esterni oppure l’immaginazione, e attirerà su di sé l’attenzione: ma ad un’osservazione più ravvicinata stimolerà l’intelletto per mezzo della perfezione interiore inerente al materiale bello, facendogli sentire i concetti vivaci della verità, della saggezza e della perfezione, per i quali un essere pensante prova un grande compiacimento; allora essa riscalderà anche il cuore con i sentimenti del buono; mostrerà un valore, un’attività mirante alla felicità, che ci colma di amore e affetto nei suoi confronti. Essa è dunque proprio ciò il cui godimento ci rende felici ad un tempo sotto tutti i punti di vista, perché i sensi, l’immaginazione, l’intelletto e il cuore vi trovano al contempo nutrimento. Possiamo attribuire la completa bellezza a quell’opera della natura o dell’arte in cui incontriamo

---

<sup>3840</sup> *Ibid.*

<sup>3841</sup> In esso confluisce anche la dimensione intellettuale che Batteux aveva attribuito alla ricerca del vero e che qui rappresenta la base della percezione del perfetto, in cui è sussunta la nozione di verità separata dalla bellezza.

<sup>3842</sup> Già in Du Bos, ricordiamo, la figura umana valeva come l’oggetto più interessante.

questa triplice forza di conquistare i sensi, l'intelletto e il cuore; e gli effetti della bellezza perfetta sono gli stessi, per quanto diversa possa essere per altro verso la specie dell'oggetto bello.<sup>3843</sup>

Riguardo alla suprema bellezza, Meier aveva dichiarato:

La vita della conoscenza sensibilmente bella è dunque una bellezza che è chiamata “vita estetica della conoscenza” (*vita cognitionis aesthetica*). Una conoscenza che non è viva occupa solo la metà dell'anima, la facoltà conoscitiva; la conoscenza viva, invece, impegna al contempo anche la facoltà desiderativa, l'altra metà dell'anima, e dunque ricolma l'intero animo.<sup>3844</sup>

Se Meier affermava che la conoscenza che non è viva occupa solo la metà dell'anima, quella conoscitiva, Sulzer potrà ora sostenere la stessa cosa, non limitandola però più alla compagine delle facoltà inferiori, ma estendendola realmente all'anima in ogni sua componente. L'opera d'arte che possiede tutte e tre le forze sarà dunque massimamente interessante, perché il suo effetto sulla nostra attività interna coinvolgerà ad un tempo la ragione e i sensi, la volontà e il cuore. È in questa direzione che dovremo rileggere la “tensione generale di tutte le nostre facoltà” che gli oggetti interessanti innescono quando, letteralmente, “diventiamo uomini”. Forse ancora più sintomatica è la traduzione francese del passo, tratta dal *Supplément all'Encyclopédie*:<sup>3845</sup>

---

<sup>3843</sup> *Ibid.*, pp. 64-5.

<sup>3844</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 35: “Eine Erkenntnis, die nicht lebendig ist, nimt nur die halbe Seele, die Erkenntniskraft, ein; die lebendige beschäftigt aber zugleich die Begehrungskraft, die andere Helfte der Seele, und sie erfüllt demnach das ganze Gemüth.”

<sup>3845</sup> Sulle complesse vicende della fortuna di Sulzer in Francia, cfr. É. Décultot, *L'esthétique de Sulzer entre l'Allemagne et la France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in B. Deloche (a cura di), *L'esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, cit., pp. 11-37; A. Nannini, “Sulzer sopra tutti”. *Sulla fortuna dell'“Allgemeine Theorie der Schönen Künste”*, “Intersezioni. Rivista di storia delle idee”, 32, 2012, pp. 355-72, con ulteriore bibliografia. Sul ruolo di Sulzer nell'*Encyclopédie*, cfr. L. Kerslake, *Johann Georg Sulzer and the supplement to the Encyclopédie*, “Studies on Voltaire and the Eighteenth Century”, 148 (1976), pp. 225-47, qui p. 233. Cfr. anche E.C. Teodoru, *Un collaborateur allemand du supplément de l'Encyclopédie: l'esthéticien J.G. Sulzer*, diss. Cincinnati, 1967; A. Montandon, *J.G. Sulzer dans l'Encyclopédie*, cit.; M. Modica (a cura di), *L'estetica dell'Encyclopédie*, Roma, 1988; cfr. anche É. Décultot, *Eléments d'une histoire interculturelle de l'esthétique. L'exemple de la “Théorie générale des beaux-arts” de Johann Georg Sulzer*, “Revue Germanique internationale”, 10, 1998, pp. 141-60; A. Lamblin, *Sulzer, genèse et réception de sa “Théorie général des Beaux-Arts”*, “Le texte et l'idée”, 18, 2003, pp. 39-72. Per il ruolo di Sulzer come mediatore non solo tra differenti posizioni teoriche, ma anche tra diverse città europee (Berlino, Zurigo, Parigi), con i relativi retroterra filosofici, cfr. É. Décultot, *En quelle langue parler de l'art? Enquête sur le lexicographe Sulzer dans son rapport à la France*, in M. Crogiez Labarthe (a cura di), *Les intellectuels suisses alémaniques et la culture francophone au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Genève,



En augmentant le nombre des objets intéressans, nous ajoutons à notre première [sic] activité; toutes nos forces se réunissent & se déploient: nous sortons de la poussière [sic], & nous nous élançons vers les intelligences supérieures.<sup>3846</sup>

Nell'interesse che suscita quel dispiegamento simultaneo di tutte le nostre forze non ritroveremo più soltanto un timido inizio della nostra umanità, ma il suo supremo compimento, quello, appunto, che ci garantisce la massima felicità. È tale interesse a farsi portatore della tensione dell'uomo verso l'alto in un senso ormai non più teologico, bensì propriamente estetico, nella misura in cui il rapporto intenso con la nostra condizione interiore non sarà più mediato dall'*efficacia Scripturae*, ma dall'energia delle opere d'arte:

Se potessimo osservare la statua di un uomo eccezionale, lavorata da Fidia, sentiremmo in essa ciò che sentiamo nei più eccellenti discorsi patriottici di Cicerone, con la sola differenza che nel primo caso l'interprete che ci fa sentire la bellezza è l'occhio, nel secondo, l'orecchio. Lì viene blandito l'occhio con una forma sommamente nobile e armonica, per mezzo di migliaia di impressioni soavi; qui l'orecchio percepisce una musicalità infinitamente variata. Ma intelletto e cuore sono egualmente toccati in entrambi i casi. In entrambi, vediamo un uomo di spirito nobile ed elevato, di intelletto acuto, di facoltà di giudizio estremamente corretta e di cuore generoso, il quale ultimo dà prova delle più nobili inclinazioni e delle intenzioni più benevole. In entrambi i casi, sotto il godimento del piacere più dolce, troviamo che il nostro spirito e il nostro cuore si sono innalzati a pensare e a sentire in modo più grande con una tensione suprema; e in entrambi i casi, ci ritroviamo colmati di stima e di amore per l'oggetto bello.<sup>3847</sup>

È in una tale attivazione globale che si cela l'effetto più alto dell'"interessante":

L'artista, dunque, non può mai blandirci o piacerci più di quando ci rende attivi grazie ad oggetti interessanti. Ogni uomo sarà disposto

---

2008, pp. 67-84; É. Décultot, *Von Winterthur nach Berlin. Zu Johann Georg Sulzers europäischen Vermittlungsaktivitäten*, in H. Eisenhut-A. Lütteken-C. Zelle (a cura di), *Europa in der Schweiz – Grenzüberschreitender Kulturaustausch im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 2013, pp. 151-68.

<sup>3846</sup> *Supplément à l'Encyclopédie*, Amsterdam, 1776, vol. I, p. 588.

<sup>3847</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 65.

ad ammettere che i giorni più felici della sua vita sono stati quelli in cui la sua anima ha manifestato la più grande attività.<sup>3848</sup>

E tuttavia, può esistere un grado ancora superiore di interesse, nella misura in cui la suprema forza estetica è assegnata dall'artista a un oggetto morale:

L'artista, però, adempie nel modo più perfetto ai doveri della sua vocazione, se dà al contempo una direzione vantaggiosa alle forze dell'anima che sono state stimulate; se ci interessa in ogni occasione per il diritto e la virtù.<sup>3849</sup>

Un simile monito non ha alcuna difficoltà a inquadrarsi nel progetto politico di Sulzer, dove le arti hanno il compito di instillare negli uomini i costumi della società che li ha "chiamati" all'umanità, riscattandoli dalla barbarie. Ma qui c'è qualche cosa di più. Già nel saggio sui piaceri morali del 1752, Sulzer aveva sottolineato l'importanza che gli oggetti morali suscitino piacere:

Gli oggetti che producono il piacere morale hanno questo di comune, che tendono alla felicità di un qualche Essere intelligente. [...] L'oggetto morale, tendendo alla felicità, avrà dunque la proprietà di rendere l'uomo più suscettibile al piacere.<sup>3850</sup>

In base ai principi fondamentali esposti nei *mémoires* precedenti, resterà stabilito che

[l'oggetto morale] tende a perfezionare e a facilitare questa azione naturale dell'anima che è la vera fonte di ogni piacere e sentimento piacevole. Così come ci sono due mezzi differenti per perfezionare e facilitare l'azione naturale dell'anima, allo stesso modo ci sono due mezzi di aumentare la felicità: il primo consiste in ciò che fornisce all'anima le idee necessarie per la sua azione, e il secondo in ciò che toglie gli ostacoli che impediscono l'anima nella sua azione e che la rendono meno libera.<sup>3851</sup>

Per il fatto di incrementare la nostra attività, l'oggetto morale coinciderà con il buono per me, il *mihi bonum*, e riguarderà la "nostra persona" o il

---

<sup>3848</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>3849</sup> *Ibid.*

<sup>3850</sup> Id., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, quatrième partie. Des plaisirs moraux*, cit., pp. 373-4.

<sup>3851</sup> *Ibid.*, p. 374.

“nostro stato”.<sup>3852</sup> Ma quando l’artista ci sottopone le opere capaci di interessarci al diritto e alla virtù, il *mihi bonum* si identificherà con ciò che è buono per l’entità da cui promana quel diritto, allargando il nostro sensorio dalla “nostra persona” alla comunità di appartenenza, fino a comprendere l’intera umanità. Solo così l’artista potrà rafforzare la tendenza naturale “a partecipare ai beni e ai mali degli altri”,<sup>3853</sup> dal momento che i “sentimenti non nascono con l’uomo così come non nascono le passioni”.<sup>3854</sup> Ogni artista dovrà dunque renderci attenti ai bisogni degli altri, superando le barriere nazionali verso un ideale pienamente umanistico che trova nella massima di Terenzio la sua sintesi più compiuta:

Queste considerazioni potranno essere molto utili a quelli il cui dovere è ispirare sentimenti morali ad altri. Per rendere un uomo moralmente buono, bisogna cominciare con l’eccitare in lui una precisa attenzione per ciò che riguarda i suoi simili. La massima dell’onesto Cremete in Terenzio: “Homo sum, humani a me nil alienum puto” è la base della Morale.<sup>3855</sup>

Grazie all’ampliamento potenzialmente infinito delle nostre relazioni, a interessarci non sarà solo ciò che appartiene al nostro orizzonte più ristretto, bensì piuttosto ogni faccenda che concerne l’umano, perché i confini della nostra persona coincideranno ormai con i confini dell’umanità stessa. Radicalizzando quello che Batteux aveva definito “*intérêt de l’Humanité*”, Sulzer vedrà nell’incorporazione di tale principio nel fondo dell’anima il supremo servizio che le arti possono fornire all’uomo: quello di rendere massimamente vicino il massimamente lontano, in nome di una comune appartenenza umana. Un tale esito non rappresenta solo la vetta della perfezione morale, ma anche il culmine della perfezione psicologica, dal momento che l’attivazione suprema dell’anima non potrà che essere direttamente proporzionale al costante incremento delle relazioni che ci legano al mondo:

Artisti per i quali un paesaggio ameno e un mite zefiro sono oggetti più importanti di deliberazioni o imprese, dove entrano in gioco le forze efficienti dell’anima, non possono interessare molto. A questo scopo, occorre invece un’anima attiva, che agisce volentieri da sé e partecipa all’altrui azione; che si impegna a portare dovunque l’ordine e ad impedire il disordine; che si infervora facilmente, dove si mostra l’occasione per fare il bene o per ostacolare qualcosa di

---

<sup>3852</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., pp. 127-8.

<sup>3853</sup> Id., *Recherches sur l’origine des sentimens agréables et désagréables, quatrième partie. Des plaisirs moraux*, cit., pp. 380.

<sup>3854</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>3855</sup> *Ibid.*, p. 388.

cattivo; che non solo non sente come estranee le sue proprie faccende, ma per la quale non sono estranee neppure le faccende altrui, o meglio, niente di quello che riguarda altri uomini; un'anima che – come Haller ha nobilmente espresso<sup>3856</sup> – *si ritrova in ogni altro*.<sup>3857</sup> In una parola, l'artista che vuole risultare interessante deve aver fatto di ogni faccenda generale e particolare degli uomini l'oggetto principale del suo spirito impegnato. In tal modo, tutto gli si presenta come interessante.<sup>3858</sup>

Se all'inizio della storia della civiltà l'interessante aveva il potere di renderci umani strappandoci all'insensibilità originaria grazie all'instaurazione di un rapporto con l'altro da sé, la sua declinazione morale riuscirà a estendere indefinitamente il perimetro di tale rapporto, perché le variazioni della nostra forza originaria dipendono dalla varietà delle nostre relazioni con il mondo. È in tal senso che le belle arti non potranno esaurire la loro missione in un qualche momento imprecisato del passato, ma dovranno sempre di nuovo ricominciare daccapo il loro compito antropopietico, dal momento che l'umanità non è qualche cosa che si è o che si è acquisito una volta per tutte, ma qualche cosa che si costruisce nella pratica vissuta dei valori in cui si manifesta e nell'esorcizzazione del rischio sempre incombente della disumanizzazione – un rischio che il *Popularphilosoph* Sulzer rintraccia tanto nell'intorpidimento e nella noia quanto nell'isolamento e nella misantropia:

[C]osì come le forze del corpo più vigoroso si assopiscono con l'ozio e il riposo, mentre un uomo con forze corporee nella media si rafforza grazie al continuo lavoro, allo stesso modo anche i nervi dell'anima, per così dire, si paralizzano con il mero godimento. Le belle arti, però, possono impedire questo intorpidimento se ci stimolano all'attività grazie agli oggetti interessanti.<sup>3859</sup>

Non è un caso che un tale intorpidimento venga esponenzialmente incrementato in una situazione di completa solitudine, che impedisce i rapporti e mette a repentaglio lo stesso statuto umano:

---

<sup>3856</sup> Sul rapporto tra i due svizzeri, Haller e Sulzer, cfr. D. Gay, *Johann Georg Sulzer et Albrecht von Haller, notes sur la valeur et la fonction de la poésie*, in B. Deloche, (a cura di), *L'esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, cit., pp. 139-46; e D. Gay, *Amici della verità e della virtù*, Bern, 2002.

<sup>3857</sup> Il passo a cui Sulzer si riferisce è contenuto nella poesia *Die Tugend. Ode an den Herrn Hofrath Drollinger* (1729): "Ist es thorheit, die die herzen bindet, / Dass ein jeder sich im andern findet (...)" Cfr. ad es. A. von Haller, *Versuch schweizerischer Gedichte*, Bern, 1772, p. 96.

<sup>3858</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 130.

<sup>3859</sup> *Ibid.*, p. 129.

Per chiarire ciò, supponiamo un uomo senza ciò che si chiama “conoscenza”, senza istruzione, rinchiuso in un angolo oscuro del mondo, dove ha poca occasione di vedere cosa accade nel genere umano. Tutto ciò che gli si offre è un piccolo numero [di] impressioni sensoriali e una qualche idea che appartiene al senso comune. Con questo spirito limitato, tale uomo non è in grado di godere spesso del sentimento piacevole. L’azione della sua anima, la fonte del piacere non può svilupparsi; su cosa lavorerebbe? Gli oggetti che si presentano allo spirito non lo toccano (*attachent*), perché gli manca il gran numero di idee per mezzo delle quali leghiamo un oggetto con gli altri, e che lo rendono interessante. Vede il Cielo e la Natura senza che nessuna idea interessante nasca da queste cose. Rimane in una stupidità e in un’insensibilità simile a quella dei bruti. Cosa servirebbe per rendere più felice questo uomo? Fornirgli le idee necessarie per lavorare nel suo spirito su tutti gli oggetti interessanti che vede; condurlo nel mondo, per fornirgliene altre che la solitudine non gli offre.<sup>3860</sup>

E ancora:

Un uomo rinchiuso in sé stesso che presta attenzione soltanto a sé stesso e non volge mai gli occhi a ciò che è in relazione con il suo proprio individuo non può avere molti sentimenti. Sarà feroce e inumano, poiché ciò che non entra nel suo spirito non lo può toccare.<sup>3861</sup>

Da questo punto di vista, è chiaro che la ferocia dell’uomo dipende dall’estrema limitatezza del raggio delle sue relazioni, a riprova del fatto che l’umanità in Sulzer non può essere ridotta a una categoria meramente classificatoria che ci distingue dagli animali per la presenza di un sentimento di sé, ma dovrà essere ampliata a una dimensione più propriamente assiologica, che valuta in corso d’opera il livello del nostro coinvolgimento e della nostra partecipazione nella vita degli altri, e dunque, giocoforza, della nostra felicità.

Per questo, non solo “diventiamo uomini” da quell’essere antropomorfo che eravamo prima, ma non smettiamo mai di diventarlo, perché i valori in cui si radica la nostra umanità hanno un significato eminentemente performativo, e dunque necessitano di essere continuamente riprodotti tramite quell’amabile costrizione di cui le arti sono maestre. Quali siano

---

<sup>3860</sup> Id., *Recherches sur l’origine des sentimens agréables et désagréables, quatrième partie. Des plaisirs moraux*, cit., pp. 374-5.

<sup>3861</sup> *Ibid.*, 386.

questi valori è presto detto: se a incarnarne l'antitesi negativa sono la letargia interiore e il solipsismo, a occupare il polo positivo sarà proprio il concetto di "interessante",<sup>3862</sup> il quale si farà portatore dell'ideale estetico e antropologico di un'umanità incardinata nell'azione: "Coloro che rispondono al disegno naturale non sono le anime dolci, beate, entusiastiche, che anelano al quieto godimento, all'ebbrezza interiore, ancorché di natura celeste, bensì gli uomini vivaci e dinamici, assetati di azione."<sup>3863</sup>

### 7.2.7 *Il genio come paradigma dell'uomo intero*

In quella vivacità e in quel dinamismo, Sulzer riconosce il primo carattere del genio:

[G]li uomini di Genio sono i più vivi e i più attivi, per lo meno interiormente. La vivacità di spirito denota sempre un fondo di Genio, al contrario l'inerzia, la poca sensibilità per gli oggetti che si presentano o ai sensi o allo spirito, è d'ordinario un segno di stupidità, la disposizione di spirito diametralmente opposta al Genio.<sup>3864</sup>

Poiché il genio non si manifesta nelle sole belle arti, ma anche nelle scienze, la sua peculiarità, anche nel caso dell'artista geniale, non consisterà semplicemente in una superiore abilità all'interno di una particolare arte, bensì piuttosto nella natura filosofica della sua anima:

Il grande artista, votato ad ottenere un posto tra i geni che nella storia dello spirito umano brillano come stelle di prima grandezza, deve possedere un grande genio filosofico oltre al genio proprio della sua arte, alla stregua di Omero, di Fidia o di Händel; deve essere un uomo che, se anche non avesse posseduto lo spirito della sua arte, sarebbe comunque rimasto un genio. Questo genio universale e filosofico gli consente grandi invenzioni, grandi pensieri, che il genio artistico elabora secondo lo spirito proprio dell'arte. Così sorgono le magnifiche opere delle belle arti, ammirate non solo dall'artista, bensì da ogni uomo dotato di sentimento e intelletto.<sup>3865</sup>

Alla base di ogni artista di prima grandezza sta dunque un genio specificamente filosofico, che gli consente di mobilitare sentimento e

---

<sup>3862</sup> "Gli oggetti interessanti diventano ancora più importanti per il fatto che incrementano in generale l'attività interna dello spirito, in cui consiste propriamente il valore dell'uomo." Cfr. J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 129.

<sup>3863</sup> *Ibid.*

<sup>3864</sup> Id., *Analisi del Genio*, trad. cit., p. 19.

<sup>3865</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 99.

intelletto non solo in sé stesso, ma – attraverso il medium della sua *ars* – in chiunque ne sia provvisto: “Chi vuole essere toccante per gli altri – dicono i critici – deve essere toccato egli stesso; con la stessa fondatezza si può dire che chi vuol fare un’opera interessante dovrebbe avere un’anima attivamente interessata.”<sup>3866</sup>

Dietro all’idea del genio filosofico come paradigma dell’uomo intero<sup>3867</sup> sta certamente l’influenza della tradizione thomasiana del *Naturell*<sup>3868</sup> che Christian August Heumann faceva coincidere con l’*ingenium lato sensu* (1716).<sup>3869</sup> Se in Heumann, il problema dell’*ingenium* raccoglieva l’eredità di Huarte di san Juan e di Scipione Chiaramonti,<sup>3870</sup> il professore di

---

<sup>3866</sup> *Ibid.*, pp. 129-30. Si assiste così a un aggiornamento del *si vis me flere* oraziano nei termini di un’estetica dell’interessante, che coinvolge, come visto, *coeur e esprit*. Sul *si vis me flere*, cfr. J. Stenzel, “*Si vis me flere...*” – “*Musa iocosa mea*”. *Zwei poetologische Argumente in der deutschen Diskussion des 17. und 18. Jahrhunderts*, “*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*”, 48, 1974, pp. 650-71.

<sup>3867</sup> L’integralità dell’uomo dipende qui dall’unione delle facoltà della sua anima e non ancora dall’unione sistematica tra anima e corpo, sebbene quest’ultimo – come vedremo – entri a più riprese nel dibattito sul genio tra anni Cinquanta e Sessanta per l’importanza della sua base fisiologica.

<sup>3868</sup> Cfr. C. Thomasius, *Höchstnöthige Cautelen*, cit., p. 153, in cui Thomasius parla di un “*Naturell zur Poesie*”. La trattazione della tradizione del *Naturell* nelle analisi dell’idea di genio nel Settecento tedesco è di solito limitata alla questione già gottschediana del carattere del poeta, che Bodmer riprenderà nella forma del “*poetisches Naturell*”, cfr. J.J. Bodmer, *Neue kritische Briefe*, Zürich, 1749, p. 3. Cfr. ad esempio P. Grappin, *La théorie du génie dans le préclassicisme allemand*, Paris, 1952, pp. 58 e ss.; H. Wolf, *Versuch einer Geschichte des Geniebegriffs in der deutschen Ästhetik des 18. Jahrhunderts. 1. Band Von Gottsched bis auf Lessing*, Heidelberg, 1923, pp. 92 e ss.; P. Pimpinella, *Von der Dichtkunst Gottscheds zur Ästhetik Baumgartens*, cit., pp. 8 e ss.; V. Wels, *Der Begriff der Dichtung in der Frühen Neuzeit*, Berlin, 2009, pp. 287 e ss.; E. Stöckmann, *Natur des Menschen als ästhetisches Paradigma. Anthropologischer Perspektivenwechsel in der Ästhetiktheorie der deutschen Spätaufklärung*, in M. Guthmüller-W. Klein (a cura di), *Ästhetik von unten. Empirie und ästhetisches Wissen*, Tübingen-Basel, 2006, pp. 47-94; E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik*, cit., pp. 93-4. Cfr. anche C. Siegrist, *Poetik und Ästhetik von Gottsched bis Baumgarten*, in R. Grimminger (a cura di), *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution*, München-Wien, 1980, pp. 280-303. Per un approfondimento sul *Naturell* in Gottsched, cfr. R. Graf, *Das Theater im Literaturstaat*, Tübingen, 1992, pp. 93 e ss. Qui ci concentreremo sulla strada, ancora poco battuta, che problematizza la questione del carattere del filosofo come archetipo del genio.

<sup>3869</sup> Per maggiori ragguagli, anche bibliografici, sulla questione dell’*ingenium* a partire dalla prima modernità, cfr. E. Di Stefano, *Il “genio” dal Trecento al Cinquecento*; e S. Tedesco, *Il “genio” da Huarte de san Juan a Kant*, entrambi in L. Russo (a cura di), *Il Genio. Storia di una idea estetica*, Palermo, 2008, rispettivamente pp. 33-55; e 57-90.

<sup>3870</sup> Cfr. C.A. Heumann, *Von dem Ingenio philosophico*, “*Acta philosophorum*”, vol. I, 1716, 4. Stück, pp. 567-670, qui § 2. Si tratta rispettivamente dell’*Esame degli Ingegneri* (1575), ed. it. a cura di R. Riccio, Bologna, 1993; e del *De coniectandis cuiusque moribus*, Venetiis, 1625. Su Heumann, cfr. U. Geitner, *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen, 1992, pp. 134 e ss.

Gottinga raccorda immediatamente il retroterra fisiologico al dibattito speculativo sul carattere del filosofo di un Gassendi e di un Theophilus Galeus,<sup>3871</sup> fino a tematizzare il problema più specifico dell'ingegno filosofico: “L’*ingenium philosophicum* è la *facultas sapiendi*, cioè la capacità naturale e l’abilità di riconoscere ciò che è vero e ciò che è falso, e dunque di diventare saggi.”<sup>3872</sup> Come aveva dichiarato Buddeus nel *De cultura ingenii* (1699), l’ingegno non indica semplicemente una singola facoltà, bensì piuttosto la perfezione di una o più capacità dell’anima, suddivisa thomasianamente in volontà e intelletto (puro e impuro, quest’ultimo formato da immaginazione e memoria sensoriale).<sup>3873</sup>

Sarà Walch a dare dignità monografica alla questione del *philosophisches Naturell*, alla luce tanto del retaggio di cui il testo di Heumann si faceva portatore quanto dell’importanza tributata all’*ingenium* in senso lato da Buddeus.<sup>3874</sup> Walch imposta la questione del *Naturell* in termini più generali rispetto a quelli di Heumann. Questo significa da un lato che il *Naturell* non consisterà più nel semplice riconoscimento del vero e del falso – compito progressivamente demandato al giudizio o, per dirla con Ursinus, al gusto filosofico quale manifestazione specifica del *philosophisches Naturell*<sup>3875</sup> – ma nella “conformazione delle capacità naturali che la natura ci ha comunicato e ha sottoposto al nostro volontario perfezionamento.”<sup>3876</sup> Dall’altro, il *Naturell* non coinciderà più immediatamente con l’*ingenium*, dal momento che esiste anche un *Naturell* del corpo e un *Naturell* della volontà.<sup>3877</sup>

Oggetto specifico della trattazione di Walch sarà in particolare il *Naturell* dell’anima, e quindi, sempre in base ai presupposti thomasiani, della volontà

---

<sup>3871</sup> I testi pertinenti sono il quarto capitolo del *Syntagmatis philosophici* e l’ultimo capitolo del *De philosophia generali*, testo su cui ha fatto lezione lo stesso Baumgarten, cfr. *supra*.

<sup>3872</sup> C.A. Heumann, *Von dem Ingenio philosophico*, cit., § 5.

<sup>3873</sup> J.F. Buddeus, *Dissertatio moralis de cultura ingenii*, cit., § 8.

<sup>3874</sup> Cfr. J.G. Walch, *Gedancken vom philosophischen Naturell*, Jena, 1723. Sul *Naturell* in Walch, cfr. F.A. Kurbacher, *Passion und Reflexion. Zur Philosophie des Philosophen in Johann Georg Walchs Gedancken vom philosophischen Naturell (1723)*, in F. Grunert-F. Vollhardt (a cura di), *Aufklärung als praktische Philosophie: Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*, Tübingen, 1998, pp. 253-68. Cfr. anche D. von Wille, *J.G. Walch und sein Philosophisches Lexicon*, “Das achtzehnte Jahrhundert”, 13, 1998, pp. 31-9. Sul lessico di Walch, cfr. anche W. Killy, *Große deutsche Lexika und ihre Lexikographen 1711-1835*, München-Leipzig-London, 1993. Sulla dimensione teologica del pensiero di Walch, cfr. G.T. MacDonald, *Johann Georg Walch, a transitional theologian: an introduction into the thought of Johann Georg Walch (1693-1775), theologian and historian*, diss. Villanova University, 1989.

<sup>3875</sup> Cfr. T.C. Ursinus, *Gedancken vom Philosophischen Geschmack*, Jena, 1729. Cfr. *supra* per i riferimenti a August Friedrich Müller, traduttore di Gracián.

<sup>3876</sup> J.G. Walch, *Gedancken vom philosophischen Naturell*, cit., cap. 1, § 2.

<sup>3877</sup> Cfr. § 2. In Buddeus la volontà non era chiaramente distinta da problema dell’*ingenium* in senso lato.



e dell'intelletto, a sua volta legato alla vivacità della memoria, dell'ingegno (in senso stretto) e del giudizio, e alla rispettiva combinazione.<sup>3878</sup> È un tale "temperamento dell'intelletto" che secondo Walch costituisce l'*ingenium* in senso lato, ovvero "la conformazione naturale dell'intelletto in rapporto a tutte e tre le forze."<sup>3879</sup> Non a caso gli *ingenia* più sublimi saranno proprio quelli che potranno vantare la massima vivacità in tutte e tre le componenti assieme: "[La terza classe di ingegni] include gli *ingenia heroica e divina*, nei quali si incontrano tutte e tre le forze, la memoria, l'ingegno e il giudizio nella stessa vivacità."<sup>3880</sup>

Se è vero che il Naturale del filosofo necessita innanzitutto di giudizio, dunque, è vero anche che la vetta più alta verrà raggiunta quando accanto ad esso saranno presenti anche ingegno e memoria: "Ci sono inoltre anche *ingenia divina*, che accanto al loro eccellente giudizio hanno un buon ingegno e una buona memoria, cosicché avranno successo in tutte le scienze a cui si dedicano".<sup>3881</sup> Al *Naturell* filosofico<sup>3882</sup> non basta, tuttavia, l'intelletto o ingegno in senso lato, ma è necessario l'intervento della volontà:<sup>3883</sup>

A un uomo, infatti, la mera conoscenza non serve a nulla; ma siccome la verità è in sé un bene, si deve provare piacere per la stessa, e dal piacere si verrà stimolati a dirigere la propria vita secondo la verità, in modo da favorire la gloria di Dio e la felicità degli uomini; di conseguenza, la vera filosofia richiede l'intero animo (*ein gantzes Gemüth*), intelletto e volontà, e chi acquisisce in entrambi l'appropriata abilità, può prendere a ragione il proprio posto tra i veri filosofi.<sup>3884</sup>

Si tratta – come sappiamo – dell'ideale thomasiano della conoscenza viva, capace di unire la speculazione teorica alla prassi vissuta, l'ingegno con l'indole (*Gemüths-Art*), in vista di una saggezza orientata all'agire in società. Non stupisce che Meier, presentando la *vita cognitionis aesthetica*

---

<sup>3878</sup> È questa che distingue la creatura razionale da quella irrazionale, cfr. *ibid.*, § 3.

<sup>3879</sup> *Ibid.*, § 4.

<sup>3880</sup> *Ibid.*, § 3.

<sup>3881</sup> *Ibid.*, § 23.

<sup>3882</sup> *Ibid.*, § 15: "[A]nche alla filosofia è necessario un ingegno (*Naturell*); come, però, questo debba essere fatto, deve essere giudicato a partire dall'essenza della filosofia sopra esposta. Un filosofo ha a che fare con le verità, di modo che egli non solo le conosce, ma prova piacere per le verità conosciute a gloria di Dio e a promozione della felicità umana; di conseguenza, il suo ingegno (*Naturell*) non si estende solo all'intelletto, ma anche alla volontà".

<sup>3883</sup> La volontà è legata a sua volta alla mescolanza delle principali inclinazioni presenti nell'animo dei singoli, andando a formare il "temperamento della volontà", che, nel filosofo, necessita di pazienza e diligenza, cfr. *ibid.*, § 25.

<sup>3884</sup> *Ibid.*, § 12

negli *Anfangsgründe*, riprenda da vicino il dettato di Walch, trasferendolo però in territorio estetico: “Una conoscenza che non è viva occupa solo la metà dell’anima, la facoltà conoscitiva; la conoscenza viva, invece, impegna al contempo anche la facoltà desiderativa, l’altra metà dell’anima, e dunque ricolma l’intero animo (*das ganze Gemüth*).”<sup>3885</sup>

A fungere da medium è stato certamente Baumgarten, il quale impronterà l’intera seconda sezione dell’*Aesthetica*, quella relativa all’estetica naturale, al tema walchiano del *Naturell* – un termine che compare esplicitamente nel *Kollegium* tedesco<sup>3886</sup> – rileggendolo, però, in base a un’articolazione tipicamente wolffiana, che gli consentirà di giungere a risultati di importanza decisiva per il successivo sviluppo della nozione di genio.<sup>3887</sup> Il problema è sempre quello di determinare il carattere del buon filosofo, tramite il consueto stratagemma della *fictio personae*, che consente di rappresentare conclusioni gnoseologiche nella forma di un carattere personale.

Data la suddivisione tra facoltà superiori e inferiori, tuttavia, la riconciliazione tra le relative capacità potrà essere effettuata non solo nell’animo dell’erudito (*Gelehrte*), ma anche nell’animo dell’*aestheticus felix*, il cui *proprium* consiste nel pensare in modo bello piuttosto che nel discernere il vero dal falso. Come per Walch con il filosofo nato, il problema di Baumgarten è innanzitutto quello di indicare le doti innate dello spirito bello (ovvero l’*aesthetica naturalis connata*), in modo da coinvolgere la “*dispositio naturalis animae totius*”, la disposizione naturale dell’intera anima, diretta in questo caso “*ad pulcre cogitandum*”.<sup>3888</sup> Del proprio predecessore resta anche la suddivisione del Naturale<sup>3889</sup> in ingegno *lato sensu* e indole, definiti entrambi nell’accezione psicologica suggerita da Walch, pur senza dimenticare quella dimensione fisiologica che lo stesso filosofo di Jena aveva evidenziato a scapito, ad esempio, degli influssi astrologici.<sup>3890</sup> Se l’indole (*Gemüths-Art*)<sup>3891</sup> è definita nella *Metaphysica*

---

<sup>3885</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 35.

<sup>3886</sup> Cfr. K §§ 4; § 63.

<sup>3887</sup> Sul fatto che Baumgarten si inserisce nella tradizione primo-illuministica, e in particolare gottschediana, in cui la poesia è fondata nell’uomo stesso, e sulla rivalutazione della natura umana non solo come apriori razionale, ma anche come a priori sensibile, cfr. E. Stöckmann, *Natur des Menschen als ästhetisches Paradigma*, cit. Cfr. comunque già H. Wili, *Johann Georg Sulzer. Persönlichkeit und Kunstphilosophie*, St. Gallen, 1945, pp. 47-8.

<sup>3888</sup> J.G. Walch, *Gedancken vom philosophischen Naturell*, cit., cap. 1, § 28.

<sup>3889</sup> Credo che la soluzione traduttiva più corretta per il sostantivo tedesco *Naturell* sia quella di renderlo proprio con “Naturale”, un sostantivo ancora corrente in italiano nel corso dell’Ottocento con lo stesso significato del tedesco – sostantivo che scegliamo ad ogni modo di scrivere con la maiuscola a scanso di equivoci.

<sup>3890</sup> Lo stesso dirà Baumgarten in K § 46.

<sup>3891</sup> Riportiamo la traduzione tedesca del termine fornita da Baumgarten nella quarta edizione della *Metaphysica*, cfr. *Metaphysica*, 1758, § 732.

come una “[d]eterminata facultatum appetitivarum inter se in certo subiecto proportio”,<sup>3892</sup> in maniera conforme a Walch,<sup>3893</sup> l’ingegno in senso lato (*Kopf, Gemüths Faehigkeit*)<sup>3894</sup> sarà dunque per Baumgarten una “[d]eterminata facultatum cognoscitivarum proportio inter se in aliquo”,<sup>3895</sup> laddove la facoltà dominante nella *proportio* determinerà l’ambito di conoscenze a cui l’ingegno si applica,<sup>3896</sup> specificandolo come un ingegno empirico, storico, poetico, filosofico, matematico, ecc.

Chi è portato per tutte le discipline, e ha dunque un perfetto sviluppo di tutte le facoltà, sarà un ingegno universale: “Quae ad omnia cognoscendorum genera notabiliter aptiora sunt, ingenia latius sumta multis aliis universalia, et quatenus gradu plerarumque facultatum cognoscitivarum multum multa alia excedunt, superiora nuncupantur.”<sup>3897</sup> Come è facile notare, gli *ingenia universalia* di Baumgarten ricalcano in maniera fedele gli *ingenia heroica* e *divina* di Walch, tanto più che l’esempio addotto da quest’ultimo, Ugo Grozio,<sup>3898</sup> viene poi ripreso anche nell’*Aesthetica*.<sup>3899</sup>

[G]li ingegni superiori e universalmente validi nel corso del tempo, Orfeo e i fondatori della filosofia poetica, Socrate che fu detto *dissimulatore*, Platone, Aristotele, Grozio, Cartesio, Leibniz, insegnano sulla base dell’esperienza che in una sola sede, per nulla angusta, bene si accordano e possono mantenersi la disposizione a pensare in modo bello e in modo solido, persino secondo la più severa disciplina dei filosofi e dei matematici.<sup>3900</sup>

---

<sup>3892</sup> *Metaphysica*, § 732.

<sup>3893</sup> Walch aveva definito l’indole (*Gemüths-Art*) come “eine Beschaffenheit der Vermischung der Haupt-Neigungen unter einander, die ein Mensch von Natur in seinem Gemüthe hat”, cfr. J.G. Walch, *Gedancken vom philosophischen Naturell*, cit., cap. 1, § 5; anche la traduzione tedesca di Baumgarten è fedele al dettato di Walch, facendo dell’indole psicologica dell’uomo (*Gemüths-Art*) una “Mischung der Gemüths-Neigungen”. Cfr. *Metaphysica*, 1758, § 732.

<sup>3894</sup> *Metaphysica*, 1758, § 648.

<sup>3895</sup> *Metaphysica*, § 648.

<sup>3896</sup> È la facoltà dominante in tale *proportio* a far propendere per un ambito piuttosto che per un altro, *Metaphysica*, § 648.

<sup>3897</sup> *Metaphysica*, § 649.

<sup>3898</sup> J.G. Walch, *Gedancken vom philosophischen Naturell*, cit., cap. 1, § 23. Grozio viene esaltato non solo per aver congiunto un solido giudizio e un ingegno che gli ha consentito di scrivere poesie, ma anche per essere stato uno spirito originale, ovvero per aver aperto strade nuove, elemento, quest’ultimo, che rivestirà un ruolo determinante nella definizione del genio.

<sup>3899</sup> Per la questione dell’*ingenium archetypon* in Baumgarten e per la sua possibile influenza su Kant, cfr. P. Pimpinella, *Ingegno e teoria dell’arte. L’ingenium in Christian Wolff e Alexander Gottlieb Baumgarten*, in S. Gensini-A. Martone (a cura di), *Ingenium propria hominis natura. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Napoli 22.-24. Maggio 1997*, Napoli, 2002, pp. 361-86, qui pp. 379 e ss.

<sup>3900</sup> *Ibid.*, § 43.

E tuttavia, come già implicito in quest'ultima citazione, l'ingegno in senso lato (o intelletto) di Walch, nel nuovo quadro speculativo in cui viene inserito, non corrisponderà alla classica triade di *memoria, ingenium, iudicium*, ma verrà articolato secondo le facoltà conoscitive individuate in sede di psicologia empirica, rispettando la dicotomia tra forze superiori e forze inferiori dell'anima. Lo stesso vale per la questione dell'indole, la quale non deriverà più dalla mescolanza delle inclinazioni dominanti di lussuria, ambizione e avidità, ma dalla proporzione tra la volontà e le diverse tipologie di desideri sensibili, che determina il peculiare "temperamento dell'anima" proprio di ciascuno.<sup>3901</sup>

Strutturando il problema thomasiano<sup>3902</sup> del *Naturell* all'interno di una cornice tipicamente wolffiana, il connubio tra indole e ingegno, tra facoltà conoscitive e facoltà desiderative, dovrà contemplare dunque una preventiva conciliazione delle relative componenti sensibili e razionali,<sup>3903</sup> alla luce di una specifica *proportio* in cui la preminenza dell'*analogon rationis* e degli affetti non escluda l'intervento delle capacità superiori.<sup>3904</sup> È a partire da

---

<sup>3901</sup> *Metaphysica*, § 723. È interessante notare che Baumgarten utilizzi in senso psicologico la stessa metafora fisiologica del *temperamentum animae*, metafora già impiegata, tra gli altri, da Walch e da Heumann, limitandone ad ogni modo la portata al solo dominio desiderativo, e declinandola in senso eminentemente estetico. Peraltro, Walch rappresenterà una fonte cruciale, e finora sostanzialmente trascurata, non solo per le poche battute riservate al tema da Baumgarten, ma anche per la più articolata teoria dei temperamenti psicologici di Meier, sulla cui bibliografia cfr. S. Borchers, *Die Erzeugung des "ganzen Menschen"*, cit., p. 178, nota 213.

<sup>3902</sup> Manca nella *Logica* di Wolff un capitolo specificamente dedicato al "carattere" o al Naturale dell'erudito, come invece accadrà nella *Vernunftlehre* di Meier.

<sup>3903</sup> Se Walch aveva equiparato intelletto e ingegno in senso lato, Baumgarten conserverà lo spirito di una tale identificazione in K § 1, laddove la coltivazione dell'intelletto dovrà essere intesa come una coltivazione dell'"intero" intelletto – specificazione resa necessaria dall'intervenuta scissione tra facoltà conoscitive superiori e inferiori. Si tratta forse di una reminiscenza reuschiana, cfr. J.P. Reusch, *Via ad perfectionem intellectus compendiaria*, Isenaci, 1728, § 23 in cui l'intelletto degli uomini è visto semplicemente come una *facultas mentis cogitandi*. Una tale dimensione dell'intelletto intero sarà poi ripresa da Flögel, che a Baumgarten si ispirava, nella sua *Geschichte des menschlichen Verstandes*: "Ich verstehe in gegenwärtiger Abhandlung durch den Verstand nicht allein das Vermögen oder die Fertigkeit sich etwas deutlich vorzustellen, wie man diesen Begriff in den philosophischen Schulen annimt, wenn man genau bestimmt, sondern alle Arten des Erkenntnißvermögens, sinnliche und philosophische Erkenntniß, Witz, Scharfsinnigkeit, Abstraction, Bezeichnungsvermögen, Beurtheilungskraft, Geschmack, und wie sie alle heissen." Cfr. C.F. Flögel, *Geschichte des menschlichen Verstandes*, Breßlau, 1765, § 2.

<sup>3904</sup> Con "proportio" non dobbiamo intendere necessariamente un equilibrio come partecipazione simultanea di tutte le capacità dell'anima, bensì piuttosto la loro mescolanza più corretta per produrre la convergenza nel tema della bella conoscenza. Così, se in Walch l'ingegno filosofico era condotto dalla preminenza del giudizio, in Baumgarten la priorità passa alle facoltà inferiori – facoltà che, tuttavia, abbisognano spesso dell'intelletto e della ragione per poter consentire tra loro nelle giuste proporzioni (*Aesthetica*, § 38). Solo negli ingegni superiori – come abbiamo visto – potrà darsi un'uguale disposizione al pensiero

questo duplice consenso che si può intendere compiutamente il Naturale dell'*aestheticus felix*:<sup>3905</sup>

§ 29. Alla natura cui si riferisce il § 28 si richiede (I) *un ingegno bello ed elegante innato*, ossia un ingegno (in senso lato) innato le cui facoltà inferiori siano portate ad eccitarsi assai facilmente e contribuiscano con adeguata proporzione all'eleganza della conoscenza. § 30. All'ingegno bello cui si riferisce il § 29 si richiedono (A) le facoltà conoscitive inferiori e le loro disposizioni naturali [...]. § 38. Per l'ingegno bello cui si riferisce il § 29 occorrono inoltre (B) le facoltà conoscitive superiori [...]. § 44. All'estetico nato (§ 28) si richiede (II) un'indole tale da seguire volentieri una conoscenza degna e capace di commuovere e una proporzione delle facoltà appetitive tale per cui sia più facilmente portato alla conoscenza bella, ossia *un temperamento estetico innato*.<sup>3906</sup>

Il che significa, con la formula utilizzata nel *Kollegium*, che lo spirito bello deve avere “una buona mente e un buon cuore.”<sup>3907</sup> È da questa direzione di ricerca relativa all'*ingenium* in senso lato che Sulzer deve aver tratto ispirazione nel considerare il genio filosofico come la base imprescindibile del grande artista e del grande uomo in generale. Nell'*Analyse du génie* del 1757, in realtà, l'*ingenium* compare esplicitamente non come termine coestensivo di genio, ma solo come

---

bello e al pensiero solido, il che non significa nemmeno in questo caso un perenne equilibrio delle facoltà (conoscitive) dell'anima, bensì piuttosto il loro supremo sviluppo, che consentirà di piegare la loro *proportio* al *focus* di volta in volta più adeguato. Se di equilibrio si vuole parlare, dunque, bisognerà farlo non in senso assoluto, ma sempre e soltanto a partire dal fine che si vuole conseguire, per cui esisterà ad esempio un equilibrio volto all'*elegans cognitio* e uno volto alla *profunditas*. Certo è – come vedremo meglio più avanti – che la distanza tra queste due sintesi è destinata ad assottigliarsi, poiché in entrambe dovranno partecipare, seppur in diverse combinazioni, tanto la razionalità quanto la sensibilità in nome del nuovo ideale umanistico di cui diremo subito.

<sup>3905</sup> Una simile teoria era stata anticipata dagli *Anfangsgründe* di Meier, vol. I, §§ 213 e ss. Cfr. in particolare § 217: “Bey den Kräften eines schönen Geistes müssen nicht nur die Erkenntniskräfte desselben, sondern auch seine Begehrungskräfte, in Betrachtung gezogen werden. Die Erkenntniskräfte eines schönen Geistes, wenn sie diejenige Proportion unter einander haben, vermöge welcher sie fähig sind, schön zu denken, machen den aesthetischen und geistreichen Kopf aus (ingenium & caput aestheticum, venustum, elegans).” Meier parlerà esplicitamente di *aesthetisches Naturell* ai §§ 223-5. Sulla questione del *Naturell*, cfr. anche R. Spaemann, *Genetisches zum Naturbegriff des 18. Jahrhunderts*, “Archiv für Begriffsgeschichte”, 11, 1967, pp. 59-74.

<sup>3906</sup> *Aesthetica*, §§ 29; 30: 38; 44. Cfr. sulle potenzialità antropologiche di questo disegno ad es. S.W. Groß, *Felix aestheticus. Die Ästhetik als Lehre vom Menschen*, cit., pp. 163-74; F.C. Beiser, *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford, 2009, p. 121.

<sup>3907</sup> K § 28.

precoce manifestazione della sua origine, ovvero come l'orientamento di una più vivace tensione dell'anima verso certi stimoli – una *vivida vis animi*<sup>3908</sup> – di cui abbiamo sopra mostrato il radicamento corporeo:

È in virtù di questo potente impulso della natura che i Grandi Geni si danno alle arti o alle scienze senza incoraggiamento, divenendo pittori, poeti, oratori, geometri, o guerrieri, malgrado tutti gli ostacoli che si frappongono loro nel percorso lungo il quale sono sospinti dalla natura. Si tratta di quel gusto cui i Latini hanno attribuito il nome d'*ingenium* che si assume d'ordinario per esprimere nella loro lingua il termine Genio. L'*ingenium* appartiene al Genio, come abbiamo visto, ma non è il Genio stesso, bensì ciò mediante cui il Genio comincia a farsi notare.<sup>3909</sup>

Una tale accezione esplicita, tuttavia, non esaurisce la questione dell'ingegno nel saggio di Sulzer. Non si tratta solo di rilevare l'importanza dell'*esprit* come *Witz*, corrispondente al senso stretto dell'*ingenium* riletto in ottica wolffiana,<sup>3910</sup> ma anche di analizzare alla luce della tradizione precedente la definizione sulzeriana di genio come disposizione complessiva delle forze intellettuali dell'anima. A partire dalla suggestione dubosiana per cui il genio consiste “nell'attitudine che un uomo ha ricevuto dalla natura a far bene e con facilità cose che gli altri riuscirebbero a fare solo assai male, anche sforzandosi molto”,<sup>3911</sup> Sulzer argomenta:

---

<sup>3908</sup> J.G. Sulzer, *Analisi del Genio*, trad. cit., p. 18. L'espressione rimonta a Lucrezio, *De rerum natura*, I, 72. Merita ad ogni modo di essere sottolineato che la sua identificazione con il genio non deriva dallo stesso Lucrezio, bensì da Friedrich Nicolai, che aveva equiparato le due espressioni nel 1755, cfr. F. Nicolai, *Briefe über den itzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland*, Berlin, 1755, p. 196: “Das Genie, die *vivida vis animi*, ist die einzige Thür zu dem Vortreflichen in den schönen Wissenschaften, die Gelehrsamkeit und die Arbeitsamkeit, mit denen unsere schlechten Schriftsteller dasselbe erzezen [sic] wollen, dienen nur den Mangel desselben noch mehr zu verrathen.” Sui primi anni dell'attività di Nicolai, cfr. l'articolo di Eva Engel dal significativo titolo, *Vivida vis animi. Der Nicolai der frühen Jahre (1753-1759)*, in B. Fabian (a cura di), *Friedrich Nicolai (1733-1811). Essays zum 250. Geburtstag*, Berlin, 1983, pp. 9-57.

<sup>3909</sup> J.G. Sulzer, *Analisi del Genio*, trad. cit., pp. 19-20.

<sup>3910</sup> Non è possibile esaminare qui gli sviluppi di questa specifica nozione. Il suo ruolo per l'evoluzione dell'idea estetica di “genio” sono peraltro stati ottimamente valorizzati in S. Tedesco, *Il “genio” da Huarte de san Juan a Kant*, cit; cfr. anche J. Berbrodt, *Naturwissenschaften und Ästhetik, 1750-1810*, cit., pp. 151 e ss. Importante è pure il citato saggio di P. Pimpinella, *Ingegno e teoria dell'arte*, cit. Pimpinella sottolinea che la più importante novità di Baumgarten rispetto a Wolff per quanto riguarda la nozione di *ingenium* è quella di introdurre una distinzione tra ingegno in senso stretto e ingegno in senso lato, cfr. *ibid.*, p. 373, senza però accennare alla tradizione thomasiana di Walch alla quale, con ogni probabilità, Baumgarten si rifaceva.

<sup>3911</sup> J.G. Sulzer, *Analisi del Genio*, trad. cit., p. 17.

L'appellativo di grande Genio è attribuito a quegli uomini eccellenti che si siano distinti in misura notevolissima dai loro concorrenti in tutto ciò che richiede l'esercizio delle facoltà intellettuali dell'anima: ai grandi artisti, ai poeti di primo rango, a quanti hanno sospinto oltre i confini consueti le scienze difficili, e a quanti si sono distinti nella pratica di grandi affari, politici o militari. [...] Ora è evidente che tutti questi generi richiedono l'esercizio di tutte le facoltà intellettuali dell'anima, senza eccezione alcuna. Attenzione, riflessione, immaginazione, ingegno, giudizio, tutto deve concorrere per formare il grande Genio. Da ciò deriva in primo luogo che il Genio non appartiene al novero di queste proprietà specifiche dell'anima, ma che tutte le dirige. Nel linguaggio della metafisica si direbbe che il Genio non è affatto una facoltà particolare dell'anima, ma una disposizione generale. In qualche modo si può sostenere che esso stia alle facoltà intellettuali come l'umore, o il temperamento, sta alle facoltà del cuore. Ciò che qui chiamiamo temperamento (intendendosi temperamento dell'anima) non è né un'affezione né una passione, ma influisce su tutti i sentimenti del cuore modificandoli, esattamente come il Genio modifica le facoltà intellettuali.<sup>3912</sup>

Come già aveva ben compreso Mendelssohn nella sua recensione,<sup>3913</sup> la specularità tra la questione psicologica del temperamento e la questione del genio come *proportio* delle capacità conoscitive dell'anima mostra evidenti legami con la simmetria tra *ingenium* in senso lato e indole stabilita da Baumgarten. Il *Naturell*, o se si preferisce la φύσις, del genio, si connota dunque alla stregua di una *dispositio facultatum cognoscitivarum*<sup>3914</sup> che sorge – lo abbiamo visto – a partire dalla vivacità dell'*ingenium* come gusto, come preferenza naturale dell'anima per certe cose piuttosto che per altre, laddove il termine “naturale” va inteso qui tanto nel senso della natura opposta all'*ars*, e dunque della dimensione fisiologica del corpo, presente di scorcio anche in Walch e in Baumgarten, e in cui Sulzer inietta nuova linfa grazie alle più recenti acquisizioni neurologiche, quanto nel senso di un'*ars*

---

<sup>3912</sup> *Ibid.*, pp. 16-8.

<sup>3913</sup> [M. Mendelssohn], *Von des Herrn P. Sulzers Abhandlung vom Genie, in der Histoire de l'Académie des sciences et belles lettres. Année 1757*, “Briefe, die Neueste Litteratur betreffend”, 6. Theil, 1760, 92. Brief, pp. 211-24, qui pp. 214-5.

<sup>3914</sup> Grappin vede una differenza rispetto alla teoria dell'*ingenium* di Baumgarten per via della dimensione energetica che attraversa la concezione di Sulzer, cfr. P. Grappin, *La théorie du génie dans le préclassicisme allemand*, cit., p. 140. In realtà, anche Baumgarten non si era limitato a una semplice teoria dell'equilibrio delle facoltà, nella misura in cui l'unione delle facoltà conoscitive e delle facoltà desiderative costituiva la base stessa della vita della conoscenza.

che è tornata ad essere natura, in virtù della catabasi nel fondo dell'anima delle percezioni chiare.<sup>3915</sup>

Se questa è la base imprescindibile, Sulzer elenca poi una serie di componenti psicologiche necessarie per l'insorgere del genio, le quali non coincideranno immediatamente né con la tripartizione walchiana di *ingenium*, *memoria*, *judicium*, né con l'*analogon rationis* baumgarteniano, ma che misceleranno sapientemente entrambe le tradizioni in una sintesi originale: *in primis*, il citato *Witz*, unito all'acutezza, alla *Scharfsinnigkeit*, i quali consentono di percepire i rapporti tra le cose, individuandone somiglianze e dissomiglianze anche grazie all'impiego congiunto di riflessione, immaginazione e memoria;<sup>3916</sup> in secondo luogo, la solidità di giudizio, per valutare l'importanza delle suddette relazioni;<sup>3917</sup> in terzo luogo, la continenza o presenza di spirito, che stempera l'eccessivo fuoco dell'immaginazione preservando una qualche libertà all'anima;<sup>3918</sup> e infine, la forza di spirito e di corpo per portare a termine le opere intraprese.<sup>3919</sup>

Anche in Sulzer come in Walch, non esiste un unico tipo di *proportio* tra le facoltà intellettuali: se la facilità nell'innalzare il livello di chiarezza delle rappresentazioni riguarda prioritariamente le faccende razionali, avremo genî più portati alle scienze esatte; se a beneficiare di tali eccezionali capacità sono le percezioni sensibili, prevarrà la tendenza per le belle arti; e se tutte le forze sono presenti al massimo grado, avremo ancora una volta una forma di genio universale:

Eppure, questa grandezza, che prende il nome di genio, non si estende sempre ad ogni facoltà dello spirito. Per quanto estremamente rari, esistono uomini nella cui anima tutto è grande; altri possiedono ad un grado molto elevato solo singole capacità dell'anima, divenendo, così, di gran lunga più portati di altri uomini per certe faccende. Non si attribuisce a tali uomini il genio *tout court*, bensì il genio specifico per le cose in cui danno prova di capacità eccezionali. In generale, sembra che in entrambi i casi il genio porti con sé una particolare facilità di innalzare il grado di chiarezza e vivacità delle rappresentazioni, o – a seconda della costituzione della cosa – della distinzione. Nell'anima dell'uomo di genio domina un giorno chiaro, una piena luce, che gli rappresenta ogni oggetto come un dipinto posto davanti ai suoi occhi e pienamente illuminato, che può facilmente abbracciare con lo sguardo e in cui può osservare con precisione ogni dettaglio. Solo in

---

<sup>3915</sup> Cfr. *supra*.

<sup>3916</sup> J.G. Sulzer, *Analisi del Genio*, trad. cit., pp. 21-2.

<sup>3917</sup> *Ibid.*, pp. 22-3.

<sup>3918</sup> *Ibid.*, pp. 23-5; sulla libertà dell'animo, cfr. anche Id., *Analyse de la raison*, cit., pp.

421 e ss.

<sup>3919</sup> J.G. Sulzer, *Analisi del Genio*, trad. cit., p. 26.



pochi uomini più fortunati, questa luce si diffonde sull'intera anima, mentre nella maggior parte dei casi si diffonde solo ad alcune sue regioni. Nell'uno illumina la regione superiore dello spirito, dove hanno sede i concetti generali e astratti; in altri si diffonde sui concetti sensibili, giungendo anche a penetrare fino alle regioni più oscure dei sentimenti.<sup>3920</sup>

Come abbiamo visto, era la congiunzione tra bellezza e solidità della conoscenza in un unico *ingenium* a rappresentare la vetta più alta a cui poteva aspirare l'estetica innata di Baumgarten. Ma se ciò rappresentava la necessaria disposizione naturale dello spirito bello, essa non era ancora sufficiente alla perfezione del carattere dell'*aestheticus felix*, per la quale, accanto alla φύσις, dovevano intervenire, in accordo con l'antica triade, anche l' ἄσκησις e la μάθησις:

Al carattere dell'estetico dotato si richiede in secondo luogo *esercizio*, ed *esercizio estetico*, la ripetizione assai frequente di azioni convergenti a far sì che si realizzi in relazione a un certo tema un accordo dell'ingegno e dell'indole descritti ai §§ 28-46 [...]. Al carattere generale dell'estetico dotato (cfr. § 27) si richiede in terzo luogo *cultura generale* e *disciplina estetica*, cioè una teoria perfezionata degli elementi che influenzano più da vicino la materia e la forma della bella conoscenza.<sup>3921</sup>

Senza un adeguato tirocinio e senza un contatto con la materia, infatti, le capacità dell'estetico, benché straordinarie, non conserveranno a lungo le loro doti. Era quanto lo stesso Walch aveva sottolineato nel secondo capitolo dei *Gedancken*, suddividendo il “perfezionamento artificiale” del *philosophisches Naturell* in una parte teorica e in una parte pratica:

Se l'arte attraverso la quale si opera il perfezionamento richiede un'idoneità acquisita con diligenza e esercizio, e l'esercizio, qualora fondato e felice, presuppone una buona teoria, suddividiamo gli strumenti qui pertinenti in *teorici* e *pratici*, dal cui uso razionale acquisiamo l'abilità di renderci utili in filosofia le capacità naturali, e quando questo accade, il Naturale filosofico si perfeziona.<sup>3922</sup>

Se gli strumenti teorici coincidono sostanzialmente con la conoscenza delle regole – quella che Baumgarten, *mutatis mutandis*, chiamerà *ars*

---

<sup>3920</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., pp. 95-6.

<sup>3921</sup> *Aesthetica*, § 47 e § 62. Sulla questione dell'esercizio estetico, cfr. in particolare, G. Trop, *Aesthetic askesis: aesthetics as a technology of the self in the philosophy of Alexander Baumgarten*, “Das achtzehnte Jahrhundert”, 37, 2013, pp. 56-73.

<sup>3922</sup> J.G. Walch, *Gedancken vom philosophischen Naturell*, cit., cap. 2, § 3.

*aesthetica* – tali regole dovranno poi trovare un'immediata applicazione negli esercizi, pena la sua totale inservibilità pratica: "Eppure la mera conoscenza teorica anche delle regole migliori e più solide [...] a nessuno serve a nulla se non si aggiunge la prassi e l'esercizio costanti e non vengono connessi i mezzi teorici con quelli pratici."<sup>3923</sup> Anche in questo caso, Sulzer segue l'esempio dei propri modelli nell'elaborazione della sua teoria del genio:

Mi parrebbe da tutto ciò che risulti che il Genio è principalmente un dono di natura, ma che può fortificarsi e accrescersi mediante la cultura ed altre cause morali, e inoltre che un uomo meno favorito dalla natura può, con l'aiuto delle cause morali, elevarsi al di sopra di un Genio più grande sul quale però queste cause non abbiano influito. [...] Ciò basta a provare che il Genio può essere aumentato o elevato dallo studio [μάθησις!] e dall'esercizio [ἄσκησις!], quanto meno se si intende per Genio l'attitudine a riuscire nelle opere che dipendono dall'uso delle facoltà dell'anima, ed è questo il senso nel quale abbiamo preso il termine nel presente saggio.<sup>3924</sup>

Se la nozione di genio in Sulzer è certamente memore della matrice dell'*ingenium lato sensu*, resta ancora la domanda, a cui possiamo qui solo accennare, sulle ragioni del passaggio, teorico oltre che terminologico, dall'*ingenium* al genio. Un primo suggerimento deriva da un ulteriore sviluppo nel confronto con Walch. Dopo aver sottolineato l'importanza della combinazione di natura e arte nella maturazione del *Naturell* del filosofo, il pensatore di Jena si sofferma sulla questione del suo uso: "L'uso effettivo dell'abilità acquisita si manifesta nel filosofo in tre elementi: che si sforzi nella conoscenza della verità; che comunichi agli altri le verità conosciute e che diriga le sue proprie azioni in conformità ad esse".<sup>3925</sup>

Come è facile notare, il fine a cui tende una tale dimensione applicativa è l'efficacia pratica delle dette disposizioni, culminante ancora una volta nella conoscenza viva. In polemica con la *Metafisica* di Aristotele – una polemica, ripresa, non a caso, dal *Beyfall* di Baumgarten<sup>3926</sup> – Walch affermava a chiare lettere che non basta al filosofo conoscere la verità in maniera speculativa, e neppure renderla pubblica, ma occorre viverla in prima persona:

Tale disposizione effettiva dell'agire presuppone la conoscenza viva delle verità, cosicché l'animo sia in tal modo commosso, e si risvegli

---

<sup>3923</sup> *Ibid.*, § 4.

<sup>3924</sup> J.G. Sulzer, *Analisi del Genio*, trad. cit., p. 29.

<sup>3925</sup> J.G. Walch, *Gedancken vom philosophischen Naturell*, cit., cap. 3, § 1.

<sup>3926</sup> A.G. Baumgarten, *Einige Gedancken vom vernünfftigen Beyfall auf Academien*, cit., pp. 11-2.

in esso un piacere per la verità; la vera filosofia, infatti, vuole possedere l'animo intero, intelletto e volontà, per connettere la teoria con la prassi.<sup>3927</sup>

Anche in Baumgarten il *Naturell* dell'estetico non potrà essere semplicemente affinato, ma dovrà essere votato all'azione:

Finora abbiamo visto che per uno spirito bello si richiede una disposizione naturale della mente e del cuore, l'esercizio in entrambi e qualche conoscenza. Abbiamo visto che la disposizione naturale fa il più, anche l'esercizio molto e la conoscenza qualcosa; solo, se tutto ciò non va oltre, lo spirito bello resta ancora sempre nella mera possibilità. Ci sono solo morte forze, che però non diventano vive, se non viene presa la decisione di renderle vive.<sup>3928</sup>

Sarà proprio l'adozione sotto il profilo estetico della dinamica leibniziana delle forze vive<sup>3929</sup> a fare dell'ultima sezione della dottrina del *Naturell*, quella, appunto, della sua traduzione in pratica, il retroterra ideale su cui inserire la teoria dell'impeto estetico. Grazie a una simile mossa, Baumgarten potrà così accogliere all'interno del carattere dell'*aestheticus felix* la questione dell'entusiasmo,<sup>3930</sup> che Walch aveva considerato inconciliabile con il carattere del vero filosofo, data la sua dipendenza da una carenza di giudizio unita a una grande vivacità dell'ingegno.<sup>3931</sup>

Oltre all'accezione religiosa discussa nei *Gedancken*, Walch aveva considerato l'accezione poetica e oratoria della questione<sup>3932</sup> in una

---

<sup>3927</sup> J.G. Walch, *Gedancken vom philosophischen Naturell*, cit., cap. 3, § 22.

<sup>3928</sup> K § 78.

<sup>3929</sup> Cfr. *supra*. Da questo punto di vista, le disposizioni naturali dell'*aestheticus felix* assomigliano ai corpi in prospettiva dinamica. Così come i corpi sono portati alla giusta altezza per produrre un effetto con la loro caduta, allo stesso modo tali disposizioni vengono sollecitate mediante gli esercizi, mentre la disciplina estetica fornisce loro il materiale su cui esercitare il proprio effetto. Finché, tuttavia, non interviene una causa esterna che le mette in azione, esse non avranno alcuna possibilità di essere "forze vive".

<sup>3930</sup> In tal modo si assiste al raccordo di un tema sostanzialmente platonico come l'ispirazione divina del poeta con l'impianto aristotelico dell'ingegno sorretto da regole ed esercizio. Per le tensioni tra questi due poli nel Rinascimento, cfr. E. Di Stefano, *Il "genio" dal Trecento al Cinquecento*, cit., p. 34.

<sup>3931</sup> Un tale entusiasmo è particolarmente appropriato al carattere malinconico, J.G. Walch, *Gedancken vom philosophischen Naturell*, cit., cap. 1, § XIX. Sull'entusiasmo come fenomeno religioso tra Sei e Settecento, cfr. R.A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion, with special reference to the XVII and XVIII centuries*, Oxford, 1950. Cfr. anche D.J. Cook, *Leibniz on Enthusiasm*, in A.P. Coudert-R.H. Popkin-G.M. Weiner (a cura di), *Leibniz, Mysticism and Religion*, Dordrecht, 1998, pp. 107-35.

<sup>3932</sup> Sull'entusiasmo nell'estetica tedesca del Settecento, cfr. P.F. Reitze, *Beiträge zur Auffassung der dichterischen Begeisterung in der Theorie der deutschen Aufklärung*, diss. Bonn, 1969; V. Wels, *Der Begriff der Dichtung*, cit., pp. 284 e ss. Cfr. più in generale, R.

precedente dissertazione del 1720.<sup>3933</sup> Se Walch procedeva anche in questo caso a ricondurre alla superstizione e alle pratiche teurgiche i commerci con il divino alla base della straordinaria capacità di commuovere gli animi degli uomini,<sup>3934</sup> Baumgarten si mostrerà ben più disponibile ad accogliere l'eredità dell'antica dottrina retorica all'interno del proprio impianto filosofico, riconoscendo in tali credenze l'effetto del repentino innalzamento del *fundus animae*:

L'*enthusiasmus* è una nuova forma di entusiasmo e non designa qui, come in filosofia, l'errore per cui si crede di avere sensazioni divine e ci si inganna, ma la denominazione viene tratta dalla teologia degli antichi pagani. Siccome avevano una così grande quantità di divinità inferiori, si attribuiva a una di queste divinità il cadere in preda a un particolare moto e lo si definiva *enthusiasmus* o spirito di un particolare dio (πνεύμα θεοῦ).<sup>3935</sup>

Inserendo il retaggio demonologico dello πνεύμα θεοῦ nel più accettabile sistema leibniziano, Baumgarten potrà così declinare la conoscenza viva del *philosophisches Naturell* di Walch secondo la tradizione poetico-retorica del *furor divinus*, fino a farne la base per lo slancio ascensionale delle percezioni più oscure, che si manifesta non solo nella rapidità dell'azione, ma anche nell'abilità di trovare in maniera altrimenti inspiegabile le soluzioni più riuscite per la propria opera.<sup>3936</sup> Alla rifondazione

---

Bruni, *Il divino entusiasmo dei poeti. Storia di un topos*, Torino, 2010. Il legame con la dimensione vitale che in Baumgarten faceva capo al sollevamento del fondo dell'anima può essere rintracciato anche in Wieland e Schiller, cfr. W.H. Wackenroder, *Opere e lettere*, ed. it. a cura di E. Agazzi, Milano, 2014, p. 290.

<sup>3933</sup> J.G. Walch (*praeses*)-C.J. Gutermann (*respondens*), *Diatribae de Enthusiasmo veterum sophistarum atque oratorum*, Ienae, 1720, § 4.

<sup>3934</sup> *Ibid.*, § 12: "Ad haec observamus, quod multi ex veteribus, quum in laudes eloquentiae veluti artis divinae ac celesti beneficii effundantur, etiam oratores divinos praedicent, his dicendi formulis, quae aliquid divinitatis complectuntur, uti translatis utantur. Iis enim significare voluerunt partim oratoris ingenii indolem ad illustrioris splendidiorisque eloquentiae usum maxime aptam; partim id ipsum, quod orationem efficit sublimem, pulchram, ac magna vi ad animos hominum commovendos praeditam. Quo etiam spectant interpretationes, quibus supra explanavimus fabulas de entusiasmo poetico, quod per adflatum Apollinis musarumque intelligi possint motus illi naturales, per quos animus ad excogitandum nonsolum excitetur, sed & pro vi sibi indita aliquid efficiat praeclari."

<sup>3935</sup> K § 78. Accanto a questo *enthusiasmus*, Baumgarten riconosce altre forme di *Begeisterung*, in ordine di forza crescente. In primis, l'*ormè*, che appartiene tanto ai poeti quanto ai fautori delle scienze esatte e comporta solo un basso livello di entusiasmo; poi, l'estasi, propria dell'*aestheticus*, ma anche del contegno necessario per le conversazioni in società, che invece provoca la perdita di contatto con le sensazioni esterne per l'avvicinamento dell'attenzione al proprio tema; e infine il *furor*, che accomuna spiriti belli e folli, e si manifesta in particolare nelle singolari posture del corpo e nei gesti inconsulti, da cui – come sappiamo – Sulzer partirà per la propria teoria dei paradossi psicologici.

<sup>3936</sup> *Aesthetica*, § 79; K § 79.

gnoseologica dell'entusiasmo,<sup>3937</sup> in effetti, è strettamente raccordata la valorizzazione di quella capacità euristica dell'*aestheticus felix*<sup>3938</sup> nell'inventare mondi eterocosmici<sup>3939</sup> che gli meriterà il titolo di "esprit createur",<sup>3940</sup> secondo il celebre paragone dell'artista con un piccolo dio,<sup>3941</sup> aggiornato ancora una volta grazie alla metafisica di Leibniz.<sup>3942</sup>

---

<sup>3937</sup> Nello *Ione*, in effetti, l'ispirazione era la prova per Socrate di una mancanza di conoscenza da parte del rapsodo. Un ruolo cruciale per la ricezione estetica del tema nel Settecento è certamente rappresentato da Shaftesbury, su cui segnalo G.M. Macciantelli, *Shaftesbury e l'entusiasmo*, "Rivista di estetica", 31, 1991, pp. 79-87; e la recente bibliografia di studi in Shaftesbury, *Scritti morali e politici*, Torino, 2013, Nota bibliografica, sezione Critica k). Il primo a sottolineare l'importanza della sua concezione dell'entusiasmo nell'illuminismo tedesco, a partire dalla traduzione del "soliloquio" da parte di Bodmer, è stato H. Grudzinski, *Shaftesburys Einfluss auf Ch.M. Wieland*, Stuttgart, 1913, p. 34.

<sup>3938</sup> Cruciale in questo senso è la *facultas fingendi*, su cui P. Pimpinella, *Imaginatio, phantasia e facultas fingendi in Chr. Wolff e A.G. Baumgarten*, in M. Fattori-M. Bianchi (a cura di), *Phantasia – Imaginatio. Atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 9-11 gennaio 1986*, Roma, 1988, pp. 379-414. Cfr. anche S. Buchenau, *Baumgartens Aisthesis. Sinnlichkeit als Dichtungsvermögen*, in É. Décultot.-G. Lauer (a cura di), *Kunst und Empfindung. Zur Genealogie einer kunsttheoretischer Fragestellung in Deutschland und Frankreich im 18. Jahrhundert*, Heidelberg, 2012, pp. 67-80.

<sup>3939</sup> Cfr. *Meditationes*, §§ 68 e 71; *Aesthetica*, §§ 34 e 511. Sul concetto di mondo in A.G. Baumgarten, cfr. C.W. Kim, *Der Begriff der Welt bei Wolff, Baumgarten, Crusius und Kant*, Frankfurt am Main, 2004, cap. 2. Più nello specifico, cfr. A. Costazza, *Die Vergöttlichung der ästhetischen Erkenntnis: von Baumgarten bis zum Frühidealismus*, in A. Meier-A. Costazza-G. Laudin (a cura di), *Kunstreligion. Band 1. Der Ursprung des Konzepts um 1800*, Berlin-New York, 2011, pp. 73-88.

<sup>3940</sup> K § 34: "Lo spirito bello deve avere la disposizione poetica naturale a creare qualcosa di nuovo ed essere, come dicono i francesi, un *esprit createur*." Cfr. anche *Anfangsgründe*, vol. I, § 218.

<sup>3941</sup> Cfr. già il *Comento sopra la Commedia* di Cristoforo Landino (C. Landino, *Scritti critici e teorici*, Roma, 1974, vol. I, p. 142: "Imperò che, benché el figmento del poeta non sia al tutto di niente, pure si parte dal fare e al creare molto s'appressa. Ed è Idio sommo poeta, ed è el mondo suo poema." Sull'argomento in generale, cfr. V. Rūfner, *Homo secundus Deus: Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfungstum*, "Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft", 63, 1955, pp. 248-91; K. Badt, *Der Gott und der Künstler*, "Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft", 64, 1956, pp. 372-92; H. Blumenberg, "Nachahmung der Natur" – *Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*, "Studium generale", 10, 1957, pp. 266-83; E.H. Kantorowicz, *La sovranità dell'artista: mito e immagine tra Medioevo e Rinascimento* (1961), trad. it. a cura di M. Ghelardi, Venezia, 1995, pp. 17-38; E.N. Tigerstedt, *The Poet as Creator: Origins of a Metaphor*, "Comparative Literature Studies", 5, 1968, pp. 455-88; G. Leiberg, *Poeta creator. Studien zu einer Figur der antiken Dichtung*, Amsterdam, 1982.

<sup>3942</sup> Cfr. G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 173; *Deutsche Metaphysik*, § 571. Per una breve introduzione alla questione cfr. T. Otabe, *Possible Worlds and the Analogy of Creation. Prehistory of the Modern Concept of "Artistic Creation" in Leibniz-Wolffian Philosophy*, "Bigaku", 1994, pp. 35-46. Cfr. anche W. Preisendanz, *Mimesis und Poiesis in der deutschen Dichtungstheorie des 18. Jahrhunderts*, in W. Rasch-H. Geulen-K.

D'altra parte, in una concezione come quella leibniziana dove le rappresentazioni sono sepolte sin dal principio nel fondo dell'anima, è chiaro che il sollevamento delle nostre regioni più tenebrose possa ben rappresentare il momento dell'ispirazione artistica, in cui è più facile scorgere quei nessi che prima ci restavano del tutto invisibili. In effetti, sarà proprio la rilettura della questione dell'*ingenium* in senso lato alla luce del nesso tra *furor* e *inventio*, tra *Begeisterung* e *Erfindung*,<sup>3943</sup> che segnerà un momento decisivo nella successiva elaborazione della nozione di genio.<sup>3944</sup>

Benché, infatti, nei saggi tedeschi sul genio tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta l'imprescindibile punto di partenza continui a essere la definizione di *ingenium* in senso lato di Baumgarten come una determinata armonia tra le facoltà conoscitive,<sup>3945</sup> è sempre più

---

Haberkamm (a cura di), *Rezeption und Produktion zwischen 1570 und 1730. Festschrift für Guenther Weyth zum 65. Geburtstag*, Bern-München, 1972, pp. 537-52.

<sup>3943</sup> Che cosa si debba intendere con *Erfindung* in questo momento lo specifica in particolare Carl Friedrich Flögel nel § 2 della sua *Einleitung in die Erfindungskunst*, Breßlau-Leipzig, 1760, in cui si distinguono quattro sensi del termine: quello più ampio coincide con il rendere noto qualcosa di ignoto; il secondo significa derivare qualcosa di ignoto dal noto; il terzo indica la capacità di derivare dal noto qualcosa di ignoto con le proprie forze; e il quarto, l'essere il primo a rendere noto qualcosa di precedentemente ignoto. È il terzo significato quello che Flögel adotterà per il suo trattato.

<sup>3944</sup> Un autore come Flögel, che a Baumgarten esplicitamente si richiamava (cfr. [C.F. Flögel], *Versuch über das Genie*, "Vermischte Beyträge zur Philosophie und den schönen Wissenschaften", 1, 1762, 1. Stück, pp. 1-27, qui p. 3), e che faceva dell'*Erfindung* l'elemento decisivo del genio, potrà dunque affermare: "La fredda indifferenza non è mai stata un carattere del genio. Vivificato e pervaso da questo fuoco, che incendia la sua intera anima, questi abbandona la strada abituale dell'intelletto e procede su sentieri nuovi, non ancora battuti. Così l'aquila scorge nel cielo delle nuove regioni, in cui nessun uccello ha mai osato inoltrarsi. Questa fervida immaginazione crea nuovi mondi, mondi pieni di bellezza e armonia, dove un piccolo spirito forse non vedrebbe mai spuntare neppure un fiore. Perciò un genio è comunemente animato da passioni violente e fuori dall'ordinario, e si serve di mezzi fuori dall'ordinario per portare a compimento fini straordinari." Cfr. *ibid.*, p. 19. Cfr. anche l'articolo *Erfindung* in J.G. Sulzer, *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, cit., vol. II, pp. 74-5: "Es ist eine anmerkungswürdige Sache, und gehört unter die andern psychologischen Geheimnisse, daß bisweilen gewisse Gedanken, wenn man die größte Aufmerksamkeit darauf richtet, sich dennoch nicht wollen entwickeln oder klar fassen lassen; lange hernach aber sich von selbst, und wenn man es nicht sucht, in großer Deutlichkeit darstellen, so daß es das Ansehen hat, als wenn sie in der Zwischenheit, wie eine Pflanze, unbemerkt fortgewachsen wären und nun auf einmal in ihrer völligen Entwicklung und Blüthe da stünden. Mancher Begriff wird allmählich reif in uns, und löset sich dann gleichsam von selbst von der Masse der dunkeln Vorstellungen ab und fällt ans Licht hervor. Auf dergleichen glüklichen Aeußerungen des Genies muß sich jeder Künstler auch verlassen, und wenn er nicht allemal finden kann, was er mit Fleiß sucht, mit Geduld den Zeitpunkt der Reife seiner Gedanken abwarten."

<sup>3945</sup> Cfr. in particolare Mendelssohn nella sua recensione a Resewitz, cfr. [M. Mendelssohn], Recensione a *Versuch über das Genie*, "Briefe die Neueste Litteratur betreffend", 13. Theil, 1762, 208. Brief, pp. 3-14, qui p. 13; [C.F. Flögel], *Versuch über das Genie*, cit., pp. 3 e ss.; [F.G. Resewitz], *Versuch über das Genie. Zweyter Abschnitt*, "Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften und der

evidente che il genio non potrà limitarsi a esibire una qualche *proportio* circoscritta all'ambito gnoseologico, ma si dimostrerà tale solo alla luce dell'effettiva attivazione delle varie facoltà. È significativa a questo proposito la critica mossa da Friedrich Gabriel Resewitz<sup>3946</sup> a Carl Friedrich Flögel, che aveva esplicitamente circoscritto l'essenza del genio alle sole facoltà conoscitive.<sup>3947</sup>

L'anima – afferma Resewitz – non sente solo che può lavorare secondo una certa direzione, e che le diventa facile il lavoro, ma l'impegno armonico di tutte le facoltà conoscitive produce anche un moto dei sentimenti ad esso corrispondente e mirante allo stesso scopo; l'intera anima è dunque viva; in essa tutto è attivo, tutto lavora secondo una direzione: così come l'impegno armonico delle facoltà conoscitive desta i sentimenti e i desideri e li mette in azione, allo stesso modo questi, a loro volta, allorché sollecitati, mettono maggiormente in tensione le facoltà conoscitive e le rendono ancora più attive ed efficaci. Vi è un'influenza reciproca di tutto in tutto; e dovunque armonia e consenso ravvivano l'intera attività dell'anima.<sup>3948</sup>

---

freyen Künste", 3. Band, 1760, 1. Stück, pp. 1-69, in particolare pp. 49 e ss., dove si evidenzia l'importanza di far giungere l'intera anima alla conoscenza intuitiva. Per la questione del genio come *Vollkommenheit aller Seelenkräfte*, cfr. anche M. Mendelssohn, *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften*, "Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste", vol. I, 1757, 2. Stück, pp. 231-68, qui p. 238 (la traduzione italiana, *Sui principî fondamentali delle belle lettere e delle belle arti*, è in Id., *Scritti di estetica*, cit., pp. 143-66). Sulla posizione successiva in rapporto a Baumgarten, cfr. J.H. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago, 2002, pp. 239-40. Cfr. anche C. Garve, *Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten*, "Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste", 8. Band, 1769, 1. Stück, pp. 1-44; *ibid.*, 2. Stück, pp. 201-31, pp. 218-20; J.H. Faber, *Anfangsgründe der schönen Wissenschaften*, Maynz, 1767, § 34. La definizione di Baumgarten sarà lodata ancora da Herder nella furente recensione della terza edizione della curatela tedesca dei *Beaux-Arts* di Batteux da parte di Johann Adolf Schlegel – edizione che comprendeva per la prima volta anche un saggio sul genio dello stesso Schlegel, cfr. J.G. Herder, Recensione a *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, "Allgemeine deutsche Bibliothek", 16. Band, 1772, 1. Stück, pp. 17-31, qui p. 26.

<sup>3946</sup> Su Resewitz, cfr. l'articolo di W. Kawerau, *Friedrich Gabriel Resewitz. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Aufklärung*, "Geschichts-Blätter für Stadt und Land Magdeburg", 20, 1885, pp. 149-95, che tuttavia non cita questa recensione. Cfr. anche A. Costazza, *Genie und tragische Kunst. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Bern et al., 1999, pp. 77-80. Non è irrilevante il fatto che tanto Resewitz quanto Flögel studino a Halle tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta e vengano dunque in contatto con le sollecitazioni dell'estetica di Baumgarten.

<sup>3947</sup> Cfr. [C.F. Flögel], *Versuch über das Genie*, cit., pp. 3 e ss.

<sup>3948</sup> [F.G. Resewitz], Recensione a *Versuch über das Genie*, "Briefe, die Neueste Litteratur betreffend", 22. Theil, 1765, 317. Brief, pp. 21-54, qui pp. 29-30. Già nella sua teoria, Resewitz aveva declinato la conoscenza intuitiva come base per la conoscenza viva,

Il genio, in questo senso, non si limiterà ad assumere su di sé l'eredità dell'*ingenium* in senso lato, ma attingerà più radicalmente all'intero *Naturell* dell'*aestheticus felix*, in cui la dimensione desiderativa è sin da subito coinvolta. Come affermato da Klopstock: “[I]l genio senza cuore sarebbe solo un mezzo genio. Gli ultimi e sommi effetti delle opere del genio consistono nella mozione dell'intera anima (*ganze Seele*).”<sup>3949</sup>

Se, però, il genio è chiamato a muovere l'intera anima, ciò non potrà tradursi nel semplice raccordo tra conoscenza e desiderio, ma dovrà adeguatamente problematizzare anche l'altro versante dell'insegnamento di Baumgarten, e cioè l'unione delle facoltà inferiori e delle facoltà superiori. Nell'*Aesthetica* il ruolo della ragione emergeva in maniera particolarmente chiara nel secondo momento applicativo del *Naturell*, quello della correzione estetica.<sup>3950</sup> Proprio perché il bel pensare è un'azione libera, infatti, esso richiederà un giudizio da parte delle facoltà intellettuali dell'uomo conformemente alle regole dell'estetica artificiale (oltre che della religione):

Qui si mostra l'utilità della conoscenza disciplinare dell'estetica. Quando per libera scelta faccio qualcosa di bello, lo dovrò anche giudicare nella mia coscienza, perché scrivo da uomo ragionevole o addirittura da cristiano.<sup>3951</sup>

In base alla tripartizione scolastica della coscienza morale in *antecedens*, *concomitans* e *consequens*,<sup>3952</sup> il giudizio intellettuale non si limiterà a guidare la pianificazione iniziale del pensiero dell'*aestheticus felix*, ma lo accompagnerà durante l'entusiasmo, per poi valutare l'effettiva aderenza ai dettami dell'*ars aethetica* a lavoro concluso:

Qui l'estetica mi dirà: vedi se le tue materie sono abbastanza nobili, ricche, vere, certe, commoventi e vivaci. Anche nell'entusiasmo si desterà la *conscientia concomitans* e si penserà spesso se ciò che si

---

in particolare nella seconda parte della sua ricerca, cfr. [F.G. Resewitz], *Versuch über das Genie*, Zweyter Abschnitt, cit., pp. 40 e ss.

<sup>3949</sup> F.G. Klopstock, *Von der heiligen Poesie*, in Id., *Sämmtliche Werke*, vol. XI, Leipzig, 1845, pp. 226-7. Cfr. G. Kaiser, *Klopstock: Religion und Dichtung*, Gütersloh, 1963, pp. 100-5. Significativa è la convergenza con la dimensione della conoscenza viva in Meier, che deve impegnare l'intera anima, e dunque non solo le facoltà conoscitive, ma anche quelle desiderative.

<sup>3950</sup> Per il rapporto tra impeto estetico e correzione, cfr. F. Berndt, *Poema/Gedicht*, cit., pp. 109-15.

<sup>3951</sup> K § 99.

<sup>3952</sup> Cfr. B. Hennig, “*Conscientia*” bei Descartes, Freiburg, 2006, p. 154; H.-D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt am Main, 1992, pp. 181; e 217-8.



pensa è pensato anche abbastanza nobilmente e riccamente. Dopo il compimento si mostrerà la *conscientia consequens* in cui si vede se quest'ordine o questo pensiero è corretto secondo le regole.<sup>3953</sup>

Nel caso la materia trattata si riveli in qualche punto manchevole rispetto ai criteri di perfezione istituiti, dunque, lo spirito bello sarà moralmente, ancor prima che esteticamente,<sup>3954</sup> tenuto a effettuare il necessario *labor limae*<sup>3955</sup> per correggere le intemperanze della propria ispirazione, unendo così non solo nella teoria, ma anche nella pratica, la dimensione più oscura del fondo dell'anima con la guida distinta della propria ragione.<sup>3956</sup>

Anche per questi ultimi due momenti del carattere dell'*aestheticus felix*,<sup>3957</sup> l'analisi del genio di Sulzer seguirà dappresso il discorso di Baumgarten, tanto che nel saggio del 1757 il filosofo svizzero proporrà una rielaborazione fedele, ancorché implicita, delle relative sezioni dell'*Aesthetica*:

Quando l'artista ha predisposto il suo schema e ha tutto ordinato e distribuito, è bene che nel corso dell'esecuzione egli si elevi, si scaldi, entri pur'anche in quel santo furore che segna la presenza del dio che lo anima. Ma è necessario che la calma succeda a questa tempesta, e che in tranquillità d'animo, egli getti un occhio critico su ciò che ha fatto durante l'accesso d'entusiasmo così da vedere se il calore non l'abbia trascinato oltre i confini prescritti dalla ragione. Solo in questo modo un'opera di genio può diventare perfetta.<sup>3958</sup>

---

<sup>3953</sup> K § 99.

<sup>3954</sup> La guida dell'intelletto e della ragione è infatti per Baumgarten una necessità morale, cfr. *Aesthetica*, § 74. Non va confuso dunque un tale giudizio con il giudizio di gusto.

<sup>3955</sup> *Aesthetica*, §§ 98-9. È infatti al termine del primo furore che "l'intelletto e la ragione brillano più distintamente".

<sup>3956</sup> È significativo sottolineare che la conclusione della parte sullo spirito bello è in Baumgarten una sorta di dottrina della prudenza (*Aesthetica*, §§ 104-14), che riprende il paragrafo sulle cautele nel "proponere" di Walch (ma il modello era ben diffuso a inizio Settecento, cfr. S. Tedesco, *L'estetica di Baumgarten*, cit., p. 103). L'elemento più interessante è il fatto che mentre in Walch tali cautele riguardavano il piano dell'*elocutio*, della comunicazione delle verità acquisite dal filosofo, l'indissolubile nesso instaurato da Baumgarten tra conoscenza e esposizione fa sì che le suddette precauzioni assumano qui una dignità gnoseologica, in modo da segnalare gli stili di pensieri inadatti a esprimere una bella conoscenza. Ogni momento del carattere dell'*aestheticus felix*, dunque, verrà ora riletto alla luce degli errori in cui può incorrere qualora non correttamente applicato, fornendo un prezioso controcanto alle sezioni precedenti.

<sup>3957</sup> Nell'analisi dello spirito bello di Meier, la correzione non rappresenterà un momento autonomo, ma sarà discussa nella sezione dell'impeto estetico, *Anfangsgründe*, vol. I, § 247.

<sup>3958</sup> J.G. Sulzer, *Analisi del Genio*, trad. cit., p. 25, refuso corretto.

Nell'*Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, la *Begeisterung* – quella “straordinaria attività dell’anima, in presenza della quale il lavoro diventa straordinariamente facile, poiché le rappresentazioni si sviluppano senza un grande sforzo e i pensieri migliori affluiscono con tale abbondanza da sembrare suggeriti da una forza superiore”<sup>3959</sup> – sarà duplice, potendo riguardare tanto i sentimenti, e in questo caso si parlerà di entusiasmo in senso stretto, quanto i pensieri, e in questo caso saremo di fronte all’ispirazione del genio.<sup>3960</sup> Come in Baumgarten, qui esplicitamente citato per la sua teoria del *fundus animae*, alla base dell’entusiasmo sta una tensione di tutte le forze psicologiche dell’uomo, in accordo con la concezione sulzeriana del genio:<sup>3961</sup>

La facoltà rappresentativa deve scorger[e] [nello stimolo che la colpisce] il molteplice e venirne stimolata a vedere tutto nella più grande chiarezza. Da ciò scaturisce una straordinaria tensione di tutte le facoltà e, se è consentito esprimersi così, un’accresciuta elasticità dell’anima, che ora desidera essere grande abbastanza per cogliere pienamente un simile oggetto. Lo spirito raduna insieme tutte le sue forze, le richiama da tutti gli altri oggetti e si sforza solo di vedere distintamente.<sup>3962</sup>

A puntellare una simile dottrina sarà la citata metafora della fecondità e della crescita repentina e sovrabbondante del seme di grano:

L’esperienza insegna – benché sia poi molto difficile da spiegare a parole – che i pensieri e le rappresentazioni che scaturiscono dall’osservazione costante di un oggetto – siano essi chiari o oscuri – si raccolgono nell’anima e colà, come i semi di grano (*Saamenkörner*) sul terreno fertile, germogliano inosservati, si sviluppano a poco a poco e infine vengono improvvisamente alla luce. L’oggetto a cui appartengono, che fin qui si librava confuso e oscuro come un fantasma informe di fronte ai nostri occhi, emerge

---

<sup>3959</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 131.

<sup>3960</sup> Per la dimensione creativa del genio, cfr. in generale J. Heinz, *Popularästhetik in Sulzers Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, F. Grunert-G. Stiening (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, cit., pp. 191-208, in particolare pp. 194 e ss.

<sup>3961</sup> È pur vero che in Sulzer il sollevamento del fondo dell’anima mira alla distinzione, mentre per Baumgarten lo scopo era una vividezza che non superava i confini della chiarezza confusa. Allo stesso modo, Sulzer si differenzia da Baumgarten per la distinzione, assente nel primo in nome della *vita cognitionis* che unificava i due momenti, tra un entusiasmo dei sentimenti e un entusiasmo dei pensieri. L’entusiasmo dei sentimenti sarà considerato da un punto di vista meramente inoggettuale, allorché nell’entusiasmo dei pensieri l’accento batterà sull’accrescimento gnoseologico che esso veicola.

<sup>3962</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 133.

ora davanti a noi in una figura chiara e ben formata. Questo è l'autentico momento dell'ispirazione.<sup>3963</sup>

Da tale ispirazione non può mai essere disgiunto il giudizio sul proprio operato, in virtù del quale apportare le opportune modifiche. Un tale giudizio è affidato alla

continenza, o presenza di spirito, che in caso di bisogno modera il fuoco dell'immaginazione impedendogli di progredire troppo, e soprattutto conserva all'anima quella libertà che, rendendola capace di rivolgere la propria attenzione in tutte le direzioni, le consente di osservare il soggetto nella sua totalità.<sup>3964</sup>

Se la continenza viene ad assumere le funzioni regolative che Baumgarten affidava alla coscienza, essa non sarà più portatrice di un giudizio assiologico dettato dalla libertà del bel pensare, ma il luogo di istituzione della libertà stessa all'interno del momento creativo<sup>3965</sup> – una libertà del tutto psicologica,<sup>3966</sup> in nome della quale soltanto sarà poi possibile rivedere *ex post* il proprio operato:

Certamente c'è bisogno di molta tranquillità e continenza per scoprire tutte le strade possibili così da scegliere la migliore. Anche nell'esecuzione si presentano un gran numero di evenienze che influiscono sulla bontà dell'opera e dunque occorre che l'artista tenga la bilancia con mano ferma se vuole pesare l'importanza di ciascuno di essi. È necessario ch'egli esca in qualche modo dal labirinto della sua meditazione per contemplare la sua opera come da lontano, e come fuori di se stesso, per poterne dare un giudizio più libero. Ora, per poco che l'immaginazione si scaldi nel corso del lavoro, è molto facile che lo spirito rischi di perdere quella libertà di giudizio così necessaria. [...] Altrimenti perché Orazio, questo gran conoscitore delle opere del Genio e gran Genio lui stesso, pretenderebbe che un poeta debba differire di nove anni la pubblicazione di un'opera se non per il motivo, appunto, che è difficile sciogliersi dagli errori che si sono commessi nello stato di entusiasmo, e che occorre lasciar passare il calore con il quale si è lavorato per giudicare tutte le parti dell'opera in piena libertà?<sup>3967</sup>

---

<sup>3963</sup> *Ibid.*, p. 135, trad. leggermente modificata.

<sup>3964</sup> *Id.*, *Analisi del Genio*, trad. cit., pp. 23-4.

<sup>3965</sup> Tale momento non consisterà più nel bel pensare, bensì piuttosto nella realizzazione di un'opera d'arte.

<sup>3966</sup> Cfr. *Id.*, *Analyse de la raison*, cit., pp. 421 e ss.

<sup>3967</sup> *Id.*, *Analisi del Genio*, trad. cit., pp. 24-5, refuso corretto.

È proprio quest'ultimo punto a destare le perplessità di Mendelssohn nella sua recensione all'*Analyse du génie* del 1760. Dopo aver esaltato la necessità per l'artista di una tale "continenza",<sup>3968</sup> che Mendelssohn traduce con *Besonnenheit*, per scegliere liberamente gli strumenti più adeguati allo scopo, quest'ultimo dichiara:

Confesso frattanto che mi pare che il Signor S. [Sulzer] non abbia fatto il miglior uso di questo fecondo pensiero. Volendo estenderne l'utilità, egli ne riduce il valore, e mediante la continenza (*Besonnenheit*) trasforma il genio creatore in un essere corretto e privo di errori, che rimane sempre uguale, e teme il biasimo quanto il disprezzo.<sup>3969</sup>

Benché, insomma, Sulzer abbia certamente ragione a vedere nella *Besonnenheit* una componente fondamentale del genio, affrancata ormai dal retaggio morale della *conscientia concomitans*, il controllo da essa esercitato non potrà però più esprimere un'istanza critica estrinseca, demandata al gusto e all'arte, ma dovrà piuttosto informare dall'interno la stessa dinamica estetica.<sup>3970</sup> Espungere il momento correttivo dai caratteri essenziali del genio, dunque, significa implicitamente riconoscere che non esiste più alcun ideale di perfezione a cui questi dovrà conformare la sua opera in quanto genio, perché nella sintesi suprema di passioni e razionalità che la sua azione produce, egli, per dirla con Bodmer,<sup>3971</sup> diventa legge a sé stesso.<sup>3972</sup> "In una parola, il genio deve essere padrone del suo entusiasmo,

---

<sup>3968</sup> Nella traduzione tedesca del saggio di Sulzer, apparsa nel 1762, "contenance" è resa con il calco *Kontenanz*, mentre nella versione compresa nel primo volume delle *Vermischte Schriften* del 1773 si preferisce *Fassung* o la sostituzione del termine con l'espressione, considerata da Sulzer come equivalente, "Gegenwart des Geistes" (*présence d'esprit*). Cfr. *Hrn P. Sulzers Untersuchung des Genies*, "Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften und der freyen Künste", 5. Band, 1762, 1. Stück, pp. 137-57, qui pp. 148 e 156; *Entwickelung des Begriffs vom Genie*, in Id., *Vermischte philosophische Schriften*, vol. I, cit., pp. 316 e 321.

<sup>3969</sup> [M. Mendelssohn], *Von des Herrn P. Sulzers Abhandlung vom Genie*, cit., qui pp. 221-2.

<sup>3970</sup> Dopo aver citato abbondantemente l'articolo di Sulzer, Mendelssohn incalza: "Perché [l'Autore] vuole abbassare l'eccellente strumento del genio, la continenza, a una lima critica? Queste sono le operazioni del gusto e dell'arte". Cfr. *ibid.*, pp. 222-3.

<sup>3971</sup> Bodmer riferiva l'affermazione ai "grosse Geister", (cfr. J.J. Bodmer, *Neue Critische Briefe*, cit., 58. Brief, p. 408), un'espressione che Sulzer attribuirà ai genî stessi (cfr. J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 95). Lo stesso Bodmer aveva sottolineato l'importanza di contemperare regole e originalità, come affermato nella cinquantottesima e cinquantanovesima lettera della succitata opera; cfr. anche J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. I, p. 331.

<sup>3972</sup> Si ricordi quanto detto da Sulzer, per il quale solo l'intervento di un occhio critico successivo all'accesso di entusiasmo poteva rendere perfetta un'opera. Cruciale in questa trasformazione è stata certamente l'analisi di Trublet, il quale considerava anche gli errori come una testimonianza della personalità geniale, capace di andare al di là dei dettami del

la ragione deve presiedere al temperamento delle sue capacità, e non deve perdere il comando neppure nella tempesta delle passioni.”<sup>3973</sup> È in tal modo che l’artista geniale sarà in grado di sintetizzare nella maniera più evidente quell’ideale di integralità che rappresenta ancora per il Mendelssohn della *Rhapsodie* un presupposto incontestabile.<sup>3974</sup>

#### 7.2.8 Il filosofo come paradigma dell’uomo intero

E tuttavia, il genio artistico non esaurisce le possibili incarnazioni del *ganzer Mensch*, ma ne rappresenta soltanto una delle possibili incarnazioni. Una volta che la radice del *philosophisches Naturell* si declina nei termini della psicologia wolffiana, infatti, la figura in cui tale convergenza può trovare espressione subisce, per così dire, un processo di geminazione, a seconda che la capacità dominante si collochi nelle facoltà inferiori oppure in quelle superiori dell’anima. Al carattere dell’*aestheticus felix*, dunque, farà da contraltare il carattere del filosofo, per il quale l’obiettivo non è tanto quello di mostrare i benefici che l’esercizio dell’*analogon rationis* può trarre dalla *ratio tout court*, ma quello, del tutto speculare, di conservare all’intelletto un rapporto fecondo con le facoltà inferiori.

È in particolare Meier a sviluppare quest’ultimo aspetto. Dopo aver messo in chiaro nei *Gedanken von dem Werthe der freyen Künste und schönen Wissenschaften in Absicht auf die obern Kräfte der Seele* (1745) che le facoltà sensibili sono in certo qual modo “il suolo dell’anima” (*der Boden der Seele*) e che intelletto e ragione “sono così profondamente

---

gusto. Anzi, la stessa mancanza di errori è interpretata da Trublet come un segno di scarsa genialità. Cfr. N.-C.-J. Trublet, *Essais sur divers sujets de littérature et de morale*, Tome troisième, Paris, 1754, pp. 131 e ss.

<sup>3973</sup> [M. Mendelssohn], *Von des Herrn P. Sulzers Abhandlung vom Genie*, cit., p. 220. Come noto, la *Besonnenheit* non rappresenterà solo un elemento fondamentale per l’origine del linguaggio in Herder, ma avrà un ruolo di primo piano ancora nella *Vorschule der Ästhetik* di Jean Paul e oltre. Cfr. ad esempio J. Steigerwald, *Schwindelgefühle. Das literarische Paradigma der “Darstellung“ als Anthropologikum* (Klopstock, Sulzer, Herz, Hoffmann), in T. Lange-H. Neumeyer (a cura di), *Kunst und Wissenschaft um 1800*, Würzburg, 2000, pp. 109-31, qui 123-4; V. Dutchmann-Smith, *E.T.A. Hoffmann and Alcohol. Biography, Reception and Art*, London, 2010, pp. 68 e ss.

<sup>3974</sup> Come aveva affermato nella *Rhapsodie*, una tale presenza della ragione nel momento stesso dell’ispirazione dovrà essere intesa come l’oscurazione per mezzo di esercizi di quello che un tempo era un sapere regolistico: “Anzi, chi lotta per raggiungere lo stadio più alto della perfezione morale, chi ambisce alla beatitudine di instaurare una perfetta armonia tra le facoltà inferiori e quelle superiori dell’anima, deve agire nei confronti delle leggi della natura come fa l’artista con le regole della sua arte: continuerà a esercitarsi, fino a perdere coscienza delle regole nel momento stesso in cui le applica, finché i suoi principi saranno divenuti inclinazioni e la sua virtù sembrerà un impulso naturale più che una conquista della ragione.” Cfr. M. Mendelssohn, *Rapsodia*, trad. cit., p. 133. Sul concetto di genio nella *Popularphilosophie*, cfr. in particolare B. Rosenthal, *Der Geniebegriff der Aufklärungszeit: Lessing und die Popularphilosophen*, Berlin, 1933.

radicati in esso, tanto che scomparirebbero all'istante se venisse a mancare la sensibilità",<sup>3975</sup> Meier abbozzerà attorno a queste premesse la sua *Abbildung eines wahren Weltweisen* (1745), dove affiorano quei tratti del "Philosoph für die Welt" ai quali si ispirerà poi la *Popularphilosophie*.

Lo scopo principale dell'opera è così riassunto: "Mi sta a cuore rappresentare a tutti i filosofi alle prime armi un modello secondo il quale formarsi, se vogliono diventare dei filosofi dotati."<sup>3976</sup> Se il punto d'avvio è qui, come in Walch, la conoscenza delle verità senza la fede,<sup>3977</sup> una tale conoscenza verrà ritmata secondo i criteri di perfezione di Baumgarten.<sup>3978</sup> Non importa seguire l'intero percorso di Meier quanto piuttosto mettere in luce lo sforzo verso un'integrazione delle diverse componenti dell'anima, a partire questa volta dalle facoltà superiori. Dopo aver enumerato i caratteri della conoscenza propria del vero filosofo in relazione all'oggetto, Meier si rivolge alla perfezione propria della conoscenza stessa, indagandola dal punto di vista della chiarezza:

Egli [il filosofo] illumina il suo intelletto e cerca di rischiarare la sua anima al massimo delle sue possibilità, avvicinandosi, così, sempre di più al suo ideale, il filosofo onnisciente, in cui non esiste più alcuna rappresentazione oscura.<sup>3979</sup>

Un simile monito non deve però essere inteso in senso assoluto:

Un vero filosofo non è così folle da sforzarsi di evitare ogni oscurità dei concetti. Non cerca di conoscere tutto chiaramente, e ancor meno si sforza di dare a tutta la sua conoscenza un medesimo grado di chiarezza. Il nostro intelletto è troppo debole per sopportare una luce così intensa.<sup>3980</sup>

Il filosofo, piuttosto, dovrà preoccuparsi di accrescere, a seconda dei casi, tanto l'intensità quanto l'estensione della luce concettuale.<sup>3981</sup> Se la prima costituiva il carattere tipico della logica, la seconda è – come noto – il tratto distintivo dell'estetica:

---

<sup>3975</sup> [G.F. Meier], *Gedanken von dem Werthe der freyen Künste und schönen Wissenschaften in Absicht auf die obern Kräfte der Seele*, "Critischer Versuch zur Aufnahme der deutschen Sprache", 14. Stück, 1745, pp. 131-41, qui p. 134.

<sup>3976</sup> Id., *Abbildung eines wahren Weltweisen*, Halle im Magdeburgischen, 1745, § 3.

<sup>3977</sup> *Ibid.*, §§ 7-8.

<sup>3978</sup> *Ibid.*, § 14.

<sup>3979</sup> *Ibid.*, § 41.

<sup>3980</sup> *Ibid.*, § 42.

<sup>3981</sup> *Ibid.*, § 43.

Questi concetti [vividi e pieni di note] sono effetti di un bello spirito in genere, e in particolare di un bell'intelletto. Simili concetti vengono prodotti mediante le regole dell'estetica, dell'oratoria e della poetica. Un vero filosofo non è un filosofo arido e spiacevole che cerca di rischiarare i suoi concetti solo secondo la logica. Anche il bello della conoscenza è un oggetto degno dei suoi sforzi.<sup>3982</sup>

Ciò, perché

[u]n vero filosofo cerca di ottenere la più grande chiarezza, di conseguenza si sforza di conoscere ogni verità filosofica, se essa lo merita, e se ciò è possibile, attraverso tutte le facoltà conoscitive, o almeno attraverso il maggior numero possibile.<sup>3983</sup>

Nessun filosofo, insomma, per quanto vincolato alla profondità del pensiero, potrà esimersi dal prendersi cura delle stesse facoltà inferiori, in modo da ampliare a raggiera le possibilità di illuminare la nozione studiata:

Egli [il filosofo] non è soddisfatto perché ha conosciuto una verità con l'intelletto, ma la illumina anche con l'immaginazione, l'ingegno, ecc. Un vero filosofo non perfeziona dunque solo le facoltà conoscitive superiori, l'intelletto e la ragione, ma anche le facoltà inferiori. Non si serve solo delle prime nella ricerca delle verità filosofiche, ma anche delle seconde.<sup>3984</sup>

Una simile tesi verrà ribadita nell'ultimo capitolo della *Vernunftlehre* (1752), in cui si tenterà di delineare il carattere dell'erudito secondo la struttura già adottata per lo spirito bello negli *Anfangsgründe* e nell'*Aesthetica* di Baumgarten, e dunque secondo il modello del *Naturell* di Walch:

Il primo elemento del carattere generale di un erudito consiste nel suo Naturale erudito, e questo consiste in quella porzione di tutte le forze dell'anima tra loro, per mezzo delle quali un uomo è reso adatto e incline alla conoscenza erudita.<sup>3985</sup>

Per quanto riguarda, in particolare, l'*ingenium* in senso lato, che Meier chiama *Mutterwitz*, esso includerà innanzitutto la ragione ("Questa è la facoltà conoscitiva che in una mente erudita deve prevalere su tutte le

---

<sup>3982</sup> *Ibid.*, § 44.

<sup>3983</sup> *Ibid.*, § 50.

<sup>3984</sup> *Ibid.*

<sup>3985</sup> *Vernunftlehre*, § 587.

altre”)<sup>3986</sup> e l’intelletto,<sup>3987</sup> ma come terzo e ultimo carattere comprenderà uno “spirito bello, o la proporzione delle facoltà conoscitive, per mezzo delle quali un uomo è adatto al bel pensare.”<sup>3988</sup>

Certo, aggiungerà subito Meier, non è necessario possedere il bell’ingegno a un grado tale da diventare un grande poeta – così come, d’altra parte, non era necessario all’*aestheticus felix* possedere una ragione tale da eccellere nelle scienze esatte – ma è importante sviluppare tutte le disposizioni del *Naturell*, in modo da riuscire a pensare anche in maniera bella.<sup>3989</sup> La situazione si presenta perciò come perfettamente simmetrica a quella esposta in sede estetica: se in quel caso erano le facoltà sensibili ad avere il primo posto, senza che questo si trasformasse in un monopolio, ora è la compagine intellettuale a meritare il primato, pur nella totale collaborazione con le regioni inferiori dell’anima:

Ho mostrato in precedenza che una bella ragione e un bell’intelletto sono indispensabili per l’ingegno naturale, ed essi non si possono trovare in alcuna mente così grezza da non essere un bello spirito. Ragione e intelletto non possono essere davvero perfetti se le facoltà sensibili dell’anima non sono perfezionate, e proprio in questa perfezione delle facoltà sensibili consiste la bellezza dello spirito.<sup>3990</sup>

Alle dimensioni conoscitive dovranno unirsi anche qui le facoltà desiderative.<sup>3991</sup>

---

<sup>3986</sup> *Ibid.*, § 588.

<sup>3987</sup> È significativo che nel citare ragione e intelletto, Meier elenchi la bellezza tra le rispettive proprietà, in accordo con quanto sostenuto da Baumgarten al § 38 dell’*Aesthetica* e al § 637 della *Metaphysica*, e dallo stesso Meier al § 219 degli *Anfangsgründe*. Il legame delle belle scienze con la figura dell’erudito ideale verrà ripresa, tra l’altro, dal citato discorso di Gellert del 1751.

<sup>3988</sup> *Id.*, *Vernunftlehre*, cit., § 588. Su questi temi, cfr. anche la puntuale analisi di R. Pozzo, *Georg Friedrich Meiers “Vernunftlehre”. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000, pp. 299 e ss.

<sup>3989</sup> Come aveva insegnato Baumgarten, infatti, “è impossibile che un ingegno nato per concepir[e] [le scienze esatte] sia nato incapace di ogni bellezza della conoscenza.” Cfr. *Aesthetica*, § 42.

<sup>3990</sup> G.F. Meier, *Vernunftlehre*, cit., § 588.

<sup>3991</sup> Si veda la celata polemica con Wolff al § 6 del *Kollegium* di Baumgarten. Il *casus belli* è offerto dall’antiporta della *Deutsche Ethik*, nella quale era rappresentata una roccia in mezzo alla tempesta, con la parte superiore che buca le nubi. L’illustrazione era accompagnata dal cartiglio con la scritta: “Non perturbatur in alto”. Baumgarten commenta: “Quando si rappresenta il filosofo come una roccia che per più della metà sta nelle nubi, con la scritta *non perturbatur in alto*, si dimentica l’uomo e non si pensa che gli stoici con i loro saggi si sono resi ridicoli. Il filosofo resta un uomo e quindi possiede la sensibilità e deve pensare anche come filosofo a migliorarla.”



L'altro elemento richiesto per il Naturale erudito consiste nell'appropriata proporzione delle facoltà desiderative e nella loro corrispondenza con l'ingegno naturale, in forza della quale un uomo non è solo propenso ad acquisire una conoscenza erudita, perché anche le facoltà conoscitive vengono in tal modo messe in tensione al punto da produrre una conoscenza erudita e viene esercitata la conoscenza erudita.<sup>3992</sup>

Come aveva chiaramente espresso nell'*Abbildung* del 1745, infatti,

[il filosofo] perfeziona, con la filosofia, non solo la sua facoltà conoscitiva, ma anche l'altra metà dell'anima, la facoltà desiderativa. [...] Un filosofo che non conosce vivamente le verità filosofiche è solo un mezzo filosofo. È vero che ha un intelletto alquanto perfezionato, ma la volontà è imperfetta. Egli si perde i più grandi, numerosi e felici vantaggi che possono essere connessi con la filosofia. Anzi, di più! Neppure la sua facoltà conoscitiva raggiunge il grado più alto di perfezione, perché una conoscenza non è davvero perfetta finché non piega la volontà, e perché molte perfezioni della facoltà conoscitiva dipendono dal perfezionamento della facoltà desiderativa.<sup>3993</sup>

Solo un percorso di affinamento progressivo e proporzionato dell'uomo sarà dunque capace di scongiurare l'atteggiamento di quell'osservatore

che di notte va nel campo e fissa il cielo. Cerca di scoprire con grande impazienza un fenomeno che accade in un lontano pianeta. Non si accorge, però, che si trova davanti a un pericoloso dirupo. Va avanti. Fa un passo incauto, cade nella fossa e si rompe gambe e braccia. Eccellente scoperta! La scoperta di una nuova macchia su Giove valeva davvero la pena di storpiarsi per questo?<sup>3994</sup>

---

<sup>3992</sup> G.F. Meier, *Vernunftlehre*, cit., § 589.

<sup>3993</sup> Come già per l'*aestheticus felix*, la conoscenza viva rappresenta anche qui il culmine del perfezionamento: "Chi dunque vuole essere un vero filosofo, deve anche tendere alla conoscenza più viva a lui possibile delle verità filosofiche." Cfr. Id., *Abbildung eines wahren Weltweisen*, cit., § 81. Con le parole più roboanti della seconda edizione: "La corona della perfezione dell'intera filosofia è dunque la conoscenza viva delle verità filosofiche. Questa vita della filosofia è per così dire il punto medio in cui tutte le restanti perfezioni devono rifluire." Cfr. Id., *Abbildung eines wahren Weltweisen*, Halle im Magdeburgischen, 1762<sup>2</sup>, § 81.

<sup>3994</sup> *Ibid.*, 1745, § 84.

Sebbene la vicenda sia palesemente ricalcata sull'aneddoto narrato da Socrate nel Teeteto,<sup>3995</sup> non vi è in questo caso alcuna solidarietà per il Talete di turno, che si aliena dalla realtà concreta a favore della pura speculazione.<sup>3996</sup> Anzi, colui che abdica alla pienezza delle proprie capacità umane non merita neppure di essere chiamato uomo, andando a incrementare il numero degli *Unmenschen*, dei non uomini, contro i quali il primo, programmatico, numero della rivista "Der Mensch" (1751) prometterà la satira più tagliente.<sup>3997</sup> Una satira che Meier non aveva risparmiato neppure nell'*Abbildung*, facendo dei pedanti eruditi i soggetti di vere e proprie aberrazioni macroencefaliche:

Strambi filosofi, che aspirate a un intelletto puro e non volete essere altro che spirito! Perfezionate la parte spirituale della vostra anima<sup>3998</sup> e trascurate del tutto quella inferiore, sensibile e animale. Che vantaggio avete? Diventate degli aborti, che hanno una testa così grande che il resto del corpo sembra essere solo una sua appendice. E pur con tutto il vostro sforzo non vi riesce di liberarvi completamente dalle vostre facoltà inferiori, con in più il danno dovuto al fatto che, se non vengono perfezionate, le vostre facoltà inferiori vi porranno migliaia di ostacoli sulla strada verso la verità.<sup>3999</sup>

Non il peccato originale, dunque, ma l'ideale di una pretesa purezza intellettuale è ciò che consegna l'uomo alla dimidiatezza e alla "guerra intestina tra la ragione e le passioni" (Pascal),<sup>4000</sup> a cui allude la trasformazione teratologica dell'aspetto umano. È proprio alla luce di questo incrocio di caratteri, per cui lo spirito bello dovrà essere al contempo filosofo, almeno quanto il filosofo dovrà essere insieme uno spirito bello, che inizia a profilarsi in filigrana una terza figura, più discreta, ma certo non

---

<sup>3995</sup> *Teeteto*, 174a. Sulla ricezione di questo passo, cfr. H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt am Main, 1987.

<sup>3996</sup> Per un commento, cfr. l'*Einführung* di M. Reischert alla ristampa moderna del testo di Meier, Hildesheim, 2007, pp. XXXVI-XXXVII.

<sup>3997</sup> *Nachricht von diesem Wochenblatt*, "Der Mensch", 1. Theil, 1751, 1. Stück, pp. 1-8, qui pp. 6-7.

<sup>3998</sup> Meier riconduce qui la parte spirituale dell'anima alle stesse facoltà superiori, come suggeriva Siegmund J. Baumgarten.

<sup>3999</sup> Id., *Abbildung eines wahren Weltweisen*, 1745, cit., § 50.

<sup>4000</sup> Sull'immagine della guerra intestina in Senault e Pascal, cfr. P. Stella, *Studi sul giansenismo. Presenza giansenista nella società e nella cultura da Pascal al tramonto del portorealismo in Italia*, Bari, 1972, p. 266; sulla rilevanza di tale modello negativo per il tentativo di riconciliazione degli *esthéticiens*, cfr. F. Bollino, *Il problema della definizione della Belle Nature nell'estetica di Charles Batteux*, in P. D'Angelo-E. Franzini-G. Lombardo-S. Tedesco (a cura di), *Costellazioni estetiche. Dalla storia alla neoestetica*, Milano, 2013, pp. 28-37, qui p. 35.

meno presente, di cui il genio e il filosofo non sono che incarnazioni particolari. Si tratta di una figura “anfibia”,<sup>4001</sup> che si muove con eguale destrezza nella scuola e nel mondo, senza perdere mai la propria indipendenza. Ed è ovviamente la figura dell’uomo come *ganzer Mensch*, una figura capace non solo di accettare ogni tratto della sua umanità, ma anche di includere in essa l’umanità di ogni altro, elevando il principio di Terenzio a ideale regolatore di un nuovo umanesimo:<sup>4002</sup>

Un vero filosofo si ricorda di essere un uomo, e filosofa come un uomo tra gli uomini in maniera umana. Egli perfeziona tutte le sue facoltà inferiori attraverso le belle scienze [...]. In tal modo, la sua conoscenza e la sua esposizione non diventeranno solo solide, ma anche belle.<sup>4003</sup>

È forse l’auspicio con cui Meier si congeda dal lettore al termine della *Vernunftlehre* a esprimere al meglio questa forte tensione verso un orizzonte antropologico unitario: “Consiglio perciò a tutti gli studiosi e gli eruditi di non usare tutto il loro tempo e tutte le loro forze per studiare, ma di sforzarsi al contempo di restare uomini.”<sup>4004</sup> Se restare uomini altro non significa che sviluppare pienamente le varie potenzialità naturali, tutto ciò che nuoce all’armonico sviluppo delle facoltà costituirà *ipso facto* un ostacolo per la

---

<sup>4001</sup> È Sulzer nella propria autobiografia a definirsi in questo senso un anfibio: “Per tutta la mia vita rimasi un anfibio, che viveva con lo stesso piacere nel mondo e nella tranquilla dimora delle scienze. Se questo non è il modo per farsi un nome importante nel mondo dei dotti, è comunque il modo più piacevole per trascorrere la vita.” J.G. Sulzer, *Lebensbeschreibung, von ihm selbst aufgesetzt*, a cura di J.B. Merian e F. Nicolai, Berlin-Stettin, 1809, pp. 16-7.

<sup>4002</sup> E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), Hamburg, 2007, p. 367; P. Grappin, *La théorie du génie dans le préclassicisme allemand*, cit., p. 73, il quale parlerà esplicitamente di “nouvel humanisme” riguardo a Baumgarten. Per una limpida ricostruzione storiografica del “nuovo umanesimo” degli *esthéticiens* francesi, cfr. F. Bollino, *Teoria e sistema delle belle arti. Charles Batteux e gli esthéticiens del sec. XVIII*, “Studi di estetica”, 3, 1976 [ma 1979]; e Id., *Ragione e sentimento: idee estetiche nel Settecento francese*, Bologna, 1991; sulla dimensione antropologica alle radici dell’estetica moderna in Germania, oltre ai citati scritti di Carsten Zelle, cfr. N. Menzel, *Der anthropologische Charakter des Schönen bei Baumgarten*, München, 1969; E. De Caro, “*Ex noto fictum carmen sequar*”. *Estetica e antropologia in A.G. Baumgarten*, in AA. VV., *Un nuovo corso per l’estetica nel dibattito internazionale*, Torino, 1998, pp. 185-208; S.W. Groß, *Felix aestheticus. Die Ästhetik als Lehre vom Menschen*, Würzburg, 2001; E. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik*, cit.; S. Borchers, *Die Erzeugung des “ganzen Menschen”*, cit.

<sup>4003</sup> Id., *Abbildung eines wahren Weltweisen*, 1745, cit., § 50. Cfr. anche il celebre *Aesthetica*, § 6.

<sup>4004</sup> *Vernunftlehre*, § 630. Stando all’autobiografia, Sulzer accoglierà alla lettera il suggerimento: “Una parte del mio tempo fu dedicata allo studio, un’altra al godimento della bella natura, passeggiando e osservando i diversi lavori agricoli, e una terza alle relazioni sociali e alla partecipazione agli affari.” Cfr. J.G. Sulzer, *Lebensbeschreibung*, cit., p. 19.

realizzazione del *ganzer Mensch*. Con le parole di Joachim Heinrich Campe (1776):

[I]l grado di perfezione tanto delle nostre capacità dello spirito quanto della nostra indole morale [consiste] in un rapporto composito con il grado di perfezionamento estensivo e intensivo di entrambe le facoltà principali della nostra anima, la facoltà di conoscere e la facoltà di sentire. Ogni esercizio conforme al rapporto di entrambe queste facoltà deve dunque necessariamente innalzare al contempo il valore del genio e la dignità del carattere di un uomo nella medesima misura. Al contrario, ogni tentativo di rafforzare esclusivamente una di queste due facoltà trascurando l'altra mediante prolungati esercizi deve necessariamente avere una conseguenza nociva per l'uomo intero (*den ganzen Menschen*), sia in relazione al suo genio sia in riferimento al suo carattere.<sup>4005</sup>

Come abbiamo a più riprese sottolineato, cruciale nella riunificazione è il concetto estetico di interesse che veicola l'attivazione dell'intera anima. Non stupisce allora che Sulzer possa collocare tale concetto al vertice del suo progetto estetologico, nella misura in cui esso veicola quella vivificazione che non coinvolge solo il *coeur*, come accadeva nella tradizione francese, ma anche l'*esprit*.<sup>4006</sup> “L'interessante è la caratteristica più importante degli oggetti estetici, perché l'artista per suo tramite raggiunge in una volta tutti i fini dell'arte.”<sup>4007</sup>

In questo senso, il *Lexikon* verrà a ricoprire un duplice ruolo nella normalizzazione di un'estetica dell'interessante: da un lato, ponendo la nozione di “interessante” in vetta alla gerarchia dei valori estetici; e dall'altro incarnandone il significato più profondo già nel formato stesso in cui propaga il sapere. L'enciclopedia, infatti, può ben costituire la maniera più “interessante” per divulgare una “teoria generale delle belle arti”, perché non impone un ordine preimpostato dal sistema stesso, ma sollecita i lettori a partire dalle loro inclinazioni e dai loro dubbi, invitando ciascuno a una consultazione personalizzata, dove l'unico principio che detterà la successione degli articoli sarà quello legato al proprio interesse. Come Sulzer affermerà nel *Beschluss* del 78. *Brief, die Neueste Litteratur betreffend* (1760):

Pochissimi amatori hanno la pazienza o la capacità di imparare la teoria delle arti secondo un ordine sistematico. Quanto più un

---

<sup>4005</sup> J.H. Campe, *Die Empfindungs- und Erkenntnißkraft der menschlichen Seele*, Leipzig, 1776, p. 196.

<sup>4006</sup> Interessare tutti gli uomini non è più dunque solo il compito del poeta epico, ma anche e soprattutto del filosofo, del filosofo che è insieme un bello spirito.

<sup>4007</sup> Id., *Teoria generale delle Belle Arti*, trad. cit., p. 128.

sistema è connesso in tutte le sue parti, quanto più acutamente tutto vi è dimostrato, tanto più la maggior parte dei lettori ne sarà scoraggiata.<sup>4008</sup>

Ai detrattori del *Lexikon*, i quali vedevano nell'ordine alfabetico la pallida imitazione di una moda francese o l'implicita confessione della debolezza teorica dell'autore,<sup>4009</sup> Sulzer contrapporrà l'idea che solo la struttura enciclopedica è in grado di coinvolgere il pubblico attivo e intraprendente di cui aveva tessuto gli elogi all'interno dell'opera stessa, perché solo la struttura enciclopedica riesce ad adattarsi proficuamente ad una società di non eruditi:

Qualcuno che fino a quel momento non si è preoccupato molto delle arti, include comunque tra i suoi libri un dizionario sulle stesse, magari senza il proposito di consultarlo un granché. Egli si muove in una società in cui si parla di poesie, o di dipinti, o di edifici, etc. Sente qualche espressione che non capisce, qualche giudizio di cui non comprende la ragione. Torna a casa e spesso avrà voglia di avere alcune delucidazioni al proposito. Le andrà a cercare forse in un sistema? Troppo faticoso; ma un dizionario gli può tornare utile.<sup>4010</sup>

Come ha osservato Frühsorge,<sup>4011</sup> in effetti, se il luogo reale di incontro per questa tipologia di pubblico è il caffè, dove si pratica il dialogo come forma di analisi critica, il luogo simbolico di riferimento è proprio l'enciclopedia, in cui la varietà e la possibile incoerenza degli articoli diventa il riflesso dalla nervosa curiosità del lettore, a sua volta legata all'indeterminatezza sociale di quegli intellettuali già svincolati dalla corte aristocratica, ma non ancora del tutto guadagnati alla città borghese.

La sostituzione del metodo sintetico con il metodo analitico,<sup>4012</sup> che inverte il percorso del sistema partendo dal caso particolare per giungere ai principi universali,<sup>4013</sup> assume così una rilevanza filosofica

---

<sup>4008</sup> J.G. Sulzer, *Schreiben von dem Unterschiede seines Wörterbuchs der schönen Wissenschaften und des Gottschedischen Handlexikons*, "Briefe, die Neueste Litteratur betreffend", 5, 1760, 78. Brief, pp. 33-64, qui p. 55.

<sup>4009</sup> Per una presentazione analitica delle critiche rivolte a Sulzer, cfr. A. Nannini, "Sulzer sopra tutti", cit.

<sup>4010</sup> J.G. Sulzer, *Schreiben von dem Unterschiede seines Wörterbuchs der schönen Wissenschaften und des Gottschedischen Handlexikons*, cit., p. 58.

<sup>4011</sup> G. Frühsorge, *Der politische Körper*, cit., pp. 193-205.

<sup>4012</sup> Cfr. C. Thomasius, *Einleitung zur Sittenlehre*, Halle, 1692, cap. 12 che taccia le estremizzazioni di entrambi i metodi.

<sup>4013</sup> J.G. Sulzer, *Schreiben von dem Unterschiede seines Wörterbuchs der schönen Wissenschaften und des Gottschedischen Handlexikons*, cit., pp. 57-8: "Durch eine solche analytische Methode wird ein Liebhaber die Theorie der Künste aus meinem Werk, wenn ich nur im Stande bin, es gut auszuführen, leicht und mit Lust lernen können. So bald er

fondamentale,<sup>4014</sup> proprio perché la stessa istanza comunicativa evidenziata da Sulzer come un motivo preminente della sua opera altro non è che la conseguenza sul piano espositivo di quello che era uno degli scopi fondamentali dell'estetica, ovvero "scientifiche cognita captui quorumvis accomodare".<sup>4015</sup> Come avremo modo di verificare più avanti, l'importanza della *Popularphilosophie* per la teorizzazione dell'interessante non sarà riconducibile solo alla grande produzione di testi estetologici, ma anche alla sua stessa ispirazione metodologica, che mutuerà dall'estetica quell'attenzione rivolta all'interessamento dell'uomo, in cui la riconquista dell'"integralità" psicologica non andrà mai disgiunta dalla sua "integrazione" a livello sociale.

### 7.3 Filosofia popolare e belle scienze

Tratteggiando brevemente la fisionomia dei filosofi popolari del secolo precedente, Heinrich Heine, nel 1834, rintraccerà l'elemento caratterizzante di questi pensatori nel giusto bilanciamento tra filosofia e belle lettere.<sup>4016</sup> Lo stesso affermerà pochi anni dopo Karl Rosenkranz.<sup>4017</sup> Ancora più esplicito sarà Karl Joël all'inizio del Novecento, il quale vedrà nella

---

angefangen, irgend einigen Geschmack an einer Kunst zu haben, und auf ihre Gegenstände Achtung zu geben, so wird er Lust bekommen, über verschiedene Regeln, oder über verschiedene Schönheiten dieser Kunst ein näheres Licht zu haben. Da darf er nur das Wörterbuch aufschlagen, er findet ohne Mühe, was er sucht; er wird schon näher unterrichtet, er fängt an, etwas heller zu sehen, hat er genug Lust und Scharfsinnigkeit, so wird er in den aufgeschlagenen Artikeln finden, daß sie sich zu völliger Erläuterung der Sache auf andere beziehen. Dieser schlägt er auch nach, er bekommt noch mehr Lust, seine Lust wird grösser und endlich verfolgt er die Regel, oder die Erklärung, oder das Urtheil, bis auf die ersten Grundsätze, woraus sie hergeleitet worden, und wird zuletzt eben so gründlich denken, als der andere, der nach einer synthetischen Methode seinen Weg von dem andern Ende hergenommen hat." Sulla sostituzione di un metodo matematico con un metodo induttivo nel *Kurzer Begriff* di Sulzer, cfr. J. Rachold, *Die aufklärerische Vernunft im Spannungsfeld zwischen rationalistisch-metaphysischer und politisch-sozialer Deutung: eine Studie zur Philosophie der deutschen Aufklärung* (Wolff, Abbt, Feder, Meiners, Weishaupt), Frankfurt am Main, 1999, pp. 178-81.

<sup>4014</sup> Per la dimensione comunicativa nella filosofia popolare con particolare riferimento a Sulzer, cfr. C. Zelle, *Nicolais Allgemeine deutsche Bibliothek und ihre Bedeutung für das Kommunikationssystem der Spätaufklärung (am Beispiel von Sulzers Allgemeiner Theorie der schönen Künste)*, in K. Kiesant-H.-G. Roloff-S. Stockhorst (a cura di), *Friedrich Nicolai (1733-1811)*, Berlin, 2011, pp. 29-51. Cfr. anche D. Till, *Kommunikation der Aufklärung. Über Popularphilosophie und Rhetorik*, in F. Berndt-D. Fulda (a cura di), *Die Sachen der Aufklärung. Matters of Enlightenment. La cause et les choses des Lumières*, Hamburg, 2012, pp. 97-111.

<sup>4015</sup> *Aesthetica*, § 3.

<sup>4016</sup> H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), München, 1971, p. 582.

<sup>4017</sup> K. Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leipzig, 1840, p. 78: "Die Belletristik verbündete sich mit der Philosophie". L'affermazione è riferita in particolare ai filosofi di Lipsia, *in primis* a Gottsched.

popolarizzazione della filosofia una conseguenza immediata della sua estetizzazione, e quindi, *ça va sans dire*, della sua superficialità.<sup>4018</sup> La condanna pronunciata da Hegel nei confronti di una filosofia che affidava il criterio ultimo di giudizio alla coscienza abituale,<sup>4019</sup> d'altra parte, aveva lasciato un solco profondo nella storia della sua ricezione – un solco che inizierà ad appianarsi solo con le ricerche degli ultimi trent'anni del Novecento.<sup>4020</sup>

Non è questo il luogo per fare bilanci storiografici.<sup>4021</sup> Può essere tuttavia utile assumere tali spunti per articolare con maggiore coerenza la relazione che lega la filosofia popolare all'estetica, nel tentativo di verificare gli auspici sotto i quali si è celebrata questa alleanza, così come l'effettiva legittimità di una simile unione. Dopo aver mostrato gli snodi teorici più importanti di questa connessione, che orbiteranno ancora una volta attorno alla questione della vivificazione del *ganzer Mensch*, nella seconda sezione del capitolo si prenderà in esame più direttamente la categoria di interesse a partire dal saggio di Garve e dalla sua distinzione tra *Interessierende* e *Interessante*, per concludere poi con l'analisi del fecondo rapporto che essa intrattiene con la dimensione delle arti alla luce della loro nuova problematizzazione semiotica. In base a queste suggestioni, si potrà infine declinare sotto un particolare aspetto quell'incontro di estetica e antropologia così centrale per il nuovo umanesimo illuministico, dove l'arte più interessante coinciderà sempre con l'arte più "umana" – l'arte che lascia trasparire l'umanità dell'uomo in tutti i livelli della sua composizione.

Agli occhi di un filosofo di fine Settecento come Wilhelm Ludwig Gottlob Eberstein, la *Popularphilosophie*<sup>4022</sup> è intimamente legata a un

---

<sup>4018</sup> K. Joël, *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*, vol. I, Tübingen, 1928, p. 718.

<sup>4019</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3. Band, in Id., *Werke*. Vollständige Ausgabe, 15. Band, Berlin, 1836, p. 481.

<sup>4020</sup> Rinviamo alle note successive per un panorama degli studi più recenti sulla filosofia popolare. Qui citiamo solo il lavoro programmatico di W.C. Zimmerli, *Arbeitsteilige Philosophie? Gedanken zur Teil-Rehabilitierung der Popularphilosophie*, in H. Lübke (a cura di), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin-New York, 1978, pp. 181-212; e C. Altmayer, *Popularphilosophie. Neue Forschungen zu einem immer noch vernachlässigten Thema*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 15, 1991, pp. 86-92.

<sup>4021</sup> Per una ricostruzione particolareggiata della fortuna della *Popularphilosophie* nelle storie della filosofia, cfr. C. Böhr, *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2003, pp. 236 e ss. Cfr. anche H. Holzhey, art. *Popularphilosophie*, in J. Ritter-K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VII, Basel, 1989, coll. 1093-1100, qui col. 1094.

<sup>4022</sup> Sui molteplici significati di "popolare", cfr. C. Böhr, *Philosophie für die Welt*, cit., pp. 24 e ss.

periodo di decadenza filosofica (*Verfall der Philosophie*)<sup>4023</sup> e alla perdita della purezza della scienza (*Vernachlässigung dieser so reinen Wissenschaft*).<sup>4024</sup> La decadenza e la purezza scientifica perdute sono da riferire ovviamente al wolffismo, di cui la filosofia popolare rappresenta un fattore disgregante. Certo, esiste anche un'importante serie di tentativi volti a "popolarizzare" la filosofia wolffiana: si pensi a *La belle wolffienne* (1741-1753, 6 voll.) di Jean Henri Samuel Formey, il quale, nell'*Avertissement* iniziale, mette in chiaro che lo scopo del suo scritto è quello di "togliere a questo sistema, se non tutte, almeno le sue principali spine, e di renderlo alla portata dei lettori ordinari";<sup>4025</sup> o al *Cours abrégé de la philosophie wolffienne* (1743-1747, 2 voll. in 3 tomi) di Jean Deschamps, tutore dei principi Enrico e Ferdinando di Prussia, a cui è rivolta l'opera. Dopo aver evidenziato il carattere astratto della filosofia wolffiana nell'epistola dedicatoria, Deschamps concluderà:

Tale è il carattere della filosofia wolffiana, e cioè che essa non è alla portata del grosso dei lettori, e che esige attenzione e capacità per essere ben intesa. Non è, signori, che non si possa con il tempo renderla, per così dire, più *popolare*; ma siccome essa è appena nata, non sorprende che abbia un'aria stranita, e forse imbarazzata, di cui sarà certo facile liberarla in seguito.<sup>4026</sup>

Nonostante il successo di simili operazioni, non sarebbe lecito ridurre la filosofia popolare alla mera diffusione delle dottrine wolffiane presso una platea di non specialisti. Già Mendelssohn aveva tuonato contro la volontà di rendere appetibili le scienze al grande pubblico, pervertendo il rapporto tra letteratura e filosofia: "Alcuni dei suoi seguaci [di Wolff] hanno trattato le verità più profonde in modo facile, comprensibile, e, a Dio piacendo, bello. Ma qual è stato l'effetto di tutto questo?"<sup>4027</sup> L'effetto – risponde

---

<sup>4023</sup> W.L.G. Eberstein, *Versuch einer Geschichte der Logik*, vol. I, Halle, 1794, p. 342. Già Mendelssohn parlava al proposito del "triste spettacolo [di] una scienza in declino (*das traurige Schauspiel eine[r] Wissenschaft in ihrem Verfall*)", M. Mendelssohn, *Allgemeine Betrachtung über dem neuesten Zustand der Philosophie unter uns*, "Briefe, die Neueste Litteratur betreffend", 1. Theil, 20. Brief, 1759, pp. 129-34, qui p. 129.

<sup>4024</sup> W.L.G. Eberstein, *Versuch einer Geschichte der Logik*, cit., vol. I, p. 357. Cfr. D. Till, *Kommunikation der Aufklärung*, cit., pp. 98-9.

<sup>4025</sup> J.H.S. Formey, *La belle wolffienne*, vol. I, La Haye, 1741, s. p. Lo scopo, dunque, non è quello "di rendere la filosofia wolffiana piacevole, ma meno arida e più comprensibile di quanto la maggior parte dei lettori non la trovino nell'originale."

<sup>4026</sup> *Ibid.*, s. p. Sui rapporti non proprio cordiali tra Formey e Deschamps, cfr. J. Bronisch, *Der Mäzen der Aufklärung. Ernst Christoph von Manteuffel und das Netzwerk des Wolffianismus*, Berlin-New York, 2010, pp. 137 e ss.; cfr. più in generale C. Buschmann, *Wolffianismus in Berlin*, in W. Foster (a cura di), *Aufklärung in Berlin*, Berlin, 1989, pp. 73-101, qui pp. 94 e ss.

<sup>4027</sup> M. Mendelssohn, *Allgemeine Betrachtung über dem neuesten Zustand der Philosophie unter uns*, cit., p. 133.



Mendelssohn – è che si sono rese di moda espressioni criptiche come monade, principio di ragion sufficiente, indiscernibili, ecc., facendo di “Wolff un vecchio pettegolo e di Baumgarten un oscuro pedante (*Grillenfänger* [testualmente: ‘cacciatore di grilli’]) che sono stati abbastanza stupidi da trasformare in un sistema serio quello che Leibniz aveva esposto per scherzo.”<sup>4028</sup>

Accanto ai “popolarizzatori” veri e propri, esiste insomma un altro versante, teoricamente più rilevante, della filosofia popolare, che riceve dal wolffismo solo una vaga matrice tematica, a cui tuttavia verrà unita una nuova ispirazione di fondo. Come afferma Zwi Batscha, infatti, la *Popularphilosophie* vale come un “concetto collettivo per quei filosofi che provengono dalla filosofia wolffiana, ma che nella loro tensione a essere utili alla società e a influenzarla secondo le loro idee, fanno saltare la logica del ‘sistema’”<sup>4029</sup>. In questo senso – ha sottolineato Werner Schneiders – quasi tutta la filosofia della seconda metà del Settecento tedesco potrebbe essere detta popolare.<sup>4030</sup> Paradossalmente, però, fino al citato Eberstein, la *Popularphilosophie* manca di una tematizzazione esplicita della sua identità.<sup>4031</sup> Di fatto, la riflessione sul proprio statuto giunge solo quando la temperie del periodo è ormai dominata dal criticismo kantiano e dall’incipiente idealismo, che in poco tempo soppianderanno i presupposti precedenti.

Una tale presa di coscienza, ad ogni modo, si situa ben oltre il limite temporale e concettuale che ci siamo imposti. Se consideriamo valida la distinzione in tre fasi dello sviluppo della filosofia popolare proposta da Christoph Böhr,<sup>4032</sup> dove la seconda e la terza fase coincidono rispettivamente con la percezione della sua problematicità a partire dalla polemica Garve-Kant<sup>4033</sup> e con la definitiva auto-comprensione in rapporto

---

<sup>4028</sup> *Ibid.*, p. 130. Sul rapporto tra Mendelssohn e la *Popularphilosophie*, cfr. R. Vierhaus, *Moses Mendelssohn und die Popularphilosophie*, in M. Albrecht-E.Engel-N. Hinske (a cura di), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Tübingen, 1994, pp. 25-42.

<sup>4029</sup> Z. Batscha, “Despotismus von jeder Art reizt zur Widersetzlichkeit”. *Die Französische Revolution in der deutschen Popularphilosophie*, Frankfurt am Main, 1989, p. 9.

<sup>4030</sup> W. Schneiders, *Zwischen Welt und Weisheit. Zur Verweltlichung der Philosophie in der frühen Moderne*, “*Studia Leibnitiana*”, 15, 1983, pp. 2-18, qui p. 16. Michael Ansel individua tre ragioni per cui è tanto difficile definire la filosofia popolare: e cioè, la difficoltà di distinguerla dalla filosofia leibniziano-wolffiana da cui voleva distaccarsi, ma da cui pure derivava; l’eclettismo che ne rende proteiformi i caratteri; e infine l’equiparazione, a partire dall’idealismo, di filosofia popolare e tardo illuminismo tedesco, cfr. M. Ansel, *Ernst Platner und die Popularphilosophie*, “*Aufklärung*”, 19, 2007, pp. 221-42, qui p. 223.

<sup>4031</sup> Cfr. ad esempio C. Böhr, *Philosophie für die Welt*, cit., pp. 105 e ss.

<sup>4032</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>4033</sup> Sulla posizione di Kant riguardo alla filosofia popolare diremo brevemente nell’ultimo capitolo. Cfr. comunque C. Böhr, *Philosophie für die Welt*, cit., capp. 5 e 8. Per

alle altre correnti filosofiche, l'indagine che segue sarà sostanzialmente limitata al primo momento – il momento in cui il programma “popolare” viene definito in contrasto con la filosofia scolastica – con qualche breve incursione nei periodi successivi.

A proporre in maniera esplicita qualcosa come una “*philosophia popularis*”<sup>4034</sup> è una dissertazione del professore di filologia, retorica e teologia di Lipsia Johann August Ernesti (1707-1781) dal titolo sintomatico di *De Philosophia populari prolusio*. L'orazione inaugurale viene solennemente pronunciata il 2 maggio 1754. Nemmeno un mese prima, il 9 aprile, moriva a Halle Christian Wolff. L'evento, ben al di là del mero dato biografico, sancisce simbolicamente quello che ormai da diversi anni era un dato di fatto inaggirabile nel panorama filosofico tedesco – e cioè il progressivo declino del wolffismo. Se una simile constatazione apre a quello che Mendelssohn descrive come un momento di relativa anarchia,<sup>4035</sup> il periodo di interregno tra Wolff e Kant è tutt'altro che sterile nell'elaborazione speculativa, in particolare nella messa a punto di una concezione della filosofia e del suo compito che si distanzia radicalmente da quella precedente.

Nel primo paragrafo del *Vorbericht von der Welt-Weißheit* della *Deutsche Logik* (1713), Wolff aveva definito la filosofia come “una scienza di tutte le cose possibili, in quanto sono possibili”,<sup>4036</sup> laddove per scienza

---

la controversia tra Kant e Garve, oltre all'ottimo testo di Böhr, cfr. anche G. Schulz, *Christian Garve und Immanuel Kant. Gelehrten-Tugenden im 18. Jahrhundert*, “Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Breslau”, 5, 1958, pp. 123-88; H. Gehle, *Die Kant-Garve-Kontroverse zur philosophischen Sprache*, “Zeitschrift für Didaktik und der Philosophie”, 12, 1990, pp. 3-8; K. Petrus, “*Beschriebene Dunkelheit*” und “*Seichtigkeit*”. *Historisch-systematische Voraussetzungen der Auseinandersetzung zwischen Kant und Garve im Umfeld der Göttinger Rezension*, “Kant-Studien”, 85, 1994, pp. 280-302; F. Nauen, *Garve – ein Philosoph in der echten Bedeutung des Wortes*, “Kant-Studien”, 87, 1996, pp. 184-97.

<sup>4034</sup> Per la differenza con la questione della *Volksaufklärung*, cfr. H. Böning-R. Siegart (a cura di), *Volksaufklärung. Bibliographisches Handbuch zur Popularisierung aufklärerischen Denkens im deutschen Sprachraum von den Anfängen bis 1850*, 4 voll., Stuttgart, 1990; cfr. anche l'articolo di J. Voss, *Der Gemeine Mann und die Volksaufklärung im späten 18. Jahrhundert*, in H. Mommsen-W. Schulze (a cura di), *Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischen Unterschichtenforschung*, Stuttgart, 1981, pp. 208-33; A. Conrad-A. Herzig-F. Kopitzsch (a cura di), *Das Volk im Visier der Aufklärung. Studien zur Popularisierung der Aufklärung im späten 18. Jahrhundert*, Hamburg, 1998.

<sup>4035</sup> M. Mendelssohn, *Allgemeine Betrachtung über dem neuesten Zustand der Philosophie unter uns*, cit., p. 130.

<sup>4036</sup> *Deutsche Logik, Vorbericht*. Per una discussione sul concetto di filosofia in Wolff, cfr. in particolare H. Lüthje, *Christian Wolffs Philosophiebegriff*, “Kant-Studien”, 30, 1925, pp. 39-66; W. Schneiders, *Deus est philosophus absolute summus. Über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff*, in Id. (a cura di), *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, 1983, pp. 9-30; Id., *Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters. Wandlungen im Selbstverständnis*

dovremo intendere aristotelicamente “una disposizione dell’intelletto a presentare tutto ciò che si afferma in modo incontrovertibile a partire da motivi incontrovertibili.”<sup>4037</sup> Lo stesso veniva ribadito nel *Discursus praeliminaris* della *Logica latina* (1728): “Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt”.<sup>4038</sup> Poiché gli enti che conosciamo sono Dio, l’anima e i corpi, la filosofia si distingue in teologia naturale, psicologia e fisica.<sup>4039</sup> Non importa qui seguire le ulteriori suddivisioni che portano alla determinazione delle singole branche della scienza filosofica. Basti notare che in ciascuna regione esiste una ferrea continuità di presupposti e conclusioni che le conferisce il caratteristico impianto sistematico.

Il concetto di “sistema”<sup>4040</sup> è tematizzato relativamente tardi da Wolff, in particolare nello scritto *De differentia intellectus systematici et non systematici* (1729), dove, con il solito stratagemma della *fictio personae*, si stabilisce che l’intelletto sistematico è proprio di “colui che connette tra loro proposizioni universali”.<sup>4041</sup> Il che significa che “[v]eritates universales seu propositiones universales inter se connexae systema doctrinarum constituunt.”<sup>4042</sup> L’intelletto sistematico sarà dunque capace di penetrare i nessi tra le varie proposizioni,<sup>4043</sup> come documenta in modo evidente il caso dei matematici: “[I]ntellectus systematici notionem non aliunde rectius quam in scriptis Mathematicorum haurire poss[e]t”.<sup>4044</sup>

Sin dagli *Elementi* di Euclide, in effetti, alle proposizioni matematiche è riconosciuto un carattere di universalità e di reciproca interconnessione che consente di dimostrare le proposizioni successive a partire da quelle precedenti.<sup>4045</sup> Nonostante la sua esemplarità, ad ogni modo, la matematica

---

*der Philosophie von Leibniz bis Kant*, in R. Vierhaus (a cura di), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen, 1985, pp. 58-92.

<sup>4037</sup> *Deutsche Logik, Vorbericht*, § 2. Sul concetto di scienza in Wolff, cfr. W.W. Menzel, *Vernakuläre Wissenschaft. Christian Wolffs Bedeutung für die Herausbildung und die Durchsetzung des Deutschen als Wissenschaftssprache*, Tübingen, 1996, soprattutto pp. 87 e ss.

<sup>4038</sup> *Discursus praeliminaris*, § 29, in *Logica latina*.

<sup>4039</sup> *Ibid.*, § 55. Per una sintesi su questo, cfr. H. Adler, *Prägnanz des Dunklen*, cit., pp. 13 e ss.

<sup>4040</sup> Sul tema cfr. innanzitutto l’*Einleitung* di Albrecht all’edizione moderna del *De differentia intellectus systematici et non systematici*, “Das achtzehnte Jahrhundert”, 23, 2012, pp. 229-45; cfr. inoltre almeno J.-F. Goubet, *Fondement, principes et utilité de la connaissance. Sur la notion wolffienne de système*, “Archives de Philosophie”, 65, 2002, pp. 81-103; V.L. Waibel, *Die Systemkonzeptionen bei Wolff und Lambert*, in J. Stolzenberg-O.-P. Rudolph (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, 2. Teil, 2007, pp. 51-70.

<sup>4041</sup> C. Wolff, *De differentia intellectus systematici et non systematici*, cit., § 2.

<sup>4042</sup> *Ibid.*, § 3.

<sup>4043</sup> *Ibid.*, § 5.

<sup>4044</sup> *Ibid.*, § 6.

<sup>4045</sup> *Ibid.*

non ha alcuna prerogativa esclusiva nei confronti del pensiero sistematico, che può fiorire potenzialmente in tutte le scienze.<sup>4046</sup> Utilizzando il *mos geometricum*, dunque, anche la filosofia si configurerà legittimamente come un sistema, il cui esempio – argomenta Wolff nel 1731 – potrà essere a sua volta esportato nelle facoltà (universitarie) superiori: diritto, medicina e teologia.<sup>4047</sup>

Se è vero che ciascuna di queste discipline possiede i propri assiomi, e dunque una certa indipendenza epistemologica, è chiaro però che lo sforzo di Wolff mirerà a unificare i diversi apparati settoriali in un unico sistema poggiante sulla filosofia prima, la scienza che contiene “*omnis cognitionis humanae principia*”.<sup>4048</sup> Lungi dall’essere indice di bieco scolasticismo come per Thomasius,<sup>4049</sup> il pensiero sistematico sarà per Wolff la perfetta riproduzione a livello gnoseologico di quel nesso di cose che costituisce l’ordito della realtà a livello ontologico.

Sbalzato su questo sfondo, il concetto di filosofia come filosofia popolare potrà apparire in tutta la sua peculiarità. Nella dissertazione citata, Ernesti scrive:

Se la filosofia potesse parlare, manifesterebbe senza dubbio il desiderio di essere popolare. Infatti, se essa è la dottrina della saggezza, e cioè del conseguimento della felicità, che cos’è tanto popolare quanto la felicità? Se è la scienza delle cose divine e umane, che cosa ci deve essere di più evidente e accessibile all’uomo, che è la più bella delle opere divine? Se viene interpretata la natura: chi può essere escluso dall’osservazione e dall’ammirazione dei suoi prodigi? Se essa insegna i doveri, i costumi e una buona condotta di vita, quale uomo può essere impedito dal conoscere e dall’affezionarsi ai doveri umani?<sup>4050</sup>

La rottura con le posizioni wolffiane è più che mai netta. Abbiamo appena visto che una concezione assiomatica della filosofia come quella di Wolff risultava tutt’altro che “*popularis*”. L’unica concessione alle esigenze della popolarità era rappresentata da opere come quelle di Formey e di Deschamps, volte a veicolare una dottrina già del tutto fondata e sviluppata sotto il profilo sistematico. Qualcosa del genere aveva sostenuto lo stesso

---

<sup>4046</sup> *Ibid.*, § 8.

<sup>4047</sup> C. Wolff, *De influxu philosophiae Auctoris in Facultates superiores*, in Id., *Horae subsecivae Marburgenses. Anni MDCCXXXI, quibus Philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur*, Francofurti & Lipsiae, 1735.

<sup>4048</sup> Id., *De differentia intellectus systematici et non systematici*, cit., § 11. Certo l’ontologia da sola non basta: accanto ai suoi principi, infatti, ogni scienza dovrà affiancare i propri specifici assiomi tratti dall’esperienza.

<sup>4049</sup> C. Thomasius, *Nothwendige Gewissens-Rüge*, Halle, 1703, p. 47, in nota.

<sup>4050</sup> J.A. Ernesti, *De Philosophia populari*, [Lipsiae], 1754, p. IV.

Diderot, il cui monito, riportato nelle *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754), è positivamente assunto da Ernesti: “Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire.”<sup>4051</sup> A conti fatti, però, la vicinanza con Diderot è alquanto superficiale. L’esortazione del pensatore francese, infatti, voleva essere un invito a dissipare quella che definiva “l’affectation des grands Maîtres”,<sup>4052</sup> secondo una concezione ancora divulgativa della popolarità; l’invito, poi, non era rivolto primariamente ai metafisici, ai quali era anzi ironicamente consentita una certa oscurità nelle formulazioni, ma agli scienziati.<sup>4053</sup>

Nel caso di Ernesti, la popolarità diventa sin da subito parte integrante del pensiero filosofico, marcando una svolta decisiva sia rispetto alla popolarità come mera volgarizzazione di dottrine astratte sia rispetto alla prospettiva “scientifica” della filosofia wolffiana. Giustapponendo una serie di definizioni correnti della filosofia e dei suoi compiti (la filosofia come ricerca della felicità, come scienza delle cose divine e umane, come interpretazione della natura, ecc.), Ernesti è in grado di mostrare che la popolarità della filosofia non deriva da una semplice esigenza esplicativa, ma costituisce la cifra stessa dei problemi che è chiamata ad affrontare. Non si tratta, cioè, di rimpastare a posteriori gli esiti dell’indagine sistematica per renderli fruibili al grande pubblico, ma di riconoscere candidamente che le questioni della filosofia si rivolgono sin da subito al consesso degli esseri umani e come tali vanno trattate.<sup>4054</sup>

Per questa ragione, le vere guide sono i filosofi antichi. Ma anche qui subentra un mutamento di registro rispetto alla riflessione precedente. Se Wolff indicava come vette della tradizione greca Euclide e Aristotele, in virtù della coesione interna del loro pensiero, Ernesti prenderà come modelli del vero filosofo Socrate e Cicerone:

[H]oc ipso Socrate, quid in philosophando fuit popularius? qui de coelo deductam Philosophiam in urbibus collocavit, et in curias, in forum, in domos etiam privatas introduxit [...] Quid dicam de

---

<sup>4051</sup> D. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, [s.l.], 1754, p. 105. Ernesti riporta il monito diderotiano già nella prima pagina della sua dissertazione, p. III.

<sup>4052</sup> D. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, cit., p. 103.

<sup>4053</sup> Cfr. H. Holzhey, *Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der Aufklärung ?*, in H. Holzhey-W.C. Zimmerli (a cura di), *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Basel-Stuttgart, 1977, pp. 117-38, qui pp. 126-7; sull’intera questione cfr. R. Mortier, *Diderot, Ernesti et la “philosophie populaire”*, in J. Pappas (a cura di), *Essays on Diderot and Enlightenment*, Genève, 1974, pp. 207-30; D. Thouard, *Avec condescendance: Philosophie populaire et tradition rhétorique (J.A. Ernesti & Chr. Garve)*, in P. Beck-D. Thouard (a cura di), *La popularité de la philosophie*, Fontenay-aux Roses, 1995, pp. 95-126, soprattutto pp. 107 e ss.

<sup>4054</sup> Sulla questione dell’esposizione in Ernesti ci soffermeremo più avanti.

Cicerone, qui Philosophiam latinis literis non modo illustravit, sed etiam ornavit, maximeque popularem effecit.<sup>4055</sup>

Socrate e Cicerone rappresentano infatti un *modus philosophandi* che non è disgiunto dal *modus vivendi*.<sup>4056</sup> Socrate – scrive Ernesti – ha portato la filosofia nelle case e nei mercati degli ateniesi, e in tal modo ha potuto unirla alla prassi; lo stesso si può dire di Cicerone che, raccordando la dimensione speculativa alle belle lettere, ha instillato nozioni teoriche astratte, in particolare la nozione del dovere, negli animi dei suoi concittadini. In tal modo – Ernesti lo aveva messo in chiaro in un’orazione del 1739 – egli si dimostra “homo popularis”,<sup>4057</sup> un uomo che non si perde in inutili minuzie a scapito della comune utilità. Proprio questo è quanto invece accaduto nel periodo successivo all’Antichità classica, quando la posizione sempre più defilata dei filosofi nella vita sociale ha condotto all’imbarbarimento scolastico, mortificando lo studio del pensiero all’interno di un corso accademico per soli specialisti.

È contro questo allontanamento dal contatto fecondo con i problemi concreti che Ernesti leva il suo grido di filosofo erudito fedele al neolatino – un filosofo erudito che si fa paradossalmente banditore e profeta della riforma popolare. Promuovere una tale riforma altro non significa per Ernesti che restaurare la filosofia nelle sue più autentiche aspirazioni, dal momento che, per dirla con Böhr, “[q]ui popolare significa: ciò che compete e appartiene a ogni uomo, ciò che riguarda e interessa ogni uomo, anzi – come nel caso della dottrina della felicità – ciò che interessa necessariamente.”<sup>4058</sup> Solo se la filosofia è in grado di “interessare” il maggior numero possibile di persone, dunque, i suoi temi non verranno

---

<sup>4055</sup> J.A. Ernesti, *De Philosophia populari*, cit., pp. V-VI.

<sup>4056</sup> Sulla figura di Socrate in questo periodo, cfr. M. Schian, *Die Sokratik im Zeitalter der Aufklärung. Ein Beitrag zur Geschichte des Religionsunterrichts*, Breslau, 1900; W. Hertel, *Sokrates in der deutschen Dichtung der Aufklärung. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, München, 1921; B. Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins*, Leipzig, 1929; E. Abma, *Sokrates in der deutschen Literatur*, Utrecht, 1949. Cfr. anche G. Ueding, *Aufklärung über Rhetorik. Versuch über Beredsamkeit, ihre Theorie und praktische Bewährung*, Tübingen, 1992, p. 55. Sulla figura di Cicerone nel Settecento tedesco, cfr. in particolare M. Fuhrmann, *Die Tradition der Rhetorik-Verachtung und das deutsche Bild vom Advokaten Cicero*, “Rhetorik”, 8, 1989, pp. 43-55; J. van der Zande, *In the image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant*, “Journal of the History of Ideas”, 56, 1995, pp. 419-42, soprattutto pp. 424-30; M. Wiczorrek, *Stil und Status. Juristisches Schreiben im 18. Jahrhundert*, in U. Kronauer-J. Garber (a cura di), *Recht und Sprache in der deutschen Aufklärung*, Tübingen, 2001, pp. 99-112, qui p. 105.

<sup>4057</sup> J.A. Ernesti, *Ad oratiunculas V. in Schola Thomana audiendas patronos et fautores invitat et popularitatem eruditam commendat*, [Lipsiae], 1739, pp. XI-XII.

<sup>4058</sup> C. Böhr, *Die Philosophie für die Welt*, cit., p. 33.

esiliati dal dibattito pubblico nell'insularità coatta di una scienza autoreferenziale.

Come afferma Ernesti in una prolusione del 1755, dal significativo titolo di *De Philosophia vitae*, il filosofo non può limitarsi a discutere sottilmente degli affetti, senza poi essere capace di commuovere l'animo. È proprio per esorcizzare un tale sapere di carta che la scuola dovrà affondare nuovamente le proprie radici in una filosofia in grado di trarre la materia del pensiero dalla realtà circostante, per poi tornare ad applicarla alla realtà stessa. La vera saggezza consisterà allora nel favorire la vita e l'azione, secondo l'insegnamento dei filosofi antichi: "Ex his arbitror intelligi, philosophiam vitae, quae prosit ad vivendum et agendum, hoc est, veram sapientiam, maxime petendam esse ex antiquis scriptoribus graecis atque latinis"<sup>4059</sup>.

Accanto agli "scrittori greci e latini", una simile rivalutazione della *philosophia vitae* si rifà al magistero di Thomasius,<sup>4060</sup> il primo ad aver traghettato in territorio filosofico la questione della conoscenza viva, facendone la base stessa della saggezza. È forse a causa della scolasticizzazione della *cognitio viva* nella teoria motivazionale di Wolff che Ernesti eviterà di utilizzare quello che era ormai percepito come un termine tecnico, risolvendone la dottrina in una più comprensiva *philosophia vitae*, dove la vita, fuor di metafora, torna ad essere la vita vissuta. Anche in questo caso, infatti, non si tratta di una mera speculazione sui temi della vita, bensì piuttosto di una concreta vivificazione dell'uomo, intesa nel senso della facilitazione dei suoi compiti vitali in tutta l'ampiezza della loro dimensione sociale e esistenziale.

Per la verità, comunque, persino il tanto vituperato pensiero sistematico non era rimasto insensibile al problema di una sua applicazione "vitale": il titolo completo della *Logica latina* di Wolff, in cui si trovava la solenne definizione scientifica della filosofia, recitava testualmente: *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum*

---

<sup>4059</sup> J.A. Ernesti, *De Philosophia vitae prolusio*, [Lipsiae], 1755, p. 10.

<sup>4060</sup> Cfr. W. Schneiders, *Nicht plump, nicht säuisch, nicht sauertöpfisch. Zu Thomasius' Idee einer Philosophie für alle*, in M. Fontius-W. Schneiders (a cura di), *Die Philosophie und die Belles-Lettres*, Berlin, 1997, pp. 11-20; H. Holzhey, *Der Philosoph für die Welt*, cit., pp. 121 e ss., sottolinea, appoggiandosi agli studi di Erdmann e Beck, il legame tra la *Philosophia aulica* di Thomasius e la filosofia per il mondo di Engel, per cui cfr. *infra*; cfr. anche P. Rumore, *Im Kampf gegen die Metaphysik. Michael Hißmanns Verständnis der Philosophie*, in H.F. Klemme-G. Stiening-F. Wunderlich (a cura di), *Michael Hißmann (1752-1784). Ein materialistischer Philosoph der deutschen Aufklärung*, Berlin, 2013, pp. 43-62, qui pp. 43-4. Cfr. in generale G.E. Grimm, *Vom Schulfuchs zum Menschheitslehrer. Zum Wandel des Gelehrtentums zwischen Barock und Aufklärung*, in H.E. Bödeker-U. Herrmann (a cura di), *Über den Prozeß der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien*, Göttingen, 1987, pp. 14-38. Per una prospettiva storica, cfr. H.E. Bödeker, *Von der "Magd der Theologie" zur Leitwissenschaft. Vorüberlegungen zu einer Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 14, 1990, pp. 19-57.

*scientiarum atque vitae aptata*. La vicinanza con la vita concreta non è qui un formale atto di riverenza presto dimenticato nelle spire del procedimento deduttivo; al contrario, le stesse fondamenta del sistema wolffiano risiedono “in communibus vitae negotiis”.

Senza poter entrare nella complessità del problema, è evidente però che l’insieme di verità alla base di ogni disciplina – quello che Wolff ha chiamato “systema elementare” – deve presupporre un aggancio empirico:

La nostra intera conoscenza poggia su concetti comuni, acquisiti con l’esperienza quotidiana, e di cui tutti noi ci serviamo nelle comuni faccende della vita. In un sistema elementare, dobbiamo perciò portare a distinzione questi concetti comuni che sono sì chiari, ma indistinti, a causa dell’universalità latente nelle immagini delle cose singolari.<sup>4061</sup>

Il punto starà allora nel tentare di analizzare i presupposti indubitabili, ma spesso impliciti, che accompagnano i nostri ragionamenti nei più diversi contesti dello scibile umano, per poi trasportarli a un livello di chiarezza scientificamente adeguato (come è accaduto ad esempio nel passaggio dall’agrimensura alla geometria). Sono questi presupposti che consentono alle scienze, anche alla filosofia, di non perdersi in vuote astrazioni:

In questo modo, infatti, i primi principi di una disciplina, contenuti nel sistema elementare, non solo sono connessi tra loro, ma anche con le nozioni comuni, ed essi mutuano da queste ultime la loro luce, e se qualcuno vuole revocare in dubbio qualche proposizione, questi è spinto per dimostrazione indiretta nel vicolo cieco per cui, se non vuole concedere tale proposizione, è costretto a negare una nozione comune, ammessa da tutti e confermata dall’uso comune e che egli stesso in dati casi riconosce come norma della prassi – volente o nolente dovrà comunque ammetterlo.<sup>4062</sup>

Che il sistema wolffiano non fosse nemico della “vita”, almeno dal punto di vista dei suoi sostenitori, sarà quanto mai evidente in una dissertazione di un allievo di Gottsched, Christian Bucky, dal titolo sintomatico di *De vita systematica* (1731). L’obiettivo è quello di indicare i vantaggi di una vita condotta secondo un ordine sistematico – vantaggi consistenti in particolare nella capacità di “distinguere sempre il bene vero dal bene apparente”.<sup>4063</sup>

---

<sup>4061</sup> *Discursus praeliminaris*, § 11. A confermare o invalidare la riuscita di una tale operazione sarà ancora una volta la dimensione empirica, che dovrà vagliare i risultati ottenuti sia a livello di principi (a priori) sia a livello di conclusioni (a posteriori). Cfr. *ibid.*, § 12.

<sup>4062</sup> *Ibid.*, § 11.

<sup>4063</sup> C. Bucky, *De vita systematica*, Lipsiae, 1731, § 29.



Chi condurrà una vita sistematica, ovvero “chi disporrà le proprie azioni in modo tale che queste siano sempre tra loro connesse e che si possa trovare il fondamento delle azioni presenti in quelle precedenti”<sup>4064</sup> sarà inevitabilmente più perfetto e più virtuoso<sup>4065</sup> di chi conduce una vita confusa.<sup>4066</sup>

Per quanto monolitica, una concezione del genere non è priva di punti deboli. Il fatto è che le questioni vitali che il sistema dovrebbe aiutare a risolvere in maniera più rapida e consapevole non sempre sono inseribili all’interno di una logica stringente. Basterebbe a dimostrarlo il fatto che Bucky non riesca a conciliare la vita sistematica con l’ordine degli affetti: “Iam vero ubi ratio, ibi nullus affectus; immo si affectus adessent, forent plures rectores vitae systematicae, cum tamen supra demonstraverimus, unicam rationem dirigere totam vitam systematicam.”<sup>4067</sup>

Per questo l’operazione effettuata da Ernesti segue una direzione opposta: non si tratta, cioè, di rileggere la vita alla luce del sistema, ma, se vogliamo, di rileggere il sistema alla luce della vita, fino a far collassare il sistema stesso. Di fatto, il riferimento a una “philosophia vitae”<sup>4068</sup> di ciceroniana memoria<sup>4069</sup> rappresenta un refrain a cui si richiameranno quasi tutti i filosofi ribelli al dispotismo wolffiano:

Nonostante la filosofia in generale miri a favorire la saggezza e la felicità tra gli uomini, e di conseguenza [miri] alla disposizione delle libere azioni e alla formazione degli animi – affermerà Johann Georg

---

<sup>4064</sup> *Ibid.*, § 1.

<sup>4065</sup> *Ibid.*, § 17.

<sup>4066</sup> *Ibid.*, § 50. È quasi paradossale, ma altamente significativo, che lo stesso Socrate – modello di una filosofia antisistematica – sia qui preso ad esempio, assieme a Confucio, di filosofo che conduce la propria vita in maniera assolutamente sistematica, cfr. *ibid.* § 24.

<sup>4067</sup> *Ibid.*, § 54. Cfr. anche § 55.

<sup>4068</sup> Cfr. D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Populärphilosophie des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1989, pp. 1 e ss.; J. Van der Zande, *In the image of Cicero*, cit., pp. 430 e ss.; J. Rachold, *Aufklärung als Kultur- und Lebensform: Die Philosophie des gesunden Menschenverstandes*, in B. Coppieters (a cura di), *The World of the Enlightenment. Die Welt der Aufklärung*, Brüssel, 1993, pp. 27-50; F. Vollhardt, *Zwischen pragmatischer Alltagsethik und ästhetischer Erziehung*, in J.-H. Schings (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994, pp. 112-29. Per un confronto con la questione della *Lebenswelt* husserliana, cfr. S. Grimm, *Johann Jakob Engel: Dichtung und Populärphilosophie*, in A. Košenina (a cura di), *Johann Jakob Engel (1741-1802). Philosoph für die Welt, Ästhetiker und Dichter*, Hannover-Laatzten, 2005, pp. 97-121, qui pp. 100 e ss. Sulle continuità tra questa filosofia della vita e la tradizione successiva, cfr. anche A. Košenina, *Pfropfreiser der Moral in allen Gattungen der Literatur. Karl Philipp Moritz’ Beiträge zur Philosophie des Lebens und die Anfänge der Lebensphilosophie*, in U. Goldenbaum-A. Kosenina (a cura di), *Berliner Aufklärung. Kulturwissenschaftliche Studien*, vol. II, Hannover, 2003, pp. 99-124, qui p. 101.

<sup>4069</sup> Cicero, *De finibus honorum et malorum*, III, 4: “ars est enim philosophia vitae, de qua disserens arripere verba de foro non potest.”

Heinrich Feder<sup>4070</sup> nell'incipit delle sue *Grundlehren zur Kenntniß des menschlichen Willens* (1782) – essa ha fatto di ciò il suo fine immediato solo in alcune sue parti. E in tal caso, essa si dice *filosofia pratica*, o *filosofia delle azioni, della vita*.<sup>4071</sup>

La vera filosofia sarà dunque quella “Philosophie des Lebens” che già con l'opera di Gottlob Benedikt von Schirach era assurta agli onori del titolo:<sup>4072</sup>

Con la più pura sincerità della mia intenzione di essere utile alla società umana, mi auguro che, prima di tutte le altre parti della filosofia, si elabori la filosofia della vita. Con ciò intendo non gli abituali sistemi morali, ma assumo [una tale filosofia] come fondamento, e voglio che d'ora in poi si presti attenzione ai fenomeni peculiari della nostra anima, in modo che l'istruzione degli uomini sulla natura dell'uomo non avvenga secondo proposizioni assunte da altri, ma secondo l'esperienza.<sup>4073</sup>

---

<sup>4070</sup> M. Longo, *Scuola di Gottinga e Popularphilosophie*, in G. Santinello (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. III, Padova, 1988, pp. 671-878; W.C. Zimmerli, “Schwere Rüstung” des Dogmatismus und “anwendbare Eklektik”. *J.G.H. Feder und die Göttinger Philosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert*, “Studia Leibnitiana”, 15, 1983, pp. 58-71; L. Marino, *I Maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino, 1975.

<sup>4071</sup> J.G.H. Feder, *Grundlehren zur Kenntniß des menschlichen Willens*, Göttingen, 1782, § 1.

<sup>4072</sup> G.B. Schirach, *Über die moralische Schönheit und Philosophie des Lebens*, Altenburg, 1772. Cfr. anche C. Meiners, *Allgemeine kritische Geschichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft nebst einer Untersuchung der Fragen: Gibt es dann auch wirklich eine Wissenschaft des Lebens? Wie sollt ihr Inhalt, wie ihre Methode beschaffen seyn?*, vol. I, Göttingen, 1800, p. 9, in cui Meiners affermerà che la scienza della vita è la scienza più sviluppata insieme a quella dell'uomo.

<sup>4073</sup> G.B. Schirach, *Über die moralische Schönheit und Philosophie des Lebens*, cit., pp. 162-3. Cfr. anche l'*Abriss einer Geschichte und Litteratur der Physiognomik* di Georg Gustav Fülleborn segnalato da D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., p. 8: “Ueberall drang man auf Verarbeitung der Philosophie für das Leben: die Aufmerksamkeit auf Naturgeschichte, Philosophie der Geschichte, Geschichte der Menschheit, Aesthetik und Pädagogik war theils die Frucht, theils die Veranlassung eines practischen Geistes in der Philosophie, der immer allgemeiner wurde, und der die Philosophie ermunterte, sich überall nach neuen Gegenständen umzusehen, womit sie ihre Wissenschaft bereichern und für das Leben brauchbar machen konnten.” Cruciale sarà il ruolo della “filosofia della vita” anche in un filosofo di matrice kantiana come Heydenreich, su cui A. Erlinghagen, *Karl Heinrich Heydenreich als philosophischer Schriftsteller*, “Kant-Studien”, 105, 2014, pp. 125-44; G.I. Wenzel, *Auserlesene Schriften*, Prag, 1789, p. XXI; cfr. anche C.M. Wieland, *Filosofie als Kunst zu leben und Heilkunst der Seele betrachtet* (1778), in Id., *Sämmtliche Werke*, Hamburg et al., 1984, vol. VIII, pp. 57-70. Sull'*ars vivendi* alla fine del Settecento, cfr. W. Erhart, *Entzweiung und Selbstaufklärung. Christoph Martin Wielands “Agathon”-Projekt*, Tübingen, 1991, pp. 361 e ss.; W. Schmid, *Filosofia dell'arte di vivere* (1998), trad. it. di F. Ferraguto, Roma, 2014.

Ciò è perfettamente in linea con lo spirito della *Logik und Metaphysik* (1769) di Feder, nel cui esergo il filosofo di Gottinga aveva riportato un significativo passo dei *Fragmente zur deutschen Literatur* di Herder,<sup>4074</sup> dove si pronunciava una dura condanna nei confronti di una filosofia che “si è trasferita dalla sfera della vita alla sfera della cattedra”.<sup>4075</sup> Se alla fine del secolo, la filosofia cattedratica per eccellenza è il trascendentalismo kantiano, a cui non a caso Christian Garve opporrà ancora una volta una filosofia della vita nella sua *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre* (1798),<sup>4076</sup> il modello negativo negli anni Settanta è ancora il metodo matematico.<sup>4077</sup>

Wolff lo aveva definito già nel 1710 nel seguente modo:

---

<sup>4074</sup> Il passo è ripreso anche dall'allievo di Feder Michael Hißmann: M. Hißmann, *Briefe über Gegenstände der Philosophie an Leserinnen und Leser*, Gotha, 1778, p. 9; cfr. su questo P. Rumore, *Im Kampf gegen die Metaphysik*, cit., p. 45.

<sup>4075</sup> J.G.H. Feder, *Logik und Metaphysik* (1769), Göttingen und Gotha, 1771<sup>3</sup>, p. 2. La citazione del passo di Herder è leggermente modificata.

<sup>4076</sup> C. Garve, *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsre Zeiten*, Breslau, 1798, pp. 184-5: “Denn weit entfernt, mich Kanten an Tiefsinn und systematischem Geiste an die Seite zu setzen, erkenne ich vielmehr, daß ich, mehr zur Philosophie des Lebens gemacht, in den hohen Regionen der feinsten Spekulation nicht ganz zu Hause bin, und also leicht mich verirren kann.”

<sup>4077</sup> Sulla questione del “metodo” in Wolff, G.G. Fülleborn, *Zur Geschichte der mathematischen Methode in der deutschen Philosophie*, in Id. (a cura di), *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, vol. V, Züllichau und Freystadt, 1795, pp. 108-30. Per la letteratura più recente, cfr. almeno H.W. Arndt, *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricum und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1971; H.-J. Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, pp. 219-63; Id., *Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant*, in W. Schneiders (a cura di), *Christian Wolff 1679-1754*, cit., pp. 48-65; G. Tonelli, *Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die “Deutlichkeit”*, “Archiv für Philosophie”, 9, 1959, pp. 37-66; F. Marcolungo, *Wolff e il problema del metodo*, “Il cannocchiale”, 2-3, 1989, pp. 11-37. Cfr. anche C. Buschmann, *Methode und Darstellungsform bei Christian Wolff*, in M. Fontius-W. Schneiders (a cura di), *Die Philosophie und die Belles-Lettres*, cit., pp. 41-52; J.I.G. Tutor, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, Hildesheim, 2004. Cfr. anche il numero monografico di “Lumières”, 12, 2008, dal titolo *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*, a cura di F. Fabbianelli; J.-F. Goubet e O.-P. Rudolph. Sul metodo matematico nel periodo antecedente a Wolff, cfr. P. Weingartner, *Das Ideal des Mathematisierens aller Wissenschaften und des “more geometrico” bei Descartes und Leibniz*, “Zeitschrift für wissenschaftliche Forschung”, 2, 1981, pp. 527-64. Come puntualizzato da Favaretti Camposampiero, ad ogni modo, Wolff non intende tanto matematizzare le scienze quanto piuttosto individuare nella matematica “le coordinate metodologiche generali che governano l’attività conoscitiva”, cfr. M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, cit., p. 284.

Il metodo dei matematici, ovvero l'ordine di cui si servono nella loro esposizione, inizia dalle definizioni, prosegue con gli assiomi e i postulati, e di qui ai teoremi e ai problemi; ovunque possono essere apposti corollari e scolî secondo necessità.<sup>4078</sup>

Piuttosto che i benefici di coesione interna, la *Popularphilosophie* vedrà nell'applicazione di un simile procedimento assiomatico-deduttivo all'ambito della filosofia un focolaio di possibili errori,<sup>4079</sup> di inutili deviazioni<sup>4080</sup> e di vuote speculazioni.

Questo – concluderà Karl Heinrich Frömmichen nei suoi *Briefe philosophischen Inhalts* (1771) – è il modo di dimostrare dei nostri “filosofisti”. Ciò che è uno scoiattolo non può essere un pipistrello, e ciò che è una lepre deve avere orecchie; ora, dunque,  $x$ , in virtù della sua definizione, è uno scoiattolo e  $y$  una lepre; di conseguenza,  $x$  non può essere un pipistrello e  $y$  deve avere orecchie. In tutta franchezza, è alquanto vano credere che tali dimostratori siano i più grandi filosofi.<sup>4081</sup>

Non è un caso che la *Popularphilosophie* reagisca al dominio wolffiano con un ritorno all'ecllettismo,<sup>4082</sup> da non intendersi semplicemente come

---

<sup>4078</sup> C. Wolff, *Kurtzer Unterricht von der Mathematischen Lehrart*, in Id., *Anfangs-Gründe aller Mathematischen Wissenschaften*, vol. I, Halle im Magdeburgischen, 1710, § 1.

<sup>4079</sup> J.G.H. Feder, *Logik und Metaphysik*, cit., p. 491.

<sup>4080</sup> “È un errore della nostra nazione, che le deriva da un metodo matematico scorrettamente inteso – dichiarerà un giovanissimo Thomas Abbt nel 1761 – il fatto che essa non possa trattare quasi nessuna singola materia senza passare al contempo attraverso l'intero sistema.” T. Abbt, Recensione a *J.P. Süßmilch, Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechtes aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben*. 2.Aufl. Berlin, Realschule 1761, 15. Theil, 246. Brief, 1761, pp. 73-82, qui p. 74.

<sup>4081</sup> K.H. Frömmichen, *Briefe philosophischen Inhalts*, Göttingen, 1771, p. 178.

<sup>4082</sup> Su questo punto la letteratura è alquanto vasta, cfr. almeno H. Holzhey, *Philosophie als Eklektik*, “*Studia Leibnitiana*”, 15, 1983, pp. 19-29; W. Schmidt-Biggemann, *In nullius verba iurare magistri. Über die Reichweite des Eklektizismus*, in W. Barner (a cura di), *Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung*, München, 1989, pp. 297-314; H. Dreitzel, *Zur Entwicklung und Eigenart der Eklektischen Philosophie*, “*Zeitschrift für Historische Forschung*”, 18, 1991, pp. 281-343; M. Albrecht, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994; D.R. Kelley, *Eclecticism and the history of ideas*, “*Journal of the History of Ideas*”, 62, 2001, pp. 577-92; H.M. Gerlach, *Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie. Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung*, “*Aufklärung*”, 12, 2, 1997, pp. 9-25; N. Hinske (a cura di), *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit*, “*Aufklärung*”, 1, 1, 1986; H. Holzhey, *Der Philosoph für die Welt*, cit., pp. 131 e ss.; M. Muslow, *Eclecticism or Skepticism? A Problem of the Early*

mero sincretismo di dottrine disparate che supplisce a una carente originalità speculativa o a un disordine concettuale, ma come una sorta di “sperimentalismo”<sup>4083</sup> con cui verificare l’affidabilità delle diverse autorità al di là di ogni “monismo metodologico”,<sup>4084</sup> in un difficile equilibrio tra dogmatismo e scetticismo da cui solo può scaturire una vera libertà di pensiero.

Con la sua varietà di punti di vista differenti, l’elettismo contiene *in nuce* una diversa immagine della realtà, non più come un tutto in sé coerente e riducibile a una concatenazione di dimostrazioni, ma come una prospettiva polifonica di cui il filosofo è tenuto a restituire di volta in volta il punto di vista più adeguato a partire da un coacervo di pareri contrastanti:

Il mondo intero ormai – scriverà Christoph Meiners nel 1772 – esige che un filosofo sia eclettico, che, come si suol dire, pensi da sé, che scelga la migliore delle molte opinioni tra loro contrapposte e che la esponga ai suoi studenti con tutti i relativi fondamenti.<sup>4085</sup>

Al posto del rigore matematico, dunque, emerge con sempre maggiore evidenza una diversa forma di acquisizione del sapere, che privilegia il “filosofare” sulla mera “filosofia” (dottrinale), secondo la dicotomia impiegata da Gottlieb Schlegel nell’*Abhandlung von den ersten Grundsätzen in der Weltweisheit und den schönen Wissenschaften* (1770).<sup>4086</sup> Certo, all’unione di filosofia e matematica non erano estranei neppure i filosofi antichi, come aveva mostrato lo stesso Ernesti nella sua *Defensio veterum philosophorum adversos eos, qui methodum mathematicam ab iis vel ignoratam, vel male neglectam esse contendunt* (1741). In tale dissertazione, tuttavia, il professore di Lipsia aveva sottolineato da un lato che una tale unione era alquanto divergente da quella che si era verificata nel pensiero tedesco a lui coevo, e dall’altro che l’assenso dell’animo non costituiva una prerogativa esclusiva della certezza matematica:

Coloro che cercano una conoscenza certa delle cose fanno in modo di non dare adito al dubbio, per pervenire a quella fermezza dell’assenso, in cui l’animo può sentirsi del tutto al sicuro. E ciò può

---

*Enlightenment*, “Journal of the History of Ideas”, 58, 1997, pp. 465-77. È inoltre necessario ricordare che anche il Pietismo faceva ricorso a una metodologia eclettica di contro alla chiusura del sistema wolffiano, cfr. J.J. Whitmer, *Eclecticism and the Technologies of Discernment in Pietist Pedagogy*, “Journal of the History of Ideas”, 70, 2009, pp. 545-67.

<sup>4083</sup> J. Van der Zande, *In the image of Cicero*, cit., pp. 434 e ss.

<sup>4084</sup> C. Böhr, *Die Philosophie für die Welt*, cit., p. 76.

<sup>4085</sup> C. Meiners, *Revision der Philosophie*, Göttingen und Gotha, 1772, pp. 60-1.

<sup>4086</sup> G. Schlegel, *Abhandlung von den ersten Grundsätzen in der Weltweisheit und den schönen Wissenschaften*, Riga, 1770.

avvenire anche senza dimostrazione matematica. Ovvero, così mi pare, qui occorre considerare maggiormente quel sentimento interno dell'animo che sorge dalla fermezza dell'assenso piuttosto che quella sottilissima legge di dimostrazione.<sup>4087</sup>

È quel sentimento, infatti, che è mosso

quando ascolto, leggo, penso a Cesare che viene ucciso alle idi di marzo nella curia di Pompeo, e a numerosi altri episodi del genere, ed essi non sono meno certi di ciò che si ottiene per mezzo della necessaria conclusione che gli angoli alla base di un triangolo isoscele sono uguali.<sup>4088</sup>

Trattare in maniera paritetica ed egualmente valida la certezza scaturita da una deduzione intellettuale e quella proveniente da un'affezione emotiva non è cosa di poco conto: significa, infatti, accettare pacificamente che l'uomo non può essere epurato di ogni dimensione refrattaria alla logica scientifica,<sup>4089</sup> ma deve anzi essere valorizzato anche per le compagini irriducibili ad essa. Dietro alla critica contro l'idolatria del metodo, sembra dunque celarsi una più importante posta in gioco umanistica. Se il ragionamento *more geometrico demonstratum* aveva considerato l'uomo come un essere eminentemente razionale, infatti, la filosofia popolare, facendosi carico delle questioni che esulano dalla concatenazione matematica delle proposizioni, presuppone un'immagine antropologica a tutto tondo, che, nel recupero del *ganzer Mensch* in ognuna delle sue componenti psicologiche, riesce a estendere la ricerca filosofica anche all'insieme di quegli uomini che non vivono di sola ragione.

Come aveva chiarito Sulzer nel *Brief* citato del 1759, il punto è che il procedimento geometrico, partendo dai principi generali per arrivare alle conclusioni particolari, presuppone una disposizione all'astrazione che esclude dal pubblico potenziale tutti quei lettori che non hanno dedicato la loro vita alla filosofia. Non sorprende che la lettera di Sulzer, a difesa dell'articolazione enciclopedica dello scibile,<sup>4090</sup> venga ripresa testualmente da Johann Jacob Ebert, editore del settimanale "Der Philosoph für

---

<sup>4087</sup> J.A. Ernesti, *Defensio veterum philosophorum adversos eos, qui methodum mathematicam ab iis vel ignoratam, vel male neglectam esse contendunt*, Lipsiae, 1741, p. XV.

<sup>4088</sup> *Ibid.*

<sup>4089</sup> C. Bucky, *De vita systematica*, cit., § 57, prende in considerazione il fatto che gli uomini sono enti finiti e dunque non possono prevedere e "sistematizzare" tutto, ma una simile constatazione è ben lungi dall'inficiare dal suo punto di vista la prospettiva di una vita sistematica.

<sup>4090</sup> Per le critiche piovute a Sulzer per questa posizione, cfr. A. Nannini, "Sulzer sopra tutti", cit.

Jedermann” (1784-1785), allo scopo di ricusare esplicitamente ogni tentazione sistematica.<sup>4091</sup> All’inizio del secondo numero della rivista, Ebert, parlando in prima persona, avverte che

in rapporto alle susseguenti materie non mi voglio legare ad alcun preciso ordine, cosa di cui uno dei miei amici filosofi non era affatto soddisfatto, perché egli riteneva molto più vantaggiosa un’esposizione coesa e sistematica delle verità filosofiche per una diffusione delle stesse rispetto a una serie di singoli trattati, tra loro non connessi.<sup>4092</sup>

Dopo aver citato l’esempio di Sulzer come illustre antecedente, Ebert prosegue:

Così come era una delle intenzioni principali di Sulzer nella sua opera quella di procurare alle arti un maggior numero di conoscitori, di veri amatori, anche la mia intenzione prioritaria nella pubblicazione di questi fogli è quella di incrementare il piccolo numero di conoscitori e di amatori delle conoscenze filosofiche; cosa che non è così facile da conseguire con un’opera sistematica, come taluni pensano. Pochissime persone hanno la pazienza o la capacità di apprendere la teoria di una scienza secondo un ordine sistematico. Quanto più precisamente un sistema è connesso in tutte le sue parti, per riprendere nuovamente le parole di Sulzer, tanto più la maggior parte dei lettori ne è scoraggiata.<sup>4093</sup>

Al metodo matematico, ormai confinato al campo della sola necessità logica, subentrerà così un metodo “dal basso”, teorizzato esplicitamente da Karl Franz von Irwing in uno scritto pubblicato anonimo nel 1773, in *Gedanken über die Lehr-Methoden in der Philosophie*, dove il partire dal “basso”, dal caso concreto (*vom Besonderen zum Allgemeinen*),<sup>4094</sup> significa anche partire dalle prestazioni dell’intelletto comune, riconosciute come autentica base dell’albero genealogico delle nostre conoscenze.<sup>4095</sup> Se

---

<sup>4091</sup> Cfr. in generale E. Martens, *Philosophie in der Spannung von Esoterik und Exoterik. Zum Begriff einer “Philosophie für jedermann”*, in *Didaktische Modelle 9. Philosophie als Thema in der universitären Erwachsenenbildung*, Hannover, 1981, pp. 9-27.

<sup>4092</sup> J.J. Ebert, “Der Philosoph für Jedermann” (1784-1785), 1, 1787, 2. Stück, pp. 17-32, qui p. 18.

<sup>4093</sup> *Ibid.*, pp. 18-9.

<sup>4094</sup> [K.F. Irwing], *Gedanken über die Lehr-Methoden in der Philosophie*, Berlin, 1773, p. 75.

<sup>4095</sup> *Ibid.*, p. 81: “Wenn Sie den wahren Stammbaum unsrer Erkenntniß vor Augen nehmen, würden Sie dann wohl dieselbe, so wie itzt ist, für die Wissenschaft halten, welche die ersten Grundsätze der menschlichen Erkenntniß in sich enthält? oder würden Sie nicht

dunque il procedimento scolastico appare troppo forzato e inadatto al modo abituale di pensare – afferma Justus Christian Hennings nella prefazione alla *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thieren* (1774)<sup>4096</sup> – sarà necessario correggerne l'eccesso di artificiosità con la maggiore naturalità di pensiero del “*metodo del mondo o metodo popolare* [di cui] si può servire sia l'erudito sia il non erudito, a patto che non sia sprovvisto di genio”.<sup>4097</sup>

Che cosa si debba intendere con “mondo” in questo periodo non sembra a tutta prima destare particolari problemi: il mondo, in opposizione alla scuola, consiste nel pubblico a cui si rivolge tale nuovo modo di fare filosofia – un pubblico di colti borghesi ai quali è estraneo il pensiero esoterico, troppo lontano dalla vita pratica,<sup>4098</sup> ma non quell'*oratio exoterica* di cui già parlava Rüdiger.<sup>4099</sup> Come affermerà Friedrich Just Riedel nella prefazione alla sua *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* (1767), la filosofia essoterica ha a che fare non con oggetti in sé eterni, ma con la mutevolezza del mondo e con una verità che raramente va oltre il livello della certezza morale, ovvero – puntualizzerà Meiners nella *Revision der Philosophie* (1772) – con l'avvicinamento della filosofia alle conoscenze comuni.<sup>4100</sup>

Così, nella prefazione dei suoi *Briefe über Gegenstände der Philosophie an Leserinnen und Leser* (1778), Hißmann potrà dichiarare che tali lettere sono dirette a tutto il bel mondo (*die ganze schöne Welt*),<sup>4101</sup> mentre Engel darà il titolo di “*Der Philosoph für die Welt*” (1775; 1777; 1800) alla rivista più importante per la *Popularphilosophie*. Certo, il filosofo per il mondo non coincide con un filosofo che va bene per tutti, come metterà in luce

---

vielmehr sagen, daß selbige, bis auf einige wenige Wahrheiten, die allerdings auszunehmen sind, eigentlich die letzten Folgen aller bisherigen menschlichen Erkenntniß in sich fasse?”

<sup>4096</sup> J.C. Hennings, *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thieren*, Halle, 1774, in particolare, pp. 18-21. Gli stessi argomenti verranno ripresi nel capitolo sul metodo del *Kritisch-historisches Lehrbuch der theoretischen Philosophie*, Leipzig, 1774, pp. 241-4.

<sup>4097</sup> J.C. Hennings, *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thieren*, cit., p. 19.

<sup>4098</sup> C. Meiners, *Revision der Philosophie*, cit., p. 91: “Wenn man jetzo exoterische und esoterische Philosophie unterscheiden will: so kann letzere nichts anders als solche Lehren enthalten, die von dem jedesmaligen theologischen Systeme, und den allgemein aufgenommenen Meinungen, nach welchen jedes Zeitalter sein praktisches Leben einrichtet, zu weit entfernt sind, als daß sie ohne gefährliche Erschütterungen allgemein bekannt gemacht werden dürften.”

<sup>4099</sup> Cfr. A. Rüdiger, *De sensu veri et falsi libri IV*, editio altera, Lipsiae, 1722, p. 576 per la distinzione tra *oratio exoterica* e *oratio esoterica* o *acroamatica*.

<sup>4100</sup> C. Meiners, *Revision der Philosophie*, cit., pp. 182 e ss. Gli altri due caratteri della logica essoterica sono per Meiners l'utilità delle conoscenze e la presentazione di concetti ai nuovi adepti, utili a esercitare le loro capacità. Cfr. sulla questione in generale H. Krings, *Über Esoterik und Exoterik in der Philosophie*, in H. Lübke (a cura di), *Wozu Philosophie?*, cit., pp. 148-62; più nello specifico D. Till, *Kommunikation der Aufklärung*, cit., p. 100.

<sup>4101</sup> M. Hißmann, *Briefe über Gegenstände der Philosophie an Leserinnen und Leser*, cit., s. p.



Ebert, il quale, nel primo numero di “Der Philosoph für Jedermann”, terrà a precisare il significato potenzialmente fuorviante di quello *Jedermann*:

Da alcuni lettori dell’annuncio il titolo è stato inteso in senso così letterale che essi hanno creduto che la mia intenzione fosse niente meno che rendere filosofo, o quanto meno allievo della filosofia, ogni cittadino della Terra, sia egli giovane o vecchio, di sesso maschile o femminile, dalle teste coronate agli abitanti delle più umili capanne di pastori.<sup>4102</sup>

La replica di Ebert è esemplare:

Con lo *Jedermann* [ognuno], dunque, a cui questi fogli sono diretti, non intendo assolutamente ciò che il Francese intende con il suo *tout le monde*, ogni cittadino della Terra, come è evidente già dall’impossibilità di scrivere qualcosa di leggibile da tutti gli esseri umani. [...] Il mio *Jedermann* sono tutti gli uomini ragionevoli non ancora diventati filosofi, che o non hanno avuto l’opportunità di apprendere la filosofia nel corso della loro giovinezza, oppure non si sono serviti appropriatamente di questa opportunità, e ora vorrebbero recuperare quanto perso senza grandi perdite di tempo; inoltre, tutti quelli che un tempo si sono familiarizzati con i rudimenti delle scienze filosofiche, ma non è loro rimasto abbastanza tempo per proseguire questo studio, e studiare interamente le importanti opere su questo argomento che sono state pubblicate dopo i loro anni di studio; e ogni dama che è convinta che la determinazione del gentil sesso vada oltre ciò che sembrano credere quelle che passano il giorno pulendo e corteggiando, e la sera giocando e danzando.<sup>4103</sup>

Convergente è la conclusione di Engel: “[C]on mondo [gli Autori intendono] l’intero pubblico senza distinzioni, dove l’uno sarà più per questi oggetti, l’altro più per questi altri, l’uno amerà più questo tono, l’altro più quello.”<sup>4104</sup>

Il fatto è che la questione del mondo non emerge solo dove si tratta del destinatario di questi scritti, ma anche dove si discute del concetto stesso di filosofia. Lo dimostra il passo di Hennings, che distingueva un metodo della scuola (*Lehrart der Schule*) da un metodo del mondo (*Lehrart der Welt*), così come lo scritto, inizialmente pubblicato anonimo, di Ernst Platner<sup>4105</sup>

---

<sup>4102</sup> J.J. Ebert, “Der Philosoph für Jedermann”, cit., 1. Stück, pp. 1-16, qui pp. 1-2.

<sup>4103</sup> *Ibid.*, pp. 6-8.

<sup>4104</sup> J.J. Engel, *Zusatz*, “Der Philosoph für die Welt”, 1. Theil, 1775, pp. 181-7, qui p. 181.

<sup>4105</sup> Cfr. per l’attribuzione A. Košenina, *Ernst Platners Anthropologie. Der philosophische Arzt und seine Wirkung auf Johann Karl Wezel und Jean Paul*, Würzburg,

*Der Professor* (1773-1774), in cui la “Philosophie für die Welt” è caratterizzata dalla ricerca di una verità rinforzata dall’esperienza e dall’utilità, a cui invece sembra rinunciare la “Philosophie für die Schule”.<sup>4106</sup> Lo stesso Sulzer del *Kurzer Begriff* (1759), forse sulla base della distinzione di Buddeus tra una *Schul-Gelahrtheit* e una *Welt-Gelahrtheit*,<sup>4107</sup> richiamava l’attenzione sull’importanza di una filosofia mondana come filosofia della sana ragione:<sup>4108</sup>

Abbiamo qui considerato la filosofia come una vera scienza, che è esposta in maniera tecnica, secondo la cogenza di un metodo dimostrativo, un vero sistema. Al di là della filosofia tecnica ve ne è anche una naturale che non sa nulla delle ricerche faticose ed estese che si devono necessariamente condurre per scoprire la verità nelle sue prime sorgenti; una filosofia della sana ragione, che più o meno possiede ogni uomo riflessivo, senza particolare impianto metodico, in base a quanto è portato per la riflessione. Si potrebbe chiamare la prima filosofia della scuola e la seconda filosofia del mondo.<sup>4109</sup>

Non è un caso che proprio in questo periodo la filosofia in quanto tale venga sempre più spesso designata con la parola *Weltweisheit*, saggezza (o sapienza) mondana, un’espressione originariamente derivata dal Nuovo Testamento, dove indicava la saggezza della mera ragione di contro alla superiore saggezza della fede in Cristo (1 Cor 1, 20-1; 1 Cor 2, 10-6). Mentre ancora Heumann (1715) consiglia di evitare il neologismo,<sup>4110</sup>

---

1989, p. 24. L’attribuzione, tuttavia, non è del tutto certa, cfr. M. Ansel, *Ernst Platner und die Popularphilosophie*, cit., p. 232.

<sup>4106</sup> [E. Platner?], *Der Professor (1773-1774)*, a cura di A. Košenina, Hannover, 2007.

<sup>4107</sup> F. Buddeus, *Philosophischer Discurs von dem Unterschied der Welt- und Schul-Gelahrtheit*, in M. Musig, *Licht der Weisheit*, vol. I, Leipzig, 1709, in particolare § 4.

<sup>4108</sup> Sulla filosofia della sana ragione, cruciale è testo di J.B. Basedow, *Theoretisches System der gesunden Vernunft*, Altona, 1765, p. 5: “Die Demonstration aus den Begriffen und Grundsätzen ist nur für die abstractesten Wahrheiten, besonders der reinen Mathematick, welche ohne Anwendung auf schlechterdings nicht demonstrative Wahrheiten unnütze Grillen seyn würden. Alle gemeinnützige Erkenntnisse der Menschen erhalten ihre Gewißheit aus allgemeinen analogischen Erfahrungen, aus der Häufung der Wahrscheinlichkeit, und aus der vernünftigen Glaubenspflicht, welche alsdann Statt findet, wenn gewisse wichtige Sätze der sorgfältig überlegenden Vernunft nach der Theorie beständig wenigstens wahrscheinlich bleiben, wenn keine theoretische Gewißheit zu erreichen ist, und wenn ein Zweifel, ob dies Wahrscheinliche wahr sey, mit großer Gefahr die wichtigen Zwecke der Menschen störet. Die gesunde Vernunft derer, die nicht Systematiker geworden sind, schöpft aus diesen Quellen fast alle ihre Wahrheiten, besonders diejenigen, worauf sich Glückseligkeit und Tugend gründet.”

<sup>4109</sup> J.J. Sulzer, *Kurzer Begriff*, cit., § 238.

<sup>4110</sup> C.A. Heumann, *Von dem Nahmen der Welt-Weisheit*, “Acta philosophorum”, vol. I, 1715, 2. Stuck, pp. 314-21. Su Heumann, cfr. S. Lehmann-Brauns, *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung*, Tübingen, 2004, pp. 355-96; H. Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im*

preferendogli il termine classico di *Philosophie*, nel corso del Settecento la *Weltweisheit* entrerà con forza nel lessico filosofico tedesco con un'accezione eminentemente positiva, culminante nella filosofia in senso cosmopolita di Kant.<sup>4111</sup>

A favorire questa diffusione è un'ulteriore declinazione della “filosofia del mondo”, dove il genitivo dovrà essere inteso questa volta non più in accezione soggettiva, ma in accezione oggettiva. In tal senso, il mondo di cui si parla non coincide con l'insieme dei lettori né con il metodo della filosofia, bensì con l'oggetto stesso a cui essa primariamente si rivolge. Quando Hißmann nel terzo dei suoi *Briefe* se la prende direttamente con la definizione wolffiana della filosofia come scienza di tutte le cose possibili, è l'astrazione e la mancata adesione alla realtà concreta ad esserle rimproverata:

E così credo seriamente che il concetto wolffiano della filosofia, se anche quest'uomo meritevole per la filosofia tedesca lo avesse correttamente formulato per la sua epoca o per il suo sistema, nel nostro tempo e con i grandi progressi dell'odierna filosofia dovrebbe essere [ritenuto] difettoso.<sup>4112</sup>

Oggi – concluderà Hißmann – solo l'esperienza può garantire solidità alla filosofia:

La maggior parte dei saggi lo seguono [Platone] senza riflettere sul fatto che tutti i tipi di eruditi, di artisti e di artigiani hanno a che fare con concetti e proposizioni che sono ottenuti in tutto o in parte attraverso l'uso della ragione; senza riflettere sul fatto che le conoscenze migliori e più utili del filosofo sono concetti di esperienza e di osservazione, che devono costituire davvero il

---

18. Jahrhundert, Hamburg, 2003, pp. 96-131. Alla questione della *sapientia mundi* anche Alexander G. Baumgarten dedicherà una dissertazione, declinandola però ancora in senso eminentemente teologico, cfr. A.G. Baumgarten (*praeses*)-M.E. Gebauer (*respondens*), *Dissertatio periodica an philosophia sit sapientia mundi*, Francofurti ad Viadrum, 1751.

<sup>4111</sup> Cfr. ad esempio W. Schneiders, *Zwischen Welt und Weisheit*, cit., in particolare pp. 8 e ss.; cfr. anche C. Bermes, “*Welt*” als Thema der Philosophie: Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg, 2004, pp. 34-5; H. Lübke, *Schulphilosophie und Weltweisheit*, “Die Erlanger Universität”, 9, 1956, 1. Beilage; W.C. Zimmerli, “*Schulfüchsische*” und “*handgreifliche*” Rationalität – oder: Stehen dunkler Tiefsinn und Common sense im Widerspruch?, in H. Poser (a cura di), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Freiburg-München, 1981, pp. 137-76; su Kant, cfr. in particolare F. Kaulbach, *Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant*, in Id.-J. Ritter (a cura di), *Kritik und Metaphysik. Studien*, Berlin, 1966, pp. 60-75 e il testo citato di Böhr.

<sup>4112</sup> M. Hißmann, *Briefe über Gegenstände der Philosophie an Leserinnen und Leser*, cit., p. 28.

fondamento della sua intera scienza se egli non vuole creare chimere.<sup>4113</sup>

Del tutto simile sarà la posizione di Hennings, per il quale “la natura non fornisce altro che casi ed effetti singolari, e di conseguenza è da questi che deve iniziare la nostra conoscenza”,<sup>4114</sup> e quella di Meiners, per il quale “l’esperienza è l’unica base sicura su cui possa poggiare la scienza della vita.”<sup>4115</sup> Anche la difesa di un metodo dal basso propugnata da Irwing va in questa direzione: “[Nei sistemi che intendo io] occorre partire dai fatti e dalle opere della natura che stanno davanti agli occhi di tutto il mondo; dalle cose che può sperimentare e conoscere chiunque si dia la pena di farlo.”<sup>4116</sup> Non si tratta solo delle cose del mondo naturale, ma anche e soprattutto di ciò che riguarda il mondo come realtà sperimentale e morale:<sup>4117</sup>

Tanto è facile determinare come si deve correttamente comportare un uomo in tutti i casi della vita – dichiarerò Sulzer – tanto poco si lascia determinare in generale in che modo deve essere prudente. Questa saggezza l’uomo la impara solo con l’esperienza e in rapporto al mondo, quando osserva con la dovuta acutezza tutto ciò che gli accade.<sup>4118</sup>

---

<sup>4113</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>4114</sup> J.C. Hennings, *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thieren*, cit., p. 17.

<sup>4115</sup> C. Meiners, *Allgemeine kritische Geschichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft*, cit., pp. 345-6. Citiamo qui anche la presa di posizione di Gotthilf Samuel Steinbart nella prefazione alla seconda edizione della *Gemeinnützige Anleitung des Verstandes zum regelmäßigen Selbstdenken* (1780-1781), Züllichau, 1787<sup>2</sup>, s. p., in cui si difende la necessità di trarre dagli affari della vita quotidiana il materiale della riflessione filosofica. Su Steinbart, cfr. almeno R. Hildebrand, *Gotthilf Samuel Steinbart. Ein Beitrag zur Geschichte der Popularphilosophie im 18. Jahrhundert*, diss. Tübingen, 1906.

<sup>4116</sup> [K.F. Irwing], *Gedanken über die Lehr-Methoden in der Philosophie*, cit., p. 68.

<sup>4117</sup> La ricezione dell’empirismo di Hume per la centralità della categoria di esperienza nella filosofia popolare tedesca è fondamentale, cfr. D. Till, *Kommunikation der Aufklärung*, cit., pp. 107 e ss. Sulla ricezione di Hume in Germania, cfr. almeno M. Kuehn, *The Reception of Hume in Germany*, in P. Jones (a cura di), *The Reception of David Hume in Europe*, London-New York, 2005, pp. 98-138, soprattutto pp. 105-8; G. Gawlick-L. Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, pp. 20 e sgg.; J.C. Laursen, *Swiss Anti-Skeptic in Berlin*, in M. Fontius-H. Holzey (a cura di), *Schweizer in Berlin des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1996, pp. 261-81, in particolare pp. 269-72. Non dimentichiamo che alla traduzione dell’*Enquiry Concerning Human Understanding*, Sulzer premetterà un significativo saggio di impianto “popolare”, dove il modello di chiarezza umano viene contrapposto allo scolasticismo dei filosofi wolffiani, che affaticava anche il lettore meglio intenzionato, cfr. J.G. Sulzer, *Vorrede des Herausgebers*, in D. Hume, *Philosophische Versuche über die Menschliche Erkenntniß*, Hamburg und Leipzig, 1755, s. p.

<sup>4118</sup> J.J. Sulzer, *Kurzer Begriff*, cit., § 239.

L'esempio migliore per mostrare il mutamento di paradigma rispetto alla concezione wolffiana è forse la metafora del viaggio, e nello specifico della passeggiata,<sup>4119</sup> ripresa da più parti tra gli esponenti della *Popularphilosophie*.<sup>4120</sup> Quando Bucky, nel suo *De vita systematica*, aveva voluto mostrare uno dei maggiori vantaggi di condurre l'esistenza *more geometrico*, l'allievo di Gottsched si era appellato alla rapidità con cui il sistema consentiva di raggiungere ogni volta il traguardo prefissato: "Qui vitam systematicam agit, amat viam brevissimam in omnibus suis actionibus."<sup>4121</sup> È proprio tale valore che viene revocato in dubbio dai filosofi popolari. Lo stesso Sulzer utilizzerà in questo senso un paragone peculiare nel *Kurzer Begriff*:

[La filosofia del mondo] è come una passeggiata in cui non ci si è prefissati alcuna via certa; si osserva tutto ciò che c'è sulla via e si consegna al caso la via e gli oggetti di osservazione. La filosofia metodica, invece, è un lungo viaggio per terra e per mare, in cui ci si è prefissati un determinato luogo come meta; la via deve essere precisamente individuata se non si vuole mancare del tutto la meta; non si può fare nemmeno un passo senza l'aiuto del compasso e di molti altri strumenti, per mezzo dei quali ci si assicura la correttezza della via, e molto spesso si devono fare grandi deviazioni per evitare gli scogli su cui si potrebbe naufragare. Ci sono solo pochi uomini che hanno l'opportunità o le forze sufficienti per compiere un simile viaggio. Se la natura non ci ha dotato di un intelletto acuto, capace di ordinare tutti i concetti secondo i loro veri rapporti di

---

<sup>4119</sup> A quest'ultimo tema il *Popularphilosoph* Karl Gottlob Schelle dedicherà un testo, in cui il tentativo è quello di elevare il passeggiare ad arte, cfr. K.G. Schelle, *Die Spatziergänge oder die Kunst spatzieren zu gehen*, Leipzig, 1802, su cui M. Fauser, *Die Promenade als Kunstwerke*, "Euphorion", 84, 1990, pp. 147-64. In generale, cfr. G.M. König, *Eine Kulturgeschichte des Spazierganges: Spuren einer bürgerlichen Praktik 1780-1850*, Wien-Köln-Weimar, 1996; Cfr. anche U. Meyer, "Fahren zeigt Ohnmachtm Gehen Kraft". *Sozial- und stlgeschichtlicher Vergleich ausgewählter Wanderberichte der Spätaufklärung*, in W. Albrecht-H.-J. Kertscher (a cura di), *Wanderzwang-Wanderlust: Formen der Raum- und Sozialerfahrung zwischen Aufklärung und Frühindustrialisierung*, Tübingen, 1999, pp. 105-21. Da sottolineare è il fatto che Schelle vedrà proprio nell'atteggiamento sull'arte del passeggiare un'importante spia per comprendere la posizione sulla questione dell'integralità dell'uomo, non solo nel senso dell'armonia tra le varie parti dell'anima, ma anche nel senso del rapporto tra l'anima e il corpo: "Per quelli che non vivono una vita autenticamente umana [...], che sono o solo corpo o solo spirito, l'arte di passeggiare sarebbe tanto poco un'arte reale quanto un'arte di vivere che comprenda l'uomo intero." Cfr. K.G. Schelle, *Die Spatziergänge oder die Kunst spatzieren zu gehen*, cit., p. 25. Promuovere l'arte del passeggiare significa dunque promuovere la stessa umanità in tutte le sue dimensioni, nella misura in cui la passeggiata mette in campo l'intera compagine esistenziale del *ganzer Mensch*.

<sup>4120</sup> J. Van der Zande, *In the image of Cicero*, cit., pp. 424 e ss.

<sup>4121</sup> C. Bucky, *De vita systematica*, cit., § 26.

subordinazione, si intraprende invano l'apprendimento di questa filosofia. Invece della sua vera essenza si riceve solo la sua flebile parvenza, e ci si immagina di aver compiuto il vero e proprio viaggio nel regno della verità, quando invece si sono viste soltanto le sue diverse regioni sulla cartina.<sup>4122</sup>

Qui, come poi in Hennings,<sup>4123</sup> la via del sistema non è più brevissima, ma lunga e piena di deviazioni, che non ci danno però alcuna informazione sul concreto paesaggio che stiamo attraversando, tanto che potremmo confonderlo con la mappa geografica. La stessa metafora verrà mutuata da Garve, il quale concederà ai pensatori sistematici il fatto di scegliersi la strada più breve per giungere alla meta, perdendo, per contro, ogni contatto con l'esperienza:

Il pensatore sistematico è come un viaggiatore, che si affretta verso una determinata meta, e cerca di fare il viaggio nel più breve tempo possibile. Non deve guardare le cose che stanno davanti ai suoi occhi o quelle circostanti – deve guardare sempre molto innanzi a sé; non si deve fermare in piacevoli luoghi di riposo né lasciarsi spingere da interessanti vedute su strade secondarie.<sup>4124</sup>

Tutt'affatto diversa è la condizione del filosofo popolare:

Il pensatore non sistematico è simile a un passeggiatore, il quale ha la calma di osservare ogni oggetto, nella misura in cui lo attira a sé, o in cui gli promette un qualche insegnamento; il quale, con tutta l'anima e con la massima attenzione di cui è capace si trova dove si trova senza altro scopo che quello di intrattenersi o di conoscere occasionalmente il luogo in cui vive. A parità di capacità e di curiosità, il viaggiatore necessiterà di molto più sforzo per vedere correttamente le cose o per indagarle con precisione rispetto a chi passeggia per piacere nella propria patria. E mai conoscerà davvero l'intero paese colui che è sempre in viaggio attraverso di esso, e si preoccupa più della collocazione geografica delle città e dei borghi che di quello che contengono – più della direzione delle strade maestre che della conformazione e dei prodotti delle campagne che esse attraversano.<sup>4125</sup>

---

<sup>4122</sup> J.G. Sulzer, *Kurzer Begriff*, cit., § 238.

<sup>4123</sup> J.C. Hennings, *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thieren*, cit., pp. 19 e ss.

<sup>4124</sup> C. Garve, *Einige Beobachtungen über die Kunst zu denken*, in Id., *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*, 5. voll., 1792-1802, vol. II, Breslau, 1796, pp. 245-430, qui p. 337.

<sup>4125</sup> *Ibid.*, pp. 337-8.

Insomma, solo chi ha la tranquillità necessaria per passeggiare nel regno dell'erudizione e in quello della natura – questo il messaggio della similitudine – avrà poi la possibilità di osservare tutta la ricchezza del mondo circostante, riuscendo a rapportare a sé stesso l'immensa panopia del reale. Particolare attenzione in tale osservazione verrà dedicata alla dimensione dell'umano, se è vero – come già affermava Du Bos – che nulla è più interessante per l'uomo che l'altro uomo. La filosofia popolare sarà perciò innanzitutto una filosofia dell'uomo per gli uomini; chi abdica alla popolarità, diceva Ernesti, abdiccherà insieme alla stessa umanità: “Sia lecito domandare che cosa ha distolto la filosofia da questa sua popolarità – vorrei quasi dire – da questa sua umanità”.<sup>4126</sup>

È dunque l'*humanitas* l'orizzonte a cui la filosofia si deve attenere se non vuole rinnegare sé stessa, laddove con *humanitas* si dovrà intendere – lo avevamo visto in Sulzer – tutto ciò che è in relazione con l'uomo, in particolare nella sua dimensione sociale, nella sua *urbanitas*.<sup>4127</sup> In questo modo, la “filosofia sul mondo” si rivelerà sempre più come una “Philosophie des Menschen”,<sup>4128</sup> che caldeggia una rilettura di tutto l'ampio spettro delle problematiche speculative *sub specie humana*. Se Garve inizia il suo saggio più impegnativo, *Ueber Gesellschaft und Einsamkeit* (1797-1800), annoverando l'uomo tra i più importanti oggetti di riflessione,<sup>4129</sup> Irwing è ancora più radicale nelle sue *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen* (1772-1785, 4 voll.):

Nei tempi moderni allorché la psicologia trovò un maggiore sviluppo e si cominciarono a considerare le nostre conoscenze di comune utilità alla stregua di rapporti, o di conseguenze dei rapporti dell'uomo e della sua natura, anche l'esigenza di studiare l'uomo dovette comprendere in sé un piano più vasto. E oggi, avendo proseguito su questa strada, quasi tutta la nostra filosofia può essere inclusa nella scienza dell'uomo.<sup>4130</sup>

Una tale rilettura non provoca soltanto l'estensione dell'indagine filosofica al di là delle ristrette barriere del sistema, ma riporta ancora una

---

<sup>4126</sup> J.A. Ernesti, *De Philosophia populari*, cit., p. VII.

<sup>4127</sup> *Ibid.*, p. VIII.

<sup>4128</sup> Sull'interpretazione della filosofia del mondo come filosofia sull'uomo concordano i più importanti interpreti della questione, cfr. ad esempio D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., *passim*; J. Van der Zande, *In the image of Cicero*, cit., pp. 430 e ss.; Id., *Popular Philosophy and the History of Mankind*, “Storia della storiografia”, 22, 1992, pp. 37-56; C. Böhr, *Die Philosophie für die Welt*, cit., in particolare pp. 272 e ss.

<sup>4129</sup> C. Garve, *Ueber Gesellschaft und Einsamkeit*, 2 voll., Bresslau, 1797, vol. I, p. 6.

<sup>4130</sup> K.F. Irwing, *Erfahrungen über den Menschen*, vol. I, Berlin, 1772, *Vorrede*, s. p.

volta in primo piano quelle dimensioni sensibili dell'uomo con cui il "mondo" può essere percepito e goduto. Mentre la ragione consente di tracciare soltanto l'itinerario più funzionale, sacrificando tutto quanto appare superfluo o addirittura dannoso ai suoi fini, la sollecitazione della sensibilità porterà invece a interessarsi per le vedute che incontriamo lungo il percorso, e dunque, fuor di metafora, a raccogliere le idee basilari su cui costruire una scienza ben fondata.

Come dirà Thomas Abbt,<sup>4131</sup> la stessa metafisica deve poggiare su un sostegno sensibile, se non vuole continuare a "librarsi nei cieli dell'astrazione".<sup>4132</sup> L'incombenza fondamentale di cui si fa carico la filosofia popolare è dunque quella di tornare a far camminare sui piedi ciò che camminava sulla testa, per usare l'espressione di Marx, seguendo ancora una volta l'insegnamento di Socrate:

Socrate aveva una catena con cui riportò la filosofia dal cielo agli uomini. Davvero dovrebbe essere per noi del tutto perduta, questa catena; o sta nel potere di ogni ricercatore intrecciarsene una per sé, e procurarsi i picchetti a cui occorre fissarla? Il metafisico [...] è nella maggior parte dei casi troppo poco interessato al capo più prossimo di questa catena; eppure, è questo che deve avere la massima importanza se vogliamo allungare nel modo corretto questa catena attorno a noi e sopra di noi.<sup>4133</sup>

Se però la sensibilità deve essere posta alla base di ogni speculazione, è anche necessario che essa ne costituisca, per così dire, il vettore comunicativo,<sup>4134</sup> perché l'effetto emotivo dell'esposizione<sup>4135</sup> è cruciale per suscitare la partecipazione del lettore alle questioni trattate, fino a catalizzarne l'impegno nella vita sociale. Non è un caso che Platner decida di utilizzare la forma dell'apofrasi piuttosto che quella del trattato nei suoi *Philosophische Aphorismen* (1776-1782, 2 voll.),<sup>4136</sup> seguendo l'esempio

---

<sup>4131</sup> Sull'importanza di Abbt per la filosofia popolare, cfr. in particolare H.E. Bödeker, *Thomas Abbt: Patriot, Bürger und bürgerliches Bewußtsein*, in R. Vierhaus (a cura di), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg, 1981, pp. 221-53; J. Rachold, *Aufklärung als Kultur- und Lebensform*, cit., pp. 37 e ss.

<sup>4132</sup> T. Abbt, *Von der Gewißheit in sinnlichen, theoretischen und moralischen Wahrheiten* (1763), in Id., *Vermischte Werke. Vierter Theil*, Berlin und Stettin, 1780, pp. 59-134, qui p. 109.

<sup>4133</sup> Id., *Ueber die Vorurtheile* (1763), in *ibid.*, pp. 135-88, qui p. 139.

<sup>4134</sup> Cfr. su questo, C. Böhr, *Die Philosophie für die Welt*, cit., pp. 78-9.

<sup>4135</sup> F.T. Widmaier, *Die Weltanschauung und Ästhetik der Popularphilosophie und ihr Einfluss auf Friedrich Schiller*, diss. University of Southern California, 1968, pp. 116-7 per il legame tra la *Popularphilosophie* e la questione dell'effetto.

<sup>4136</sup> Sull'importanza della dimensione apofrasica per l'accostamento di Platner alla filosofia popolare, cfr. H.-P. Nowitzki, *Platner und die Wolffsche Philosophietradition*, "Aufklärung", 19, 2007, pp. 69-104, qui pp. 86 e ss.; M. Ansel, *Ernst Platner und die*



della *Logik und Metaphysik* di Feder, sulla quale aveva iniziato a tenere lezione.<sup>4137</sup> Il che non significa rinunciare a una qualche forma di collegamento tra le varie proposizioni, come peraltro aveva mostrato Abbt con la metafora della catena. Semplicemente, lo zelo per la coerenza delle dimostrazioni non deve distogliere il filosofo dal suo compito principale, che non consiste più nel convincere il lettore della bontà delle proposizioni presentate, ma consiste piuttosto nell'aiutarlo a pensare da sé.<sup>4138</sup>

Tale rivolgimento si tradurrà effettivamente in una grande attenzione agli strumenti del linguaggio,<sup>4139</sup> che non verranno considerati semplici veicoli di un messaggio di per sé fondato, ma assurgeranno a parte integrante del messaggio stesso.<sup>4140</sup> Così, Meier, parlando della lingua estetica nelle sue *Betrachtungen über die Natur der gelehrten Sprache* (1763),<sup>4141</sup> scriverà che il legame tra pensiero e espressione è simile a quello tra vestito e corpo,<sup>4142</sup> mentre in una recensione dell'anno successivo Thomas Abbt rincarerà la dose, affermando che l'inscindibilità di un tale nesso deve essere paragonata piuttosto al rapporto tra la pelle e il corpo.<sup>4143</sup>

Allo stesso modo, Engel legherà strettamente *Verständlichkeit* e *Reiz*, comprensibilità e attrattiva sensibile,<sup>4144</sup> un'attrattiva che – lo ribadirà Sulzer nelle due voci *Beredsamkeit*<sup>4145</sup> e *Redende Künste*<sup>4146</sup>

---

*Popularphilosophie*, cit., pp. 234-7. Più in generale cfr. G. Cantarutti, *Moralistik, Anthropologie und Etikettenschwindel. Überlegungen aus Anlaß eines Urteils über Platners "Philosophische Aphorismen"*, in Ead.-H. Schumacher (a cura di), *Neuere Studien zur Aphoristik und Essayistik*, Frankfurt am Main, 1986, pp. 49-103.

<sup>4137</sup> Cfr. H.-P. Nowitzki, *Platner und die Wolffsche Philosophietradition*, cit., p. 78.

<sup>4138</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>4139</sup> Lo stesso Wolff aveva dedicato un capitolo (il quinto) del suo *Discursus praeliminaris* alla questione dello stile filosofico, ovvero il "genus scribendi, quo uti debet philosophus" (§ 140), privilegiando i criteri della chiarezza e della semplicità, così come della determinatezza semantica dei vocaboli, cfr. §§ 140 e ss.

<sup>4140</sup> Cfr. ad esempio K. Wölfel, *Nachwort*, in C. Garve, *Popularphilosophische Schriften über literarische, ästhetische und gesellschaftliche Gegenstände*, 2 voll., Stuttgart, 1974, vol. II, p. 37\*. Cfr. anche J. Van der Zande, *In the image of Cicero*, cit., p. 432 per il legame tra *res* e *verba*.

<sup>4141</sup> Secondo Meier si possono distinguere infatti una lingua comune, una lingua estetica e una lingua erudita, cfr. G.F. Meier, *Betrachtungen über die Natur der gelehrten Sprache*, Halle, 1763, § 2.

<sup>4142</sup> *Ibid.*, § 3.

<sup>4143</sup> T. Abbt, Recensione a G.F. Meier, *Betrachtungen über die Natur der gelehrten Sprache*, Halle, Hemmerde, 1763, "Briefe die Neueste Litteratur betreffend", 17. Theil, 1764, *Beschluß des 271. Briefes*, pp. 113-22, qui p. 114. Cfr. H. Bosse, *Der Autor als abwesender Redner*, in P. Goetsch (a cura di), *Lesen und Schreiben im 17. und 18. Jahrhundert. Studien zu ihrer Bewertung in Deutschland, England und Frankreich*, Tübingen, 1994, pp. 277-90, qui pp. 283 e ss.

<sup>4144</sup> J.J. Engel, *Zusatz*, cit., p. 181.

<sup>4145</sup> J.G. Sulzer, *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, vol. I, pp. 198-208, in particolare p. 199. Su questo passo ritorneremo in seguito.

<sup>4146</sup> *Ibid.*, vol. IV, 1779, pp. 31-3, in particolare p. 32: "Alle Bemühungen der Philosophen und derer, die sich auf Entdeckungen speculativer Wahrheiten legen, müssen,

dell'*Allgemeine Theorie der Schönen Künste* – viene esplicitamente ricondotta alla retorica come arte della parola persuasiva. È proprio il ruolo sempre più importante della commozione a scapito della mera convinzione nel discorso filosofico<sup>4147</sup> a sancire il fatto che “l'uomo è fatto più per sentire che per comprendere” (Engel).<sup>4148</sup> Così, ad esempio, Christian Garve, nel suo *Von der Popularität des Vortrages* (1793), teorizzerà che la popolarità nella presentazione dei contenuti consiste in un perfetto uso della lingua, di per sé trasparente anche alle classi più basse;<sup>4149</sup> nell'immaginazione come flusso scorrevole dei concetti;<sup>4150</sup> e soprattutto nella presenza di immagini ed esempi, in modo da rendere intuitivi i concetti veicolati.<sup>4151</sup>

Simili puntualizzazioni sono facilmente riconducibili a quel più ampio ripensamento illuministico del tedesco come lingua letteraria<sup>4152</sup> che da Leibniz<sup>4153</sup> e Gottsched<sup>4154</sup> giungerà fino ai grandi dizionari tra Sette e Ottocento di Johann Christoph Adelung e Joachim Heinrich Campe.<sup>4155</sup> Proprio Adelung nel suo *Ueber den Deutschen Styl* (1785) sottolineerà l'importanza della *perspicuitas* e della *vividitas* dell'espressione, coincidente baumgartenianamente con quella conoscenza intuitiva che

---

wenn sie dem menschlichen Geschlechte wahrhaftig nützlich seyn wollen, auf populäre Vorstellungen gebracht, das ist, auf eine leichte, sinnliche und dem Gedächtniß leicht inhaltende Art ausgedrückt werden können. Je vollkommener zu dieser Absicht die Sprache eines Volkes ist, je mehr wahre Kenntniß und Vernunft besitzt es auch.”

<sup>4147</sup> Sulla questione del rapporto convinctio-persuasio eravamo già entrati sopra.

<sup>4148</sup> J.J. Engel, *Ueber Handlung, Gespräch, und Erzählung*, “Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste”, 16, 1774, 2. Stück, pp. 177-256, qui p. 191.

<sup>4149</sup> C. Garve, *Von der Popularität des Vortrages* (1793), in Id., *Popularphilosophische Schriften über literarische, ästhetische und gesellschaftliche Gegenstände*, cit., vol. II, pp. 331-58, qui pp. 335 e ss.

<sup>4150</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>4151</sup> *Ibid.*, pp. 339 e ss.

<sup>4152</sup> Cfr. in particolare E. Haas, *Rhetorik und Hochsprache. Über die Wirksamkeit der Rhetorik bei der Entstehung der deutschen Hochsprache im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 1980; E. Blackall, *The Emergence of German as a Literary Language 1700-1775*, London-New York, 1959.

<sup>4153</sup> Sull'importanza di Leibniz per la *Popularphilosophie*, cfr. W. Tinner, *Leibniz: System und Exoterik*, in H. Holzhey-W.C. Zimmerli (a cura di), *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, cit., pp. 101-16; G. Ueding, *Aufklärung über Rhetorik*, cit., pp. 47-50.

<sup>4154</sup> Oltre all'alacre attività editoriale come direttore di riviste (per cui G. Ball, *Moralische Küsse*, cit.), cfr. anche J.C. Gottsched, *Grundlegung einer Deutschen Sprachkunst*, Leipzig, 1748.

<sup>4155</sup> Cfr. in particolare U. Haß-Zumkehr, *Die kulturelle Dimension der Lexikographie. Am Beispiel der Wörterbücher von Adelung und Campe*, in A. Gardt-U. Haß-Zumkehr-T. Roelcke (a cura di), *Sprachgeschichte als Kulturgeschichte*, Berlin-New York, 1999, pp. 247-65; H. Henne (a cura di), *Deutsche Wörterbücher des 17. und 18. Jahrhunderts*, Hildesheim, 1975. Cfr. anche A. Lifschitz, *Language and Enlightenment: The Berlin Debates of the Eighteenth Century*, Oxford, 2012, p. 192. Per una visione d'insieme, cfr. G. Ueding, *Aufklärung über Rhetorik*, cit., pp. 47-58.

provocherà infine l'interessamento del lettore:<sup>4156</sup> “Non deve essere solo verità, ma la verità deve anche valerle la pena, deve essere quanto meno istruttiva. Se essa è intuitiva o agisce sul sentimento, essa ha un interesse in più.”<sup>4157</sup>

La correlazione tra retorica e filosofia popolare, cruciale, peraltro, nella svalutazione storiografica di quest'ultima,<sup>4158</sup> era comunque evidente sin dalla prospettiva di Ernesti, il quale, nei suoi *Initia rhetorica* (1750), aveva distinto la retorica dalla dialettica per la vocazione della prima a non fermarsi al solo *intelligere*, ma a *delectare* e *commovere* “de rebus populari intelligentiae subiectis”.<sup>4159</sup> Il discorso verrà ripreso nell'incipit del *De philosophia populari*, dove saranno individuati due stili, un *genus popolare*, proprio della retorica, e un *genus subtile et acutum*,<sup>4160</sup> proprio della filosofia, i quali dovranno essere tenuti assieme in nome di una *subtilis et erudita popularitas*.<sup>4161</sup> Una tale *popularitas* sarà nelle mani di quei filosofi che alla ragione e alla dottrina sapranno associare una “ingenii facilitas atque venustas” e l'esercizio “in arte bene dicendi”.<sup>4162</sup>

Nella considerazione sulla *venustas ingenii* è presente certamente la dimensione della *Versinnlichung* – della resa sensibile delle verità astratte – che abbiamo visto essere uno degli scopi fondamentali dell'estetica.<sup>4163</sup> Non sorprende, dunque, il nesso stabilito dalla filosofia popolare con la questione degli esempi<sup>4164</sup> o con quella della poesia didascalica<sup>4165</sup> – un nesso che non

---

<sup>4156</sup> Proprio come per Baumgarten, anche per Adelung non è l'assenza del segno a fondare l'evidenza della lingua, ma la capacità di portare immediatamente sul designato, cfr. J.C. Adelung, *Ueber den Deutschen Styl*, Erster Theil, Berlin, 1785, pp. 274-5. A questo proposito, Campe ha evidenziato il tentativo di Adelung di raccordare l'*elocutio* retorica con le indagini psicologiche del primo Settecento, cfr. R. Campe, *Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen, 1990, pp. 502 e ss. Cfr. anche J. Van der Zande, *In the image of Cicero*, cit., pp. 432-3 sulla questione della *perspicuitas*.

<sup>4157</sup> J.C. Adelung, *Ueber den Deutschen Styl*, cit., vol. I, p. 510.

<sup>4158</sup> Cfr. D. Till, *Kommunikation der Aufklärung*, cit., pp. 105 e ss. J. Van der Zande, *In the image of Cicero*, cit., p. 422, che riporta tra l'altro la stroncatura hegeliana della filosofia popolare come filosofia ciceroniana, e dunque come letteratura. Su questo anche D. Till, *Kommunikation der Aufklärung*, cit., p. 99.

<sup>4159</sup> J.A. Ernesti, *Initia rhetorica*, Lipsiae, 1750, § 1.

<sup>4160</sup> Id., *De Philosophia populari prolusio*, cit., p. III.

<sup>4161</sup> Su questo ritorneremo più sotto.

<sup>4162</sup> *Ibid.*

<sup>4163</sup> *Aesthetica*, § 3.

<sup>4164</sup> Sugli esempi avevamo già detto a proposito di Wolff. Va segnalata in questo periodo la pubblicazione, da parte di Gottlob Samuel Nicolai, di un intero volume dedicato all'argomento, *Versuch einer allgemeinen Critik der Beispiele*, Berlin, 1752. Per una contestualizzazione del problema nel periodo, cfr. C. Morel, *Von Gebrauch und Theorie des Beispiels in der Philosophie. Das Beispiel als Kristallisation der Philosophiedebatte im 18. Jahrhundert*, in J. Ruchatz et al. (a cura di), *Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen*, Berlin, 2007, pp. 169-85.

sfocia mai in una completa sovrapposizione tra poesia e filosofia, da cui avevano messo in guardia Lessing e Mendelssohn in quel testo esemplare che è *Pope, ein Metaphysiker* (1755),<sup>4166</sup> ma che si connota piuttosto come una reciproca assistenza verso il perfezionamento sociale dell'uomo.<sup>4167</sup>

E tuttavia, questo è solo l'aspetto più superficiale dell'alleanza che la filosofia popolare stringerà con le belle scienze. Il vero punto focale consiste piuttosto nel mostrare la configurazione originariamente estetica del pensiero volto all'agire.<sup>4168</sup> Che l'esposizione estetica fosse un *desideratum* dell'indagine filosofica, d'altra parte, era già stato sostenuto con forza da Meier, in nome di quella vivificazione dell'uomo intero che poteva essere realizzata solo con l'essenziale contributo della sensibilità.<sup>4169</sup> "Ihr schöner Einfluß reicht bis in die Wissenschaft, / Beseelt des Ausdrucks Wahl, und giebt den Bildern Kraft",<sup>4170</sup> cantava Christian Joseph Sucro,

---

<sup>4165</sup> Non possiamo entrare nelle complesse vicende riguardanti la poesia didascalica in età illuministica. Cfr. in generale L.L. Albertsen, *Das Lehrgedicht. Eine Geschichte der antikisierenden Sachepik in der neueren deutschen Literatur*, Aarhus, 1967, pp. 64 e ss.; Id., *Zur Theorie und Praxis der didaktischen Gattungen im deutschen 18. Jahrhundert*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 45, 1971, pp. 181-92; H.-W. Jäger, *Zur Poetik der Lehrdichtung in Deutschland*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 44, 1970, pp. 544-76; C. Siegrist, *Das Lehrgedicht der Aufklärung*, Stuttgart, 1974. Qui vogliamo segnalare soltanto il saggio di Sucro, positivamente citato da Feder in J.G.H. Feder, *Grundriß der Philosophischen Wissenschaften* (1767), Coburg, 1769<sup>2</sup>, p. 51; e l'articolo *Lehrende Rede* dell'*Allgemeine Theorie* di Sulzer, che tornerà nuovamente sulla distinzione tra l'aridità del metodo wolffiano, capace tutt'al più di indicarci la visione distinta della strada da seguire, ma inetta a darci la forza necessaria per arrivare alla meta in assenza dell'appropriata esposizione sensibile, vol. III, p. 133.

<sup>4166</sup> [G.E. Lessing-M. Mendelssohn], *Pope ein Metaphysiker!*, Danzig, 1755, pp. 7-8: "Der Philosoph, welcher auf den Parnas hinaufsteigt, und der Dichter, welcher sich in die Thäler der ernsthaften und ruhigen Weisheit hinabgeben will, treffen einander gleich auf dem halben Wege, wo sie, so zu reden, ihre Kleidung verwechseln, und wieder zurückgehen. Jeder bringt des andern Gestalt in seine Wohnungen mit sich; weiter aber auch nichts, als die Gestalt. Der Dichter ist ein philosophischer Dichter, und der Weltweise ein poetischer Weltweise geworden. Allein ein philosophischer Dichter ist darum noch kein Philosoph, und ein poetischer Weltweise ist darum noch kein Poet." Pur reclamando una reciproca indipendenza tra la sfera della poesia e della filosofia, gli Autori non negheranno la possibilità di avvicinare tra loro poesia e filosofia. Semplicemente, il poeta che scrive di filosofia non è *ipso facto* un filosofo, così come il filosofo che scrive in versi non è *ipso facto* un poeta. Cfr. in particolare C. Böhr, *Die Philosophie für die Welt*, cit., pp. 52 e ss.

<sup>4167</sup> Di ordine estetico dell'azione parlerà Doris Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., su cui dovremo ampiamente tornare. Cfr. in generale H.J. Schneider, *Moses Mendelssohns Anthropologie und Ästhetik (Zum Begriff der Popularphilosophie)*, diss. Münster, 1970.

<sup>4168</sup> In entrambi i casi non si tratta dunque di tematizzare la questione della poesia popolare, che rappresenta un ulteriore filone d'indagine, che qui non possiamo seguire. Cfr. comunque C. Böhr, *Die Philosophie für die Welt*, cit., pp. 81 e ss.

<sup>4169</sup> Cfr. *supra*; cfr. anche C. Böhr, *Die Philosophie für die Welt*, cit., cap. 3.

<sup>4170</sup> La citazione è riportata in J.G.H. Feder, *Grundriß der Philosophischen Wissenschaften*, Coburg, 1769<sup>2</sup>, p. 51.

riferendosi alle belle scienze. È infatti proprio l'influenza delle belle scienze sull'animo dell'uomo a costituire la loro centralità per una filosofia votata alla prassi. Per citare Feder, qui molto pertinente:

Niente di più sbagliato che sostenere che la filosofia non si rapporta con le belle scienze; niente di più folle che immaginarsi che il filosofo possa farne a meno. Queste devono essere una medicina quotidiana per il nostro gusto, devono preservarlo, cosicché esso, quando crea mondi metafisici, non si dimentichi di quello in cui vive.<sup>4171</sup>

Pur nell'ambiguità dell'espressione, dunque, le belle scienze<sup>4172</sup> non possono essere considerate in questo contesto come il residuo di una classificazione desueta o il doppio negativo di un sistema delle belle arti non ancora decantato dagli influssi eteronomi, secondo quanto indicherebbe la presenza della storia o della retorica; piuttosto, esse contribuiranno in maniera essenziale a tratteggiare un nuovo modello di filosofia, dove il valore supremo non sarà tanto la coerenza dimostrativa, ma la potenza effettuale.

Di contro alla loro solita liquidazione come mera decorazione o ornamento, Johann August Heinrich Ulrich stabilisce con chiarezza l'importanza per un filosofo di apprendere le belle scienze, proprio per il loro effetto sul cuore dell'uomo.<sup>4173</sup> Alla *Verbindung der Philosophie mit den schönen Wissenschaften*, Ulrich dedica un intero paragrafo<sup>4174</sup> dell'*Einleitung* del suo *Erster Umriß einer Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften* (1772-1776, 2 voll.), che si conclude con l'invito, già baumgarteniano, a unire le doti del bello spirito con quelle del filosofo, non per giungere a uno scambio di ruoli, ma per catalizzare una vera sinergia di forze, in cui la profondità del pensiero non sia mai disgiunta dalla sua vitalità.<sup>4175</sup>

È in questo senso che alla domanda che dà il titolo al suo saggio, *Wie kann die Seele durch das Studium der schönen Wissenschaften und Künste zum wahren Guten geführt werden?* (1771), August Friedrich Böck aveva risposto mostrando l'intima convergenza di filosofia e belle scienze nel procurare all'uomo il vero bene:

---

<sup>4171</sup> *Ibid.*, pp. 50-1.

<sup>4172</sup> Cfr. in particolare W. Strube, *Die Geschichte des Begriffs "schöne Wissenschaften"*, "Archiv für Begriffsgeschichte", 33, 1990, pp. 136-216.

<sup>4173</sup> Cfr. J.A.H. Ulrich, *Erster Umriß einer Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften*, vol. I, Jena, 1772.

<sup>4174</sup> *Ibid.*, pp. 19-26.

<sup>4175</sup> *Ibid.*, p. 26.

Questo compito [portare l'anima al vero bene] pone la filosofia al suo giusto rango e la rende la regina delle scienze, e il filosofo diventa così, conformemente alla sua vera determinazione, uno strumento del cielo per favorire la felicità generale. Ma proprio questo fine è prefisso anche nello sviluppo delle belle scienze e delle belle arti. Non il piacere che si limita solo ai sensi, non intrattenimenti per ore oziose, in cui l'anima non si perfeziona, possono essere il vero scopo di uno spirito che cerca di acquisire le belle conoscenze, ma la rettitudine delle nostre intenzioni, l'adempimento dei nostri doveri, l'esercizio della virtù; cose con le quali la natura stessa ha congiunto il piacere più puro di cui un mortale è capace.<sup>4176</sup>

Ad assumere un ruolo cruciale è la nozione di buon gusto, a cui Christian Cay Lorenz Hirschfeld dedicherà una breve ma intensa dissertazione, *Vom guten Geschmack in der Philosophie* (1770). Il problema fondamentale è anche qui quello della congiunzione tra gusto e filosofia, in un modo non troppo dissimile da quanto avevamo visto ad esempio in Ursinus nel primo Settecento: “Che cos'è il buon gusto? Che cosa la filosofia? E come si congiungono l'un altro?”<sup>4177</sup> Premesso che la natura benevola ha concesso all'uomo la capacità di fare scoperte, una tale capacità può essere esercitata o attraverso lunghe catene di ragionamenti oppure attraverso il sentimento – la via in assoluto più breve. Ed è proprio qui che si colloca la questione del gusto. Benché la conoscenza del bello per via di sentimento possa essere affinata mediante l'osservazione della natura e dell'arte, infatti, essa non dovrà restare confinata al territorio estetico, per impiantarsi piuttosto nel terreno della filosofia generale. Solo così, questa potrà diventare quella stimolante maestra di verità, che, proprio grazie al gusto, sarà capace di discernere l'utile dall'inutile.<sup>4178</sup> La difficoltà, insomma, non sta nella filosofia in quanto tale, ma nella sua unilateralità, che la porta a trasformarsi in un arido deserto:

Con un'espressione che sembra annunciarci una scena importante, il dottore di filosofia e maestro di tutte e sette le arti liberali sale sul suo trono di legno, da cui [...] insegna ciò che nessun intelletto sano può comprendere e dimostra ciò che nessun uomo ha ancora dimostrato, ammassa un caos di vuote proposizioni e opinioni

---

<sup>4176</sup> A.F. Böck, *Wie kann die Seele durch das Studium der schönen Wissenschaften und Künste zum wahren Guten geführt werden?*, Stuttgart, 1771, p. 4.

<sup>4177</sup> C.C.L. Hirschfeld, *Vom guten Geschmack in der Philosophie*, Lübeck, 1770, p. 3.

<sup>4178</sup> Cfr. su questo anche J.A.H. Ulrich, *Erster Umriß einer Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften*, vol. I, cit., pp. 27-8.

enumerare, parafrasate, definite, dimostrate, distinte, refutate insieme e chiama sistema questo deserto.<sup>4179</sup>

Per far rifiorire la vita in questa piatta distesa di sterili astrazioni, la soluzione consisterà in un sistematico raccordo tra verità e bellezza<sup>4180</sup> – tra la solidità della *Weltweisheit* e gli strumenti delle *schöne Wissenschaften* – capace di rendere la filosofia “interessante” ed “efficace”,<sup>4181</sup> e le belle scienze votate ai fini più nobili. Come aveva scritto Mendelssohn a Isaak Iselin nel 1762:

Per evitare l'aridità [della metafisica], il mio animo si permette qualche passeggiata nelle leggiadre contrade delle belle scienze, che in realtà sono più strettamente legate con la filosofia speculativa di quanto non si sia in generale abituati a credere.<sup>4182</sup>

È forse la prolusione di Christian Fürchtegott Gellert del 1751, *Von dem Einflusse der schönen Wissenschaften auf das Herz und die Sitten*, a rappresentare il testo più significativo in questo senso. Se lo scopo della dissertazione è quello di mostrare l'influenza delle belle scienze sui costumi e sulla vita dell'uomo, ciò significa che il loro uso non aguzza soltanto l'intelletto, ma vivifica anche l'immaginazione e arricchisce la memoria. “[Le belle scienze] sono amabili solo per questo; sono stimabili semplicemente per il fatto che spargono il seme di un ricco raccolto solo nell'intelletto, ma non nel cuore?”<sup>4183</sup> Ancora una volta, la risposta sottintesa non sarà nel segno della mutua esclusione, ma in quello della reciproca integrazione. Ciò perché, a differenza di quanto si potrebbe pensare di primo acchito, i filosofi popolari non intendono respingere in blocco la filosofia “esoterica”,<sup>4184</sup> ma inclinano piuttosto a ricercare una

---

<sup>4179</sup> C.C.L. Hirschfeld, *Vom guten Geschmack in der Philosophie*, cit., pp. 7-8. Il riferimento implicito è ovviamente a Tacito (*Agricola*, XXX: “Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant”).

<sup>4180</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>4181</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>4182</sup> Mendelssohn an Isaak Iselin, 30 maggio 1762, in M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, vol. XI, Berlin, 1931, p. 339.

<sup>4183</sup> C.F. Gellert, *Von dem Einflusse der schönen Wissenschaften auf das Herz und die Sitten. Eine Rede* (1751), in Id., *Sämmtliche Schriften*, Neue verbesserte Auflage, Leipzig, 1784, pp. 76-94, qui p. 80.

<sup>4184</sup> Per quanto possa sembrare paradossale, infatti, il metodo utilizzato dai filosofi popolari, per lo meno nella prima fase di cui ci stiamo qui occupando, non coincide con quello che essi definiscono metodo popolare o mondano, nel senso ad esempio della *Lehrart der Welt* di Hennings, bensì piuttosto nella reciproca integrazione dei pregi del metodo scolastico e di quello popolare.

conciliazione che consenta di conservare al contempo i pregi della scuola e quelli del mondo.<sup>4185</sup>

A questo alludeva la congiunzione tra *genus subtile* e *genus popolare* perorata da Ernesti, o quella tra buon gusto e filosofia difesa da Hirschfeld, ma anche quella di Hennings tra *Lehrart der Schule* e *Lehrart der Welt*. Ed è proprio in virtù di una tale intersezione tra scienza e vita<sup>4186</sup> che la filosofia popolare tenterà di tradurre in pratica la tematizzazione teorica dell'uomo intero. In tal modo, il *ganzer Mensch* non sarà più semplicemente l'oggetto principale dell'indagine filosofica, ma anche e soprattutto il suo soggetto – la meta ultima a cui tende l'intento pedagogico dei *Popularphilosophen*.

Così, ad esempio, August Wilhelm Rehberg, nel suo *Ueber den Vortrag der Philosophie in Gesprächen* (1785), affermerà che è compito dei grandi scrittori “stimolare l'attenzione, in modo da commuovere l'immaginazione nel momento in cui impegna l'intelletto”,<sup>4187</sup> mentre Sulzer ribadirà nell'articolo *Beredsamkeit* dell'*Allgemeine Theorie* che lo stile popolare è quello più adatto a sollecitare assieme la *Vorstellungskraft* e l'*Empfindung*.<sup>4188</sup>

A questo proposito, riveste primaria importanza l'allegoria *Die Götterinnen* che apre il primo numero della rivista “Der Philosoph für die Welt”, dove la lotta tra Minerva, la dea della saggezza, e Venere, la dea dell'amore, diventa rappresentativa della lotta intestina tra ragione e cuore:

Le dee della saggezza e dell'amore vivevano in continua discordia. Entrambe desideravano estendere il loro dominio sulla Terra intera: e chi faceva sacrifici all'una, ben difficilmente si recava agli altari dell'altra [...]. Solo di rado si trovava un mortale che divideva imparzialmente il suo sacrificio tra le due: e questo era sempre, secondo il segreto giudizio di Minerva, il più saggio.<sup>4189</sup>

---

<sup>4185</sup> Come afferma F.J. Riedel, *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, cit., p. 10: “Der Philosoph im engern Verstande und der Schöndenker sind beyde Bürger davon, und beyde stehen unter der Herrschaft der Empfindung. Sie mögen sich also immer wie gute Bürger mit einander vertragen.”

<sup>4186</sup> Cfr. J. Heinz, *Empfindsame Wissenschaft. Zur Vermittlerfunktion der “schönen Wissenschaften” bei Gellert*, in S. Schönborn-V. Viehöver (a cura di), *Gellert und die empfindsame Aufklärung: Vermittlungs-, Austausch- und Rezeptionsprozesse in Wissenschaft, Kunst und Kultur*, Berlin, 2009, pp. 23-38.

<sup>4187</sup> A.W. Rehberg, *Ueber den Vortrag der Philosophie in Gesprächen*, “Berlinische Monatsschrift”, 6, 1785, pp. 234-9, qui p. 234.

<sup>4188</sup> J.G. Sulzer, *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, cit., vol. I, p. 199: “Nach der Natur ihres Inhalts und dem Charakter der Zuhörer ist sie [die Beredsamkeit] bisweilen philosophisch, gelehrt, und in ihren Schritten genau abgemessen; oder popular, mehr sinnlich, weniger gelehrt, und sucht die Vorstellungskraft und Empfindung zugleich zu rühren.”

<sup>4189</sup> J.J. Engel, *Die Götterinnen*, “Der Philosoph für die Welt”, 1. Theil, 1775, pp. 1-20, qui p. 1.



La conclusione dell'allegoria – affidata a Bacco – è quanto mai significativa: così come l'uomo esteriore non può vivere senza la compresenza dell'etere, dell'aria, dell'acqua, dei frutti della terra, del fuoco e, *si parva licet*, del vino, allo stesso modo l'uomo interiore

non può sbocciare ad alcuna perfezione senza i vostri doni riuniti, senza la tua saggezza, Minerva, senza i tuoi impulsi, o Venere, senza le tue Muse, Apollo; e così, senza noi tutti, [non può sbocciare] neppure l'uomo intero.<sup>4190</sup>

Molteplici sono le fratture che questa allegoria invita a ricomporre. *In primis*, certamente, quella tra intelletto e sensibilità, su cui la storia è incentrata. Ma a ben guardare, esistono almeno altri due possibili piani di lettura: da un lato, la riconciliazione tra l'uomo esteriore e l'uomo interiore, che proprio in quegli anni era stata chiaramente teorizzata dal medico Ernst Platner, il quale, come ricordato, aveva affidato a una nuova disciplina, l'antropologia, la gestione del rapporto tra la dimensione meccanica del corpo e la dimensione morale dell'anima.<sup>4191</sup> Dall'altro, la perfetta fusione tra il momento filosofico e il momento letterario<sup>4192</sup> – una fusione<sup>4193</sup> che troverà nelle forme della lettera<sup>4194</sup> e del dialogo<sup>4195</sup> i suoi generi prediletti,

---

<sup>4190</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>4191</sup> Come noto, Platner assegna a tre scienze il compito di elaborare la conoscenza sull'uomo. La prima si occupa solo delle faccende del corpo, senza considerare l'aspetto psicologico (anatomia e fisiologia); la seconda studia le forze dell'anima senza considerarne l'effetto corporeo (psicologia, comprensiva di logica, estetica e gran parte della filosofia morale); la terza studia il corpo e l'anima nel loro reciproco rapporto (l'antropologia). Cfr. E. Platner, *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Erster Theil [la seconda parte non è mai stata pubblicata], Leipzig, 1772, pp. XV-XVII. H.-P. Nowitzki, *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Berlin, 2003, pp. 172 e ss.; e il numero monografico di "Aufklärung", 19, 2007: G. Naschert-G. Stiening (a cura di), *Ernst Platner (1744-1818): Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie*, in particolare M. Ansel, *Ernst Platner und die Popularphilosophie*, pp. 221-42; W. Euler, *Commercium mentis et corporis? Ernst Platners medizinische Anthropologie in der Kritik von Marcus Herz und Immanuel Kant*, pp. 21-68. Rinvio alla mia *Introduzione* per una contestualizzazione della "svolta antropologica" di cui il testo di Platner è parte integrante.

<sup>4192</sup> Cfr. in particolare C. Böhr, *Die Philosophie für die Welt*, cit., pp. 69 e ss.

<sup>4193</sup> "[P]oesia che si dissolve in filosofia" per usare le parole di Garve, cfr. C. Garve, *Einige Beobachtungen über die Kunst zu denken*, cit., p. 344.

<sup>4194</sup> Cfr. ad esempio A. Ebrecht-R. Nörtemann-H. Schwarz (a cura di), *Brieftheorie des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1990.

<sup>4195</sup> Cfr. C. Böhr, *Die Philosophie für die Welt*, cit., p. 34; pp. 73 e ss.; G. Ueding, *Aufklärung über Rhetorik*, cit., pp. 54 e ss. Sul dialogo nel Settecento più in generale, cfr. almeno C. Henn, *Ars conversationis. Zur Geschichte des sprachlichen Umgangs*, "Arcadia", 10, 1975, pp. 16-33; M. Fauser, *Das Gespräch im 18. Jahrhundert. Rhetorik und Geselligkeit in Deutschland*, Stuttgart, 1991. Nello specifico della scrittura dialogica in

in nome di quel “con-filosofare”<sup>4196</sup> che reimposterà il rapporto verticale tra maestro e allievo in un rapporto orizzontale tra uomo e uomo.

Proprio in una tale sintesi concettuale, emerge la più profonda aspirazione antropologica della stessa filosofia popolare, mirabilmente colta da un commentatore di Kant come Daniel Jenisch.<sup>4197</sup> Questi affermerà nel suo *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik* (1796) che nella *Popularphilosophie*

a importare è innanzitutto il fatto che lo spirito del pensiero sia risvegliato e diffuso tra gli uomini, che si infiammi un nobile interesse nei cuori per la verità, la bellezza e la virtù, e [che] a questo scopo [infiammi] in particolare le più importanti e interessanti di tutte le verità con una certa forza viva negli animi, fosse anche solo per mezzo di una veste piacevole, attraverso chiarezza, novità e eleganza della rappresentazione.<sup>4198</sup>

Se nell'estetica di Baumgarten l'unione di teoria e prassi aveva avuto una valenza eminentemente gnoseologica culminante nella *vita cognitionis*, qui l'indirizzo diventa primariamente sociale. A restare centrale è però il meccanismo di vivificazione del *ganzer Mensch*, che consente di declinare l'eredità del “bel pensare” in una filosofia del “bel vivere”, propensa a vedere nell'uomo agente l'oggetto privilegiato della sua riflessione:

Nell'esposizione popolare – dirà Johann Christoph Greiling nel 1805 – la verità è importante nella misura in cui la stessa condizione è fondamento o movente dell'agire; l'oggetto della popolarità è l'uomo agente (*der handelnde Mensch*); il suo scopo è di rendere *interessante* [corsivo mio, A.N.] la verità, e per suo mezzo nobilitare la vita, il modo di pensare e i costumi.<sup>4199</sup>

La verità, insomma, non va semplicemente contemplata, ma va “agita”, a partire dal vivace interesse nei suoi confronti che la filosofia deve saper

---

Engel, cfr. H.G. Winter, *Dialog und Dialogroman in der Aufklärung*, Darmstadt, 1974, pp. 111 e ss.; M.-G. Dehrmann, *Die Vorschule des Dialogischen. Theorie und Praxis des philosophischen Dialogs bei Johann Jakob Engel*, in A. Košenina (a cura di), *Johann Jakob Engel (1741-1802). Philosoph für die Welt, Ästhetiker und Dichter*, cit., pp. 27-46, anche per ulteriore bibliografia.

<sup>4196</sup> C. Böhr, *Die Philosophie für die Welt*, cit., p. 75.

<sup>4197</sup> G. Sauder, *Popularphilosophie und Kant-Exegese: Daniel Jenisch*, in C. Jamme-G. Kurz (a cura di), *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*, Stuttgart, 1988, pp. 162-78.

<sup>4198</sup> D. Jenisch, *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik*, Berlin, 1796, p. 32.

<sup>4199</sup> J.C. Greiling, *Theorie der Popularität*, Magdeburg, 1805, p. 150.

suscitare nel proprio pubblico.<sup>4200</sup> Da questo punto di vista non sorprende che la *Popularphilosophie* abbia potuto dedicare tanta attenzione a quella nozione di “interesse” che permette di attivare l’azione sociale nel modo più proficuo, facendo delle stesse belle arti il perno del progetto di un’umanità integrale.

#### 7.4 Christian Garve e l’estetica dell’interessante

Se la questione della vivificazione dell’uomo intero assume un valore filosofico generale in seno alla *Popularphilosophie*, l’attenzione rivolta alle strategie con cui è possibile suscitare l’interesse che ne sta alla base rientrano di diritto nel dominio dell’estetica. In tal senso, l’interesse diventa un luogo teorico privilegiato per comprendere i valori effettuali della stessa filosofia popolare, come evidente tanto nella riflessione di Sulzer quanto nelle prese di posizione dei teorici presentati nel precedente paragrafo. Lo studio più importante del periodo sulla nozione di interessante, tuttavia, è forse quello di Christian Garve (1742-1798).<sup>4201</sup> Allievo diretto di Baumgarten<sup>4202</sup> e continuatore designato dell’*Allgemeine Theorie* in caso di una prematura scomparsa del suo autore,<sup>4203</sup> Garve sviluppa un’articolata analisi del concetto, fino a fare dell’interesse una fondamentale idea estetica della *Spätaufklärung*.<sup>4204</sup> Di fatto, i suoi *Einige Gedanken über das Interessierende* (1771-1772, appendice 1779)<sup>4205</sup> marcheranno uno spartiacque imprescindibile nel dibattito illuminista, influenzando, come vedremo, la successiva *Begriffsgeschichte* della nozione.

---

<sup>4200</sup> Cfr. G.A. Tittel, *Erläuterungen der theoretischen und praktischen Philosophie nach Herrn Feders Ordnung. Logik* (1783), Frankfurt, 1787<sup>2</sup>, p. 3, dove, rivolgendosi agli studenti che si accingono ad intraprendere lo studio della filosofia, afferma: “Von nun an müssen Sie ein lebhaftes Interesse für Wahrheit fassen”. Al contrario, la mancanza di interesse per la verità viene vista, assieme allo spirito settario, come il segno distintivo più evidente del filosofo mancato, cfr. *ibid.*, pp. 33-4.

<sup>4201</sup> La bibliografia su Garve non è vastissima, ma sta aumentando negli ultimi decenni, soprattutto per quanto concerne il versante etico e morale del suo pensiero. Per un primo orientamento, benché non aggiornato, A. Viviani, *Christian Garve-Bibliographie*, “Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung”, 1, 1974, pp. 306-27.

<sup>4202</sup> P. Müller, *Chr. Garves Moralphilosophie und seine Stellungnahme zu Kants Ethik*, Borna, 1905, p. 3.

<sup>4203</sup> J. van der Zande, *Johann Georg Sulzer’s Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, “Das achtzehnte Jahrhundert”, 22, 1998, pp. 87-101, qui p. 97.

<sup>4204</sup> D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., p. 165.

<sup>4205</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessierende* (1771-1779), in Id., *Popularphilosophische Schriften über literarische, ästhetische, und gesellschaftliche Gegenstände*, a cura di K. Wölfel, vol. I, Stuttgart, 1974, pp. 161-347. Verranno indicati i casi in cui si farà riferimento all’edizione originale, pubblicata sulla “Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste”. Segnalo subito che la grafia originale del saggio diverge per certe parole da quella rivista e corretta dallo stesso Garve per l’edizione collettanea dei suoi saggi del 1779, ristampata nell’edizione citata, in particolare per quanto riguarda la parola *Interessierende*, che nella prima edizione era scritta *Intereßierende*.

#### 7.4.1 *L'interessante e il ruolo dell'attenzione*

Che cosa intende Garve con la nozione di *Interessierende*? All'inizio del saggio in questione, il filosofo di Breslavia, in quel periodo professore a Lipsia (1768-1772), prima del ritiro nella città natale per motivi di salute, propone un'articolata analisi dell'attenzione che possiamo dirigere su diversi oggetti.<sup>4206</sup>

La nostra attenzione, che abitualmente è ripartita su diverse cose o transita velocemente da una cosa all'altra, talvolta può essere convogliata su un unico oggetto o su una serie di oggetti tra loro legati, cosicché dimentichiamo la parte restante di cose che agiscono su di noi o in noi.<sup>4207</sup>

Per poter fissare l'attenzione su qualcosa senza fluttuare di continuo da un oggetto all'altro, dunque, è necessario per Garve “una forza straordinaria”,<sup>4208</sup> che viene esercitata alternativamente dall'uomo stesso o dalle cose da cui è colpito. Nel primo caso, l'attenzione si configura come uno sforzo (*Anstrengung*); la cosa a cui si dirige come un negozio; (*Geschäfte*) e l'azione che ne deriva come un lavoro (*Arbeit*).<sup>4209</sup> Il caso in cui la forza dipende dalle cose è ulteriormente bipartito: l'impressione, infatti, può incatenare l'attenzione tanto per la sua violenza quanto per la sua peculiare tipologia.<sup>4210</sup>

Se a rapirci è solo l'intensità dell'impressione, come quando proviamo un dolore fisico o ce ne sentiamo minacciati, la nostra attenzione si legherà alla cosa contro la sua volontà e la forza assumerà le sembianze di una costrizione (*Zwang*);<sup>4211</sup> se, invece, la spinta verso un oggetto deriva dalla tipologia dell'impressione – un tipologia che preciseremo meglio in seguito – la forza prenderà la forma di una “dolce trazione” (*sanfter Zug*), “con la quale il piacere, o, più in generale, tutto ciò che sta in un particolare rapporto con il nostro stato, i nostri pensieri e le nostre inclinazioni, distoglie l'occhio dello spirito dagli altri oggetti e lo dirige su di sé.”<sup>4212</sup> Ed è proprio questa dolce trazione l'aspetto peculiare dell'interessante:

---

<sup>4206</sup> D. Braunschweiger, *Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, 1899, cap. 3.

<sup>4207</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessierende*, cit., p. 161.

<sup>4208</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>4209</sup> *Ibid.*

<sup>4210</sup> *Ibid.*

<sup>4211</sup> *Ibid.*

<sup>4212</sup> *Ibid.*

Tutti gli oggetti o i modi di rappresentarsi, i quali, senza il nostro sforzo volontario, in virtù del piacere che suscitano in noi, si impadroniscono della nostra attenzione e la rendono stabile, sono questi – crediamo – che la parola “interessante” (*interessant*) contraddistingue rispetto alle altre specie di oggetti; essa deve esprimere quelle cose che ci suscitano il desiderio delle loro rappresentazioni proprio nel modo e proprio in virtù di quelle molle che ci rendono attenti a ciò che può dare un contributo alla soddisfazione del nostro tornaconto.<sup>4213</sup>

In prima approssimazione, interessante è dunque quell'oggetto la cui impressione suscita in noi un'attenzione che non ha la sua origine nel soggetto, ma che non è meno forte o strutturalmente diversa da quella che adoperiamo in vista del conseguimento di un certo obiettivo. Una simile concezione si distacca nettamente dalle prospettive dei materialisti francesi, in cui l'interesse finiva per essere un concetto meramente teleologico, che sta alla base della capacità del soggetto di procurarsi i mezzi per giungere a certi fini. Se Helvétius aveva ritenuto che il mondo morale fosse sottomesso alle leggi dell'interesse allo stesso modo in cui il mondo fisico è sottomesso alle leggi del movimento; se D'Holbach aveva addirittura fatto dell'interesse di sé un centro di gravitazione del soggetto attorno a sé stesso,<sup>4214</sup> Garve, dal canto suo, si assume il compito di liberare l'idea di interesse dall'arbitrarietà del soggetto – un arbitrio che comporta sempre sforzo e fatica – per farne invece un'“opera degli oggetti” che dà piacere.

Ogni volta che prendiamo in mano un testo di genealogia o di diplomatica per ricavarne alcune informazioni – l'esempio è di Garve – dovremo convenire che occorre un certo impegno per restare concentrati e allontanare tutte le distrazioni che a ogni momento si ripresentano:

Non sono le cose che leggiamo a conservare l'anima nella sua direzione su di esse, ma il nostro desiderio di apprendere, il nostro dovere o il fine per cui ci servono le notizie; non siamo attratti, siamo noi stessi che ci volgiamo alla cosa, e ci costringiamo a sostarvi. In questo caso non diremo certo che il libro è interessante; diremo soltanto che lavoriamo con diligenza.<sup>4215</sup>

---

<sup>4213</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>4214</sup> Cfr. ad esempio V. Gerhardt, *Vernunft und Interesse. Vorbereitung auf eine Interpretation Kants*, diss. Münster, 1976, pp. 303 e ss.; cfr. anche D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., p. 188, molto lucida nella distinzione. Cfr. anche Ead., *Anziehungskraft statt Selbstinteresse. Christian Garves nicht-utilitarische Konzeption des “Interessierenden”*, 2006, <http://bachmann-medick.de/wp-content/uploads/2006/07/Garve-Interessierendes2.pdf>.

<sup>4215</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessierende*, cit., p. 164.

L'interesse, d'altra parte, non può consistere neppure in un'imposizione dell'oggetto, come nel caso del dolore fisico provocato da un qualche agente esterno. Secondo quanto mostrato Sulzer nel saggio *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'appercevoir et celle de sentir*, infatti, quando proviamo dolore, così come quando ne avvertiamo la minaccia – si veda l'esempio del bolide in caduta libera sugli astanti – l'attenzione si sposta repentinamente dall'oggetto a noi stessi, calandoci nello stato del sentimento, in cui l'uomo sente soltanto la propria condizione interna. Pur allontanandosi, come vedremo, dalla prospettiva sulzeriana, Garve non sembra molto lontano dalle conclusioni dell'amico quando afferma che “è il dolore, oltre a ciò che il dolore minaccia, che in questo modo rende l'anima attenta contro il suo volere su di sé.”<sup>4216</sup>

Anche in questo caso, tuttavia, l'apparente preponderanza dell'oggetto conduce in fondo a una rinnovata centralità del soggetto e del suo amor di sé, non più nel senso dell'attenzione orientata a un certo fine, ma nel senso di un'attenzione votata a preservare la propria incolumità. In entrambe le situazioni, insomma, il soggetto resta prigioniero di sé stesso, alternativamente chiuso in una gabbia di obiettivi volontari che riducono le cose al loro valore strumentale o inchiodato nell'urgenza di un'azione coercitiva, ma egualmente auto-interessata, in cui gli oggetti che la provocano continuano a restare latitanti nella loro incombente prossimità.

Rispetto alla dicotomia tra soggetto e oggetto, l'interessante si colloca per così dire a metà strada, senza potersi appiattare né sull'uno né sull'altro. Come Garve affermerà nel commento alla sua traduzione tedesca (1772) degli *Institutes of Moral Philosophy* (1767) di Adam Ferguson,

[n]on abbiamo una parola per interesse (*Intereße*). Non è vantaggio (*Vortheil*), poiché questo indica solo l'oggetto che suscita interesse; non tornaconto (*Eigennutz*), poiché questa è la tendenza dell'anima a essere sempre diretta dal proprio interesse. Che cos'è allora? È la partecipazione a ogni cosa in quanto ha un'influenza sulla nostra persona e su essa soltanto.<sup>4217</sup>

Ritorniamo nel prosieguo su quest'ultima definizione. Per il momento basti sottolineare che, qui più che mai, l'interesse si mostra fedele al significato etimologico di un *inter-esse*, uno “stare tra” soggetto e oggetto, in cui entrambe le dimensioni possono interagire al riparo dalle prevaricazioni reciproche. In effetti, la medianità dell'interesse non presume soltanto una semplice giustapposizione paritaria delle due polarità, ma

---

<sup>4216</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>4217</sup> Si tratta della traduzione di A. Ferguson, *Institutes of Moral Philosophy* (1767), cfr. A. Ferguson, *Grundsätze der Moralphilosophie*, Leipzig, 1772, p. 332.

prelude alla possibilità di una più profonda connessione, che farà dell'interessante uno spazio intimamente relazionale, aperto da un'impressione innescata dall'oggetto, ma non indifferente alle peculiarità proprie del soggetto, in cui l'interesse dovrà giocoforza manifestarsi.

Se, dunque, quell'impressione è vissuta dal soggetto nei termini di una partecipazione all'oggetto, essa corrisponderà *ex parte objecti* al campo di attrazione (*Anziehung*) dell'oggetto stesso.<sup>4218</sup> Come affermerà Meiners nella *Revision der Philosophie* (1772): “L'interesse in senso genuinamente estetico è la dose di forza attrattiva nelle opere del bel genio”.<sup>4219</sup> Di fatto, già nella recensione (1768) di Garve alla *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* (1767) di Friedrich Justus Riedel, l'attrazione era definita dal filosofo di Breslavia come il presupposto dell'interessante: “Interessante, nel senso più generale, significa nient'altro che l'attrattivo; in questo senso, interessa tutto quello che desta l'attenzione.”<sup>4220</sup>

Declinare l'involontarietà tipica dell'interesse nel senso dell'attrazione oggettuale fornisce alla prospettiva di Garve un peculiare dinamismo. Se, infatti, come abbiamo appena detto, l'interesse consiste in uno spazio eminentemente relazionale, l'attrazione curva, per così dire, in avanti quello spazio, attirando la nostra attenzione nello sviluppo interno della cosa o della situazione:

[S]e in una determinata serie di cose rimango di proposito con i miei pensieri, resterò fermo in ogni istante solo all'elemento della serie che è ora presente, e non mi preoccuperò di quelli futuri; concludo la serie non appena raggiunto il mio scopo o terminato il tempo di lavoro, senza darmi minimamente pena di ciò che seguirà. Quando, al contrario, percorro questa serie grazie alla stessa forza attrattiva degli oggetti, io sono già sempre un po' più avanti rispetto all'idea presente; bramo gli elementi seguenti nell'osservare quelli presenti, e non potrò darmi pace finché la serie non sarà giunta al termine o a una qualche interruzione.<sup>4221</sup>

Affrancato dalla dittatura del soggetto che ne fissava preventivamente le tappe e i traguardi, il corso di cose che sollecita la mia attenzione potrà in questo caso fluire fino alla conclusione che gli è propria, alimentando così

---

<sup>4218</sup> Cfr. D. Bachmann-Medick, *Anziehungskraft statt Selbstinteresse*, cit.; e Ead., *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., p. 177. La studiosa mette anche in luce il legame con la metafora fisiologica dell'*anziehende Kraft*, che emergeva in particolare dai testi di Haller, *ibid.*, p. 177, nota 78.

<sup>4219</sup> C. Meiners, *Revision der Philosophie*, Göttingen und Gotha, 1772, pp. 262-3.

<sup>4220</sup> C. Garve, Recensione a F.J. Riedel, *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* (1767), *Fortsetzung*, “Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste”, 7. Band, 1768, 1. Stück, pp. 38-75, qui p. 73.

<sup>4221</sup> Id., *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., pp. 165-6.

la tensione dell'anima verso il futuro – una tensione non soggetta ad alcuna direzione preimpostata se non a quella fornita dalle impressioni degli oggetti:

Il desiderio dell'anima tende in realtà sempre a qualche cosa di futuro. Se non tende alla cosa stessa di cui ci si occupa, ma al fine che sta al di fuori di essa e che solo per suo mezzo può essere conseguito, allora, al di là della parte presente della cosa, non abbiamo di mira nulla se non quel fine. Al contrario, dove il desiderio tende verso le cose stesse di cui si occupa la nostra attenzione, sono in realtà le parti seguenti delle cose cioè verso cui esso si dirige, poiché quelle presenti sono già godute; e persino questa soddisfazione, che spinge il presente dell'anima, dirige il suo sguardo verso il futuro, per cercare nuove soddisfazioni.<sup>4222</sup>

La tensione dell'anima verso il futuro non è qui molto distante dalla *percepturatio* leibniziano-wolffiana, se non fosse per il fatto, già sintomatico delle posizioni empiriste di Garve, che in questo caso una tale tensione è alimentata dalla concatenazione delle cose nella loro indipendenza dal soggetto piuttosto che dallo sviluppo di una percezione confusa da parte di quest'ultimo.<sup>4223</sup> A procurare quel peculiare “nutrimento”<sup>4224</sup> dell'anima che è il piacere sarà dunque una certa successione negli oggetti e non una chiarificazione progressiva del flusso di idee come in Sulzer, benché poi entrambi gli autori convengano sull'ipotesi che l'interesse non possa scaturire dall'attesa continuativa di un qualche mutamento nella direzione più feconda – attesa che la fissazione dell'attenzione su un unico punto, la si chiami distinzione o attenzione coatta, non possiede l'energia sufficiente ad innescare. Se questo era il caso dello studio del testo di diplomatica, ciò non vale tuttavia per ogni libro:

Posto, però, che un altro lavoro, che abbiamo iniziato a leggere per dovere o costrizione, contenga una storia, immagini, discorsi che, nel corso della lettura, ci fanno sempre più dimenticare l'originaria intenzione per cui abbiamo letto, e ci impegniamo soltanto per le cose stesse di cui facciamo ad ogni istante esperienza; posto che il desiderio, che era all'inizio diretto a uno scopo remoto e alla lettura solo come suo mezzo, si volga ora al contenuto del libro stesso; posto che leggiamo ormai solo per sapere che cosa viene detto e che cosa seguirà, senza pensare ulteriormente a uno scopo: allora saremo

---

<sup>4222</sup> *Ibid.*, pp. 166-7.

<sup>4223</sup> Ritorniamo più avanti sulla teoria della motivazione di Garve, di matrice lockiana, che contribuisce a definire la distanza del filosofo di Breslavia dal retroterra wolffiano.

<sup>4224</sup> La metafora del piacere come nutrimento dell'anima, che avevamo già incontrato in Sulzer, verrà estesamente adottata anche da Garve, cfr. in particolare *ibid.*, pp. 6; 9; 80.



sì ancora massimamente attenti, forse più attenti di prima, ma non saremo più coscienti di alcuno sforzo per conservare l'attenzione; la forza che arresta la naturale mobilità dell'anima non sarà più una nostra decisione, ma l'impressione degli oggetti. Il libro, diciamo allora, inizia a interessarci.<sup>4225</sup>

Di fatto, la dittatura del soggetto e la staticità dell'anima (o la sua traslazione su binari già segnati) sono facce della stessa medaglia, nella misura in cui l'assunzione arbitraria di un unico fuoco dell'attenzione impedisce non solo la visione periscopica che porta alla distrazione, ma anche la visione prospettica che supera il *telos* soggettivo in vista della legalità interna che governa lo sviluppo dell'oggetto. Se sintetizziamo questa duplice condizione in un'unica proposizione, otterremo la conclusione avanzata da Garve: "Ci interessa tutto ciò che ci mantiene attenti senza il nostro proposito, per mezzo dell'impressione di piacere che provoca su di noi, e desiderosi della prosecuzione e del seguito."<sup>4226</sup>

#### 7.4.2 *Tra Antichi e Moderni*

Solo se si è capaci di mettere a tacere l'interesse soggettivo che riguarda le cose in vista di qualche scopo ulteriore, dunque, l'oggetto potrà iniziare a interessarci, presentandosi nella sua alterità non ancora sottomessa all'arbitrato dell'amor proprio. Il che significa, detto in maniera più icastica, che l'interesse in Garve è in fondo disinteressato. Un tale disinteresse, tuttavia, non dovrà essere inteso nel senso kantiano di un piacere avulso dalla rappresentazione dell'esistenza di un oggetto,<sup>4227</sup> ma nel senso di una sollecitazione dell'anima, per così dire, *in statu nascendi*, dove la tendenza verso l'azione non è ancora imbrigliata nella prassi calcolante del soggetto e si abbandona alla trepidante attesa che l'oggetto possa infine rivelarsi da sé in tutte le sue articolazioni.

Di contro alla razionalità meramente strumentale che presiede all'idea di lavoro, l'interessante sarà qui più vicino alla finalità senza scopo (meglio: senza scopo rilevante) che è propria del passatempo, in cui le idee si concedono al soggetto anche in assenza di uno sforzo volontario da parte di quest'ultimo. Con le parole del commento alla citata traduzione di Ferguson: "Ma cosa sono poi questi passatempi? Sono quelle occupazioni che danno qualcosa da fare, da pensare, da perseguire – qualcosa senza uno scopo considerevole".<sup>4228</sup>

---

<sup>4225</sup> *Ibid.*, pp. 164-5.

<sup>4226</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>4227</sup> Sulla concezione dell'interesse nella terza Critica di Kant e sui relativi legami con le concezioni precedenti ritorneremo brevemente nella seconda appendice. Cfr. intanto D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., pp. 189-90.

<sup>4228</sup> A. Ferguson, *Grundsätze der Moralphilosophie*, cit., p. 407.

A tale caratterizzazione generale segue poi un'analisi più dettagliata sulla differenza tra il gioco (*Spiel*) e lo studio (o il lavoro):

Nello studio dobbiamo risvegliare in noi le idee stesse; nel gioco queste ci vengono offerte; nel primo caso dobbiamo, per così dire, produrre l'oggetto nella nostra anima; nel secondo, gli oggetti vengono prodotti per mezzo dei nessi casuali del gioco. Vedere è facile; ricercare qualcosa è difficile.<sup>4229</sup>

Di fatto, la successiva definizione dello *Spiel* ricalcherà da vicino la definizione dell'"interessante" nei suoi due elementi costitutivi, l'involontarietà e l'attesa, pur senza che Garve ne espliciti la connessione:

Il gioco è dunque 1) una serie di piccoli compiti mutevoli, che non si devono cercare, ma che ci vengono dati [...],<sup>4230</sup> è 2) una serie di piccoli eventi casuali, che ci pongono in attesa prima di avvenire e che ci provocano una qualche meraviglia quando sono accaduti.<sup>4231</sup>

Un tale atteggiamento, che il filosofo di Breslavia separa da ogni commistione con l'ambizione e l'avidità,<sup>4232</sup> è proprio in particolare dei bambini, che riescono a vivere anche compiti apparentemente faticosi al di fuori di un progetto teleologico che richiede sforzo e concentrazione. Nell'incipit della *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller, insbesondere der Dichter* (1770), Garve aveva citato a questo proposito Quintiliano:

Allo spirito dei bambini, dice Quintiliano, una serie di lavori variabili risulta meno pesante, perché li compiono con una minore coscienza, e con meno sforzo volontario; proprio come il loro corpo si stanca meno nel movimento, perché mettono in movimento un più piccolo carico con una violenza minore e senza sentire sé stessi. Inoltre, aggiunge questi, essi non soppesano mai nei loro pensieri quanto hanno già fatto; mentre invece nell'adulto l'affaticamento sorge quasi più spesso dalla riflessione e dal ricordo del lavoro che dalla sensazione di spossatezza.<sup>4233</sup>

---

<sup>4229</sup> *Ibid.*

<sup>4230</sup> Anche la parte, qui espunta per brevità, relativa al fatto che la risoluzione del gioco non è mai del tutto nuova, ma trova una qualche uniformità in certe regole note, avrà, come vedremo, un corrispettivo nella dottrina dell'interessante, che rifiuta la novità assoluta a favore di qualcosa di noto, ma di non ancora del tutto chiaro, cfr. *infra*.

<sup>4231</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>4232</sup> *Ibid.*

<sup>4233</sup> C. Garve, *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller, insbesondere der Dichter*, "Neue Bibliothek der schönen

Se è vero che l'approccio antiteleologico è tendenzialmente proprio dei bambini in contrasto con la ferrea progettualità degli adulti, Garve non esclude la possibilità di rintracciare una tale distinzione nel modo con cui si realizzano le opere dello spirito:

L'esperienza che è espressa in questa osservazione si accorda perfettamente con un'altra che l'uomo adulto può fare in sé stesso, e proprio per questo forse con maggiore affidabilità. Quali lavori dello spirito riescono comunque molto meglio di quelli nei quali non ci si sforza minimamente di farli con timore in maniera eccellente? Quali tra le nostre idee sono le più ricche, le più vivide, le più feconde nel loro sviluppo? Quelle che una riflessione arbitraria sull'oggetto elabora progressivamente dalle idee note, o quelle che spesso solo un rapido sguardo casuale alla cosa ha colto dalla serie di rappresentazioni che si stavano offrendo? Le opere che sono già destinate al pubblico nel mentre le si realizza sono comunemente tra ciò che si fa per sé stessi o per quegli amici il cui plauso e la cui attenzione li si ritiene già assicurati. Il desiderio di produrre qualcosa di buono, il desiderio dei vantaggi che la nostra opera, qualora riuscita, ci deve portare, l'accuratezza, infine, nel nostro proprio tentativo di porla in essere, tutto ciò è una specie di distrazione, per mezzo della quale quella forza che dovrebbe essere completamente unita all'oggetto, ritorna su sé stessa e si consuma tra inquietudine e speranza.<sup>4234</sup>

Anche per quanto riguarda le produzioni dello spirito, dunque, è evidente per Garve la superiorità delle opere che scaturiscono dalle impressioni non adulterate degli oggetti piuttosto che da un atteggiamento autoritario da parte del soggetto. Se a esemplificare emblematicamente le due tendenze sono rispettivamente i momenti dell'infanzia e dell'età adulta, non c'è che un passo dal concludere che il primo atteggiamento sarà proprio in particolare di quegli "adulti bambini" più legati all'infanzia dell'umanità che sono gli Antichi, mentre il secondo apparterrà in maniera precipua agli adulti pienamente formati appartenenti alla fase della maturità dell'uomo. Quella che era un'opposizione sul piano ontogenetico diventa così la falsariga su cui riconfigurare la famosa opposizione storico-sistematica tra Antichi e Moderni:

---

Wissenschaften und der freyen Künste", 10. Band, 1770, 1. Stück, pp. 1-37; *ibid.*, 2. Stück, pp. 189-210, qui, p. 1.

<sup>4234</sup> *Ibid.*, pp. 1-2.

La precedente osservazione è però suscettibile di un'altra applicazione, e questa è in realtà il nostro scopo. Poiché il genere umano e il singolo uomo sono tanto simili l'uno all'altro nel graduale sviluppo delle loro capacità, è qui possibile individuare un fondamento della differenza necessaria e indelebile che deve sussistere tra le produzioni più antiche e quelle posteriori dello stesso. C'è in entrambi un'epoca dell'infanzia e una dell'età virile.<sup>4235</sup>

Esiste quindi una precisa corrispondenza tra lo sviluppo individuale e lo sviluppo della civiltà<sup>4236</sup> – tra l'atteggiamento spensierato del bambino che gioca e gli artisti (in particolare i poeti) antichi da un lato, e tra l'atteggiamento meditabondo dell'adulto che pensa e gli artisti moderni dall'altro:

Lo scrittore antico è il bambino che corre avanti e indietro tutto il giorno senza fine e non sente quanto è stanco, perché a ogni passo non si ricorda di quello che ha già fatto né vede in anticipo quello che intende ancora fare. Lo scrittore moderno è un viandante che ha sempre di mira il luogo in cui vuole andare, che conta i suoi passi nel desiderio di arrivare, e che si sfinisce di sua volontà considerando il cammino percorso e quello ancora da compiere.<sup>4237</sup>

La prima parte del saggio del 1770, dunque, sarà tutta dedicata a mostrare in che cosa consiste esattamente l'attitudine infantile che contraddistingue i poeti antichi rispetto a quelli moderni. L'elemento fondamentale concerne il diverso modo di acquisire e di esprimere le conoscenze. Per gli Antichi erano cruciali le impressioni dei sensi che la natura trasmetteva loro in maniera diretta, allorché per i Moderni ogni conoscenza passa attraverso lo studio e l'applicazione, nella misura in cui la

---

<sup>4235</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

<sup>4236</sup> Cfr. ad esempio già Adam Ferguson, autore ben noto a Garve, il quale sin dalla seconda pagina del suo *An essay on the History of Civil Society*, Dublin, 1767, scriveva: "Not only the individual avances from infancy to manhood, but the species itself from rudeness to civilization." Sulla questione della *Volkskunde* in Garve, cfr. L. Koch-Schwarzer, *Popularphilosophie und Volkskunde. Christian Garve (1742-1798). Reflexionen zur Fachgeschichte*, Marburg, 1998; sul rapporto Ferguson-Garve per la questione Antichi-Moderni, cfr. N. Waszek, *Aux sources de la "Querelle" dans les "Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme" de Schiller: Adam Ferguson et Christian Garve*, in J.-M. Paul (a cura di), *Crise et conscience du temps: des Lumières à Auschwitz*, Nancy, 1998, pp. 111-29. Cfr. anche D. Dänzer-Vanotti, *Die Stellung Christian Garves zu den Beziehungen zwischen Antike und Moderne*, diss. Freiburg, 1956.

<sup>4237</sup> C. Garve, *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller*, cit., pp. 3-4.

solitudine crescente in cui opera lo scrittore impedisce una visione del mondo di prima mano:

La prima e più grande differenza sta nella maniera di ricevere quei concetti che lo scrittore deve comunicare. Tra di noi l'apprendere è quasi l'unico mezzo. La lezione e la lettura ci insegnano il più delle volte a conoscere tutto quello che sappiamo; e entrambi li intraprendiamo solo perché ne abbiamo bisogno per la realizzazione di un certo piano. Tra gli Antichi questo apprendimento sembra essere stato meno di studio che di occupazione istintiva; i loro sensi erano i loro maestri; vedevano, udivano, pensavano a seguito delle impressioni che la natura e i loro rapporti con gli altri uomini avevano fatto su di loro.<sup>4238</sup>

Ciò significa che il poeta antico si volgeva alla natura senza l'intenzione di raffigurarla, e dunque senza la volontà di costringerla negli angusti spazi dei propri schemi concettuali, che ne depauperano inevitabilmente la realtà visibile. Di contro alle tendenze astrattive dei Moderni, la lingua degli Antichi affondava le radici nella sensibilità dell'esperienza, e dunque esibiva una maggiore ricchezza nel riferirsi ai mutamenti delle cose concrete:

La lingua più antica è più pittorica della nostra [...]. La pittura degli oggetti per l'orecchio è in una tale lingua meno l'intenzione del poeta e l'opera della sua arte e più un effetto naturale delle parole e delle espressioni, che erano le uniche che poteva scegliere. Per altro verso, ogni parola che desta immediatamente la visione sensibile della cosa nell'immaginazione, e alla cui designazione essa soltanto è destinata, dipinge la cosa, nella misura in cui il risveglio dell'immagine nell'immaginazione è il primo e unico effetto che essa provoca.<sup>4239</sup>

La docilità del poeta nel recepire e nell'espore la molteplicità delle impressioni naturali porta infine a definire il carattere centrale dell'arte degli Antichi, e cioè la loro originalità:

Gli Antichi erano originali, perché non avevano a modello che la natura stessa. Questa natura era il loro oggetto in tutte le sue parti. Essi osservavano i suoi fenomeni nelle più diverse classi; nessuna parte delle cose, nessuna operazione dell'uomo era loro completamente estranea o spregevole. Ma essi non conoscevano

---

<sup>4238</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>4239</sup> *Ibid.*, p. 24.

della natura che la superficie e non si preoccupavano di nient'altro. La loro lingua era adatta a esprimere immagini sensibili e il loro spirito ne possedeva poche di altro genere. Persino le idee pure dell'intelletto apparivano ancora in una forma corporea e visibile. La loro materia non era l'opera del loro ingegno, ma una conseguenza del loro stato, e dunque era perfettamente corrispondente ad esso. Il piacere non era il loro fine. Le loro opere sono effetti di uno spirito lasciato a sé stesso, che nelle sue operazioni è condotto solo dalla natura delle cose e dal proprio istinto, senza che queste siano alterate nella loro direzione mediante progetti e fini arbitrari.<sup>4240</sup>

Ben diverso è il rapporto con la natura dei Moderni, dove a prevalere è piuttosto la rielaborazione intellettuale:

La verità semplice, nuda, evidente, così come si offre da sé al quieto osservatore della natura è superata dallo spirito troppo impegnato nella ricerca, il quale mette al suo posto una quantità di proposizioni artificiosamente prodotte e per metà false, a cui deve tornare a dare una parvenza di verità e somiglianza con la cosa stessa solo per mezzo dell'espressione.<sup>4241</sup>

La necessità di rinvigorire un'immagine della natura che è divenuta sempre più diafana a seguito del progressivo distacco dalla contemplazione pura costa però un notevole sforzo da parte del poeta:

Ciò che chiamiamo fatica (*Anstrengung*) non consiste tanto in una certa quantità di forza impiegata, quanto nello sforzo (*Mühe*) di distogliere quest'ultima dagli oggetti che, in base alle leggi fisiche, agirebbero nel modo più intenso sui nostri sensi o sulla nostra immaginazione, e di dirigerla a quelli con i quali non ci impegneremmo affatto o ci impegneremmo solo debolmente in base alla nostra situazione presente. [...] Un simile conflitto tra gli oggetti che agiscono sui nostri sensi in questo preciso momento o che la nostra condizione presente ci porta nell'animo e quelli che l'intelletto si è proposto di osservare; è questo a costituire per l'appunto l'aspetto gravoso e faticoso del lavoro.<sup>4242</sup>

Proprio l'abbandono dei sensi a favore del pensiero ha reso le immagini poetiche sempre più bisognose di un intervento intellettuale per riacquisire una qualche forza estetica – intervento che a sua volta richiederà un

---

<sup>4240</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>4241</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>4242</sup> *Ibid.*

maggiore impegno da parte dell'artista, e dunque un ulteriore allontanamento nei confronti della natura. In una simile spirale, l'attrattiva dell'opera non potrà che scaturire da un'operazione arbitraria del poeta, che tenterà con fatica di insuflare all'interno del suo lavoro l'interesse necessario a garantirgli l'approvazione dei lettori:

Quando per la prima volta uno spirito osservante scopri una connessione di cose, una certa consequenzialità tra causa e effetto, una somiglianza o differenza tra gli oggetti, certe regole nelle operazioni dell'uomo e della natura, la novità di questa invenzione era già sufficiente per rendere l'espressione appariscente e intensa [...] Tra noi, al contrario, questo primo insieme di idee è già passato per migliaia di menti, da tutti è stato pensato, detto e in qualche modo toccato. Gran parte di ciò lo impariamo già al seno di nostra madre o sul braccio delle nostre balie. I nostri rapporti sociali, i nostri libri, tutto ci riempie con simili principi e osservazioni e ce li rende così noti che abbiamo iniziato ad apprezzarli poco. Per dare loro, dunque, più vita e più forza nella nostra anima, devono essere innalzati con l'espressione, acuiti, affinati.<sup>4243</sup>

Non è difficile scorgere dietro tale atteggiamento, fatto di applicazione volontaria, concentrazione selettiva e artificiosità, la prefigurazione di quel concetto posticcio di interesse da cui Garve prenderà le distanze sin dalle prime battute del saggio sull'*Interessierende*, un saggio – ricordiamo – che verrà pubblicato appena un anno dopo il contributo sugli Antichi e sui Moderni. A sancire in maniera ancor più evidente il nesso tra i due testi, però, è forse la descrizione dell'atteggiamento ad esso contrapposto – quell'atteggiamento di accogliente ricettività verso gli oggetti che sembra contenere, ancorché in maniera implicita, un aspetto fondamentale della futura teorizzazione sull'interessante. Molto significativa a questo proposito è la sintesi offerta da Garve:

Nelle opere dei primi [degli Antichi] vediamo una forza che si sente spinta ad agire dalla sua mera energia e dagli oggetti, e dunque non è disturbata da nulla nella sua attività naturale; nelle opere dei secondi [dei Moderni] [vediamo] una forza che può essere stimolata solo da un determinato interesse (*Interesse*), che agisce allo scopo e con la speranza di un certo successo, e che proprio per questo si limita nelle sue manifestazioni e viene distolto dalla sua direzione naturale. Nelle opere della prima epoca, gli scrittori sgorgano, per così dire, solo le idee che sono state instillate loro mediante gli oggetti e un'osservazione del tutto involontaria degli stessi; nelle opere dei

---

<sup>4243</sup> *Ibid.*, pp. 205-6.

secondi, vengono comunicate le idee che essi hanno cercato ed elaborato, nell'intenzione di guadagnarsi consenso e fama.<sup>4244</sup>

Quella che negli *Einige Gedanken über das Interessierende* è presentata come una distinzione tra due accezioni puramente psicologiche sembra acquistare ora una straordinaria profondità storica oltre che estetica, andando a incarnare la stessa differenza fondamentale che divide Antichi e Moderni. E tuttavia, se ammettiamo che il rapporto immediato con gli oggetti è una prerogativa degli Antichi, dovremo coerentemente concedere che l'interessante non sia più alla nostra portata. Ma davvero l'interessante, almeno nel suo significato più autentico, è esclusiva proprietà di un'umanità bambina, in cui i poeti erano ancora esposti senza filtri alle impressioni della natura? Davvero i Moderni vivranno l'esperienza dell'interesse come un espediente estetico soggettivo per rendere stimolanti opere altrimenti insulse?

Questa sarà, come noto, la tesi sostenuta in *Über das Studium der griechischen Poesie* (1795-1797) da Friedrich Schlegel, il quale, pur mostrando un certo disdegno per l'illuminista Garve, sembra averne mutuato la tesi di un'estetica dell'interessante come "energia estetica soggettiva" quale tratto costitutivo della poesia moderna.<sup>4245</sup> Si potrebbe in questo senso argomentare che al posto di una contrapposizione tra bello e interessante, Garve si soffermi su un'antitesi tutta interna al concetto di interesse – un'antitesi che non discende tanto da caratteri propri delle opere d'arte quanto piuttosto dall'atteggiamento con cui il poeta si volge alla materia da cui derivano le opere stesse.

Oppure si potrebbe interpretare la distinzione garviana allo stesso modo in cui Schiller, altro autore influenzato dal filosofo di Breslavia,<sup>4246</sup> ha interpretato la dicotomia tra ingenuo e sentimentale, e considerare l'interessante autentico alla stregua dell'ingenuo schilleriano: non una nozione consegnata a un passato ormai irrecuperabile, ma una categoria, certamente fiorita tra gli Antichi, che tuttavia può avere ancora oggi i suoi campioni, come dimostra il caso esemplare di Goethe.<sup>4247</sup> In tal senso, le due accezioni di interessante si configurerebbero come modalità tipologiche,

---

<sup>4244</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>4245</sup> Cfr. F. Schlegel, *Sullo studio della poesia greca* (1795-1797), trad. it. di A. Lavagetto, Napoli, 1988 (ma 1989); cfr. per un commento D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., pp. 180-1.

<sup>4246</sup> Cfr. D. Jacoby, *Schiller und Garve*, "Archiv für Literaturgeschichte", 7, 1886, pp. 95-145; Id., *Schiller und Garve*, "Euphorion", 12, 1905, pp. 262-71; G. Schutz, *Schiller und Garve*, "Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau", 3, 1958, pp. 182-99.

<sup>4247</sup> Cfr. F. Schiller, *Sulla poesia ingenua e sentimentale* (1795), trad. it. di R. Precht, Roma, 1981. Sulle sue radici nella filosofia popolare, cfr. J. Hermand, *Schillers Abhandlung "Über naive und sentimentalische Dichtung" im Lichte der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*, "PMLA", 79, 1964, pp. 428-41.



anziché storiche, di relazionarsi alla natura da parte dei poeti – spontanea la prima e riflessa la seconda – modalità da cui deriverebbero generi diversi, ma egualmente legittimi di opere d'arte.

In realtà, Garve segue una via distinta rispetto a entrambi i propri successori. L'elemento che consente di cogliere meglio questa diversa pronuncia è la cornice metodologica in cui inserisce l'intera *Betrachtung*. Come abbiamo sopra ricordato, Antichi e Moderni, ancor prima di incarnare sul piano storico-sistematico l'età dell'infanzia e della maturità, incarnano due diverse modalità di ricevere idee, che rinviano a loro volta a due diverse modalità di orientare l'attenzione – le stesse che ritroveremo nell'incipit del saggio sull'interessante. Ma mentre tali tipologie sono un dato antropologico costante, le condizioni storiche in cui esse si declinano concretamente non sono affatto univoche.

È dunque senz'altro vero l'attenzione spontanea è più familiare agli Antichi che ai Moderni, ma ciò non ne fa ancora una loro prerogativa esclusiva. La loro prerogativa esclusiva consiste piuttosto nella specificità dell'applicazione di quella ricezione immediata all'interno delle particolari condizioni storico-sociali in cui si sono trovati a vivere – una specificità che ha portato gli Antichi ad eccellere nell'osservazione spontanea della natura. Pensare, tuttavia, che l'attenzione disinteressata sia frutto di queste condizioni – che, cioè, vi possa essere attenzione disinteressata solo nei confronti della natura – sarebbe una conclusione alquanto affrettata. L'osservazione diretta della natura, insomma, non esaurisce le modalità in cui l'attenzione disinteressata, che ne rappresenta il presupposto psicologico, può storicamente manifestarsi, ma ne costituisce piuttosto una delle sue molteplici possibilità, nella fattispecie quella corrispondente a una società omogenea con una tradizione culturale relativamente breve, propria, secondo Garve, dell'infanzia dell'umanità.

Alla luce di queste considerazioni, sarebbe azzardato decretare l'assenza di un'attenzione oggettuale tra i Moderni solo perché oggi tale attenzione non è più sperimentata alla stessa stregua degli Antichi – cosa alquanto ovvia se si considera il radicale mutamento a cui sono andate incontro tanto l'esperienza della natura visibile, sempre più dominata da un'erudizione libresca, quanto l'esperienza dei rapporti sociali, dove la divisione del lavoro e la specializzazione dei saperi pregiudica la possibilità di una relazione senza filtri con tutti i propri concittadini a favore di uno studio a tavolino delle diverse classi sociali.<sup>4248</sup>

Anche nella sistematica mediazione della conoscenza in cui la modernità è costretta a vivere potrebbe dunque scaturire una forma di attenzione immediata alle cose, e quindi di interesse autentico. È proprio l'interesse, infatti, che sembra fondarsi su un certo tipo di mediazione. Non a caso, si

---

<sup>4248</sup> N. Waszek, *Aux sources de la "Querelle" dans les "Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme" de Schiller*, cit.

ricorderà, Garve lo definiva in termini di partecipazione: “Che cos’è allora [l’interesse]? È la partecipazione a ogni cosa in quanto ha un’influenza sulla nostra persona e su di essa soltanto.” Certo, la definizione non appare molto discriminante, ma diventa più significativa se solo consideriamo quali siano quelle “cose” che, rispetto a tutte le altre, hanno un’influenza maggiore sulla nostra persona. Garve, come già Du Bos, non ha dubbi in proposito: “[N]iente ci interessa di più che le raffigurazioni dell’uomo, dei suoi costumi e dei suoi casi.”<sup>4249</sup> Dunque, l’interesse consisterà innanzitutto nella partecipazione alle faccende di un altro uomo. Come esplicitato nella prefazione alla *Sammlung einiger Abhandlungen aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste* (1779):

Interesse in senso proprio è la partecipazione al guadagno o alla perdita di un altro. Interesse in senso figurato è la partecipazione dell’anima alle azioni o alle impressioni di un altro. I tipi di occupazione dell’anima quando gli oggetti agiscono su di noi sono numerosi quanto i tipi di partecipazione o di interesse quando questi oggetti agiscono su altri.<sup>4250</sup>

L’attenzione involontaria alla base dell’interesse non deriva qui dall’impressione di un oggetto qualunque, bensì dall’impressione di quell’oggetto particolare che è l’altro uomo. È nelle spire di questa mediazione che la modernità potrà infine appropriarsi della questione dell’interessante. Se le impressioni che suscitano l’interesse sorgono dalle altrui passioni o dagli altrui pensieri, infatti, nulla impedisce che a metterci in contatto con tali passioni e tali pensieri sia la semplice rappresentazione dell’altro uomo piuttosto che la sua presenza reale. L’interesse, da questo punto di vista, non appare incompatibile, almeno in linea di principio, con il carattere della mediazione moderna, per cui – afferma Garve – spesso è solo con gli occhi dei poeti che vediamo per la prima volta che cos’è una bella regione o ci sentiamo parte di una comune umanità:

Perché i nostri spettacoli, i nostri romanzi ci sono diventati così stimolanti, o piuttosto così necessari? In parte, perché essi ci calano nuovamente nella società umana, da cui siamo in certa misura esclusi; perché ci mostrano uomini di tutti i ceti, e ce li mostrano in parole ed azioni all’interno di scene molto più importanti della loro vita di quelle che non abbiamo occasione di vedere da noi; perché ci riportano nelle case dei potenti, a cui non abbiamo più accesso, e ci lusingano con l’idea che questi potenti siano lì molto più simili a noi

---

<sup>4249</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., p. 188.

<sup>4250</sup> Id., *Sammlung einiger Abhandlungen / Aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste*, Leipzig, 1779, pp. 4-5.

e meno distanti di quanto non appaiano quando osserviamo soltanto i muri dei loro palazzi; perché ci mostrano tra le classi inferiori, a cui non ci vogliamo abbassare per pregiudizio, orgoglio e abituale disgusto, le stesse manifestazioni della natura che ci piacciono in noi stessi. In una parola, perché ci ricreano nella finzione il piacere di essere tra uomini e tra uomini di tutti i tipi; e perché in tal modo completano al contempo la parte delle nostre conoscenze che non possiamo più raccogliere per mezzo dell'esperienza.<sup>4251</sup>

Se, dunque, la natura partecipativa dell'interesse apre a una sua possibile incarnazione nella modernità, occorrerà capire in che modo tale partecipazione mediata da personaggi spesso fittizi possa fornirci un'impressione capace di attirare spontaneamente la nostra attenzione. Come è possibile, cioè, che oggetti per la più parte vicari rispetto a una realtà di cui non abbiamo mai fatto esperienza diretta, siano comunque capaci di suscitare in noi un'impressione immediata?

Certo è che non si tratta di un'immediatezza visiva – ormai anche l'osservazione pura, concluderà Garve, è filtrata dal nostro sistema di pensiero<sup>4252</sup> – bensì piuttosto di un'"immediatezza di cuore", se è vero, come vedremo meglio più avanti, che proprio nell'analisi dell'interiorità consiste la vera eccellenza dei Moderni. Ma ciò con cui abbiamo un'immediatezza di cuore è solo ciò che esercita un'influenza sulla dimensione egoistica del soggetto. Come Garve affermava già nella recensione alla *Theorie* di Riedel:

Interesse [...] è originariamente l'oggetto delle nostre inclinazioni egoistiche; ciò per cui non proviamo solamente piacere, ma desideriamo anche possedere – per dirla con Home: ciò che desta in noi non solo delle emozioni, ma dei desideri.<sup>4253</sup>

Il concetto verrà ribadito negli *Einige Gedanken über das Interessierende*, dove si afferma che "ci interessa soltanto la nostra propria vita."<sup>4254</sup> Di fatto, sarà proprio la partecipazione a un oggetto esterno, e in particolare ai destini altrui, a trattenere simili impulsi, di per sé del tutto legittimi, dall'esaurirsi in una cinica ricerca della propria utilità. Se da un lato, dunque, la mediatezza del rapporto costituisce un rimedio per le

---

<sup>4251</sup> C. Garve, *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller*, cit., pp. 10-1.

<sup>4252</sup> *Ibid.*, pp. 12-3: "Selbst das, was wir für reine lautere Beobachtung halten, ist schon zum Theil aus unserm übrigen Gedankensystem gefolgert."

<sup>4253</sup> C. Garve, Recensione a F.J. Riedel, *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* (1767), *Fortsetzung*, cit., pp. 73-4.

<sup>4254</sup> *Id.*, *Einige Gedanken über das Interessierende*, cit., p. 225.

tensioni egoistiche del soggetto, l'immediatezza del nesso con noi stessi eviterà che l'interesse trapassi nel "pathos":

[U]na qualunque persona o un qualunque evento agisce sul nostro sentimento o mediatamente, in quanto ci permette di prendere parte alle passioni e alle inclinazioni che essa [persona] ha sentito o che lo [evento] hanno suscitato; o immediatamente, in quanto essi hanno conseguenze piacevoli o spiacevoli per noi stessi (se diamo loro nella rappresentazione un'influenza su di noi). Il primo è il pathos, l'altro l'interesse.<sup>4255</sup>

Ma quale è l'alchimia che riesce a tenere assieme mediatezza e immediatezza, alterità e soggettività, nella loro tensione reciproca? Nella recensione di Riedel, Garve proponeva la seguente soluzione:

Questo interesse si fonda dunque certamente sull'amor proprio, e il mezzo per suscitarlo mediante persone estranee o passioni altrui non è altro che rendere l'oggetto che mette in moto quelle passioni, e che ci riguarda in realtà solo in quanto ci è comunicato, un oggetto per noi immediato.<sup>4256</sup>

Garve continua:

Ci interessa dunque in questo senso una persona che oltre all'attenzione e all'inclinazione che suscita diventi anche in certo qual modo un oggetto immediato dei desideri, che mirano in realtà al nostro proprio benessere. Un evento ci interessa non soltanto perché è importante e toccante, ma molto più in quanto soddisfa in noi certe inclinazioni o passioni che non sono propriamente inerenti all'evento stesso, ma che vengono rintracciate e saziare mediante la sua applicazione a noi, al nostro stato, alla nostra prosperità. Si pensano, cioè, la persona o gli eventi non più nei rapporti in cui ci sono stati rappresentati, ma li si pone in rapporto con sé stessi; e mediante la rappresentazione dell'influenza che questi avrebbero poi sulla nostra felicità o infelicità sorgono nuovi desideri, che ricevono propriamente il nome di interesse. Da qui è molto facile derivare l'interesse personale e quello nazionale.<sup>4257</sup>

---

<sup>4255</sup> Id., Recensione a F.J. Riedel, *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* (1767), *Fortsetzung*, cit., p. 75.

<sup>4256</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>4257</sup> *Ibid.*

Alla luce di tale conclusione, sarà cruciale capire quali siano i *media* in grado di facilitare la possibilità di riferire le cose a noi stessi. È chiaro infatti che non ogni *medium* è uguale agli altri nel veicolare “la rappresentazione dell’influenza [...] sulla nostra felicità o infelicità.” Tanto una meditazione quanto uno spettacolo teatrale possono presentarci rappresentazioni di uomini; ma solo il secondo riuscirà ad attirare senza sforzo la nostra partecipazione alle loro faccende, schiudendo una realtà ad un tempo mediata e immediata, e quindi capace di avvincere spontaneamente l’attenzione con la stessa forza con cui la natura avvinceva quella degli antichi poeti:

Le idee in uno spettacolo possono essere tanto vivide quanto in una meditazione. L’attenzione può addirittura essere tesa a un grado più elevato nel primo. Ma nel primo caso ci lasciamo solo impegnare; siamo passivi; gli oggetti si offrono da sé; il progresso della nostra rappresentazione è perfettamente analoga al progresso dei mutamenti che accadono attorno a noi. Nell’altro caso impegniamo noi stessi. Noi stessi dobbiamo produrre in noi gli oggetti; l’impressione degli altri la dobbiamo al contrario attenuare o mettere da parte.<sup>4258</sup>

Saranno dunque le arti a mettere a punto quella realtà mediata con cui possiamo nondimeno avere un rapporto diretto, divenendo così il ricettacolo privilegiato dell’attenzione disinteressata nell’epoca moderna.<sup>4259</sup> Nelle arti, infatti, la rappresentazione, lungi dal ridursi a mero succedaneo di qualcosa di irrimediabilmente perduto, diventa essa stessa portatrice di una realtà immediatamente esperibile, capace di attrarre l’attenzione in maniera spesso più efficace della partecipazione all’evento reale. Il che è anche un modo – sia detto per inciso – di mostrare l’indipendenza dei Moderni rispetto a un canone ontologico estraneo alla propria epoca.<sup>4260</sup>

Tale riconfigurazione non è però senza conseguenze sul modo in cui quell’attenzione trova applicazione in ambito artistico. Se, infatti, l’attenzione involontaria caratterizzava tra gli Antichi l’attività dei poeti, che traevano senza sforzo il proprio materiale dalla natura, ora essa sarà appannaggio del pubblico:

*Uno spettacolo o un romanzo mi interessano, e, sono desideroso di sapere il seguito, sono espressioni equivalenti, ed è il segno più sicuro che un poeta drammatico ha raggiunto il suo fine di*

---

<sup>4258</sup> Id., *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller*, cit., pp. 13-4.

<sup>4259</sup> Un altro ricettacolo, come accennato, è il gioco in quanto attività opposta al lavoro.

<sup>4260</sup> Vedremo più avanti le concrete proposte di Garve, così come le singole strategie con cui le arti possono stabilire un rapporto immediato con la nostra interiorità.

interessare quando mette lo spettatore in una brama e in un'inquieta attesa del futuro.<sup>4261</sup>

Proprio in quanto prerogativa dello spettatore, l'attenzione involontaria si potrà unire qui al secondo carattere dell'interesse, e cioè all'inquieta attesa del futuro da cui era escluso per definizione lo scrittore antico, che abitava la dimora del presente.<sup>4262</sup> In tal senso, l'opposizione tra le due accezioni di interesse non sarà affatto emblema del passaggio tra due epoche distinte, ma verrà a designare piuttosto una duplicità interna all'età virile dell'uomo. Se le azioni dettate dall'interesse individuale, quindi anche la produzione di opere d'arte, sono infeudate a una spasmodica ricerca del proprio vantaggio, la categoria estetica dell'interessante resta così una possibilità immanente alla loro ricezione, nella misura in cui l'oggetto viene esplorato nelle sue linee di forza e nella sua dinamica interna invece di essere ridotto a una mera proiezione del soggetto. Benché sottoposta all'egida dell'interesse come in Schlegel, dunque, l'identità del Moderno non coinciderà per Garve con il trionfo unilaterale dell'"energia estetica soggettiva", ma esibirà un'immagine intimamente dialettica, dove il soggettivismo imperante è tenuto sotto scacco da un progetto di segno opposto, che proprio gli *Einige Gedanken über das Interessierende* si incaricheranno di sondare nelle sue varie possibilità teoriche.

#### 7.4.3 *Interessante vs. Interessierende*

Da queste osservazioni, inizia a profilarsi un'immagine sempre più chiara dell'interessante secondo la prospettiva di Garve. Interessante – così possiamo per il momento sintetizzare – è la partecipazione immediata ad un'impressione oggettuale che desta con piacere la nostra attenzione e ci pone in attesa per un qualche mutamento futuro: una partecipazione che è particolarmente intensa nel caso in cui l'oggetto da cui ci aspettiamo uno sviluppo è il destino di un altro uomo, reale o fittizio. Alla base di tale partecipazione – abbiamo visto sopra – vi è la rappresentazione di un'influenza sulla nostra felicità da parte dell'oggetto, in grado di stimolare desideri che prendono propriamente il nome di interesse.

Tali desideri, però – puntualizza Garve all'inizio della seconda parte del saggio sull'interessante – possono dirigersi o “verso certi mutamenti delle circostanze che ci sono presenti nella realtà o nella rappresentazione; o verso certi mutamenti dei nostri pensieri stessi.”<sup>4263</sup> Una cosa, dunque, potrà interessarci o perché apporta un miglioramento alle circostanze in cui ci

---

<sup>4261</sup> Id., *Einige Gedanken über das Interessierende*, cit., p. 166.

<sup>4262</sup> Il rapporto del poeta antico con la natura non poteva dunque essere definito “interesse”, perché non gli apparteneva l'“inquieta attesa del futuro”, bensì la spontaneità del bambino che corre senza ricordare il passo precedente né prevedere quello successivo.

<sup>4263</sup> *Ibid.*, p. 315.

troviamo coinvolti o perché contribuisce alla nostra propria perfezione nell'ordine dei pensieri. Insomma, una cosa potrà interessarci o in quanto ci suscita rappresentazioni o in quanto suscita passioni. Con le parole di Garve:

Ogni piacere nasce o da ciò che impegna la nostra forza di pensare, o da ciò che risveglia i nostri sentimenti. Tutto ciò che ha una qualche relazione con noi e ci vuole unire a sé deve suscitare pensieri o deve suscitare inclinazioni, in base alla nostra natura e al nostro stato. Chi ci vuole interessare, deve darci molto da pensare, o portarci all'emozione.<sup>4264</sup>

È proprio su questo “molto da pensare”<sup>4265</sup> che Garve si sofferma nella prima parte degli *Einige Gedanke über das Interessierende*. In generale, il piacere che traiamo da certi pensieri si fonda sul nostro desiderio di conoscere (*Wißbegierde*) o sull'impulso a impegnare le nostre forze. Il primo punto è a sua volta bipartito:

Al nostro desiderio di conoscere piacciono tutte le serie di pensieri che danno in generale all'anima verità e conoscenza o quelle che le danno in particolare quelle conoscenze, quelle idee che hanno una particolare relazione con il nostro stato passato o presente; e quest'ultimo stimolo è più forte, e spesso riceve solo il nome di interessante (*Interessierend*).

Per quanto riguarda, l'impulso a essere occupati, ci piacciono le rappresentazioni che sono “ricche, ma facili da cogliere, nuove, ma chiare, [quelle] che variano intensamente e rapidamente, ma in maniera ordinata.”<sup>4266</sup> Se ricchezza, vividezza e varietà sono caratteri fondamentali delle rappresentazioni interessanti in quanto rappresentazioni, la dolce trazione dell'interesse si fonderà sul rapporto che tali rappresentazioni intrattengono con noi. È su quest'ultimo aspetto che sarà ora necessario insistere.

Esistono, infatti, diversi tipi di sollecitazione del nostro desiderio di conoscere a seconda della relazione con la cosa conosciuta. Come detto, il desiderio di conoscere viene stimolato dalla verità e dalla conoscenza. Ma mentre alcune di queste verità agiscono per mezzo della loro forza interna o come parti di una scienza, a sua volta generale o importante solo per certi uomini, altre agiscono per mezzo di specifiche relazioni con alcuni uomini

---

<sup>4264</sup> *Ibid.*, pp. 167-8.

<sup>4265</sup> Per i legami con Kant, cfr. la seconda appendice, dove discuteremo la questione della pregnanza in relazione all'interesse.

<sup>4266</sup> *Ibid.*, p. 168.

in base a determinate circostanze che li riguardano: “Le prime – dichiarerà Garve – si rivolgono all’intelletto soltanto, le altre mettono già in gioco anche certe piccole passioni che esse soddisfano o a cui procurano nutrimento.”<sup>4267</sup>

Esemplificando, se nella descrizione di un viaggio al Polo Nord, intrapreso per studiare la forma della Terra, si adoperano calcoli e figure geometriche comprensibili al solo matematico, avremo “l’interesse di una scienza particolare”.<sup>4268</sup> Se, però, il risultato di queste ricerche suscita la curiosità di tutti, ci troveremo di fronte all’“interesse della scienza in generale”.<sup>4269</sup> Per altro verso, in una tale descrizione possiamo essere attratti dalle informazioni sugli usi e i costumi delle popolazioni settentrionali, e dalla possibilità di confrontare le condizioni raffigurate con quanto già sapevamo, da cui l’“interesse che sorge dalle relazioni generali delle cose con noi.”<sup>4270</sup>

Potrebbe darsi, tuttavia – prosegue Garve – che a leggere di questo viaggio sia un uomo che abbia fatto una teoria sull’aurora boreale, per il quale nulla sarebbe più importante dell’apprendere le cose che vengono dette intorno a questo fenomeno, lacerato tra il desiderio di vedere confermata la propria ipotesi e la paura di ritrovarsi contraddetto dall’evidenza empirica. In tal caso, si parlerà di un “interesse che sorge da relazioni particolari delle cose.”<sup>4271</sup> Infine, la sezione del viaggio in cui si concentrano tutte le amenità della letteratura odepica – le difficoltà dell’impresa, i pericoli in cui sono incorsi i protagonisti, ecc. – non avrebbe difficoltà a rendere massimamente attenta la maggior parte dei lettori, in nome di quello che viene qui definito “interesse del sentimento (*Interesse der Empfindung*)”.<sup>4272</sup>

Posta questa articolata classificazione, Garve intende sviluppare solo una porzione dello schema, quella relativa ai pensieri che si trovano in rapporto con noi: “Vogliamo parlare solo di quell’interesse che si fonda su certe relazioni con le cose, su una certa influenza delle loro idee sul nostro stato”.<sup>4273</sup> In maniera simile a Batteux e a Meier, dunque, anche per Garve è solo la relazione con la nostra condizione ad assicurare la presenza del concetto di interesse. Non a caso, sarà proprio in riferimento a questa dimensione che il filosofo di Breslavia introdurrà il termine *Interessierend*. Come sopra riportato:

---

<sup>4267</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>4268</sup> *Ibid.*

<sup>4269</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>4270</sup> *Ibid.*

<sup>4271</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>4272</sup> *Ibid.*

<sup>4273</sup> *Ibid.*



Al nostro desiderio di conoscere piacciono tutte le serie di pensieri che danno in generale all'anima verità e conoscenza o quelle che le danno in particolare le conoscenze, le idee che hanno una particolare relazione con il nostro stato passato o presente; e quest'ultimo stimolo è più forte, e spesso riceve solo il nome di interessante (*Interessierend*).

L'impiego del participio sostantivato *Interessierende* rispetto al più diffuso *Interessante* non è solo questione di preferenze personali, ma contiene preziose indicazioni sotto il profilo concettuale. La prima studiosa ad aver evidenziato le peculiarità semantiche di cui tale mutamento lessicale potrebbe essere indizio è stata Doris Bachmann-Medick nel suo meritorio studio *Die ästhetische Ordnung des Handelns* (1989).<sup>4274</sup> La tesi dell'illustre germanista è che nella dicotomia tra *Interessante* e *Interessierende* sia veicolata la differenza, messa in luce nei precedenti paragrafi, tra un interesse soggettivo teleologicamente orientato e un interesse involontario suscitato dalla forza degli oggetti. Le cose, tuttavia, sembrano essere più complesse di quanto non sembrino a prima vista.

In primo luogo, va notato che Garve non tematizza mai una tale differenza in maniera esplicita. La citazione riportata è anzi l'unica discussione della scelta lessicale nell'intero saggio, e non è fatta in opposizione all'*Interessante*, come invece sarebbe lecito aspettarsi nel caso di una presa di distanze da questo termine. Il fatto è che Garve non sembra mai utilizzare il termine *Interessante* per veicolare un interesse esclusivamente soggettivo, come supposto da Bachmann-Medick. Non solo: ma l'elemento discriminante dell'*Interessierende* non è affatto la dimensione oggettuale, che rimane sullo sfondo, bensì la necessità che la rappresentazione esibisca una relazione con noi, capace di stimolare la nostra *Wißbegierde*, e dunque l'attesa del futuro, di contro a una rappresentazione che si rivolge esclusivamente all'intelletto e che non innesca alcuna "piccola passione".

Come se non bastasse, proprio quando Garve introduce l'accezione ritenuta specifica dell'*Interessierende*, e cioè la dolce trazione stimolata dagli oggetti, il termine impiegato non è affatto *interessierend*, bensì *interessant*:

Tutti gli oggetti, o i modi di rappresentarsi, i quali, senza il nostro sforzo volontario, in virtù del piacere che suscitano in noi, si impadroniscono della nostra attenzione e la rendono stabile, sono questi – crediamo – che la parola "interessante" (*interessant*) contraddistingue rispetto alle altre specie di oggetti.<sup>4275</sup>

---

<sup>4274</sup> D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., pp. 164 e ss.

<sup>4275</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessierende*, cit., p. 163.

Nonostante la suggestione esercitata dalla tesi contraria, simili indizi inducono a pensare che le due distinzioni garviane, quella concettuale tra un interesse soggettivo e un interesse oggettivo, e quella terminologica tra *Interessierende* e *Interessante*, non siano affatto coestensive tra loro. Così, l'*Interessante* non solo non coinciderà immediatamente con un'accezione utilitaristica, ma potrà anche essere usato in un senso oggettuale. È proprio all'interno dell'*Interessante* in senso oggettuale che sarà possibile individuare un'accezione specificamente caratterizzata dal rapporto della rappresentazione con il nostro stato, a cui è più adeguato il nome di *Interessierend*, pur senza alcuna barriera semantica troppo rigida.

Una spia a favore di tale interpretazione è possibile trovarla nell'opera di fine secolo di Friedrich Wilhelm Basilius von Ramdohr, dal titolo *Charis oder Ueber das Schöne und die Schönheit in den nachbildenden Künsten* (1793, 2 voll.), in cui per la prima volta il termine *Interessierend* è diametralmente opposto a *Interessante*. Obiettivo primario del testo di Ramdohr è quello di analizzare in maniera dettagliata i concetti di bello e bellezza nelle arti figurative, allo scopo di eliminare i pregiudizi che ne impediscono una corretta comprensione. La questione dell'*Interessante* è esaminata nel terzo libro, dedicato al bello oggettivo, ovvero “alla forza degli oggetti delle nostre impressioni sensibili e delle rappresentazioni della nostra anima”<sup>4276</sup>.

Posto che non esiste un bello in sé nel senso di un oggetto che susciti in tutte le situazioni e presso tutti i popoli gli affetti propri della bellezza,<sup>4277</sup> si dicono belli “gli oggetti che, senza consapevolezza di una particolare relazione con lo stato precedente della nostra individualità, suscitano l'affetto del bello”.<sup>4278</sup> Esistono quattro specie di bello oggettivo: il piacevole (*das Angenehme*); il gradevole (*das Wohlgefällige*); l'eccellente (*das Vortreffliche*); e l'interessante (*das Interessante*).<sup>4279</sup> Quest'ultimo è definito come

la proprietà di certi oggetti di dare a ciascun osservatore con la nostra stessa formazione un inconfondibile motivo per ricordare certi affetti di piacere precedentemente provati e i relativi oggetti, comuni a tutti gli uomini con la stessa formazione, in occasione della presente conoscenza intuitiva.<sup>4280</sup>

---

<sup>4276</sup> W.B. von Ramdohr, *Charis, oder über das Schöne und die Schönheit in den nachbildenden Künsten*, 2 voll., Leipzig, 1793, vol. I, p. 91.

<sup>4277</sup> *Ibid.*

<sup>4278</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>4279</sup> *Ibid.*, pp. 102 e ss.

<sup>4280</sup> *Ibid.*, p. 122.

Legando l'oggettività della bellezza allo standard di gusto composto dalle persone che condividono la medesima formazione, anche l'interessante potrà essere inteso come una tipologia di bello oggettivo; a sua volta, l'interessante potrà essere tale in maniera generica o specifica:

Genericamente interessante è la conoscenza intuitiva di certe proprietà non sensibili, che vengono apprezzate in generale, che l'oggetto attualmente intuito, senza essere portatore delle stesse, ricorda in modo determinato per mezzo della loro resa sensibile.<sup>4281</sup>

Come definire un edificio ingenuo, un discorso ricco o un pensiero forte, se non collegassimo l'oggetto presente, di per sé privo di quell'attributo, con i gradevoli affetti che abbiamo provato una volta in cui tale carattere è stato realmente presente? Al genericamente interessante si affianca lo specificamente interessante, che pone l'accento sul singolo oggetto, la cui dimensione sensibile rivela qualcosa delle sue proprietà non sensibili, come dimostra l'espressione fisiognomica nei confronti dell'anima. Perché un oggetto sia bello-interessante (*Interessant-Schön*), Ramdohr pone tre condizioni: 1) che il motivo presente che innesca il ricordo delle rappresentazioni precedentemente avute sia determinato e inconfondibile; 2) che la rappresentazione precedentemente avuta possa essere presupposta in media in tutti gli uomini parimenti formati; 3) che la rappresentazione precedentemente avuta abbia già destato un sentimento di piacere. È sulla scorta di queste specificazioni che Ramdohr potrà distinguere l'*Interessante* dall'*Interessierende*: “L'*Interessante* è infinitamente distinto dall'*Interessierende*. L'*Interessierende*, infatti, poggia su un desiderio reale e sul piacere per la tensione che tale desiderio porta con sé.”<sup>4282</sup>

L'*Interessante*, insomma, si basa su una conoscenza intuitiva, e quindi su una rappresentazione vivida, mentre l'*Interessierende* necessita di una rappresentazione che stimola il desiderio e il relativo piacere. Ma ciò fa propendere l'*Interessierende* dal lato del buono piuttosto che del bello, esattamente come accadeva in Batteux.<sup>4283</sup> In effetti, nel secondo libro del trattato, dedicato al bello soggettivo, Ramdohr aveva sostenuto:

Un qualunque oggetto, la cui rappresentazione risveglia in me affetti di piacere o dispiacere in unione con una rappresentazione spiccata dello stato della mia persona individuale non è bello né brutto, bensì buono o cattivo. Esso mi interessa, cioè suscita in me desideri che porta in tensione o che acquieta, e mediante questa tensione e questo

---

<sup>4281</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>4282</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>4283</sup> Cfr. *supra*.

acquietamento, mi viene ricordato il suo rapporto prossimo con la mia persona.<sup>4284</sup>

A differenza dell'*Interessante*, legato al bello oggettivo, l'*Interessierende* sarà dunque associato a un aspetto più schiettamente soggettivo, dal momento che la possibilità di suscitare affetti da parte di un oggetto dipende dalla connessione tra la rappresentazione presente e “una rappresentazione spiccata dello stato della mia persona individuale”. Mentre l'*Interessante* si limita a rinnovare mediante l'intuizione presente un'esperienza generica che appartiene al passato comune di certe persone egualmente istruite, l'*Interessierende* metterà capo a una dimensione esclusivamente individuale, e sarà di conseguenza più potente tanto nell'instillare il desiderio di un “mihi bonum” futuro quanto nell'acquietarmi da qualche impellente desiderio. Nell'*Interessante* domina così una prospettiva statico-energetica che riprende da vicino la *Lebhaftigkeit* baumgarteniana; al contrario, nell'*Interessierende* prevale una dimensione dinamico-energetica, più vicina alla nozione di *vita cognitionis*, che Baumgarten descriveva con parole non troppo diverse:

Sopra tutte le bellezze già indicate, a guisa di anima e coronamento, sta la sesta, quella forza che apre i cuori, vita che piega gli animi, ardore ed entusiasmo per cui sono mossi gli animi dovunque tu voglia, eccitati ora da queste, ora da quelle passioni, talvolta in modo più debole, talvolta in modo più forte; e talvolta, se è meglio calmare le onde burrascose, [gli animi], riportata la pace, sono restituiti gradualmente alla quiete.<sup>4285</sup>

È lecito o meno applicare a Garve gli esiti che emergono dalla concezione di Ramdohr, il quale, pure, muove dalle conclusioni del primo? Certamente anche in Garve esiste una differenza tra una condizione dell'interessante che risiede nell'oggetto – i requisiti della novità, della forza e della varietà ne sono un esempio – e una condizione dell'interessante che riguarda più propriamente il rapporto tra oggetto e soggetto. Se aggiungiamo che sin dal principio del saggio è proprio quest'ultimo l'orizzonte entro il quale il filosofo di Breslavia intende racchiudere la propria ricerca, non è improbabile pensare che la peculiarità dell'*Interessierende* rispetto all'*Interessante* consista precisamente nella dimensione relazionale che muove il desiderio.<sup>4286</sup> In tal senso, Ramdohr si

---

<sup>4284</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>4285</sup> A.G. Baumgarten, *Scriptis quae moderator conflictus academici disputavit*, Halae Magdeburgicae 1743, § 15.

<sup>4286</sup> Peraltro, ogni volta in cui l'interesse non è immediatamente connesso alla dimensione dell'attesa, ancorché derivante da un innesco oggettuale, Garve non si perita di utilizzare il termine *Interessante*, in particolare nel corso della seconda parte del saggio.

limiterà a radicalizzare la posizione di Garve, il quale considerava ancora l'*Interessierende* come una semplice specificazione dell'*Interessante* oggettuale piuttosto che una sua polarità antinomica. È in questa chiave che dovremo intendere il titolo del saggio garviano in tutta la sua pregnanza.

#### 7.4.4 *L'interessante e le facoltà dell'anima*

Appurato che l'accentuazione sull'*Interessierende* mette in primo piano l'idea di rapporto, il punto cruciale della ricerca di Garve sarà quello di definire il significato di quel rapporto, anche perché proprio in questo elemento si rivelerà la rottura con i presupposti leibniziano-wolffiani: "Dobbiamo dunque spiegare innanzitutto come certe idee abbiano una relazione più prossima con le circostanze dell'uomo, e poi in che modo tali relazioni possano essere formate."<sup>4287</sup> Nel caso in cui ascoltiamo una lezione di cose su cui prima non eravamo mai stati portati a riflettere – sostiene Garve – l'unico stimolo che ci potrebbe indurre a una certa partecipazione è la perspicuità e l'evidenza delle cose che ci sono esposte e il nostro desiderio di conoscere quelle cose. Il rischio in questo caso è però quello di assegnare un'eccessiva importanza a particolari insignificanti e di trascurare al contempo una serie di elementi che ci appaiono indifferenti, pur essendo legati immediatamente al fine dell'oratore. La situazione muta nel caso in cui possediamo già una minima prenoscenza del tema:

Così come non si cercano spiegazioni del fenomeno fino a quando ne restiamo estranei, e così come quasi tutte le nostre ricerche vengono effettuate solo per risolvere le difficoltà che ci avevano precedentemente preoccupato, allo stesso modo, affinché si provi interesse per queste spiegazioni e queste soluzioni, nel caso in cui siano state trovate da altri e ora ci vengano presentate, è necessario aver fatto, almeno *en passant*, proprio tali esperienze e aver percepito, almeno oscuramente, proprio tali difficoltà.<sup>4288</sup>

Per interessarsi a un qualche oggetto, insomma, non basta che la rappresentazione ci colpisca per le sue caratteristiche intrinseche, ma occorre che il soggetto abbia già avuto modo di confrontarsi con quell'oggetto o con qualcosa di legato ad esso, in modo che le conoscenze attuali estendano o chiarifichino quanto già oscuramente sapevamo:

Ogni pensiero nei discorsi e negli scritti altrui, di cui intuiamo la verità, ma di cui non avvertiamo l'utilità e di cui non siamo coscienti della finalità, ci tocca poco. Questa utilità, questa finalità non

---

<sup>4287</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessierende*, cit., p. 174.

<sup>4288</sup> *Ibid.*, p. 175.

possono consistere che nella luce e nella certezza che questo pensiero diffonde su altri pensieri già precedentemente avuti e che ci sono apparsi importanti, in cui abbiamo riscontrato la permanenza di qualche oscurità o dubbio; oppure nelle regole e nei sussidi che esso ci fornisce per quelle operazioni alla cui realizzazione ci siamo già accinti, ma nelle quali non abbiamo potuto proseguire. È necessario innanzitutto aver avuto queste altre idee, e aver avvertito le loro lacune e la loro scarsa perspicuità; è necessario innanzitutto essere stati indotti a queste operazioni, ed essere stati impediti a causa della mancanza di queste conoscenze, se si vuole provare per la lezione l'interesse che si fonda sul rischiaramento di queste oscurità e sulla compensazione di questa mancanza.<sup>4289</sup>

A suscitare l'interesse è dunque un oggetto o una rappresentazione attuale che in qualche modo porta a compimento o illumina una conoscenza passata di cui avevamo a suo tempo avvertito insieme importanza e incompletezza. Non è difficile indovinare dietro una simile descrizione le tracce della *cognitio obscura* di tradizione leibniziana – termine, quest'ultimo, che non a caso ricorre spesso nel testo di Garve. La prospettiva in cui si inseriscono queste osservazioni, tuttavia, è radicalmente diversa.

Non si tratta, cioè, di rintracciare nel fondo dell'anima una serie di conoscenze, di per sé già del tutto presenti, ma in certa misura sopite e inconse, che si solleverebbero in corrispondenza della visione di un bene futuro. Si tratta piuttosto di supplire a una carenza effettiva nel bagaglio delle nostre conoscenze, una carenza che si manifesta come assenza di un'idea di cui proviamo il desiderio o come assenza di chiarezza nelle idee possedute. A suscitare l'interesse che muove ad agire, dunque, non sarà qui la visione di un bene maggiore, ma la percezione di una mancanza, suscitata da un pensiero che si innesta nelle lacune delle percezioni passate e promette, per così dire, necessaria compensazione.

L'autore che consente a Garve di sviluppare questa soluzione non è più Baumgarten o Wolff, ma Locke,<sup>4290</sup> il quale, a partire dalla seconda edizione di *An Essay Concerning Humane [sic] Understanding* (1690<sup>1</sup>, ma 1689; 1694<sup>2</sup>), aveva riconosciuto proprio nell'assenza di un qualche bene e nella

---

<sup>4289</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>4290</sup> Sulla ricezione di Locke in Germania, cfr. F.A. Brown, *German Interest in John Locke's Essay, 1688-1800*, "The Journal of English and Germanic Philology", 50, 1951, pp. 460-82, in particolare pp. 479-82. Più generico è K.P. Fischer, *John Locke in the German Enlightenment: An Interpretation*, "The Journal of the History of Ideas", 36, 1975, pp. 431-46.

conseguente inquietudine<sup>4291</sup> da parte del soggetto il fondamento motivazionale dell'azione.<sup>4292</sup> Garve esplicherà:

Non il bene – dice Locke – suscita in sé e per sé i desideri, ma solo il bene che al momento manca per completare il nostro stato, solo quello la cui mancanza nella nostra condizione attuale provoca una lacuna per la quale siamo inquieti. La relazione che il bene ha con i desideri, l'*Interessierende* ce l'ha con l'intelletto. Non ogni vera grande idea bella ci rende attenti, ma solo quella che manca alla serie di idee in noi già presenti e da noi notate, quella che riempie una lacuna da noi percepita delle nostre conoscenze, che acquieta una certa inquietudine che noi avvertivamo per la nostra ignoranza a questo riguardo.<sup>4293</sup>

Con una simile mossa, Garve trasporta in sede rappresentativa il discorso di Locke, senza peraltro abdicare del tutto al legame con la dimensione desiderativa, e dunque con lo spirito della *vita cognitionis*,<sup>4294</sup> per via delle già nominate “piccole passioni”. In tal modo, al filosofo di Breslavia riuscirà di fondare in maniera esclusivamente empirica l'influenza che le idee del passato hanno sul presente e sulle aspettative che ci spingono verso il futuro:

Vediamo dunque come lo stato precedente dell'uomo, la somma di ciò che ha finora esperito, sentito e pensato, possa avere un'influenza su quali delle idee più recenti gli devono dare un maggiore piacere, di quali si debba appropriare più rapidamente, su quali si debba soffermare con la sua attenzione.<sup>4295</sup>

---

<sup>4291</sup> Cfr. K. Jacobi, *Locke und Leibniz über den Begriff der menschlichen Freiheit und über die Motivation menschlichen Wollens und Wählens (Ess. – Nouv. Ess. II c. 21)*, “*Studia Leibnitiana*”, Suppl., 19, 1977, vol. I, pp. 194-205.

<sup>4292</sup> La ricca discussione di questo punto in D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., pp. 200 e ss., ci solleva dal compito di dover introdurre i termini più specifici della questione.

<sup>4293</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessierende*, cit., pp. 176-7.

<sup>4294</sup> Pur nell'implicita consapevolezza della tradizione della *vita cognitionis*, le filosofie dell'ultimo Settecento tedesco, e Garve ne è un esempio lampante, evitano il ricorso alla suddetta espressione, troppo collusa con il wolffismo, per designare una rappresentazione movente, cfr. ad esempio J.G.H. Feder, *Lehrbuch der praktischen Philosophie* (1770), Hanau und Leipzig, 1775<sup>3</sup>, pp. 123-6. Il riferimento alla vita, perdendo l'accentuazione gnoseologica precedente, verrà interpretato piuttosto nel senso di una vivificazione diffusa delle facoltà dell'anima, un significato, in ogni caso, non certo ignoto alle discussioni sulla *vita cognitionis*. L'espressione sarà relativamente più presente sul versante estetico, in particolare nei seguaci di Baumgarten, cfr. *infra*.

<sup>4295</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessierende*, cit., p. 177.

L'attenzione attirata da certi oggetti in maniera involontaria e senza costrizione evidente sorge dunque non tanto dalla loro tipologia, quanto piuttosto dalla tipologia di rapporto tra l'oggetto e le mie rappresentazioni. Se l'uomo è l'esito delle esperienze che ha vissuto, sarà possibile schizzare un modello di ciò che ci porta a preferire certe cose su certe altre a partire dagli stimoli fondamentali del piacere e del dolore. Il neonato che per la prima volta apre gli occhi è del tutto in balia degli oggetti esterni, poiché

la sua attività (*Wirksamkeit*) interna non ha alcuna direzione; tutte le cose che si fanno vedere, udire o sentire [al tatto] soddisfano [il neonato] allo stesso modo. Solo la luce più chiara o il suono più intenso è ciò che dà la preferenza a una cosa rispetto ad un'altra nella sua attenzione e nella sua appropriazione.<sup>4296</sup>

Rispetto alla teoria genetica di Sulzer, emergono subito alcune differenze-chiave: se il filosofo svizzero aveva fatto di quella *Wirksamkeit* l'essenza stessa dell'anima in senso razionalistico-leibniziano, egli aveva però al contempo valorizzato più di quanto non faccia qui Garve l'opacità del corpo. Per Sulzer, infatti, l'anima non riceve mai con indifferenza gli stimoli esterni, ma si mostra sempre attivamente interessata all'uno piuttosto che all'altro.<sup>4297</sup> In assenza di una memoria incorporata nel fondo dell'anima, a decidere delle nostre idiosincrasie sarà proprio la memoria naturale del corpo, il suo temperamento, l'influenza del clima, ecc., al contrario di quanto accade in Garve, per il quale è solo la forza dello stimolo ad essere determinante nel dirigere le nostre azioni, suscitando alternativamente piacere o dolore:

Egli non desidera pensare a nessun'altra cosa se non a ciò che gli si presenta; non aspetta alcun'altra rappresentazione se non quella che possiede realmente. La forma di ogni oggetto è indifferente all'anima, perché è l'oggetto stesso che deve per primo dare all'anima la sua forma.<sup>4298</sup>

Se non sapessimo che il soggetto è il neonato, potremmo tranquillamente riferire la citazione allo scrittore antico, la cui attenzione è inchiodata ai ristretti confini dell'*hic et nunc*. Solo con l'andar del tempo si assisterà all'incremento dei concetti e dei relativi rapporti, che conduce a uno stato di maturità-modernità, in cui l'uomo acquisisce finalmente una maggiore elasticità temporale:

---

<sup>4296</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>4297</sup> Id., *Observations sur quelques propriétés de l'âme comparées à celles de la matière: pour servir à l'examen du Matérialisme*, cit., p. 393.

<sup>4298</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., p. 178.



Nello svilupparsi di questi desideri, i loro oggetti si presentano più spesso e in nuovi rapporti, le idee si estendono e ne producono da sé di nuove; molte di esse si compongono in certe serie, di cui ogni elemento suscita la previsione e il desiderio per i rimanenti; molte si uniscono in certi insiemi che si presentano all'anima al contempo, e in cui essa impara a sentire quello che manca da ciò che è presente.<sup>4299</sup>

È all'interno di questa rete avventizia di relazioni che possono restare dei momentanei vuoti, delle idee appena accennate o poco chiare, dei ragionamenti non ancora completi. Ed è proprio la quantità di relazioni in cui ogni idea è inserita che determina gli "incastrati" adeguati con cui si possono inserire nuove tessere nel mosaico:

I nuovi oggetti che arrivano non possono più scuotere l'anima in modi del tutto nuovi; essi devono in certa misura entrare nelle staffe dei vecchi, se vogliono fare una qualche impressione. L'anima non accoglie più tutto ciò che le viene offerto; essa cerca ciò che si collega alle serie o si adatta agli insiemi che si sono formati in essa, e secondo i quali essa deve ordinare tutto ciò che deve esserle pensabile e sensibile.<sup>4300</sup>

In questo senso, ogni idea adeguata a riempire o a ridurre quel vuoto non potrà che suscitare il nostro desiderio e apparirci come straordinariamente interessante,<sup>4301</sup> nel senso specifico dell'*Interessierende*. Tutte le idee che si accumulano nella nostra anima, infatti, contengono il seme potenziale di una nuova idea che può maturare:<sup>4302</sup>

Ogni situazione che colpisce l'uomo, ogni stato in cui viene a trovarsi, deposita una certa materia nella sua memoria che deve essere elaborata; ogni idea che riceve, lo prepara per una nuova o ne contiene il seme. Ciò che dunque è costruito da questi materiali in lui già presenti, ciò che spunta e matura da questo seme in lui presente, è per lui molto più importante, gli appartiene molto di più, porta la sua mente a un'attività molto maggiore di ciò che è composto da materiale del tutto estraneo ed è generato su un terreno straniero.<sup>4303</sup>

---

<sup>4299</sup> *Ibid.*, pp. 178-9.

<sup>4300</sup> *Ibid.*, pp. 179-80.

<sup>4301</sup> Sull'importanza movente di queste idee, cfr. anche J.G.H. Feder, *Lehrbuch der praktischen Philosophie*, cit., p. 124.

<sup>4302</sup> Non è molto lontana anche per Garve l'idea di un *fundus animae* in cui si sedimentano ricordi ed esperienze, ferma restando la prospettiva lockiana di fondo.

<sup>4303</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessierende*, cit., p. 180.

Non sarebbe troppo azzardato pensare che in queste righe si delinei una sorta di versione empirista della sentenza leibniziana per cui il presente è pregno del passato e gravido dell'avvenire. Grazie a questa acquisizione, in ogni caso, si potranno determinare facilmente i modi in cui certe idee o certe raffigurazioni instaurano una più precisa relazione con il nostro stato. Ciò accadrà innanzitutto quando l'idea presente completa qualcosa che già oscuramente conoscevamo; in secondo luogo, quando ci ricorda qualcosa che avevamo appreso con grande partecipazione emotiva; in terzo luogo, quando ci fornisce un modello o un'indicazione per una certa faccenda in cui siamo impegnati; e da ultimo, quando stimola a esercitare la nostra forza pensante, in modo da indurre quest'ultima a rintracciare una qualche parentela tra l'idea presente e le nostre passate esperienze.<sup>4304</sup>

Alla luce di quanto precedentemente mostrato, non fatteremo a scorgere in tali strategie di connessione tra le idee e la nostra condizione il cuore stesso della nozione di *Interessierende*. Sono queste relazioni, infatti, che garantiscono l'immediatezza del rapporto tra noi e l'oggetto che attira la nostra attenzione, nella misura in cui esse, per così dire, promettono un arricchimento futuro del nostro passato, contribuendo ad amplificare o a precisare la nostra esistenza.

In questo modo, è possibile risolvere in maniera definitiva l'apparente paradosso per cui è l'oggetto interessante ad attirare la nostra attenzione, sebbene al soggetto non interessi altro che la propria vita. Un certo oggetto, infatti, può attirare la nostra attenzione solo se in lui presaglia la possibilità del nostro stesso perfezionamento; e al contempo, possiamo sviluppare pienamente le nostre potenzialità antropologiche solo se seguiamo docilmente lo sviluppo di un oggetto che ha un segreto legame con noi.

Una simile conclusione non vale solo per l'interesse suscitato da uno stimolo rappresentativo, ma anche da quello derivato da una spinta affettiva, su cui Garve si sofferma nella seconda parte del saggio.<sup>4305</sup> I presupposti resteranno simili rispetto alla prima dimensione: da un lato, la necessità che sia l'oggetto a richiamare su di sé la nostra attenzione, rivelando così il rapporto intimo nel quale siamo coimplicati; dall'altro, la necessità che un tale oggetto ci ponga in una condizione di attesa rispetto a un futuro che possiamo solo intravedere, ma di cui possiamo indovinare l'importanza per definire più compiutamente la nostra identità.

La differenza fondamentale è che in questo caso alla base della nostra tensione per il futuro starà un miglioramento o una minaccia della nostra

---

<sup>4304</sup> *Ibid.*, pp. 181-2.

<sup>4305</sup> Su questa seconda parte, in particolare sull'analisi della passione dell'amore, cfr. B. Recker, *"Ewige Dauer" oder "Ewiges Einerlei": die Geschichte der Ehe im Roman um 1800*, Würzburg, 2000, pp. 71 e ss.

condizione piuttosto che il completamento di una successione rappresentativa, ovvero “un pericolo che ci viene incontro; una gioia che aspettiamo.”<sup>4306</sup> L’esempio portato da Garve è quello di un padre messosi in viaggio per un paese lontano per cercare suo figlio. Alla scoperta della sua morte, il padre si commuoverà con indicibile forza, ma non si interesserà. Al contrario, se questo padre, arrivando in una città straniera, sente parlare di un giovane simile a suo figlio che deve essere sepolto, egli sarà interessato al massimo grado.

Come mostra questa situazione, non è sufficiente un’attesa generica del futuro: occorre che nel futuro temuto o desiderato permanga ancora una qualche oscurità, che renda incerta la nostra aspettativa:

Non appena un esito positivo o negativo è certo, l’impegno dell’anima, l’inquietudine, non è così grande. Si predica al giocatore che vincerà; ed egli potrà certo essere più contento, ma la sua anima sarà meno attiva. E perché questo? L’attività dell’anima consiste nel desiderio, e il desiderio cessa quando la cosa è raggiunta. Raggiunto è però anche il futuro, non appena diventa certo.<sup>4307</sup>

Al netto della base empirista, Garve conferma quanto aveva sostenuto Sulzer, e cioè che l’attività dell’anima consiste nel desiderio, e che il desiderio è tanto più forte quanto più confusa o oscura è la situazione prevista, esaurendosi non appena si percepisce quella cosa futura con distinzione o certezza. Sullo sfondo è ancora visibile il legame con la dottrina della *vita aethetica* di Baumgarten e Meier, dove il confuso è più forte rispetto al distinto, e l’oscuro è più forte rispetto al confuso – un legame rafforzato anche dall’immagine dei semi e della maturazione, che richiama alla metaforica della fecondità. Certo, i semi non saranno descritti da Garve come le note contenute nella rappresentazione presente quanto piuttosto come “i capi sciolti” di quelle catene di idee di cui sospettiamo il possibile completamento proprio per mezzo dell’idea o dell’affetto che vediamo in lontananza e che promette di modificare in meglio o in peggio la nostra condizione:

Tanti possono essere i mutamenti per il meglio o per il peggio nelle nostre circostanze, grandi o piccoli che siano, quanti sono i modi in cui possiamo essere interessati. Nel corso di ogni giorno capitano anche all’uomo più ritirato e più tranquillo migliaia di piccoli casi piacevoli, la cui attesa a certe ore e in certi momenti gli provoca una maggiore vivacità (*Lebhaftigkeit*). In ogni uomo ci sono piccole

---

<sup>4306</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., p. 223.

<sup>4307</sup> *Ibid.*, p. 224.

oscurità del prossimo futuro, dalle quali egli è posto in una qualche inquietudine e in un più intenso movimento.<sup>4308</sup>

Nonostante la diversità dell'inquadramento teorico, qui come nei filosofi leibniziani è proprio l'inquietudine il fondamento psicologico dell'interessante. A una tale inquietudine si accompagnerà sempre un incremento del movimento e del desiderio che corrisponde alla stessa attività dell'anima, e ciò sia nel caso di un incremento del nostro vantaggio sia nel caso di qualcosa che ci espone a un ipotetico danno.<sup>4309</sup> In tal senso, le passioni da cui scaturisce l'interesse non potranno che fondarsi su speranza e paura, in cui il presentimento di una qualche mutazione nelle mie condizioni innesca immediatamente desiderio o avversione nei suoi confronti.

#### 7.4.5 *La poetica dell'interessante*

E tuttavia, sappiamo che nella modernità l'esperienza diretta è sempre più ridotta alla cerchia dei nostri familiari o al più ai membri del nostro ceto. Primario è dunque per Garve mostrare che le passioni da cui scaturisce l'interesse possano essere anche quelle dei personaggi inventati dai poeti e dagli artisti, ai quali – afferma esplicitamente il filosofo di Breslavia – il saggio intende offrire preziose indicazioni.<sup>4310</sup> Ma come può nascere paura o speranza da qualcosa che in fondo non modifica le nostre reali condizioni? Nella recensione a Riedel, sopra ricordata, Garve aveva stabilito che è necessario allo scopo pensare “la persona o gli eventi non più nei rapporti in cui ci sono stati rappresentati, ma [...] in rapporto con sé stessi”.

Quello che nel 1769 era l'oggetto di un'osservazione cursoria diviene ora oggetto di specifica trattazione. Garve individua tre diverse strategie con cui stabilire il rapporto di partecipazione dal punto di vista affettivo senza un coinvolgimento diretto:

Ci pare che ci siano tre modi per produrre le passioni senza mutare le circostanze degli uomini; il primo lo definirei volentieri il modo musicale, il secondo il modo pittorico, il terzo il modo poetico; ciò non significa che ciascuna arte non abbia più di un mezzo per commuovere, ma significa piuttosto che in ciascuna vi è un modo che si mostra in maniera particolarmente evidente.<sup>4311</sup>

---

<sup>4308</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>4309</sup> C. Batteux, *Les Beaux-Arts réduites à un même principe*, Paris, 1747<sup>2</sup>, pp. 91-2.

<sup>4310</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., p. 171: “Vogliamo parlare solo dell'interesse che si fonda su certe relazioni delle cose, su un certo influsso delle loro idee sul nostro stato, e che costituisce propriamente l'interesse che poeti e artisti, per i quali stiamo qui parlando, devono dare alle loro opere.”

<sup>4311</sup> *Ibid.*, p. 225.

Con il modo musicale, la passione è prodotta nell'anima nella misura in cui il corpo – o meglio, la tensione dei suoi nervi – si accorda al tono di questa passione; è in questo senso – dice Garve – che si sostiene a volte che la musica imiti le passioni.<sup>4312</sup> Il modo pittorico, comune alla pittura e alla poesia, è suscitato dall'osservazione di un evento che ha suscitato una passione in qualcun altro e a cui prendiamo parte per via simpatetica. Ma la poesia ha anche un altro modo, suo proprio, di risvegliare in noi delle passioni, e cioè quando i sentimenti o le idee di un altro ci ricordano in maniera più vivida un nostro interesse passato. Proprio a queste due ultime dimensioni sarà votata l'analisi di Garve, che si soffermerà in particolare sulla questione poetica.

Il problema cruciale è quello di capire quali siano le passioni che ci interessano di più; a una tale questione – sostiene il filosofo di Breslavia –

[l]a natura ci dice: prendiamo parte alle passioni da cui vediamo essere commossi altri o quando ci immedesimiamo esattamente nelle loro circostanze e sappiamo rappresentarci il relativo effetto sull'anima; o quando vediamo un certo legame tra queste circostanze e le nostre.<sup>4313</sup>

Se quest'ultimo caso riprende da vicino quanto era stato sviluppato sul versante rappresentativo con il riferimento alla teoria della motivazione di Locke, la prima situazione richiama la dimensione della simpatia, il cui legame con la questione dell'interesse era stato sottolineato tanto dai teorici di area anglosassone<sup>4314</sup> quanto da quelli di area tedesca, come Riedel<sup>4315</sup> e Lessing.<sup>4316</sup> Garve riconosce una triplice forma di simpatia: la prima ha il

---

<sup>4312</sup> Cfr. M. Semi, *Il suono eloquente: musica tra imitazione, espressione e simpatia nel Settecento inglese*, Palermo, 2008.

<sup>4313</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., pp. 228-9.

<sup>4314</sup> Cfr. R. van Dusen, *Christian Garve and English belles-lettres*, Bern, 1970, pp. 169 e ss. in particolare per Burke e Home; cfr. D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., pp. 244 e ss., in particolare per Hume e Smith.

<sup>4315</sup> F.J. Riedel, *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, Jena, 1767, p. 328.

<sup>4316</sup> G.E. Lessing, *Drammaturgia d'Amburgo (1767-1769)*, trad. it. di P. Chiarini, Roma, 1975, p. 350. Per Lessing, la partecipazione che suscita coinvolgimento è dettata dal *fobos* aristotelico, interpretato non già come terrore – come paura intensa e improvvisa – ma come timore di condividere lo stesso destino dei personaggi, a riprova che a interessare davvero è solo qualcosa in diretto rapporto con la nostra condizione. Esistono, tuttavia – afferma Lessing – casi in cui l'opera ci interessa anche a prescindere dalla pietà e dal timore che proviamo per il protagonista, troppo crudele per poterci simpatizzare, o per qualcuno degli altri personaggi. In queste situazioni, esattamente come in Garve e come in Batteux, è la curiosità e l'attesa per l'agognato scioglimento a stimolare l'attenzione e il desiderio dello spettatore. Sul rapporto simpatia-interesse, cfr. anche C. Meiners, *Revision der Philosophie*, cit., p. 263, il quale metterà in guardia dal collasso della simpatia in senso

suo fondamento nel corpo soltanto, per cui nel vedere un uomo sottoposto a tortura, proviamo anche noi un determinato dolore. La seconda ha il suo fondamento nelle rappresentazioni dell'anima; in questo caso, è l'immaginazione a metterci al posto di una persona sofferente, fino a farci carico di tutti i suoi sentimenti; la terza, infine, ha il proprio fondamento nei sentimenti morali, che ci fanno adirare di fronte a un torto palese molto di più che se si trattasse di un caso accidentale.<sup>4317</sup>

La simpatia corporea risulta alquanto inadatta al poeta, perché le passioni altrui che ci vengono comunicate a livello fisico richiedono movimenti troppo violenti che le rendono incapaci di veicolare un qualche piacere per noi stessi. Anche il secondo genere di simpatia si fonda più sul dolore che sul piacere, come rivela anche la sua denominazione, *Mitleiden*, (compassione), ma in questo caso i poeti sono legittimati a farne largo uso.<sup>4318</sup>

Possiamo in generale prendere parte più alla sofferenza che al piacere; ciò è dato dal fatto che il dolore è sempre il sentimento più violento, e dunque agisce con più violenza anche sull'osservatore; o dal fatto che non possiamo aiutare in alcun modo l'allegro e il felice, mentre invece l'altrui bisogno sollecita la nostra assistenza, e dunque la nostra attività.<sup>4319</sup>

Il punto decisivo, insomma, è ancora una volta quello di attivare la nostra anima,<sup>4320</sup> e la *mise en scène* del dolore è più adeguata allo scopo non solo perché più forte e facile da condividere rispetto a quella del piacere, ma anche perché al dolore non è mai disgiunta la paura, e dunque la tensione

---

greco con l'interesse in senso francese. Sulla simpatia in generale cfr. anche J.G.H. Feder, *Lehrbuch der praktischen Philosophie*, cit., pp. 14 e ss.

<sup>4317</sup> Un simile aspetto verrà ripreso da Meiners, il quale ne farà un tratto distintivo dell'interesse estetico, *Grundriß der Theorie und Geschichte der schönen Wissenschaften*, Lemgo, 1787, pp. 42 e ss.

<sup>4318</sup> La questione, come noto, era stata affrontata nel celebre scambio epistolare tra Nicolai, Lessing e Mendelssohn (cfr. R. Petsch, *Lessings Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai über das Trauerspiel*, Leipzig, 1910), dove Lessing difendeva la dimensione moralizzatrice del teatro non per la sua capacità catartica di purgare le passioni funeste, ma per l'attitudine socializzatrice a suscitare un certo modo di sentire, un *Mitleiden* appunto, con cui si gettano le basi della stessa società. Per l'intera questione, cfr. D. Dumouchel, *Le problème de Du Bos et l'affect compatissant: l'esthétique du XVIIIe siècle à l'épreuve du paradoxe tragique*, in T. Belleguic-É. Van der Schueren-S. Vervacke (a cura di), *Les discours de la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, Laval, 2007, pp. 473-95. Una simile funzione, come vedremo, verrà assunta in Garve dall'interesse stesso, in particolare dall'interesse sollecitato dalle arti.

<sup>4319</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., p. 233.

<sup>4320</sup> Se il piacere è un ingrediente necessario dell'interesse e il dolore costituisce l'oggetto principale di un interesse scaturito dalle passioni, ne segue che l'interesse affettivo farà quasi sempre parte dei cosiddetti "sentimenti misti", per cui cfr. *infra*.

verso il futuro, allorché il piacere non sempre si associa alla speranza, ad esempio quando evapora in un quieto godimento.<sup>4321</sup> A valere è il principio generale per cui “[a] tutti gli eventi felici e infelici di altri uomini possiamo partecipare di più quando sono attesi che quando sono presenti”<sup>4322</sup> – un principio confermato dalla prassi dei poeti.

Basta una rapida ricognizione a Garve per comprendere che ciò che interessa di più non sono le singole passioni, ma la loro lotta,<sup>4323</sup> e dunque l’attesa per sapere quale di esse prevarrà:

[L]’attesa, che è di per sé necessaria all’*Interessierende*, è più grande nella lotta di due passioni piuttosto che in una passione soltanto. Cosa farà l’uomo che ama o odia e basta, è già stabilito; la scelta può essere solo tra i diversi modi di ottenere soddisfazione, e ciò non suscita la curiosità in maniera così intensa, perché non è nulla che riguardi davvero la natura dell’uomo stesso. Ma a cosa si risolverà il figlio che deve vendicare il proprio padre ai danni del padre dell’amata; che cosa farà l’amore materno di una donna violenta e furente contro il proprio consorte: è questo che siamo sommamente desiderosi di sapere e molto incerti nel prevedere.<sup>4324</sup>

Proprio nel tentativo di specificare le materie poetiche più adeguate a suscitare il nostro interesse, il filosofo di Breslavia concluderà ambedue le sezioni del saggio con una serie di concrete indicazioni a scrittori e drammaturghi, le quali sposteranno l’accento dal piano estetico a un piano più prettamente poetico. Senza entrare troppo nel merito, l’elemento più rilevante è la declinazione del principio di prossimità di tradizione francese in accordo con le conclusioni teoriche emerse nella parte più teorica del testo. Così, per quanto riguarda l’interesse derivato dai pensieri, il poeta dovrà scegliere in generale “gli oggetti dai quali può attendersi che trovino concetti corrispondenti nell’anima di tutti questi uomini [gli uomini civili], e che siano in relazione con i vecchi sentimenti degli stessi”<sup>4325</sup>.

Dal punto di vista ontologico, ciò significa che l’unica realtà che è possibile rappresentare poeticamente è quella naturale:

[L]e cose che vogliono suscitare un vero interesse devono essere oggetti naturali con i relativi mutamenti – cose che conosciamo per esperienza diretta. È il mondo reale di fronte a noi, a partire dal quale sono create tutte le nostre idee, ciò a cui sono dirette tutte le

---

<sup>4321</sup> Cfr. J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, cit., p. 129 per un’eguale stigmatizzazione del quieto godimento.

<sup>4322</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessierende*, cit., pp. 235-6.

<sup>4323</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>4324</sup> *Ibid.*, pp. 250-1.

<sup>4325</sup> *Ibid.*, pp. 182-3.

nostre inclinazioni. È il complesso di tutto ciò che può essere comprensibile o importante o piacevole. La sua ricchezza ricolma l'intero perimetro della nostra forza pensante ed esaurisce l'intera capienza della nostra dimensione sentimentale (*Empfindsamkeit*).<sup>4326</sup>

Solo chi disponesse di una diversa configurazione corporea e psicologica, potrebbe legittimamente discostarsi nelle sue produzioni dal mondo reale:

Chi ci rappresenta forme mai viste e mutamenti inauditi, ci porta in mondi estranei, in cui avremmo bisogni di altri organi di senso per vedere e un altro cuore per sentire ciò che ci è mostrato. La cosa peggiore è che persino colui che ci vuole mostrare queste cose non possiede questi organi e questo cuore.<sup>4327</sup>

Il valore del poeta dovrà piuttosto consistere nella sua capacità di rappresentarci il reale:

[U]n grande genio richied[e] di rappresentare il reale e il naturale piuttosto che il fittizio e il soprannaturale (stiamo qui parlando delle sole arti della parola) o [...], se anche questi ultimi devono suscitare più ammirazione, solo i primi possono interessare.<sup>4328</sup>

A essere respinti in tal modo non sono solo i voli poetici più arditi, ma anche le singole ricombinazioni della realtà ad opera dell'immaginazione. In maniera alquanto sorprendente, il principio adottato per difendere questa presa di posizione, improntata agli *Elements of Criticism* (3 voll., 1762) di Henry Home,<sup>4329</sup> rinvia nemmeno troppo implicitamente a Baumgarten. Come Baumgarten, infatti, anche Garve difende i diritti dell'individuale, mostrandone la maggiore pienezza di note rispetto all'astratto: "L'individuale, il particolare è in sé e per sé, quando il resto è uguale, sempre più interessante del generale."<sup>4330</sup> Il fatto è che l'individuale di Garve dipende esclusivamente dalle prestazioni dei sensi esterni, di contro agli esiti dell'immaginazione, i quali, alla stessa stregua delle prestazioni della ragione, verranno etichettati come vuote astrazioni:

---

<sup>4326</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>4327</sup> *Ibid.*, pp. 275-6.

<sup>4328</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>4329</sup> H. Home, *Elements of Criticism*, 3 voll., Edinburgh, 1762, vol. II, p. 387. Cfr. su questo R. van Dusen, *Christian Garve and English belles-lettres*, cit., 161 e ss.

<sup>4330</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., p. 211. Come noto, sarà Friedrich Schlegel in *Über das Studium der griechischen Poesie* a connettere nel modo più stringente ed esplicito la dimensione dell'individualità e quella dell'interesse.



La natura reale è molto più ricca nel materiale con cui compone ogni cosa, molto più variata nei modi attraverso i quali la muta. Ogni cosa nella natura è un ordito di innumerevoli parti; una miscela di infinite proprietà, e tutte queste a loro volta [sono] determinate in ogni maniera possibile; al contrario, ogni cosa della mera immaginazione è quasi sempre solo un assemblaggio di due o tre caratteristiche generali, che vengono esagerate senza essere sottoposte a particolari determinazioni o limitazioni. Tutte queste creature del mondo mitologico e fatato sono in fondo solo veri e propri concetti astratti.<sup>4331</sup>

Rispetto a Baumgarten, si assiste insomma al drastico restringimento dell'*analogon rationis*, in particolare ai danni della *facultas fingendi*, provocando il collasso tra eterotopia e utopia. Dal canto suo, Baumgarten aveva introdotto la nozione sineddochica di “mondo dei poeti” per designare “il complesso e non troppo coerente sistema di finzioni di ogni genere che già furono adottate e supposte da molti eleganti ingegni.”<sup>4332</sup> Il mondo dei poeti consta

delle cosmogonie filosofiche, senza eccettuare quella cartesiana, non meno che le teogonie degli antichi teologi, e tutta la mitologia, e non solo quella greca e romana, più nota, ma anche quella tradizionale dagli Indiani all'Edda. Qui rientrano gli atti dei Santi, in ogni loro parte finta sia storicamente che poeticamente, le loro immagini, gli atteggiamenti con i quali si usa scolpirli e dipingerli. Vi appartiene, come una terra di scoperta, il mondo cabalistico con i suoi quattro elementi che un tempo l'avevano oscurissimamente abitato, ecc.<sup>4333</sup>

All'interno del mondo dei poeti, però, si cela un'enorme provincia popolata esclusivamente di chimere: “Nel mondo dei poeti è una vastissima regione di chimere, di finzioni cui manca una oggettiva verità metafisica: la diremo utopia del mondo dei poeti.”<sup>4334</sup> La carenza di verità metafisica, ad ogni buon conto, non è sempre qualcosa di assoluto ed eterno. Esistono, infatti, oggetti e situazioni che erano almeno sensibilmente plausibili per gli Antichi, come certe leggende pagane, e che ora hanno perso la loro credibilità anche a livello poetico:

La mitologia degli antichi poeti pagani – sosteneva Meier negli *Anfangsgründe* – è dunque, per così dire, il caos del mondo poetico,

---

<sup>4331</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., pp. 185-6.

<sup>4332</sup> *Aesthetica*, § 513.

<sup>4333</sup> *Ibid.*

<sup>4334</sup> *Ibid.*, § 514.

un vero mondo favoloso. Chi volesse dunque impiegare oggi queste finzioni come hanno fatto gli Antichi, offenderebbe grandemente la verosimiglianza estetica.<sup>4335</sup>

Dunque non tutto è lecito nemmeno per la tradizione baumgarteniana; a decidere, però, non è la natura empirica dell'oggetto, ma la fede comune: "Ciò che ritengono vero i più e che viene confermato da una saga generale, è comunemente ritenuto verosimile."<sup>4336</sup> Con le parole di Riedel, la cui *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* (1767), come ricordato, era stata recensita da Garve: "Un fondamento della verosimiglianza è la fede comune, dovesse essere anche pregiudizio".<sup>4337</sup>

Anche Garve discute dell'esistenza di un "mondo poetico" (*dichterische Welt*) nel saggio sugli Antichi e sui Moderni:

Tutte le antiche poesie dei Greci sono una specie di monumento, che certo non includono l'esatta verità e la storia reale, e tuttavia tramandano qualcosa di molto simile. Tutto ciò che i loro poeti raccontano dei loro dei e dei loro eroi, per quanto possa sembrare inverosimile se lo si compara con la natura delle cose e dell'uomo in generale, riceve comunque una sorta di plausibilità se lo si compara alla natura e alla storia particolare del paese. Il sistema delle loro istituzioni politiche e religiose, molti fatti incredibili dei tempi successivi, molte tracce perduranti del periodo più antico sono in certo modo in relazione con le favole dei poeti e sembrano presupporle. Tra la storia reale e la storia mitologica esisteva comunque un certo legame, che, se non conquistava a quest'ultima la plausibilità, le dava almeno più interesse, ed essa lo rendeva ciò che sono le nostre ipotesi nella dottrina della natura, e cioè presupposti da cui si lasciano spiegare circostanze e situazioni che sono davvero accaduti.<sup>4338</sup>

Sembra dunque che sia lo stesso Garve ad ammettere la possibilità di un mondo eterocosmico, almeno per gli Antichi, di contro al poeta di oggi, il quale dovrà invece indagare la densità del reale in tutte le sue infinite sfaccettature. Ma anche qui le cose sono più complesse. Quello che appare a noi come un coacervo di *figmenta*, agli occhi degli Antichi era una realtà direttamente vissuta, o meglio il presupposto da cui si potevano derivare eventi e situazioni reali. Di fatto, gli Antichi non creavano i personaggi delle loro poesie per puro diletto, ma per via di una sedimentazione culturale

---

<sup>4335</sup> *Anfangsgründe*, vol. I, § 112.

<sup>4336</sup> *Ibid.*

<sup>4337</sup> F.J. Riedel, *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, cit., p. 198.

<sup>4338</sup> C. Garve, *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller*, cit., pp. 198-9.

progressiva, in cui un concetto come quello di “mondo dei poeti” non aveva ragione di esistere. Nell’Antichità, quindi, non era per nulla inadeguato mostrare gli interventi degli dei nella vita uomini, perché in quell’epoca una cosa simile non esorbitava dal canone della realtà:

La situazione nel suo insieme era già presupposta come nota e creduta; non veniva dunque più domandato se essa era potuta accadere; solo ciò che secondo questo presupposto era potuto o dovuto avvenire nelle singole parti dell’azione era lasciato da determinare al poeta, secondo la sua conoscenza di natura e secondo verosimiglianza.<sup>4339</sup>

In base a queste premesse, quale sarà il rapporto tra mondo poetico e modernità? Da un lato, i Moderni non possono imitare il mondo poetico degli Antichi, perché per noi è diventato solo un insieme di finzioni; dall’altro, non possono neppure fondare la poesia su un nuovo mondo poetico, perché, come detto, la poesia deve basarsi sulla realtà. In effetti, alla luce dello scollamento tra questi due concetti, non solo la poesia perderà la precedente dignità, ma sarà essa che dovrà seguire i nuovi presupposti della realtà naturale per non cadere nell’abominevole regione di utopia. E tali presupposti, abbiamo visto, saranno le ipotesi della scienza naturale, che assurgeranno al ruolo precedentemente ricoperto dalla poesia – quello di ordire uno sfondo di certezze non ulteriormente interrogabili dall’uomo.

Se dunque nell’Antichità la situazione data era, poniamo, l’impresa dell’eroe, di cui il poeta poteva ricamare i dettagli di contorno, ora il punto di partenza da presupporre come indiscutibile sarà la natura descritta dalla scienza. A tali condizioni, è chiaro che il metro con cui valutare l’opera poetica non potrà che essere quello empirico. Ma una simile conclusione non deve passare sotto silenzio due punti particolarmente significativi per comprendere il ragionamento di Garve.

In primo luogo, va notato come a fare problema non sia l’immagine o la situazione in sé – il dio che si intromette sulla scena – ma il rapporto tra quell’essere e la realtà accettata dal pubblico a cui era destinato. Se, però, il problema – e siamo al secondo punto – sta in una tale relazione, e tale relazione è mutevole nel tempo, ne deriva che la realtà non è per Garve qualche cosa di eterno e sempre uguale, ma – come esplicitamente sostenuto per gli Antichi – solo *presupposta* come data e indiscutibile. Il che significa che nemmeno nella modernità la realtà sarà ontologicamente data, ma solo presupposta come tale. Il punto è che presupporre la realtà come data in un certo modo non è diverso dal viverla come tale e viverla come tale raramente porta a opacizzare la sua storicità.

---

<sup>4339</sup> *Ibid.*, pp. 199-200.

Nel volume citato, Bachmann-Medick vede la differenza tra Garve e Riedel nel fatto che per il primo è poeticamente adeguato solo ciò che è empiricamente verosimile, mentre per il secondo è poeticamente adeguato tutto ciò che è ritenuto socialmente verosimile.<sup>4340</sup> Rispetto a questa conclusione, mi pare sia necessario fare una specificazione in più, e dire che in Garve a essere poeticamente adeguato è solo ciò che è empiricamente verosimile, non perché l'empiria sia ontologicamente più reale in assoluto rispetto alle storie degli dei, ma perché nella sua epoca è socialmente verosimile solo ciò che è empiricamente verosimile. Ad essere sempre reale per il poeta è la natura, ma ciò non significa che essa abbia il medesimo significato in epoche diverse.

Qui sta allora la differenza con la presa di posizione di Riedel: non nel fatto che Riedel veda l'influenza della fede comune sulla legittimazione della poesia e Garve no, ma nel fatto che Garve veda l'influenza della fede comune sulla legittimazione della poesia attraverso la lente del concetto di realtà corrente in quel determinato periodo. La socializzazione culturale non è allora assente, ma si limita a emergere di volta in volta nella ratificazione del "reale", che diventa poi *ipso facto* vincolante per i poeti. Ad allontanare Garve da Riedel è allora la volontà di inserire il concetto di realtà come filtro tra ciò che si ritiene socialmente verosimile e l'opera del poeta; il fatto, cioè, che il poeta si debba attenere in tutto e per tutto al concetto di realtà naturale del proprio tempo e non a ciò che, a prescindere dalla corrispondenza a tale concetto di realtà, è di per sé ritenuto verosimile in un certo contesto.

Quando Garve scrive che "[c]hi ci rappresenta forme mai viste e mutamenti inauditi, ci porta in mondi estranei, in cui avremmo bisogni di altri organi di senso per vedere e un altro cuore per sentire ciò che ci è mostrato", il filosofo di Breslavia non sta facendo un'affermazione sull'immutabilità della natura umana, ma sulla necessità che la conoscenza sia mediata socialmente. Data la situazione attuale, in cui la realtà è connotata empiricamente, nessun individuo può decidere di assumere come data una realtà diversa, un altro mondo possibile, pena cadere nella *hybris* della *Schwärmerei*, e dunque nella follia individuale.<sup>4341</sup> Poiché siamo socializzati all'interno di un certo modo di intendere la realtà naturale, fingere di potersene arbitrariamente liberare è come pretendere di avere altri organi sensori. Il che esclude – a differenza di Riedel<sup>4342</sup> – non solo l'irreale

---

<sup>4340</sup> D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., pp. 227-8.

<sup>4341</sup> Cfr. H.-O. Röber, *Bürgerliche Vergesellschaftung und kulturelle Reform. Studien zur Theorie der Prosa bei Johann Gottfried Herder und Christian Garve*, Frankfurt am Main-Bern-New York, 1986, pp. 184 e ss.

<sup>4342</sup> Per Riedel il fatto che occorra escludere dalle materie poetiche attuali le storie degli dei greci, non elimina la possibilità di inserire le azioni del Dio cristiano a cui possiamo effettivamente partecipare, cfr. F.J. Riedel, *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, cit., pp. 197-8.

ma anche il soprannaturale dagli oggetti poetici interessanti, provocando di fatto la perdita di un qualche criterio di verità estetica intrinseco alla poesia.

Per quanto drastica, la scelta di Garve non è ingiustificata. L'allontanamento dalla realtà naturale, infatti, si tradurrebbe per Garve in un'incapacità da parte del poeta di attivare l'anima dei suoi lettori, a causa dell'astrattezza di tutto ciò che è mera invenzione. Ma persino se fossimo in grado di imitare la natura nel produrre esseri individuali con tutti i crismi, ciò non sarebbe ancora una condizione sufficiente per il nostro interesse:

Anche ammesso che fossimo dei creatori così bravi da riuscire davvero a produrre nuove nature individuali e da poterle sufficientemente variare una dall'altra: che cosa ci può importare di tutti questi esseri che non abbiamo mai visto nei nostri paraggi, con i quali non siamo mai stati nel benché minimo rapporto e dai quali sappiamo che non abbiamo nulla da sperare o da temere?<sup>4343</sup>

Dietro al monito contro la vacuità dell'astrazione, dunque, si cela la direttiva ben più cogente a ricercare sempre l'interesse del pubblico – un interesse che si trasformerebbe in indifferenza senza uno stretto rapporto tra la materia trattata e il pubblico a cui è destinata. Se però il parametro euristico della poesia è inscindibile dalla condizione storico-sociale degli ascoltatori e dei lettori, non sarà solo la finzione eterocosmica a essere esclusa dai soggetti poetabili, ma anche la stessa realtà di popoli diversi da quello del pubblico:

[C]i interesserà nel modo più intenso il dipinto di quegli uomini che sono più simili a noi, che hanno un modo di pensare, una lingua e dei costumi come i nostri, e i cui casi e le cui azioni corrispondono a quelle di cui è composto il corso della nostra vita, in una parola, il dipinto del nostro tempo e della nostra nazione.<sup>4344</sup>

A sua volta, la porzione di società a cui parteciperemo più volentieri sarà quella con cui condividiamo la maggior parte delle condizioni esteriori, se è vero – come affermava il Lessing della *Hamburgische Dramaturgie* il 16 giugno 1767 – che

[l]a loro posizione sociale [dei protagonisti dei drammi] assai spesso rende le disgrazie più importanti e decisive, ma non per questo più interessanti: interi popoli possono esservi coinvolti, ma la nostra

---

<sup>4343</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., pp. 187-8.

<sup>4344</sup> *Ibid.*, p. 192.

partecipazione esige un oggetto particolare, e uno Stato è un concetto troppo astratto per i nostri sentimenti.<sup>4345</sup>

Il criterio di prossimità ontologica imposto da Garve sfuma così in un criterio di prossimità sociologica, dove il soggetto occuperà il centro di una serie di cerchi concentrici:

Ogni uomo ha attorno a sé un piccolo sistema. Egli stesso è il punto centrale; i membri della sua famiglia, gli abitanti della sua città, la gente con cui si relaziona ogni giorno, disegnano le circonferenze più prossime al centro; viaggi, occupazioni, le diverse alterazioni di questo stato, le amplificano. All'interno di questo sistema l'uomo vede tutto con i suoi occhi, ogni punto della periferia è in relazione mediante un qualsiasi raggio.<sup>4346</sup>

Alla luce di questa spiegazione, l'attenzione del soggetto è involontariamente suscitata da un oggetto collocato nei cerchi più piccoli e vicini al soggetto, che risulteranno quindi i più interessanti. Gli altri, invece, esattamente come la *cognitio tangens* di Baumgarten, potranno al massimo sfiorare o stimolare l'animo, ma non arriveranno a muoverlo: "Storie e racconti di viaggio possono rendergli noti migliaia di altri sistemi al di fuori del suo; ma tutti questi, egli li vede solo di profilo, li tocca, per così dire, solo con poche tangenti."<sup>4347</sup>

Se questo vale sul piano delle rappresentazioni, il poeta dovrà anche suscitare l'interesse derivato dalla partecipazione emotiva. A prevalere nella poetica di Garve saranno innanzitutto le passioni morali su quelle corporee;<sup>4348</sup> il che significa che il poeta dovrà raffigurare il mutamento degli stati interni dell'anima, di cui azioni ed espressioni esterne non sono che la manifestazione; e dovrà farlo coinvolgendo non soltanto il protagonista, ma anche un certo numero di figure secondarie, dal momento che la nostra partecipazione agli oggetti poetici è incrementata dalla

---

<sup>4345</sup> G.E. Lessing, *Drammaturgia d'Amburgo*, cit., p. 75. Un concetto simile era stato sviluppato da La Motte, nel *Second discours à l'occasion de la tragédie de Romulus* (1722), cfr. A.H. de la Motte, *Les œuvres de théâtre*, Paris, 1730, pp. 107 e ss. Anche per La Motte, infatti, il carattere più interessante è quello più simile a noi, sebbene da un punto di vista più morale che sociologico: "Enfin on rend encore un caractere interessant par le mélange des vertus & des foiblesses reconnuës pour telles: je crois même que c'est la voie la plus sure. On admire moins, mais on est plus touché. Les malheurs de nos proches ont plus de droit à nôtre compassion que ceux des étrangers." La dottrina, peraltro, era molto diffusa ed era stata adottata dallo stesso Home.

<sup>4346</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., p. 192.

<sup>4347</sup> *Ibid.*, pp. 192-3. Certo, l'arte avrà comunque la possibilità di mettermi in contatto con gli altri ceti di cui non avrei notizia diretta a causa della divisione di lavoro, ma non potrà superare i limiti della propria società.

<sup>4348</sup> *Ibid.*, pp. 269-70.

simpatia che provano i personaggi minori per il dolore dell'eroe.<sup>4349</sup> Inoltre, le passioni devono rispettare i criteri di verità e naturalità:

Tutto ciò che può essere detto [...] sul modo della loro [delle passioni] raffigurazione, si lascia riassumere in due parole: vero e naturale. Vero si riferisce ai tratti del dipinto: deve essere simile. Naturale si riferisce all'intensità del colorito: non deve essere esagerato. Quello è l'opera del genio: si deve poter innalzare a una intuizione così chiara della cosa, da centrare la sua vera forma; questo è l'opera del gusto: deve osservare nella dipintura dell'immagine poetica una certa moderazione.<sup>4350</sup>

È proprio quando la verità delle passioni si congiunge a una natura moderata che l'interesse sarà maggiore:

È conforme all'esperienza che l'interesse più intenso abbia luogo solo laddove verità e moderazione si uniscono tra loro. L'oscuro crepuscolo del mattino o quello di una giornata cupa può mostrare correttamente gli oggetti, ma non li illumina e non li vivifica a sufficienza, l'animo resta inerte nel guardarli e non riceve dunque né rappresentazioni chiare né un notevole piacere. La luce chiara del mezzogiorno d'estate rende gli oggetti brillanti, ma è accecante ed estenuante; fa sì che distogliamo gli occhi dalle cose. Ma la dolce luce della sera o di un bel giorno d'autunno rende gli oggetti propriamente interessanti. L'occhio viene ristorato e rafforzato nell'essere attirato dagli oggetti; l'animo riceve idee vivide, e resta ad ogni modo quieto; vediamo la natura in maniera massimamente naturale, perché non ci sfugge alcuna sua parte né la deturpa un chiarore estraneo.<sup>4351</sup>

Certo, la cosa più facile per il poeta sarebbe quella di raffigurare le passioni estreme, ma la sua perizia consiste precisamente nel mantenere il timone sulle passioni mediane, dove c'è maggiore varietà e maggior discordia:

Appartiene alla stessa moderazione di cui dicevo sopra il fatto che la raffigurazione poetica resti all'interno del grado mediano delle passioni, dove si trova la più grande varietà, la maggior parte delle

---

<sup>4349</sup> *Ibid.*, pp. 271-3.

<sup>4350</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>4351</sup> *Ibid.*, pp. 295-6.

sfumature, la maggior mescolanza con i desideri connessi e il maggior conflitto con i desideri contrapposti.<sup>4352</sup>

Proprio la varietà e il conflitto consentono allo spettatore di restare con il fiato sospeso in attesa della decisione del protagonista, incrementando così l'interesse della sua azione:

Se c'è solo una passione incontrastata nell'anima, la sua intera efficacia si volge verso l'esterno; si occupa solo dell'impresa, dell'azione esteriore che mira alla propria soddisfazione; l'efficacia interna dello spirito stesso, quella che può essere propriamente raffigurata con il discorso, è ridotta. Ma quando sono presenti più desideri, l'anima lavora internamente per trovare una risoluzione del conflitto o un equilibrio; e questo lavoro è ciò che le parole possono propriamente raffigurare.<sup>4353</sup>

Il poeta dovrà dunque cercare di analizzare ogni componente della passione per tentare di comprendere le più segrete motivazioni dei gesti esteriori:

La passione è un fuoco, la cui brillantezza e il cui calore, rotti e restituiti da centinaia di lati, si unificano alla fiamma principale. Che cosa si può dunque fare per rispondere alla domanda: come si devono raffigurare le passioni? se non effettuarne l'analisi, rintracciarne gli effetti mediani; e mostrare quali elementi della passione e quale tipo di effetti si presentano meglio, quali possono essere più chiaramente rappresentati, quali agiscono in maniera più potente nell'imitazione con parole?<sup>4354</sup>

L'aspetto cruciale dell'interessamento del lettore per mezzo delle passioni è insomma l'analisi interiore – la capacità, cioè, di

raffigurare la cosa mediante tratti moderati, meno osservati e più segreti; di evidenziare i giochi e i passaggi meno evidenti della passione a partire dal fondo dell'anima; di mostrare le mescolanze più fini con cui lo stesso personaggio principale può variamente mutare in diversi uomini; di rappresentare la situazione secondo i suoi più piccoli effetti sulla persona che vi si trova; questa dovrebbe essere l'opera della tragedia borghese, dell'alta commedia e di tutti i

---

<sup>4352</sup> *Ibid.*, pp. 299-300.

<sup>4353</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>4354</sup> *Ibid.*, p. 289.



pezzi drammatici dove la prosa permette al poeta più libertà e una più precisa aderenza all'espressione naturale.<sup>4355</sup>

Secondo quanto mostrato nella seconda parte della *Betrachtung* del 1770, è proprio nello studio minuzioso dei recessi dell'anima che i Moderni possono rivendicare la loro propria superiorità sugli Antichi:

[Q]uelli [i poeti moderni] ci mostrano più l'interno, questi [i poeti antichi] più l'esterno delle azioni umane. I nostri poeti sono già una specie di metafisici [...]. Essi analizzano il sentimento che l'Antico avrebbe espresso del tutto semplicemente con una parola, nella somma dei singoli movimenti da cui si lascia spiegare. Non ci dicono solo i pensieri che colui che era nella condizione rappresentata aveva realmente, ma anche quelli che giacevano oscuramente sul fondo della sua anima e si manifestavano nella passione, senza essere notati dall'intelletto. Nel dipinto dell'anima umana distinguono l'uno dall'altro i tratti che si mostrano insieme e fanno agire uno ad uno davanti ai nostri occhi i più segreti e più piccoli moventi che la natura ci mostra soltanto nel loro effetto congiunto. [...] [S]e i nostri poeti vogliono essere originali, non possono che esserlo mediante nuove scoperte in questa parte della natura.<sup>4356</sup>

Proprio in questa capacità di inscenare i momenti incoativi, e dunque massimamente fecondi di conseguenze, della vita interiore, sta la cifra costitutiva della modernità e la sua possibile dignità estetica. Di tale dignità estetica del Moderno, l'interessante conferma di essere ancora una volta la chiave di volta. Non solo, infatti, l'interessante si alimenta della sospensione della decisione che lascia aperti sino all'ultimo diversi esiti, ma nel porre il vincolo della prossimità alla sua base, esso libera la poetica dei Moderni dalla necessità di imitare gli Antichi. Il fatto è che gli Antichi non li conosciamo abbastanza perché possano davvero interessarci:

I Greci e i Romani sono certo le due nazioni che conosciamo meglio dell'Antichità. E tuttavia, quanto è lontana l'idea che abbiamo della condizione e della forma di vita degli abitanti di Roma e di Atene da un'intuizione sensibile? Quante lacune ci sono nelle notizie più complete, quante circostanze che a stento la nostra ragione può unire tra loro e da cui ancor meno la nostra immaginazione sa trarre un insieme? Sono sempre e solo pochi pezzi dell'infinita composizione

---

<sup>4355</sup> *Ibid.*, pp. 214-5.

<sup>4356</sup> C. Garve, *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller*, cit., pp. 190-1.

della natura di allora, solo qualche elemento strappato dalla catena dei suoi mutamenti.<sup>4357</sup>

La poetica dell'interessante, insomma, non potrà che essere per Garve una poetica moderna, nella misura in cui gli oggetti da selezionare devono necessariamente essere prossimi allo scrittore e al pubblico; ma, a ben guardare, una tale poetica riguarda i Moderni anche in quanto l'interessante è frutto di sforzo e non è affatto qualche cosa di spontaneo. Certo, il poeta non deve mostrare il proprio impegno nell'opera, per non correre il rischio di essere didascalico, ma dovrà far parlare da sé i personaggi, ignorando in certo qual modo gli spettatori, secondo il monito di Diderot.<sup>4358</sup>

Niente disturba di più l'illusione di quando, al posto di tali pensieri, che potevano sorgere solo dalla situazione e dal carattere di chi parla, udiamo quelle osservazioni che a un uomo di buone letture possono venire in mente in occasione di questa situazione e di questo personaggio.<sup>4359</sup>

Sarà l'intuibilità della poesia nella mente dei lettori il metro con cui valutare la bontà dell'illusione. Se, infatti, alla partecipazione "appartiene sia una ricettività da parte dell'ascoltatore sia un grado di efficacia da parte dell'oratore e del poeta",<sup>4360</sup> tale efficacia si tradurrà in una serie di presupposti, volti a facilitare l'instaurarsi del rapporto, a seconda della tipologia di oggetto in questione. Con le parole riassuntive della prefazione del 1779:

Prendiamo parte ai pensieri di un altro solo se essi sono chiari, evidenti e di un'utilità così palese – sia per la vita umana sia per la soluzione di difficoltà – che possiamo renderli facilmente nostri pensieri e aver voglia di inoltrarci in essi. Prendiamo parte ai moti dell'animo di un altro se riconosciamo la verità e l'approvazione<sup>4361</sup>

---

<sup>4357</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., p. 194.

<sup>4358</sup> D. Diderot, *Sulla poesia drammatica*, in Id., *Teatro e scritti sul teatro*, trad. it. di M. Grilli, Firenze, 1980, § 11: "Sia dunque che componiate, sia che recitate, fate conto che lo spettatore non esista. Immaginate sul limite del palcoscenico un gran muro che vi separi dalla platea; recitate come se il sipario non si fosse alzato. [...] Mi sta bene che un autore intelligente introduca nell'opera tratti che lo spettatore intenda rivolti a sé; che vi alluda a sciocchezze alla moda, a vizi dominanti, ad avvenimenti pubblici; che insomma istruisca e piaccia, ma che ciò accada insensibilmente. Se si sente che ha uno scopo, egli mancherà; smette di dialogare e predica." Cfr. H. Baader, *Diderots Theorie der Schauspielkunst und ihre Parallelen in Deutschland*, "Revue de Littérature Comparée", 33, 1959, pp. 200-23.

<sup>4359</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., p. 206.

<sup>4360</sup> Id., *Sammlung einiger Abhandlungen*, cit., p. 6.

<sup>4361</sup> L'approvazione, nel senso dell'approvazione morale dell'azione, è una condizione necessaria per la simpatia morale.

degli stessi nei loro accessi o nella loro raffigurazione. Prendiamo parte agli eventi narrati di un altro se questi sono verosimili, intuitivi, perspicui e notevoli; verosimili, intuitivi, e perspicui, per poterci immedesimare facilmente al posto dei personaggi in azione; notevoli, per renderci conto, una volta al loro posto, del rilevante influsso degli eventi su di noi.<sup>4362</sup>

Nel primo caso, prevale la dimensione dell'attesa con cui lasciamo che l'oggetto conduca la nostra attenzione all'interno dei suoi mutamenti, e dunque, nel caso in cui l'oggetto siano pensieri, nel loro sviluppo; nel secondo caso, proprio della simpatia, occorre che i moti dell'animo seguano ciò che è ritenuto naturale in quel periodo dal punto di vista psicologico e ciò che è ritenuto moralmente perfetto e degno di lode, pena l'impossibilità di solidarizzare con i personaggi. Attesa e simpatia devono però unirsi quanto più possibile nel caso della poesia, per non scadere rispettivamente in una vuota curiosità e in una commozione fine a sé stessa. In un accorato monito ai poeti, Garve sottolinea proprio quest'ultimo punto:

Non si ripete mai abbastanza spesso ai nostri poeti che non è solo con le passioni che è possibile interessare; che con queste interessano solo raramente e sempre solo in maniera istantanea; che può essere solo la ricchezza della rappresentazione, l'importanza e la quantità di ciò che ci danno da pensare ciò che ci mantiene impegnati, attenti e soddisfatti dall'inizio alla fine in un'opera più ampia. Il dramma più commovente suscita nello spettatore più sensibile sempre solo lampi di sentimento. Per un istante in cui si vive nell'illusione segue un tempo molto più lungo in cui si riconosce sé stessi per ciò che si è e gli attori per ciò che sono.<sup>4363</sup>

Anche in questo caso l'insegnamento di Diderot non è lontano:

Non piangerò che un istante – affermava il filosofo francese nel saggio sulla poesia drammatica – colui che sarà colpito e abbattuto in un momento. Ma come mi sento, se il colpo si fa attendere, se vedo il temporale formarsi sulla testa mia o di un altro, e restarvi a lungo sospeso?<sup>4364</sup>

La commozione momentanea, insomma, non riesce a suscitare un vero interesse, perché si perde nel patetico che – lo avevamo accennato – è incapace di stabilire un vero rapporto con noi. *Rühren*, infatti, non può

---

<sup>4362</sup> *Ibid.*, pp. 5-6.

<sup>4363</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., p. 172.

<sup>4364</sup> *Ibid.*, p. 268.

essere considerato sinonimo di *interessieren*, come Garve puntualizzerà nell'appendice del saggio:

Interessare e commuovere si toccano in un punto: ma non sono la stessa cosa. Il primo riguarda l'insieme di un'opera, l'altro singole scene della stessa; l'uno è una mobilitazione del nostro intelletto; l'altro un intenerimento del cuore; l'uno invita alla lettura o all'ascolto di una storia; l'altro fornisce realmente il godimento a cui siamo invitati.<sup>4365</sup>

Per ottenere un vero interesse, dunque, non sarà sufficiente la semplice giustapposizione di singole scene commoventi, ma sarà necessario il loro inquadramento all'interno di una successione diretta a un qualche traguardo, capace di sostenere al contempo la stessa tensione rappresentativa. Lo strumento che il poeta ha a disposizione per unire i due versanti è quello dell'intreccio, che inscena poeticamente il desiderio per il futuro che attraversa l'anima dei Moderni:

Ma in cosa consiste l'intreccio? Il superamento di grandi difficoltà è sempre ciò che mostra l'uomo grande o degno di nota. Queste si devono dunque sempre presentare in ogni situazione che deve interessare. Da queste scaturisce l'intreccio vero e proprio, nella misura in cui esse, condensate in un breve lasso di tempo, si devono risolvere velocemente.<sup>4366</sup>

In tal senso, l'intreccio consente di inanellare eventi individualmente commoventi, finalizzandoli a uno scopo che fa restare lo spettatore con il fiato sospeso nella spasmodica attesa dello scioglimento. Un discorso del genere potrebbe ricordare i termini di Batteux nel *Cours de belles-lettres*, quando l'*esthéticien* francese distingueva due cose che l'artista deve fare se vuole interessare (*intéresser*):<sup>4367</sup>

La prima è di scegliere un'azione la cui natura e il cui oggetto siano interessanti per loro stessi; è il modo di colpire il cuore, è il commovente (*touchant; rührend* nella traduzione di Ramler). La seconda cosa è di inserirvi degli ostacoli che richiedano una virtù straordinaria per essere sormontati: è il mezzo per colpire la mente (*esprit*), il singolare (*singulier*).<sup>4368</sup>

---

<sup>4365</sup> *Ibid.*, pp. 336-7.

<sup>4366</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>4367</sup> C. Batteux, *Cours de belles-lettres distribute par exercices*, cit., vol. IV, 1750, pp. 31 e ss.

<sup>4368</sup> *Ibid.*, p. 31.

Batteux continuava:

La prima maniera [di interessare] è più commovente, più dolce; quest'ultima è più viva, più piccante. Ogni lettore dotato di un'anima prende parte all'impresa, si affeziona all'eroe; tende verso il fine con lui; si irrita come lui contro gli ostacoli [...]; attende l'esito con impazienza fino a quando l'eroe non trionfa o non soccombe e allora trionfa o soccombe con lui.<sup>4369</sup>

La tensione del lettore (o dello spettatore) era stata subordinata da Antoine Houdar de La Motte al rispetto di un nuovo principio di poetica, da lui stesso definito "unité d'intérêt",<sup>4370</sup> un'espressione che l'autore intendeva differenziare accuratamente dalla classica unità d'azione. Nel *Discours sur la tragédie à l'occasion des Machabées* (1721), La Motte scriveva:

Se più personaggi sono diversamente interessati nello stesso evento; e se essi sono tutti degni che io entri nelle loro passioni, c'è allora unità d'azione e non unità di interesse, perché in questo caso perdo di vista gli uni per seguire gli altri e perché desidero e temo, per così dire, da troppi lati.<sup>4371</sup>

Mentre l'unità d'azione coinvolge solo la nostra curiosità, volgendo il dramma a un unico fine, l'unità di interesse, coinvolgendo anche il cuore, ci farà simpatizzare con un singolo personaggio per tutto il dramma, a patto di rivelare subito al fruitore ciò da cui dovrà essere avvinto, come poi suggeriranno Diderot e Lessing:<sup>4372</sup>

Ma in cosa consiste l'arte di questa unità di cui ho parlato? Consiste, se non mi sbaglio, nel sapere, sin dall'inizio di un pezzo, indicare alla mente e al cuore l'oggetto principale con cui voglio occupare l'uno ed emozionare l'altro. [...] Inoltre, nell'impiegare come personaggi solo quelli che aumentano questo pericolo o lo condividono con l'eroe; nell'occupare sempre lo spettatore con questo interesse soltanto, in modo che sia presente in ogni scena e che non si permetta alcun discorso che, con il pretesto di ornare, possa distrarre la mente da questo oggetto; e infine nel continuare

---

<sup>4369</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>4370</sup> Sulla polemica con Voltaire riguardo a questo punto, cfr. P. Dupont, *Houdar La Motte*, Paris, 1898, pp. 285 e ss. Commentando La Motte, Dupont concluderà che l'unità di interesse è "la legge suprema dell'arte drammatica", *ibid.*, p. 285.

<sup>4371</sup> A.H. de la Motte, *Discours sur la tragédie à l'occasion des Machabées* (1721), in *Id.*, *Les œuvres de théâtre*, cit., pp. 44-5.

<sup>4372</sup> G.E. Lessing, *Drammaturgia d'Amburgo*, cit., pp. 223 e ss.

così fino allo scioglimento dove si deve disporre il più alto punto di pericolo e il più grande sforzo della virtù che lo sormonta.<sup>4373</sup>

Anche Garve assegna all'unità d'interesse un ruolo cruciale:

L'unità di interesse, il vecchio e spesso ripetuto monito dei critici, è necessaria per due ragioni. Non possiamo cogliere molte cose al contempo, non possiamo prendere parte al contempo al destino di molti uomini. Richiede un certo impegno dell'animo calarsi nel posto di un altro; e questo [impegno] lo si può applicare al contempo a un solo oggetto. La necessità di un intreccio è la seconda. Quando le azioni, gli eventi di due persone si svolgono parallelamente al contempo o nessuna delle due potrà avere un intreccio, e allora la nostra attenzione non sarà stimolata da nessuna di esse; o entrambe ce l'avranno e allora essa si affatica.<sup>4374</sup>

Anche in Garve, dunque, l'unità di interesse<sup>4375</sup> è uno strumento fondamentale per superare la nostra tendenza alla distrazione, divenendo così la traduzione sul piano poetico della “dolce trazione” dell'oggetto interessante. Ma dietro a una tale motivazione si nasconde un significato più profondo. In Garve come in La Motte, infatti, l'inserimento dell'unità di interesse nella dottrina dell'intreccio non è finalizzata solo a unificare l'azione nell'attenzione del fruitore, ma anche a “unificare” il fruitore nello svolgimento dell'azione – a legare insieme pensieri e passioni in quel sinolo antropologico che è l'uomo intero.

#### 7.4.6 *L'interessante e la vivificazione dell'uomo intero*

La cosa, d'altra parte, non sorprende. Da un lato – avevamo visto – l'interesse delle rappresentazioni è già di per sé legato alla dimensione del cuore, alimentando quelle che Garve aveva chiamato “piccole passioni”; e dall'altro, le passioni possono suscitare interesse solo se inserite in un intreccio che sviluppi al contempo le rappresentazioni. Alla stessa stregua di Sulzer, dunque, benché a partire da presupposti diversi, anche Garve

---

<sup>4373</sup> A.H. de la Motte, *Discours sur la tragédie à l'occasion des Machabées*, cit., pp. 45-6.

<sup>4374</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., pp. 341-2.

<sup>4375</sup> Nel *Beschluß der Kritik über die Gefangnen des Plautus* (1750), Lessing tradurrà l'espressione di La Motte con *Einheit des Antheils*: “Wahr ist es, die Handlung würde nicht unvollständig seyn, wenn auch Tyndarus nicht ein Sohn des Hegio wäre, allein es würde ihr eine Eigenschaft fehlen, welche de la Motte zu einer besondern Einheit der Handlung gehört. Diese ist die Einheit des Antheils oder wie er sie in seiner Sprache nennet l'unité de l'interêt [sic].” Cfr. “Beyträge zur Historie und Aufnahme des Theaters”, 1750, 3. Stück, pp. 573-91, qui p. 581.

individuera nell'interesse un potente richiamo all'integralità dell'uomo,<sup>4376</sup> un'integralità di cui è dato fare esperienza nella percezione del nostro potere vitale:

Lo stato della vita e della veglia si distingue dalla morte e dal sonno per il fatto che noi, a seguito di questo sentimento, desideriamo, avversiamo, speriamo o temiamo costantemente qualcosa. Tutte le rappresentazioni che sono mere parole si sviluppano da questi sentimenti o sono in relazione con essi. Lo stato di un uomo che è interessato da qualcosa è una veglia più perfetta (*vollkommneres Wachen*), un più alto grado di vita. In tale stato, sentiamo noi stessi in maniera più vivace (*lebhafter*), abbiamo più desideri e aspettative del solito.<sup>4377</sup>

Di uno stato di veglia perfetta (*état du réveil parfait; Zustand des vollkommenen Wachens*) in opposizione a uno stato di sonno profondo, come si ricorderà, aveva parlato già Sulzer nell'*Analyse de la raison* (1758), per designare la condizione di massima coscienza a cui dava accesso proprio l'interesse. Anche Klopstock aveva utilizzato la metafora della veglia, per riferirsi a un pensare, che, come sopra notato, è già per metà azione:

Si potrebbe suddividere la nostra vita in sonno vero e proprio, dormiveglia e veglia autentica (*wirkliches Wachen*). Il dormiveglia non sarebbe solo la vita vegetale, o – quel che è ancora peggio – la vita animale in cui l'anima sembra esistere solo per il corpo; il dormiveglia che intendo io non è tolto neppure dalla nostra massima occupazione; la veglia autentica sarebbe quel felice stato della nostra anima in cui o pensiamo Dio o qualcosa che ha comandato Dio, e

---

<sup>4376</sup> Nel *Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten*, cit., pp. 218-20, Garve indica il genio quale prototipo dell'uomo intero, nella misura in cui è capace di riunire in sé il sentire e il pensare, nel senso sulzeriano per cui deve mirare all'oggetto tenendo al contempo un segreto sguardo su di sé. In tal senso, la distanza da Sulzer mi sembra minore di quanto pensato da Bachmann-Medick, il cui giudizio è però "viziato" dalla presunta visione dicotomica attribuita al primo, cfr. D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., p. 190. La vera perfezione dell'uomo, in ogni caso, deve includere anche le facoltà desiderative, in modo da assicurare, come ci accingiamo a verificare, la vivificazione delle stesse facoltà conoscitive.

<sup>4377</sup> Cfr. la prima versione della seconda parte del saggio sull'interessante di Garve, uscita nella "Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste", 13. Band, 1772, 1. Stück, p. 7; nell'ultima versione, Garve riformula pensiero lasciando però invariate le ultime due frasi, Id., C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessierende*, cit., p. 222.

che facciamo proprio perché lo ha comandato. Solo di chi veglia davvero si può dire che vive davvero.<sup>4378</sup>

C'è dunque un legame consolidato tra lo stato di veglia completa e la vivificazione suprema dell'anima, a cui Garve unisce anche la matrice metaforica del calore in opposizione alla conoscenza simbolica tradizionalmente connessa alla freddezza.<sup>4379</sup> Era stato probabilmente Baumgarten a fornire l'esempio più sintomatico di una simile condizione con la questione del fondo dell'anima, il cui sollevamento è capace di portare alla massima tensione tutte le nostre capacità:

Agli psicologi è chiaro che in un tale impeto tutta l'anima dispiega le sue forze (in massimo grado, ad ogni modo, le facoltà inferiori), cosicché per così dire tutto il fondo dell'anima si levi alquanto più in alto e spiri qualcosa di più grande [...].<sup>4380</sup>

La tensione in quel caso era data dalla vita della conoscenza, e cioè dal desiderio di un *mihi bonum* in grado di accrescere la nostra *realitas*: "Mihi bona sunt, quibus positus in me ponitur realitas". Come mostra Baumgarten in sede estetica, tuttavia, il bene per me consiste nella previsione che muove il desiderio piuttosto che nel possesso effettivo di quel bene. Il bello spirito deve dunque lasciar intravedere un bene nel futuro possibile piuttosto che offrirlo direttamente nel presente, in modo tale da vivificare l'animo nel modo più efficace.

Le conseguenze di simili premesse verranno tratte da Lessing in una lettera a Mendelssohn del 2 febbraio 1757, dove il magistero di Baumgarten sarà unito a una suggestione dubosiana:

[...] in ogni desiderio o avversione violenti siamo coscienti di un grado più alto della nostra realtà (*Realität*) e questa coscienza non può essere altro che piacevole[.] Di conseguenza tutte le passioni sono piacevoli in quanto passioni, anche quelle sommamente spiacevoli.<sup>4381</sup>

Accogliendo il suggerimento di Lessing, Mendelssohn affermerà, dal canto suo, che in rapporto al soggetto anche la percezione di una mancanza

---

<sup>4378</sup> F.G. Klopstock, *Die beste Art, über Gott zu denken*, "Der Nordische Aufseher", 25. Stück, Sonnabends den 13. May 1758, pp. 213-20.

<sup>4379</sup> Anche in questo caso ci riferiamo alla prima versione della seconda parte del saggio sull'*Interessierende*, cit., p. 6: "Attribuiamo calore agli scritti quando le rappresentazioni, anche quelle astratte, sembrano sorgere dai sentimenti, o essere accompagnati dagli stessi. Ma proprio questo calore è ciò che interessa."

<sup>4380</sup> *Aesthetica*, § 80.

<sup>4381</sup> Cfr. R. Petsch, *Lessings Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai*, cit., p. 98.



dell'oggetto costituisce un carattere affermativo che ne aumenta la *realitas*, perché alimenta l'esercizio delle facoltà dell'anima:

Il male, invece, è sgradevole dal lato dell'oggetto, considerato come modello della rappresentazione esterno a noi, perché in questa relazione costituisce una mancanza, la negazione di qualcosa di reale; ma, considerato in quanto rappresentazione, come immagine dentro di noi, che tiene impegnate le facoltà dell'anima di conoscere e desiderare, anche la rappresentazione del male diventa un elemento di perfezione e risulta almeno in parte gradevole, per cui preferiamo senz'altro sentirla che non sentirla.<sup>4382</sup>

Il *mihi bonum* che accresce la *realitas* sarà dunque lo stesso movimento dell'anima,<sup>4383</sup> a prescindere dal segno positivo o negativo dell'oggetto rappresentato, il "gioco delle inclinazioni – per dirla con il medico Markus Herz – che innalza enormemente il suo [dell'anima] sentimento di sé, e fa sentire la realtà (*Realität*) della sua esistenza nel modo più dolce."<sup>4384</sup> Ma se i caratteri affermativi che compongono l'anima sono differenziali di movimento, la coscienza della sua *realitas* coinciderà con la percezione della sua attività. Tale, come sappiamo, sarà il punto di partenza del leibniziano Sulzer: un punto di partenza che non sarà ricusato neppure da Garve, sebbene all'interno di una cornice lockiana.

Incrementare la coscienza della nostra *realitas* in un simile contesto altro non significa che promuoverne la vivificazione. Solo chi impegna al contempo ogni capacità dell'anima potrà godere infine di uno stato di veglia davvero completa. E di tale occupazione globale dell'anima – lo abbiamo visto da Meier a Garve – sarà proprio l'interesse a farsi carico, in particolare per mezzo delle arti. Per questo, la poesia dovrà suscitare paura o speranza, perché – afferma il filosofo di Breslavia – "[p]artecipiamo propriamente al

---

<sup>4382</sup> M. Mendelssohn, *Rapsodia, ossia supplemento alle Lettere sui sentimenti*, cit., p. 107. Da qui derivano i sentimenti misti, composti dall'insoddisfazione nei confronti dell'oggetto e dalla soddisfazione per la sua rappresentazione. La prevalenza del piacere o del dispiacere dipenderà dalla prevalenza dell'una o dell'altra delle due dimensioni. Sarà in particolare l'imitazione artistica, come già insegnava Du Bos, a rendere piacevoli gli avvenimenti più terribili, perché essa consente, in un contesto apertamente fittizio, di conservare alla nostra rappresentazione dell'oggetto "la vita e il calore appropriati", *ibid.*, p. 111.

<sup>4383</sup> *Ibid.*, 109-110, in cui Mendelssohn ammette di aver sbagliato a criticare Du Bos su questo punto: "Ho sbagliato, quindi, a criticare Du Bos quando sostiene che l'anima anela soltanto a essere stimolata, anche quando a farlo sono rappresentazioni sgradevoli. Ciò è vero nel senso più proprio, in quanto il movimento e il coinvolgimento prodotti nell'anima da rappresentazioni sgradevoli non possono che risultare gradevoli in relazione al soggetto."

<sup>4384</sup> M. Herz, *Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit*, Leipzig und Mietau, 1776, pp. 85-6.

desiderio o all'avversione, non al godimento o alla sofferenza; quelli sono azioni, questi sono sentimenti; nei primi siamo noi stessi ad agire, nei secondi sono le cose.”<sup>4385</sup>

Se dunque è necessario che le cose suscitino inizialmente la nostra attenzione, nel seguire “passivamente” le loro direttrici percettive e semantiche, il fruitore sarà poi chiamato ad attivare, ancorché in maniera inconsapevole, tutte le forze coinvolte nella sollecitazione. Di contro a un modello disinteressato di piacere estetico, che prevede un soggetto contemplatore distaccato dall'opera, il piacere interessato innescherà una vera e propria fruizione “spett-attoriale”, dove la dimensione passiva sarà solo una tappa propedeutica a sviluppare pienamente la propria capacità di azione.

Nel subire l'attrazione dell'oggetto, infatti, lo spettatore potrà rintracciare le possibili espansioni delle proprie catene di idee, sperimentando un immediato incremento della sua attività. Posto che a interessarci dal punto di vista rappresentativo sia il desiderio di colmare le nostre lacune, il poeta non dovrà solo riprodurre gli oggetti di cui abbiamo già fatto esperienza, ma dovrà arricchirne e perfezionarne i particolari:

[E]gli deve elaborare questi oggetti in modo tale che essi ripresentino fedelmente le tracce di queste sensazioni, ma in esse deve mostrare di più, e ciò in modo o più distinto o più intuitivo, di quanto l'anima stessa non avesse scoperto in esse.<sup>4386</sup>

Insomma, il poeta dovrà, non molto diversamente che in Baumgarten, aiutarci a guardare nel fondo oscuro della nostra anima grazie al medium delle cose rappresentate: “A renderci interessanti le rappresentazioni poetiche di una cosa, abbiamo detto, è quella elaborazione per mezzo della quale le nostre proprie idee oscure sono ridestate fedelmente, ma al contempo rischiarate ed estese.”<sup>4387</sup>

---

<sup>4385</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., p. 236. Se volessimo distinguere, come fa Garve nella prima versione della seconda parte dell'opera, cit., p. 6, l'aspetto interessante dell'oggetto e la corrispondente risposta del soggetto, dovremmo dire, anche qui in un senso non lontano né da Baumgarten né da Batteux, che l'oggetto è interessante in quanto è buono o cattivo, o meglio in quanto promette o minaccia un bene o un male, mentre il suo esito soggettivo è sempre un movimento dell'anima: “Nelle cose è il buono o il cattivo che le rende da indifferenti a notevoli. Nell'uomo che è interessato è sempre presente un certo movimento dell'animo, un tipo di impazienza, una brama di futuro; in una parola, un desiderio di qualcosa che non c'è ancora, non solo un'occupazione con il presente.” A differenza del Batteux dei *Beaux-Arts*, in cui l'interesse era connesso esclusivamente al *coeur*, Garve, come detto, riconoscerà tanto un interesse delle rappresentazioni quanto un interesse delle passioni. Più vicino a questa posizione sarà il Batteux delle *Belles-Lettres*, cfr. *supra*.

<sup>4386</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., p. 183.

<sup>4387</sup> *Ibid.*, p. 202.

In questo modo, la poesia consentirà di arricchire la nostra *realitas*, e dunque di incrementare la percezione della nostra vitalità, chiarificando e precisando le idee che contribuiscono a costituire l'identità del soggetto. Il rischiaramento, in particolare, porterà a pensare in generale quanto avevamo solamente sentito nel caso singolare o a esemplificare in un caso concreto una proposizione finora astratta.<sup>4388</sup> Ma potrà anche favorire la rappresentazione di nuovi tratti nelle cose già note, richiamando alternativamente l'attenzione sui caratteri che non avevamo notato o sugli elementi più fini che non avevamo potuto riconoscere o distinguere nella loro singolarità.<sup>4389</sup> In tal senso, le raffigurazioni poetiche appariranno come prolungamenti o illustrazioni dei casi della nostra vita, che amplificherà di riflesso i propri confini.

La poesia, d'altra parte, può anche assecondare la nostra immedesimazione con i personaggi narrati o recitanti, facendoci agire nei loro panni. Se la tradizione retorica aveva inquadrato una tale partecipazione alla luce della continuità possibile tra *enargeia* e *energeia*, la filosofia moderna ne individuerà il principio nella dimensione della simpatia. Stimolando un interessamento in certa misura "disinteressato", la simpatia consente – insegnava Hume – di vivere su di sé gli affetti degli altri, trasformando quella che era semplice rappresentazione in vera e propria impressione vissuta.<sup>4390</sup> Ma proprio un simile meccanismo, coinvolgendo direttamente la nostra condizione, sarà in grado di innescare una spinta motivazionale capace di intensificare la coscienza di sé:<sup>4391</sup>

[I] moventi in fondo sono anche rappresentazioni, ma rappresentazioni di un certo tipo. Così come la maggior parte delle rappresentazioni si volge solo a certi oggetti e indebolisce la nostra propria autocoscienza in questo momento con un'attenzione per qualcosa che è fuori di noi, allo stesso modo le rappresentazioni che devono diventare capaci di essere moventi, cioè di suscitare desideri o di muovere la volontà, si volgono totalmente a noi stessi e al nostro proprio stato, in particolare al nostro stato presente, e acuiscono per così dire la coscienza di sé.<sup>4392</sup>

---

<sup>4388</sup> *Ibid.*

<sup>4389</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>4390</sup> Per la trattazione di questo aspetto in Hume, rinviamo a D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., pp. 244 e ss.

<sup>4391</sup> Avevamo già notato l'importanza della transizione della rappresentazione in sentimento in Sulzer e Merian.

<sup>4392</sup> C. Garve, *Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre*, Breßlau, 1798, pp. 9-10.

Posta l'efficacia estetica e morale della rappresentazione,<sup>4393</sup> dunque, anche l'affetto altrui potrà diventare un movente della nostra azione. Se nella situazione precedente era l'arte ad attagliarsi alla vita, qui sarà la vita stessa ad attagliarsi alla rappresentazione artistica. Ma sia che l'accento cada sull'arricchimento del nostro passato mediante l'inserimento di nuovi anelli nelle catene rappresentative sia che l'accento cada sulla trasposizione del presente vissuto nella finzione del presente inscenato, il risultato sarà sempre una tensione dell'anima diretta al futuro.

Senza un baricentro al proprio interno, il soggetto interessato sarà portato a trovare un provvisorio equilibrio nella continua rincorsa di una base d'appoggio, dove l'avvertita mancanza di un fondamento stabile si dilegua nell'eco della sua promessa perennemente posticipata. Ed è proprio una tale promessa a innescare l'energia cinetica necessaria al soggetto per percepire la propria esistenza. Un'energia, dunque, che non sarà mai autoindotta, ma che deriverà piuttosto dalla spinta del soggetto a ritrovare nell'altro le relazioni capaci di accrescere la coscienza della propria presenza nel mondo. In questa chiave, il fatto di interessarci solo alla nostra vita, lungi dall'essere una dichiarazione di egoismo, contiene *in nuce* la possibilità di estendere il campo della nostra partecipazione a tutto ciò che entra in rapporto con noi.

Non è un caso che la vivificazione dell'uomo intero sia per Garve la base della stessa vita virtuosa.<sup>4394</sup> Appurato che la virtù non possa consistere sempre in una *medietas* tra due estremi entrambi viziosi come voleva Aristotele, essa non potrà che coincidere con la realizzazione di quella che Garve chiama la "perfezione assoluta" dell'uomo,<sup>4395</sup> ovvero con la "perfetta costituzione dell'uomo interiore".<sup>4396</sup> Una tale perfetta costituzione dell'uomo interiore comporta la "salute dello spirito", ovvero l'"armonia delle facoltà dell'anima",<sup>4397</sup> così come voleva l'insegnamento di Platone:

---

<sup>4393</sup> Se a essere coinvolta è la simpatia morale, infatti, non basta che la rappresentazione sia perspicua e intuitiva, ma è anche necessario che essa sia suscettibile di approvazione da parte del pubblico. La distinzione tra due modi di intendere la simpatia, uno semplicemente psicologico e l'altro morale, era già di Hume, cfr. D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., pp. 244 e ss.

<sup>4394</sup> Su questi temi, cfr. C. De Pascale, *Garve e Kant: Sittenlehre e Metaphysik der Sitten*, in R.R. Aramayo-F. Oncina Coves (a cura di), *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Granada, 1999, pp. 229-59; Ead., *Natura e cultura nell'eclettismo di Christian Garve: l'indagine morale come ricerca sulla natura dell'uomo*, "Studi settecenteschi", 25-26, 2005-2006, pp. 281-311.

<sup>4395</sup> C. Garve, *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre*, Breslau, 1798, p. 10. Id., *Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre*, cit., p. 51. Sull'idea di perfezione in Garve, cfr. C. Altmayer, *Aufklärung als Popularphilosophie. Bürgerliches Individuum und Öffentlichkeit bei Christian Garve*, St. Ingbert, 1992, pp. 87 e ss.

<sup>4396</sup> C. Garve, *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre*, cit., p. 87.

<sup>4397</sup> *Ibid.*, p. 51.

[I]l mio proprio sistema morale – lo ammetto – si lega nel modo più perfetto a quello platonico, almeno per come lo intendo e lo interpreto io. L'uomo il cui spirito e il cui cuore non sono mutilati, ma maturi e sani, agisce, credo, in maniera sempre virtuosa.<sup>4398</sup>

Non più lo *status integritatis* di Adamo, dunque, ma l'armonia speculare di individuo e *polis* costituirà per Garve la via maestra per ritrovare una qualche proporzione tra le capacità dell'uomo: “Per il primo principio il mio maestro è Platone. Il quale pone l'essenza della virtù nell'armonia del piccolo stato che si trova all'interno dell'uomo.”<sup>4399</sup> A fare della perfezione la vetta morale dell'uomo – continua Garve – è stata anche la più recente filosofia leibniziano-wolffiana:

Una parte dei nostri filosofi moderni, soprattutto gli Inglesi, hanno voluto fondare la morale esclusivamente sul sentimento e sulla facoltà di sentire. Altri, tra cui si trova la maggior parte dei filosofi tedeschi, hanno derivato la morale esclusivamente dalle conoscenze e dalla ragione. Un sistema, quello leibniziano-wolffiano, ha cercato di unire entrambe le cose, in quanto ha eretto la perfezione a scopo ultimo dell'uomo e ha reso la proposizione: “Tendi verso la tua perfezione!” il principio della morale.<sup>4400</sup>

Il sistema leibniziano-wolffiano ha dunque il grande merito di aver evidenziato nuovamente l'importanza dell'uomo intero, ponendosi così sulla scia di Platone, nonché tra i possibili precursori dello stesso Garve:

Ho detto che questo sistema, che riunisce in certa misura entrambe le classi, si fonda al contempo su conoscenza e sentimento, e ritrova la sorgente delle virtù tanto nell'intelletto quanto nella facoltà di desiderare. E ciò è senz'altro vero, poiché rende la perfezione il sommo scopo dell'uomo, essendo la perfezione in rapporto all'uomo intero (*den ganzen Menschen*), e dunque a entrambe le forze principali del suo spirito.<sup>4401</sup>

Nonostante l'apprezzamento, tuttavia, la filosofia leibniziano-wolffiana ha avuto il torto di astrarre la questione della perfezione dal contesto sociale e antropologico – dal contesto della *polis* – per farne un principio metafisico generale:

---

<sup>4398</sup> *Ibid.*

<sup>4399</sup> *Id.*, *Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre*, cit., p. 50.

<sup>4400</sup> C. Garve, *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre*, cit., p. 149.

<sup>4401</sup> *Ibid.*, p. 176.

[Quanto detto] corrisponderebbe perfettamente al sistema platonico delle virtù, e dunque anche alle mie proprie idee; renderebbe evidente il doppio rapporto con lo spirito e il cuore nei quali la perfezione, secondo i concetti abituali, ha per così dire la sua sede, se Wolff e Leibniz, più metafisici di Platone, non avessero fornito un nuovo concetto di perfezione, che comprende il perfetto in tutte le cose, in quelle inanimate così come in quelle animate, nelle piante come negli animali, rendendolo per ciò stesso meno perspicuo e soddisfacente in relazione alla natura umana nello specifico.<sup>4402</sup>

Interpretando la perfezione come un'unità nella varietà, infatti, diventa più difficile fornire una qualche motivazione al pensiero o al sentimento dell'uomo:

E proprio questo principio, se altro non significa secondo il concetto leibniziano-wolffiano di perfezione che “Cerca di rendere il molteplice che è in te corrispondente all'unità”, mi pare essere un principio insoddisfacente per l'intelletto, impotente per il cuore, poco perspicuo e debole, e facile da contraddire.<sup>4403</sup>

Per intenderlo nel modo corretto, il principio della perfezione andrà dunque liberato dall'astrazione a cui lo hanno condannato Leibniz e Wolff, per essere riportato allo splendore dell'Antichità:

Nella misura in cui Leibniz e Wolff hanno reso il concetto di perfezione così generale e astratto, essi hanno oscurato e falsificato l'autentico concetto morale antico di perfezione. Il principio “Perfice te”, nel suo senso antico, semplice ed evidente a ciascuno, secondo il quale l'uomo deve tendere verso la conoscenza, domare i suoi desideri, intrattenere ed innalzare l'attività interna del suo spirito con il pensiero e le inclinazioni benevole, ed esercitare anche esternamente nella vita sociale questa stessa attività con lavori utili, con il coltivare fedelmente una certa professione, con azioni rette e benevole, è secondo il mio giudizio vero e soddisfacente.<sup>4404</sup>

È proprio per favorire la perfezione intesa in questa specifica accezione che sarà cruciale il ruolo svolto dall'estetica. Sebbene Garve non amasse la parola, perché – spiegava in una lettera a Schiller – non voleva oberare il lettore con un altro neologismo,<sup>4405</sup> sarà la stessa estetica a farsi promotrice

---

<sup>4402</sup> *Ibid.*, pp. 176-7.

<sup>4403</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>4404</sup> *Ibid.*, pp. 180-1.

<sup>4405</sup> Cfr. su questo P. Menzer, *Christian Garves Ästhetik*, in K. Bischoff (a cura di), *Gedenkschrift für F.J. Schneider*, Weimar, 1956, pp. 83-97, qui p. 85.

della formazione dell'uomo più perfetto per la vita morale. Tale uomo, abbiamo visto, è l'uomo integrale. Con la suadente argomentazione delle *Betrachtungen*:

[Q]uando dico che lo spirito umano più perfettamente formato è di necessità anche moralmente buono, non intendo con tale formazione l'innalzamento di una singola forza che poi ponga al suo servizio le altre, e che viene chiamato genio. Non intendo l'esercizio o l'applicazione delle forze dell'animo diretti a un peculiare negozio o a una determinata professione, per mezzo dei quali l'uomo stesso giunge in questo negozio o in questa professione a una grande preminenza sugli altri; e ciò, nonostante che la perfezione dell'uomo sia comunemente determinata secondo questo duplice criterio nei giudizi del mondo. Intendo con ciò uno sviluppo uguale e armonico delle diverse facoltà conoscitive degli impulsi ad esse corrispondenti. Per mezzo di tale uguaglianza una forza, una dote naturale, limita l'altra, e non permette di prendere nella sua crescita un vantaggio innaturale sulle altre.<sup>4406</sup>

A sviluppare contemporaneamente tutte le facoltà dell'uomo sono preposte in particolare le arti, grazie alla loro capacità di rappresentare l'altro uomo come uomo intero:

Ci si mostri l'uomo, l'altolocato come il modesto, in casi straordinari o quotidiani; ma ce lo si mostri così come lo vogliamo propriamente conoscere, come un uomo pensante e senziente; si trovino le vere parole che gli ispirano la sua situazione, le autentiche azioni a cui lo deve spingere il suo carattere; e la nostra intera anima al vedere ciò sarà posta in un impegno tale che non la farà pensare a nient'altro; l'intera scorta delle sue idee verrà, per così dire, messa in movimento, e l'intero sistema dei suoi sentimenti verrà scosso. Con questa corda vibra armonicamente la nostra intera anima (*unsere ganze Seele*).<sup>4407</sup>

Le arti riescono dunque a impegnarci in virtù della somiglianza di fondo tra gli uomini rappresentati e noi stessi, una somiglianza basata innanzitutto

---

<sup>4406</sup> Id., *Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre*, cit., pp. 81-2.

<sup>4407</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessirende*, cit., pp. 189-90. Herz esemplificherà questi pensieri nel caso particolare della compassione nel suo *Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit*, cit., p. 89: "La compassione non lascia immobile alcuna corda nell'uomo intero (*im ganzen Menschen*), i cui movimenti possono contribuire in qualche modo ad allontanare l'infelicità del misero o alleggerirgliela".

su una medesima compagine antropologica, che dovrà poi essere esemplificata nelle specificità del rapporto concreto. È in base a tale rapporto concreto che possiamo assimilare determinate direttrici di sviluppo per la nostra identità. Proprio perché l'estensione della mia *realitas* avviene sempre e comunque mediante il rapporto con l'altro, infatti, i binari in cui essa si amplierà sono già di per sé connotati socialmente, e anzi rivestono un ruolo fondamentale nell'intonarci al modo di sentire e di pensare – al decoro (*Anstand*) – di una certa comunità.<sup>4408</sup>

Sarebbe dunque riduttivo concludere che la socialità sia stata una prerogativa degli Antichi,<sup>4409</sup> oggi soppiantata dal dominio dell'interiorità, perché l'interiorità è il luogo stesso della socializzazione moderna. E lo è proprio grazie alla poesia che ne ispeziona i più intimi recessi, offrendoci la possibilità di sondare e configurare più compiutamente il nostro foro interno, non per semplice imitazione meccanica, ma per sintonizzazioni retroattive, per progressive intercettazioni del mondo.<sup>4410</sup> Di fatto, se l'estroflessione è radicata nell'interiorità – se il soggetto è presso di sé solo in quanto si protende verso l'altro – sarà proprio grazie alla dimensione del

---

<sup>4408</sup> Sull'importanza di questa categoria ciceroniana, cfr. K.-H. Göttert, *Kommunikationsideale. Untersuchungen zur europäischen Konversationstheorie*, München, 1988, pp. 20 e ss.

<sup>4409</sup> Sul complesso problema della socialità in Garve, che qui possiamo solo sfiorare, cfr. H. Zedelmaier, *Christian Garve und die Einsamkeit*, in W. Kunicki, *Aufklärung in Schlesien im europäischen Spannungsfeld. Traditionen – Diskursen – Wirkungen*, Wrocław, 1996, pp. 133-49. Cfr. anche G. Kiep, *Literatur und Öffentlichkeit bei Christian Garve*, in C. Bürger-P. Bürger-J. Schulte-Sasse (a cura di), *Aufklärung und literarische Öffentlichkeit*, St. Ingbert, 1992, pp. 133-61. Si veda anche K. Wölfel, *Nachwort*, in C. Garve *Popularphilosophische Schriften*, cit., vol. II, pp. 25\*-60\*; K. Wölfel, *Vorrede. Über das essayistische Werk Christian Garves*, in C. Garve, *Gesammelte Werke. Erste Abteilung*, vol. I, Hildesheim-Zürich-New York, 1985, pp. I-XXX.

<sup>4410</sup> In questo senso, la simpatia rivestirà un ruolo cruciale, perché – come insegnava Smith – essa non si esaurisce solo nel provare gli affetti dell'altro, ma coincide con una complessa strategia di messa a punto della propria posizione, per cui l'attore si mette nei panni dello spettatore e lo spettatore nei panni dell'attore, dando luogo a quello che giustamente Bachmann-Medick ha chiamato un "ordine estetico dell'agire". Cfr. D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., in particolare su Smith pp. 272 e ss. Sull'atteggiamento ambiguo di Garve nei confronti di Smith, che da un lato lo critica proprio per il principio di simpatia, dall'altro ne consiglia la lettura, cfr. C. Garve, *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre*, cit., pp. 160-1. Sulla natura relazionale dell'identità, Garve si esprimerà chiaramente nelle battute iniziali di *Ueber Geselleschaft und Einsamkeit*, cit., vol. I, pp. 6-7: "L'uomo è fatto per vivere fuori di sé piuttosto che per ritirarsi in sé stesso; innanzitutto [è fatto] per osservare gli oggetti che lo circondano e solo dopo, mediante una luce riflessa su di lui dagli oggetti, per guardare a sé stesso." Nella modernità, come visto, gli oggetti su cui riflettersi sono innanzitutto quelli poetici, i quali mettono sotto la lente d'ingrandimento qualcosa di altrimenti difficilmente osservabile come l'interiorità, aiutandoci a strutturare il nostro stesso foro interno. Per questo la rappresentazione dell'altro uomo, di un altro uomo simile a me, è per noi così interessante: perché l'altro uomo è ciò che ci costituisce dall'interno con la sua presenza, ciò verso cui siamo da sempre incamminati nel tentativo di giungere a noi stessi.



rapporto che egli potrà riconoscersi e, riconoscendosi, attivare tutte le sue forze. Con le parole di Markus Herz:

Le inclinazioni sociali sono quelle che al contempo mettono in moto la nostra attività al massimo e nel modo più variato, che ci fanno sentire il sentimento interno della nostra esistenza nel modo più dolce; quelle, dunque, che ci traggono con più forza a sé e che per i poeti e gli artisti sono gli oggetti più interessanti.<sup>4411</sup>

Dati questi presupposti, non stupisce la forte propensione all'azione sociale da parte dell'uomo avvinto dalle arti, le quali, più che una "terapeutica delle passioni" come voleva Du Bos, diventano qui una "palestra dell'agentività". Si tratta di un'agentività ancora incipiente, dove manca lo scopo particolare per cui agire, ma non la finalità generale,<sup>4412</sup> la possibilità, cioè, di tendere le molle dell'anima nelle direzioni di sviluppo determinate dai rapporti con i singoli oggetti interessanti che ci attraggono.<sup>4413</sup> In tal senso, l'interesse non incarna tanto un'azione

---

<sup>4411</sup> M. Herz, *Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit*, cit., p. 89.

<sup>4412</sup> Più che a Kant, una tale finalità senza scopo si avvicina, almeno strutturalmente, al concetto di "sympathetic emotion" impiegato da Henry Home. Negli *Elements of Criticism*, pubblicati in riedizione tedesca dallo stesso Garve (assieme a Engel in due volumi nel 1772, utilizzando la quarta edizione del testo originale del 1769; la prima edizione tedesca era stata pubblicata in tre parti negli anni 1763-1766 da Johann Nikolaus Meinhard, che era anche il traduttore), il critico scozzese faceva ricorso a tale nozione per riferirsi a un sentimento che non era propriamente una passione, perché non aveva un oggetto, ma neppure un'emozione perché coinvolgeva il desiderio. L'emozione simpatetica si prova quando, nel vedere un'azione virtuosa, la nostra mente è così sollecitata a fare altrettanto che non è più solo spettatrice, ma già attrice essa stessa, in quanto vivificata e pronta ad agire: "Quando contempliamo un'azione virtuosa che non smette mai di procurarci piacere e di sollecitare il nostro amore per l'autore, la mente è riscaldata e posta in un atteggiamento simile a quello che ha ispirato l'azione virtuosa. La propensione che abbiamo per azioni del genere è ravvivata fino al punto di diventare per un certo tempo un'emozione reale." Benché non ancora dotata di uno scopo a cui applicarsi, l'anima è già in qualche modo virtuosa: "Questa emozione singolare troverà prontamente un oggetto su cui esercitarsi; in ogni caso, non si dà mai senza produrre un effetto. Le emozioni virtuose di questo tipo sono in qualche grado un esercizio di virtù." A differenza di Home, tuttavia, per Garve la nostra propensione all'azione è accresciuta da tutte le rappresentazioni che si trovano in un qualche rapporto con lo spettatore, e possono dunque vivificarne l'animo.

<sup>4413</sup> Sopra abbiamo accennato al fatto che la dimensione spettatoriale della fruizione si basa su una sorta di "mediatezza immediata", nella misura in cui l'arte, pur offrendo uno spaccato mediato della realtà, permette di stabilire un rapporto immediato con le cose rappresentate. Per la dimensione attoriale della fruizione, si potrebbe parlare all'opposto di un'"immediatezza mediata", nel senso che l'immediatezza con cui il fruitore riferisce il rapporto a sé sul piano spettatoriale lo porta, sul piano attoriale, a una spinta altrettanto immediata ad agire, senza per questo innescare ancora un'azione concreta, come nel caso del perseguimento di un fine volontario. Al contrario, le azioni concrete saranno il frutto mediato della ristrutturazione identitaria implicita nel tentativo di sintonizzarci con l'altro

particolare del soggetto, bensì piuttosto le sorgenti dell'azione in quanto tale,<sup>4414</sup> quello sbilanciamento costitutivo dell'uomo oltre sé stesso che consente di ritrovare nell'*hortus conclusus* dell'interiorità l'apertura agorale della *polis*.

Scardinato dalla sua verticalità meridiana, dunque, il soggetto interessato dovrà assumere una postura perennemente inclinata,<sup>4415</sup> nella duplice accezione del desiderio e della sporgenza, per essere davvero presente a sé stesso in tutta la ricchezza della sua trama antropologica. Per questo, le arti, prima ancora che una valenza morale, assumeranno una rilevanza genuinamente dietetica, favorendo quella “salute dello spirito” (*Gesundheit des Geistes*) che costituisce la stessa cifra esistenziale del *ganzer Mensch*, per il quale l’“integralità” a livello individuale non potrà mai essere disgiunta da una più ampia “integrazione” a livello sociale.<sup>4416</sup> È in questa chiave che l'interesse si rivelerà per Garve un vero e proprio mediatore di umanità.<sup>4417</sup>

#### 7.5 La “vita dei segni”:<sup>4418</sup> le belle arti e la questione semiotica

Come emerso nel corso del precedente capitolo, la condizione fondamentale che sostiene il nostro interesse – la nostra vivificazione – è la capacità di attirare l'attenzione mediante l'instaurazione di un rapporto con qualcosa che ci sta a cuore. Poiché però, abbiamo visto, alle opere d'arte appartiene una peculiare mediatezza, l'interesse sorgerà soltanto tramite l'illusione che convoglia l'attenzione dal diaframma rappresentativo al contenuto rappresentato. Il punto è che una simile illusione viene pensata nel Settecento sempre più come un problema semiotico: la mediazione di cui le arti si fanno portatrici, dunque, si rivelerà anche come un passaggio dal segno al designato. Ma quali sono le strategie alla base di questa transizione? Che conseguenze comporta dal punto di vista semiotico il fatto che un'arte viene definita “interessante”?

---

di cui l'arte si fa portatrice, a testimonianza dell'intreccio inscindibile tra soggetto e soggetto che socializza l'individuo prima ancora che questi si possa riconoscere come tale.

<sup>4414</sup> Su questi elementi insiste D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., pp. 189-90.

<sup>4415</sup> Sulla questione delle inclinazioni, cfr. il recente A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, 2013.

<sup>4416</sup> Avevamo già incontrato in Sulzer e, in generale, nella *Popularphilosophie*, una simile dialettica di integralità e integrazione.

<sup>4417</sup> Anche se in altro senso, il rapporto tra la questione dell'umanità e il saggio di Garve è messo in luce da R. Gleissner, *Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee in Deutschland*, Stuttgart, 1988, pp. 120-41.

<sup>4418</sup> L'espressione “vita dei segni” è impiegata da Ferdinand De Saussure, *Cours de linguistique générale* (1916), Paris, 1972, p. 33. Il nostro referente, tuttavia, sarà la tradizione baumgarteniana, per la quale la “vita dei segni” è l'ultima delle perfezioni semiotiche. Cfr. *infra*.

Per rispondere a queste domande, occorrerà innanzitutto analizzare la progressiva dissoluzione del canone dell'*ut pictura poësis* nel corso del Settecento tedesco, o meglio la sua trasformazione, nel tentativo di lasciare emergere le specificità delle singole arti. L'obiettivo sarà quello di mostrare come la vivificazione dell'uomo in ambito estetico sia legata a doppio filo con la transizione da una semiotica generale a una semiotica delle arti, capace di fare degli stessi "media" artistici i cardini su cui far perno per l'attivazione delle nostre facoltà.

#### 7.5.1. *Segni naturali e segni artificiali in Du Bos*

Quando Du Bos riprende il motto di Orazio nell'esergo delle sue *Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture* (1719), l'*ut pictura poësis* è ormai da secoli un luogo comune della riflessione poetico-critica.<sup>4419</sup> A caratterizzare l'analisi di Du Bos nella XL sezione della prima parte del suo trattato, tuttavia, è un approccio semiotico che consente di dare al problema una nuova impostazione.<sup>4420</sup> Du Bos parte dalla superiorità effettuale della pittura sulla poesia:

Credo che il potere della pittura sia più grande di quello della poesia, e sostengo la mia opinione con due ragioni. La prima è che la pittura agisce su di noi per mezzo del senso della vista. La seconda è che la pittura non fa uso di segni artificiali, a differenza della poesia, ma di

---

<sup>4419</sup> Sulla questione dell'*ut pictura poësis* la letteratura è molto vasta, cfr. in particolare I. Schönfeld, *Die malende Poesie im 18. Jahrhundert und ihre Überwindung durch den Sturm und Drang*, diss. München, 1920; J.H. Hagstrum, *The Sister Arts: The Tradition of Literary Pictorialism and English Poetry from Dryden to Gray*, Chicago, 1958; R.G. Saisselin, *Ut Pictura Poesis: Du Bos to Diderot*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", 20, 1961, pp. 144-56; B. Munteano, *Constantes dialectiques en littérature et en histoire*, Paris, 1967, pp. 235-49; H. Markiewicz-U. Gabara, *Ut pictura poesis. A History of the Topos and the Problem*, "New Literary History", 18, 1987, pp. 535-58; W. Trimpi, *The Meaning of Horace's Ut Pictura Poesis*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 36, 1973, pp. 1-34; R.W. Lee, *Ut Pictura Poesis: The Humanistic Theory of Painting*, New York, 1967; H.C. Buch, *Ut pictura poesis. Die Beschreibungsliteratur und ihre Kritiker von Lessing bis Lukács*, München, 1972; N.R. Schweizer, *Ut pictura poesis. Controversy in Eighteenth-Century England and Germany*, Bern-Frankfurt am Main, 1972; F. Schlegel, "Sich von dem Gemüthe des Lesers Meister" machen. *Zur Wirkungsästhetik der Poetik Bodmers und Breitingers*, Frankfurt am Main-Bern-New York, 1986, in particolare pp. 123-40.

<sup>4420</sup> Todorov sottolinea che Du Bos è stato il primo a impostare la questione delle arti da un punto di vista semiotico, cfr. T. Todorov, *Ästhetik und Semiotik im 18. Jahrhundert. G.E. Lessing: Laokoon*, in G. Gebauer (a cura di), *Das Laokoon-Projekt. Pläne einer semiotischen Ästhetik*, Stuttgart, 1984, pp. 9-22, qui p. 10.

segni naturali. È con segni naturali che la pittura realizza le sue imitazioni.<sup>4421</sup>

Entrambe queste condizioni erano già presenti *in nuce* nel *Cours de peinture par principes* (1708) di Roger De Piles. Dopo aver messo in chiaro i presupposti tipici dell'*ut pictura poësis* – la vocazione mimetica; l'*utile dulci miscere*; la conservazione delle varie unità (di luogo, di tempo, di oggetto) e il riferimento privilegiato all'immaginazione<sup>4422</sup> – De Piles si proponeva di giustificare la dignità della pittura, mostrandone i pregi rispetto alla poesia: “Benché la pittura e la poesia siano due sorelle che si assomigliano in ciò che hanno di più spirituale, si potrebbero nondimeno attribuire alla pittura diversi vantaggi sulla poesia”.<sup>4423</sup>

Se, infatti, la poesia deve scegliere una lingua in cui esprimersi, limitando *ipso facto* la propria diffusione a un'unica nazione, “i pittori hanno un linguaggio il quale, a imitazione di quello che Dio dona agli apostoli (se mi è permesso di dirlo), è comprensibile da tutti i popoli della Terra.”<sup>4424</sup> L'argomento verrà ribadito da Jonathan Richardson nel suo *Essay on the Theory of Painting* (1715<sup>1</sup>; 1725<sup>2</sup>): “E questo [la pittura] è un linguaggio che è universale; uomini di tutte le nazioni sentono parlare il poeta, il moralista, lo storico, l'ecclesiastico o qualunque altro personaggio che il pittore adotta, nella propria lingua madre.”<sup>4425</sup>

Il segno naturale, dunque, deriva la propria naturalità dalla capacità di fondare un idioma universalmente comprensibile. In tale carattere, però, risiede anche il suo aspetto paradossale. In quanto lingua, infatti, la pittura è certamente composta di segni, ma nel suo configurarsi come universale, i suoi segni sembrano abdicare alla loro radice semiotica fino a scomparire nell'immediatezza del rapporto tra le cose e i nostri organi di senso:

[I] segni che la pittura impiega per parlarci non sono segni arbitrari e d'istituzione quali sono le parole di cui si serve la poesia. La pittura impiega segni naturali la cui energia non dipende dall'educazione. Essi traggono la loro forza dal rapporto che la natura stessa si è premurata di instaurare tra gli oggetti esteriori e i nostri organi, allo scopo di provvedere alla nostra conservazione.<sup>4426</sup>

---

<sup>4421</sup> J.-B. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture*, 2 voll., Paris, 1719, vol. I, p. 375.

<sup>4422</sup> Per l'elenco completo, cfr. R. de Piles, *Cours de peinture par principes*, Paris, 1708, pp. 427 e ss.

<sup>4423</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>4424</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>4425</sup> J. Richardson, *Essay on the Theory of Painting*, London, 1725, p. 4.

<sup>4426</sup> J.-B. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture*, cit., vol. I, p. 376.

Ponendoci direttamente a contatto con le cose visibili, dunque, la lingua pittorica non si limiterà a “descrivere” gli oggetti come la poesia, ma potrà quasi crearli *ex nihilo*:

Lo scopo principale del poeta è di imitare i costumi e le azioni degli uomini; la pittura ha lo stesso oggetto, ma essa lo raggiunge in maniera molto più estesa, perché non si può negare che essa imiti Dio nella sua onnipotenza, e cioè nella creazione delle cose visibili. Il poeta può ben farne la descrizione con la forza delle sue parole, ma le parole non saranno mai prese per la cosa stessa, e non imiteranno affatto questa onnipotenza, che all’inizio si è manifestata per mezzo delle creature visibili. La pittura, al contrario, con un po’ di colori e come dal nulla, forma e rappresenta tutte le cose che sono sulla Terra, nelle acque e nel cielo, in maniera così riuscita che noi le crediamo vere.<sup>4427</sup>

In questo modo, la pittura non frappone tra sé e le cose il filtro della designazione, ma parla per mezzo degli oggetti stessi:

[L]a parola è solo il segno della cosa e [...] la pittura che rappresenta più vivamente la realtà, scuote e penetra il cuore molto più intensamente del discorso. Insomma, appartiene all’essenza della pittura parlare con le cose, così come appartiene all’essenza della poesia dipingere con le parole.<sup>4428</sup>

Se nella poesia il medium adottato è quello pittorico, insomma, la pittura vera e propria tende a recedere, almeno all’apparenza, verso un piano pre-semiotico, dove il medium scompare nella presenza della cosa stessa:<sup>4429</sup> come diceva Leonardo, la poesia sta alla pittura come l’ombra sta al corpo reale.<sup>4430</sup> Esiste, dunque, un legame molto stretto tra il segno naturale e il suo designato, che anche la tradizione filosofica precedente aveva tentato di chiarire.<sup>4431</sup>

Già Agostino nel *De doctrina christiana* aveva discusso dei *signa naturalia*, prendendo ad esempio il caso del fumo rispetto al fuoco,

---

<sup>4427</sup> R. de Piles, *Cours de peinture par principes*, cit., p. 452.

<sup>4428</sup> *Ibid.*, pp. 470-1.

<sup>4429</sup> J. Richardson, *Essay on the Theory of Painting*, cit., p. 8.

<sup>4430</sup> Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura* (inizio Cinquecento), Lanciano, 1947, § 11: “Adunque in tal caso di finzione diremo con verità esser tal proporzione alla scienza ella pittura alla poesia, qual è il corpo alla sua ombra derivativa”.

<sup>4431</sup> Cfr. ad es. B.E. Rollin, *Natural and conventional meaning: an examination of the distinction*, The Hague, 1976, pp. 15-32; S. Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens: Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin, 1997.

dell'impronta rispetto al passaggio di un animale, ma anche delle espressioni facciali rispetto alle emozioni provate.<sup>4432</sup> A determinare la naturalità dei segni in Agostino non è un carattere di per sé inerente alle cose che fungono da segni, bensì piuttosto il legame causale tra segno naturale e designato – legame causale la cui significanza prescinde dall'intenzione del designante.<sup>4433</sup>

Rispetto a questa tradizione, in *De Piles* il nesso causale tra il segno naturale della pittura e il designato è peculiare: non si tratta più soltanto del fatto che l'animale è causa dell'impronta e che l'impronta è segno dell'animale, perché il nesso diventa "creativo". E tuttavia, il segno non rinvia al pittore, come l'impronta all'animale, ma a ciò di cui esso è immagine, preannunciando quella scissione tra il piano del segno e il piano del designato che verrà compiutamente alla luce in *Du Bos*.

Ma com'è possibile conciliare la naturalezza del segno, che prevede l'immediatezza del rapporto con il designato, e il riconoscimento di un qualche scarto semiotico? Se l'immediatezza del rapporto non potrà più essere radicata nella successione di causa e effetto, si renderà necessaria una nuova soluzione, capace di riqualificare tanto il carattere del segno naturale quanto il rapporto che lo lega al designato. Nel fare del segno naturale l'immagine indiscernibile del designato, *Du Bos* renderà i due termini tra loro più prossimi, giungendo quasi al collasso identitario, ma al contempo più distanti, perché l'identità sarà tale solo in figura.

In mancanza di un'influenza diretta tra designato e segno, questi potranno essere uniti solo nella visione del fruitore, che sancisce l'unità fenomenologica dei due livelli ontologicamente distinti: "Forse sbaglio quando dico che la pittura usa dei segni. È la natura stessa che la pittura mette sotto i nostri occhi."<sup>4434</sup> Una simile conclusione ha due importanti implicazioni: da un lato, la naturalità del segno non è più radicata sul piano dell'essere, in base all'immediata connessione di causa ed effetto voluta da Dio, bensì sul piano dell'apparire, in base all'identità percettiva con il designato. Dall'altro, in maniera del tutto conseguente, la stessa *vis significandi* del segno non sarà data dall'"impronta" diretta del designato che il segno reca su di sé, ma dal suo essere un sostituto in sé opaco e geneticamente autonomo rispetto al designato, che espleta al meglio la propria funzione vicaria quanto meno si presenta come segno.

Se il nesso designativo tra l'opera del pittore e la realtà non è causale, ma mimetico, l'immediatezza del rinvio tra segno e designato non deriverà più dalla transitività del nesso, come per il nesso causale, ma dalla sua intransitività – dalla capacità del segno di designare qualcosa di altro da sé

---

<sup>4432</sup> Agostino, *De doctrina christiana*, II, 1. Per una discussione approfondita, così come per un'ampia bibliografia, cfr. S. Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens*, cit., in particolare pp. 24 e ss., e in generale tutto il primo capitolo.

<sup>4433</sup> Non ne può prescindere l'occorrenza concreta, cfr. *ibid.*, pp. 26-7.

<sup>4434</sup> J.-B. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, cit., vol. I, p. 376.

proprio in virtù del suo permanere in sé stesso.<sup>4435</sup> Nel caso dei segni impiegati dalle arti, vale la legge per cui, dato un certo segno (immagine, suono, ecc.), esso designa la cosa in quanto la imita.

L'importanza assegnata alla mimesi, tuttavia, solleva un problema per quanto concerne l'assenza dell'intenzionalità umana che sembrava essere un tratto distintivo dei segni naturali. La questione è complessa. La pittura – afferma Du Bos – imita i tratti e i colori della natura. Il che significa, ad esempio, che il colore dipinto imita il colore naturale, ovvero che il colore dipinto esibisce l'aspetto visibile del colore reale, e dunque lo designa, dal momento che non deve intervenire alcuna stipulazione convenzionale perché la designazione sia effettiva, a differenza di quanto accade con le parole. Insomma, non dipende dalla volontà dell'artista se l'immagine della cosa designa o meno la cosa stessa.

Il fatto è che la pittura non è semplicemente una giustapposizione di linee e colori reciprocamente indifferenti, ma una composizione strutturata e coesa, esattamente come la poesia non è un insieme di parole in libertà, ma una composizione verbale votata a dipingere una serie di scene nella mente dell'ascoltatore. In effetti, i colori o le linee della pittura non sono intesi in funzione immediatamente designativa rispetto ai colori o alle linee della natura, ma sono considerati come elementi opachi, volti a costituire un segno sovraordinato alla luce del quale soltanto i vari elementi pittorici potranno essere giudicati o meno naturali.<sup>4436</sup>

In una tale composizione, però, l'intenzione del pittore è essenziale, perché il riferimento non è immediato, ma dipende dalla scelta e dalla disposizione dei tratti, tesa a riprodurre di volta in volta un aspetto del designato.<sup>4437</sup> Se la pittura giunge a mostrare la realtà non solo per mezzo di colori singoli e indipendenti dall'uomo, ma anche per mezzo del dipinto finale, derivante dalla combinazione artificiale degli elementi primi, allora la naturalità, più che dall'indipendenza dalla volontà umana, scaturirà dalla capacità di favorire la trasparenza del nesso designativo.<sup>4438</sup> L'intervento umano, insomma, non compromette necessariamente la naturalità del segno qualora non ne comprometta la trasparenza al designato. Riconoscere nella naturalità del segno la trasparenza al designato, e dunque rendere conciliabile, sebbene implicitamente, la naturalità del segno con la sua

---

<sup>4435</sup> Il segno, cioè, non transita di per sé nel designato, ma vi transita solo nel nostro sguardo, perché il nesso è radicato non sul piano dell'essere, ma su quello dell'apparire.

<sup>4436</sup> È in base al dipinto di una battaglia cruenta che il rosso del sangue potrà essere considerato il segno naturale del sangue reale.

<sup>4437</sup> La capacità mimetica del segno dipende dunque anche dall'artista. Un tale elemento, come vedremo, diventerà ben più esplicito con il concetto di "naturalità normativa" sempre più presente nella scuola wolffiana.

<sup>4438</sup> È il nesso designativo a essere indipendente dall'uomo piuttosto che il segno in quanto ente. Anche questo elemento, come vedremo, sarà tematizzato esplicitamente da Wolff.

elaborazione da parte dell'uomo, saranno acquisizioni durature per l'estetica successiva.

Certo in Du Bos la trasparenza al designato è vincolata dalle possibilità mimetiche dei segni, per cui l'artista potrà solo conservarla, ma non crearla attivamente.<sup>4439</sup> Ciò restringe la naturalità ai segni impiegati dalla pittura (e dalla musica), ma esclude quelli della poesia. Restringe la naturalità, ma non il vincolo mimetico, in ossequio al dettato dell'*ut pictura poësis*. Anche la poesia, dunque, dovrà produrre una serie di dipinti, contribuendo in questo modo a determinare la preferenza per le poesie descrittive di quel periodo.<sup>4440</sup> Già nel detto di Simonide, d'altra parte, la pittura era considerata come una poesia muta, mentre la poesia era vista alla stregua di una pittura parlante, a testimonianza del valore enargetico di quest'ultima.<sup>4441</sup>

In tal senso, la differenza semiotica tra le due arti si riduce alla differenza nel potere imitativo dei segni che esse utilizzano. E tuttavia, impiegando la perfezione del criterio mimetico come unico principio discriminante, la differenza tra i diversi segni non sarà di genere, ma di grado. Il che significa che i segni naturali e i segni arbitrari non veicolano regimi semiotici distinti, come sembrerebbe a tutta prima, ma solo ed esclusivamente livelli distinti di un medesimo continuum di trasparenza enargetica, di cui ciascuno occupa un estremo.

In particolare, poiché la naturalità come trasparenza non rappresenta solo una delle due alternative in cui i segni possono esistere, ma anche il metro di valutazione dell'intera scala, non è difficile concludere che l'estremo occupato dai segni naturali sia quello positivo. Impostare la differenza tra segni secondo un parametro valoriale, però, porta a delegittimare del tutto i segni artificiali, i quali non saranno portatori di una propria specificità semiotica, ma verranno considerati solo come forme difettose dei segni naturali – forme in cui la *mimesis* non raggiunge un livello adeguato di trasparenza.

Dati questi presupposti, l'arte che fa uso dei segni artificiali sarà giocoforza subordinata o comunque svantaggiata rispetto all'arte che utilizza i segni naturali. La ragione fondamentale consiste

---

<sup>4439</sup> Per quanto non si escluda un intervento umano, dunque, la naturalità non può ancora essere un prodotto del tutto artificiale, perché inchiodata al vincolo mimetico presente nei segni, un vincolo che potrà al massimo essere conservato, ma non creato attivamente.

<sup>4440</sup> N.R. Schweizer, *Ut pictura poesis. Controversy in Eighteenth-Century England and Germany*, cit., pp. 29 e ss.

<sup>4441</sup> La scelta di vedere la poesia come una pittura parlante non è tuttavia neutra o dettata dal desiderio del confronto tra poesia e pittura, ma è profondamente imbricata in una dimensione enargetica delle rappresentazioni mentali. Nulla avrebbe vietato di vedere la poesia come pittura cieca, come propone ironicamente Leonardo, *Trattato della pittura*, cit., § 15: "Se tu dimanderai la pittura muta poesia, ancora in pittore potrà dire la poesia orba pittura."



nell'immediatezza con cui il segno naturale, a differenza di quello arbitrario, rinvia al designato. Come Dio connetteva istantaneamente la causa all'effetto in virtù della perfezione che innerva la creazione, qui la natura connette altrettanto perfettamente l'immagine dipinta all'immagine mentale del designato, dal momento che la prima risveglia all'istante l'idea di cui è segno: "Così gli oggetti che i quadri ci presentano in qualità di segni naturali devono agire più prontamente. L'impressione che fanno su di noi deve essere più forte e più improvvisa di quella che possono fare i versi."<sup>4442</sup>

Opposta sarà la condizione dei segni della poesia, i quali non sono offerti alla vista, ma all'udito, che ha un rapporto meno immediato con il cuore:

La vista ha più potere sull'anima degli altri sensi. È quello in cui l'anima, per un istinto che l'esperienza fortifica, ha più fiducia. [...] Così, i rumori e persino i suoni naturali non ci colpiscono tanto quanto gli oggetti visibili. Per esempio, le grida di un uomo ferito che non vediamo non ci colpiscono come ci colpirebbe la vista del suo sangue e della sua ferita, benché conosciamo il motivo che gli fa lanciare le grida che udiamo. In senso metaforico, si può dire che l'occhio è più vicino all'anima dell'orecchio.<sup>4443</sup>

Ma i segni della poesia, come abbiamo visto, hanno anche un'altra differenza da quelli della pittura, dal momento che il loro nesso designativo è del tutto convenzionale. Il che porta da un lato a un rallentamento del passaggio tra il segno e l'idea e, dall'altro, all'indebolimento dell'esito finale:

I versi più toccanti non saprebbero emozionarci che per gradi e facendo scattare diverse molle della nostra macchina le une dopo le altre. Le parole devono innanzitutto risvegliare le idee di cui non sono che segni arbitrari. È poi necessario che queste idee si dispongano nell'immaginazione e che esse vi formino i quadri che ci toccano e i dipinti che ci interessano. Tutte queste operazioni, è vero, sono presto fatte; ma è un principio incontestabile della meccanica che la molteplicità delle molle indebolisca sempre il movimento, perché una molla non comunica mai a un'altra molla tutto il movimento che ha ricevuto. D'altra parte, è un'operazione del genere che si compie quando la parola risveglia l'idea di cui è segno, un'operazione che non si compie in virtù delle leggi di natura. Essa è in parte artificiale.<sup>4444</sup>

---

<sup>4442</sup> J.-B. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, cit., vol. I, pp. 377-8.

<sup>4443</sup> *Ibid.*, pp. 375-6. Cfr. Orazio, *Ars poetica*, vv. 180-1.

<sup>4444</sup> J.-B. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, cit., vol. I, p. 377.

Come nel passaggio del moto da una molla all'altra, dunque, anche nel rinvio del segno convenzionale al designato, il primo perderà parte della propria forza designativa. È vero che la transizione dal segno all'idea, una volta interiorizzata per mezzo dell'educazione, è pressoché immediata; e tuttavia, nel segno convenzionale rimane sempre un residuo di opacità non significante,<sup>4445</sup> che sospende la designazione per il tempo necessario al formarsi di un'immagine mentale della cosa.

Il che porterà da un lato all'incertezza e all'ambiguità del significato, di contro all'universale comprensibilità dei segni della pittura;<sup>4446</sup> e dall'altro, a una rarefazione dell'immagine mentale, la quale assumerà le sembianze di un fantasma sfuocato, traducendo sul piano psicologico la minore trasparenza sul piano semiotico. Il passaggio che comporta un indebolimento del nesso designativo sarà quindi duplice: *in primis*, quello dall'orecchio, un organo già di per sé più grezzo della vista, all'immaginazione; e in secondo luogo, quello dal dipinto mentale all'affetto. Rispetto al nesso designativo del segno naturale, insomma, il segno arbitrario dovrà superare nel medium dell'immaginazione tanto la distanza dall'immagine evocata all'immagine del designato quanto la distanza dall'orecchio al cuore.

È una simile analisi che conduce Du Bos alla convinzione che la pittura abbia in generale un maggiore potere effettuale rispetto alla poesia. Ma una simile conclusione è problematica. Nei due argomenti addotti, infatti, le arti della pittura e della poesia non vengono discusse nella loro natura, ma limitatamente al senso a cui si rivolgono i loro segni e alla differenza tra questi ultimi in base ai gradi di trasparenza delle singole immagini pittoriche o poetiche.

A essere comparabili saranno a rigore solo tali immagini – quelle che potremmo chiamare le “unità energegiche minime” delle due arti. Da esse, tuttavia, è legittimo arguire unicamente che il dipinto pittorico esercita un effetto maggiore sul fruitore rispetto al dipinto poetico, senza nulla dire sulle arti in generale. Estendere una tale conclusione alle arti stesse, alla stregua di Du Bos, significa dare per assodata un'ulteriore tesi implicita, e

---

<sup>4445</sup> Proprio tale residuo, tale opacità, è ciò che secondo Marin consente al segno di farsi veicolo del significante, anche e soprattutto in pittura, cfr. L. Marin, *Opacità della pittura. Sulla rappresentazione nel Quattrocento* (1989), trad. it., Firenze, 2012.

<sup>4446</sup> J.-B. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, cit., vol. I, pp. 379-80: “Le frasi più rifinite mal suppliscono ai disegni, ed è raro che l'idea di un edificio formata dalla nostra immaginazione, anche sulla scorta di gente del mestiere, sia conforme all'edificio. Ci capita spesso, quando vediamo in seguito l'edificio, di riconoscere che la nostra immaginazione aveva concepito una chimera. Lo stesso accade con i dintorni di un luogo di guerra, dell'accampamento di un esercito, di una nuova pianta, di un animale straordinario, di una macchina, insomma di tutti gli oggetti su cui si può esercitare la nostra curiosità. Sono necessarie delle figure per fare intendere in modo sicuro e distinto i libri più metodici che trattano di questa sorta di cose.”

cioè che le arti si risolvano nella loro unità energeiche – che, insomma, la sola differenza tra le arti derivi dalla diversa natura dei segni impiegati.

Proprio tale tesi, tuttavia, sembra essere rifiutata dallo stesso Du Bos. Il fatto è che mentre l'opera di pittura coincide *ipso facto* con il dipinto pittorico, l'opera di poesia non coincide affatto con il dipinto poetico. È quanto ammette candidamente l'*esthéticien* in risposta alla possibile obiezione per cui i versi sarebbero più toccanti dei quadri, dal momento che è molto raro “che un quadro faccia piangere, mentre le tragedie fanno spesso questo effetto, anche senza essere dei capolavori.”<sup>4447</sup> Du Bos scrive:

[U]na tragedia racchiude un'infinità di quadri. Il pittore che fa un quadro del sacrificio di Ifigenia ci presenta sulla tela solo un istante dell'azione. La tragedia di Racine ci mette sotto gli occhi più istanti di questa azione, e questi diversi momenti si rendono più patetici l'un l'altro. Il poeta ci presenta in successione, per così dire, cinquanta quadri che ci portano come per gradi a questa emozione estrema che ci fa scorrere le lacrime. Cinquanta scene di una tragedia devono dunque toccarci di più di quanto non saprebbe fare una sola scena dipinta in un quadro. Un quadro non rappresenta che un istante di una scena. Perciò un'intera poesia ci emoziona di più di un quadro, benché il quadro ci commuova di più di una scena che rappresenta lo stesso avvenimento qualora questa scena fosse staccata dalle altre e fosse letta senza che avessimo visto nulla di ciò che l'ha preceduta.<sup>4448</sup>

Per stabilire il potere effettuale delle opere pittoriche e poetiche è dunque necessario considerare un ulteriore fattore oltre alla trasparenza mimetica, e cioè la dimensione temporale. Mentre il dipinto si contrae nella puntualità dell'istante, infatti, la poesia si sviluppa in una successione di immagini ordinate. Anche in questo caso, però, l'identità del criterio con cui sono valutate le due arti, nel quadro unificante dell'*ut pictura poësis*, provoca le medesime dinamiche che avevamo già incontrato nella discussione precedente. Da un lato, l'opera di pittura è privata di una propria specificità mediale, allo stesso modo in cui i segni artificiali erano destituiti di ogni specificità semiotica,<sup>4449</sup> dal momento che il punto di vista adottato per esibirne le peculiarità è quello temporale. Dall'altro, la coincidenza del metro di valutazione con il tratto distintivo dell'arte poetica non potrà che assegnare alla pittura una posizione chiaramente subordinata.

---

<sup>4447</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>4448</sup> *Ibid.*, pp. 384-5.

<sup>4449</sup> Potremmo dire che la trasparenza è il nome più plausibile della naturalità nella misura in cui incarna un metro normativo; la naturalità è la massima realizzazione di quel metro.

Rispetto all'analisi semiotica, peraltro, esiste qui una significativa differenza a detrimento della pittura. Mentre, infatti, i segni artificiali erano tali semplicemente perché non potevano raggiungere la massima trasparenza, senza per questo essere condannati sempre e comunque alla massima opacità, l'opera di pittura, vista sotto il profilo diacronico, è sempre inchiodata all'unicità dell'istante, e dunque al punto più basso della scala.<sup>4450</sup> La pittura, in questo senso, non è un'arte spaziale, ma il grado zero dell'arte temporale.

Tanto in pittura quanto in poesia avremo dunque due parametri da tenere in considerazione, quello della trasparenza nell'unità enargetica, relativo ai segni utilizzati e all'organo sensoriale coinvolto, e quello della temporalità in cui si sviluppano le relative opere. Da una parte, il dipinto pittorico ha dalla sua una maggiore potenza enargetica; dall'altra, l'opera poetica evoca una serie più ricca di dipinti mentali. Presa singolarmente – abbiamo detto – l'unità enargetica minima della pittura è superiore a quella della poesia: se assegniamo alla prima il valore 1 e alla seconda il valore 0,1, resta assodato che  $1 > 0,1$ . Così – afferma Du Bos –

[q]uando leggiamo in Orazio la descrizione di Amore che aguzza i suoi tratti infiammati su una pietra bagnata di sangue, le parole di cui si serve il poeta per il suo dipinto risvegliano in noi le idee e queste idee formano in seguito nella nostra immaginazione il quadro dove vediamo Amore sbrigare questo lavoro. Questa immagine ci tocca, ma quando ci è presentata in un quadro ci tocca molto di più. Noi vediamo allora in un istante ciò che i versi ci fanno solo immaginare e ciò, peraltro, in più istanti.<sup>4451</sup>

Con l'andar del tempo, però, la poesia recupera velocemente lo svantaggio di partenza; nell'esempio abbozzato, dopo dieci scene, i valori saranno uguali:  $1 = 0,1 \times 10$ . La poesia assomiglia, in questo, a una concatenazione di fotogrammi immaginativi, di cui il tempo scandisce l'ordine di successione. Se a determinare l'unico carattere rilevante nel confronto è l'*enargeia* totale dell'opera, nel caso della poesia un tale carattere consisterà nella sommatoria dei dati enargetici parziali dei suoi singoli dipinti. Il primato sembra dunque incerto, dato che lo sviluppo temporale supplisce alla lentezza e all'evanescenza delle immagini poetiche.

Sennonché – come accennato – il radicamento dell'opera nell'istante è tendenzialmente più inibente rispetto alla maggiore opacità del nesso designativo. Se è vero che “noi vediamo in un istante ciò che i versi ci fanno solo immaginare e ciò, peraltro, in più istanti”, è vero anche che i versi –

---

<sup>4450</sup> La discussione sul “momento fecondo” cercherà di ampliare questo limite, cfr. *infra*.

<sup>4451</sup> *Ibid.*, p. 378.

posto un tempo più lungo – possono facilmente superare l’efficacia della pittura. Poiché la poesia comprende di norma un numero maggiore di scene rispetto a quelle necessarie a eguagliare l’effetto di un dipinto, dunque, l’opera di poesia risulterà più potente dell’opera di pittura ( $1 < 0,1 \times n$ , con  $n > 10$ ). Proprio questa sarà la conclusione dell’abate francese:

Il quadro non lancia che un assalto alla nostra anima; una poesia, invece, la attacca per lungo tempo con armi sempre nuove. [...] Ecco perché siamo più emozionati da un quadro [in realtà: da una poesia] che da una poesia [in realtà: da un quadro], ancorché la pittura abbia un maggiore potere sull’anima.<sup>4452</sup>

È alquanto profetico il *lapsus calami* in cui Du Bos incappa nella stesura della prima edizione delle *Réflexions*, dove le parole “tableau” e “poème” risultano invertite, tradendo così la volontà di assegnare comunque la palma alla pittura, sebbene la dimostrazione vada nel senso opposto. Il risultato potrebbe sorprendere rispetto alle premesse di Du Bos. A ben guardare, tuttavia, il primato della poesia sul dipinto è del tutto conseguente rispetto ai presupposti semiotici di Du Bos. Come notato, il segno naturale della pittura è caratterizzato dalla trasparenza del nesso designativo che porta a un’immediatezza di rapporto tra segno e designato. Se il segno naturale potrà dunque avere un effetto istantaneo sul fruitore, il segno artificiale, a causa della sua opacità, dovrà attraversare la serie di passaggi sopra considerati per riuscire a innescare l’affetto del pubblico.

L’esempio addotto da Du Bos è quello del sacrificio di Ifigenia. Mentre il pittore, grazie al segno naturale di cui dispone, è in grado di mettere subito l’episodio sotto il nostro sguardo, il poeta dovrà fare i conti con la maggiore lentezza e la necessità di un numero superiore di “pennellate” per poter rendere la stessa scena.<sup>4453</sup> Se tali pennellate richiedono di essere distribuite in momenti diversi,<sup>4454</sup> ciò significa che il tempo sarà un carattere inerente all’artificialità dei segni. La dimensione temporale della poesia dipende quindi dal regime semiotico in cui si esprime piuttosto che da una peculiarità della propria natura. Ma poiché i segni artificiali sono solo variazioni di grado rispetto al canone di trasparenza imposto dai segni naturali, la concezione del tempo in poesia non potrà che fondarsi sull’istantaneità di questi ultimi.

Nel contesto unificante dell’*ut pictura poësis*, il tempo non coglie dunque la dimensione del movimento, differenziando il dinamismo della poesia

---

<sup>4452</sup> *Ibid.*, pp. 385-6.

<sup>4453</sup> Del tutto obliterata è la specificità delle due arti, ridotta a mera tecnica compositiva dei segni, con l’unico scopo di rendere, con i mezzi semiotici a disposizione, la massima mimesi ottica rispetto al designato.

<sup>4454</sup> Ed è proprio nella maggiore quantità e varietà di pennellate che si nasconde la possibilità della sua vittoria.

dalla staticità della pittura, ma si limita a inanellare i dati energeici parziali in un'unica catena, così da allestire una sorta di galleria espositiva in cui appendere i singoli dipinti mentali. La temporalità della poesia, insomma, non sarà tanto un flusso continuo di immagini colto nella sua processualità, bensì un insieme discreto di scene congelate – un tempo sostanzialmente spazializzato. Ma se la poesia reitera *ad libitum* l'istante pittorico, la superiorità della poesia sulla pittura non farà che ribadire all'ennesima potenza la superiorità della seconda sulla prima. In questo senso, la poesia sarà nient'altro che pittura diluita e dilatata. La vittoria della pittura sulla poesia e della poesia (singola) sul dipinto non manifestano allora una diversità nei criteri di giudizio, ma una diversità dei modi in cui è tragiurato lo stesso criterio energeico; la pittura vince qualora si consideri l'*enargeia* massimale possibile per un'arte in un singolo dipinto; la poesia vince qualora calcoliamo l'*enargeia* totale veicolata da un'opera singola.

E tuttavia, se si prendono le arti al di là della dicotomia preimpostata tra segni naturali e segni artificiali, a importare non sarà sempre e solo il valore energeico, ma anche il modo in cui la dimensione energeica si presenta. Nel caso della poesia, è senz'altro vero per Du Bos che il *proprium* dell'arte è l'*enargeia* inerente ai vari dipinti, ma è altrettanto vero che non basta la semplice sommatoria energeica delle diverse scene per poter vedere davvero ciò che la poesia ci mette sotto agli occhi.

Se, infatti, l'insieme dei dipinti poetici è discreto, sarà necessario tenere conto di ciò che, eccedendo i dipinti stessi, li rende parte di un'unica serie. Qualcosa di simile potrebbe essere detto per la pittura, dove le forme e i colori rischierebbero anch'essi di restare segni isolati e reciprocamente estranei in mancanza di una dimensione che ne sorregga la giustapposizione. Pur non incrementando l'*enargeia* totale, dunque, una tale dimensione consente di passare da una scena (o da una forma) all'altra senza percepire lo stacco tra i vari elementi che è proprio di ogni insieme discreto. Benché le singole scene siano di per sé trasparenti, insomma, non lo è la loro continuità, in mancanza della quale i dipinti sarebbero tutti visibili agli occhi (della mente), ma nessuno di essi riuscirebbe di per sé a emozionare davvero.

Su questo piano, la poesia risulterà indubabilmente superiore alla pittura, perché essa non si limiterà a interessare l'*esprit*, ma potrà giungere a renderci "cari" i soggetti della poesia, e dunque a coinvolgere il *coeur*, grazie alla proficua interazione tra le diverse scene:

La tragedia di Racine ci mette sotto gli occhi più istanti di questa azione, e questi diversi momenti si rendono più patetici l'un l'altro. [...] Un pittore che rappresentasse l'istante in cui si sta per affondare il ferro sacro nella gola di Ifigenia non avrebbe il vantaggio di esporre il suo quadro di fronte a spettatori così ben preparati e pieni di simpatia, e di una simpatia recente, per questa principessa. Ci può

tutt'al più interessare per lei; ma non saprebbe rendercela cara come può fare il poeta. La grandezza d'animo, tutti i sentimenti elevati di un bello naturale che il poeta può prestare a Ifigenia, ci affezionano a questo personaggio tragico molto di più di quanto le qualità esteriori di cui un pittore può ornare il personaggio di un quadro non ci affezionino a questo personaggio che quasi non parla.<sup>4455</sup>

Non basta quindi una mera giustapposizione di scene immaginate o di particolari dipinti, ma occorre individuare, per così dire, la specificità del nesso che consente di non interrompere l'illusione in quell'arte. Il tempo, da questo punto di vista, sarà più di un mosaico di momenti separati e lo spazio più di una temporalità contratta all'istante. Se dunque Du Bos riconosce una dimensione che sfugge all'*enargeia* contenuta nei segni, tale elemento resterà nondimeno implicito e subordinato al potere enargetico di singoli segni. Nel modo di stabilire la loro relazione, l'unico vincolo che i segni saranno tenuti a rispettare – un vincolo identico sia per la pittura che per la poesia – sarà la trasparenza mimetica dell'immagine finale in relazione alle potenzialità dei segni di cui esse si servono.<sup>4456</sup>

Sebbene in Du Bos si intraveda in filigrana una possibile via per differenziare le arti *iuxta propria principia*, evitando di ridurre la pittura al limite minimo della temporalità poetica e la poesia al limite minimo della naturalità pittorica, tale via non può essere percorsa fino in fondo, perché potrebbe minare l'unità del dettato mimetico. I segni che le arti utilizzano saranno dunque generici, nella misura in cui non sono le arti a determinare la loro specificità, ma la loro specificità (la loro naturalità o artificialità) che si impone alle arti.

Le arti saranno insomma differenziate solo per il grado di trasparenza dei segni che impiegano, e non in base alla specificità con cui quei segni si legano tra loro in un'opera concreta, capace di creare un'illusione secondo le peculiarità semiotiche di quell'arte.<sup>4457</sup> E tuttavia, legando la trasparenza alla mera visione del designato nel segno che ne offre la mimesi più perfetta conformemente alla naturalità o all'artificialità di quest'ultimo, si obliterano i vincoli peculiari del medium artistico di riferimento, come se il "ritmo" di

---

<sup>4455</sup> *Ibid.*, pp. 385-6.

<sup>4456</sup> Abbiamo visto che il pittore cerca di conservare la trasparenza dei segni naturali, mentre il poeta cerca di incrementare la trasparenza dei segni arbitrari, che sono quindi suscettibili di miglioramento (anche se non ancora di naturalizzazione), in questo caso scegliendo i legami più opportuni nella loro successione temporale per suscitare il "fantasma immaginativo" desiderato.

<sup>4457</sup> Se le arti sono differenziate solo per i segni che impiegano, e se i segni si differenziano solo per il grado di trasparenza, le arti non avranno tra loro delle differenze irriducibili, ma solo di livello. La continuità semiotica tra segni naturali e artificiali si trasmetterà anche alla continuità artistica tra poesia e pittura, escludendo la possibilità di qualunque differenza strutturale.

successione dei segni non fosse determinante per rendere trasparente il designato dall'interno di una data arte.

Sarà solo quando la trasparenza dell'opera pittorica o poetica non deriverà più dalle capacità mimetiche dei segni, ma dal rapporto tra la configurazione segnica propria di un'arte e la specificità del designato esprimibile in quell'arte che la questione potrà spostarsi dal piano di una semiotica generale, come ancora in Du Bos, a una vera e propria semiotica delle arti.

Ma prima che la dimensione semiotica delle arti possa essere fondata sulle specificità della pittura e della poesia piuttosto che sull'origine naturale o artificiale dei loro segni, sarà necessario iniziare a riconoscere una reciproca indipendenza delle due arti che allenti la morsa dell'*ut pictura poësis*. Il primo passo in questa direzione non potrà che mirare alla riabilitazione dei segni artificiali dalla loro degradazione a specie difettosa dei segni naturali, riconoscendo anche ad essi una forma peculiare di trasparenza semiotica. E a tale compito si accingerà Breitinger.

#### 7.5.2 Breitinger e la riabilitazione dei segni artificiali

Come Du Bos, anche Breitinger parte da una decisa affermazione del principio dell'*ut pictura poësis*.<sup>4458</sup> Più in particolare, l'obiettivo del confronto tra poesia e pittura che dà il titolo alla prima sezione della *Critische Dichtkunst* è quello di giustificare l'espressione di "poetische Schilderey" (raffigurazione poetica),<sup>4459</sup> tipica della dizione dei Critici svizzeri.<sup>4460</sup> Le convergenze tra pittore e poeta riguardano tutti i momenti fondamentali del fare artistico: il proposito, la materia, lo scopo e il modello:

Entrambi, il pittore e il poeta, hanno un medesimo proposito, e cioè rappresentare all'uomo cose assenti come presenti e dargliele, per così dire, a toccare e a sentire. Entrambi lavorano su una medesima materia; le opere della natura e dell'arte sono i loro originali, che cercano di esprimere in maniera palpabile con un'adeguata imitazione. Entrambi condividono l'obiettivo di dilettarci con la somiglianza. Infine, entrambi hanno una maestra, la natura, da cui vanno a scuola.<sup>4461</sup>

Beninteso, la pittura non è la poesia, ma la diversità è limitata unicamente al modo in cui le due arti realizzano i loro dipinti, dal momento

---

<sup>4458</sup> In questa sede ci limiteremo a commentare la sola *Critische Dichtkunst*.

<sup>4459</sup> J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. I, p. 14.

<sup>4460</sup> Cfr. anche J.J. Bodmer, *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemählde der Dichter*, Zürich, 1741, su cui non possiamo entrare.

<sup>4461</sup> J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. I, pp. 14-5.



che “il pittore dipinge con il pennello e i colori, il poeta con le parole e la penna.”<sup>4462</sup> Anche in questo caso, dunque, la differenza tra le arti dipenderà dalla differenza dei segni che le veicolano, per quanto i segni siano sin da subito osservati in riferimento alle arti che li utilizzano piuttosto che attraverso il riferimento alla naturalità o all’istituzionalità del loro nesso designativo.

Resta da capire se la discussione della loro differenza in un contesto dove l’attività pittorica costituisce una base comune piuttosto che un elemento discriminante non porti inevitabilmente a ridurre la distinzione tra i segni, e dunque tra le arti, a una semplice diversità di grado all’interno di una medesima scala enargetica. La decisione di impostare la distinzione in termini di semiotica artistica piuttosto che di semiotica generale, ad ogni modo, lascia intravedere sin da ora una maggiore sensibilità teorica per le specificità delle due arti, pur all’interno di un paradigma unitario vicino al magistero dubosiano. E in effetti, il dettato di Du Bos ritornerà più volte nel testo di Breitinger, in particolare per quanto riguarda la priorità effettuale dell’occhio sull’orecchio:

Poiché la pittura, con il suo tipo di imitazione, agisce sul senso che ha il più grande potere sull’anima e ottiene più facilmente fiducia in essa; poiché, inoltre, rappresenta visibilmente gli oggetti, la luce, le ombre, la grandezza, la figura, così come sono in natura, le sue raffigurazioni devono necessariamente esercitare un’impressione molto più rapida sull’animo, e colpirlo e commuoverlo con maggiore enfasi rispetto alle raffigurazioni della poesia che fanno il loro ingresso nell’anima attraverso l’orecchio.<sup>4463</sup>

Ma in che senso la poesia passerebbe attraverso l’orecchio? La risposta non sembra destare particolari problemi: la poesia passa attraverso l’orecchio perché è composta di parole (pronunciate). In questo senso, la poesia passa per l’orecchio solo perché è facile connettere l’idea al suono che la designa.<sup>4464</sup> Di fatto, però, è solo l’idea che ci dà la possibilità di vedere le cose. Dunque, non è per quello che passa dall’orecchio che la poesia produce un effetto enargetico, ma per quello che quei suoni trasmettono all’intelletto: “È vero che le parole cadono anche sotto i sensi, ma solo nella misura in cui sono suoni vuoti (*leere Thöne*) o caratteri e lettere composte, e assolutamente non come segni dei pensieri e dei colori

---

<sup>4462</sup> *Ibid.*, p. 15. Da tale differenza, aggiunge Breitinger, ne derivano altre, da cui ciascuna arte riceverà il proprio specifico vantaggio.

<sup>4463</sup> *Ibid.*

<sup>4464</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 6. Sul retroterra semiologico, su cui non è possibile entrare qui, rinviamo a Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica: pensiero e linguaggio in Christian Wolff e nella prima età moderna*, Hildesheim, 2009, in particolare pp. 167 e ss.

delle cose”.<sup>4465</sup> Dall’orecchio, insomma, passa solo il guscio del significato che fiorisce nelle rappresentazioni mentali.

D’altra parte, se è vero che la poesia non fa che dipingere raffigurazioni nell’anima, il senso più appropriato per coglierne le immagini non sarà l’orecchio, ma l’occhio. Non si tratta ovviamente di un occhio fisico, dal momento che i segni usati per trasmetterle sono artificiali, ma dell’occhio dell’anima (*das Auge der Seelen o das Auge des Gemüthes*),<sup>4466</sup> ovvero l’immaginazione.<sup>4467</sup> L’occhio fisico per il quale dipinge il pittore ha il difetto di rappresentare all’animo solo gli oggetti percepibili allo sguardo; non così l’occhio mentale a cui si rivolge il poeta. Se il primo deve rinunciare a molte bellezze sensibili perché irriducibili alla vista – e in questo è già superato dallo scultore, il quale, accanto alla vista, impegna anche il tatto<sup>4468</sup> –

al poeta, che usa le parole e la penna per realizzare il suo proposito, non si pongono affatto tali limiti; la sua arte non agisce su uno o due sensi soltanto, ma li tiene occupati uno dopo l’altro; e poiché le parole sono capaci di esprimere e raffigurare tutte le rappresentazioni e le idee che l’immaginazione o ha ricevuto dai sensi o ha prodotto da sé, nella poesia si trova riunito tutto il diletto che gli altri sensi possono garantire solo singolarmente. Il poeta non dipinge per l’occhio soltanto, ma anche per i sensi restanti e può rendere visibile anche l’invisibile.<sup>4469</sup>

La poesia, dunque, non solo non è affidata al senso più debole, ma farà leva su una dimensione sinestesica che le assicura uno straordinario potere effettuale sull’animo del lettore; e ciò proprio in virtù dei segni artificiali con cui essa è veicolata. Come abbiamo visto, il segno naturale, ad esempio il colore, incarna le sembianze del designato al punto da rinviare a quest’ultimo senza bisogno di una qualche convenzione a sancirne il legame. Il segno naturale, cioè, rinvia al designato in quanto ne incarna l’aspetto sensibile.

L’immagine del designato sarà dunque impressa sui sensi esterni e da essi trasmessa all’anima, ma trasmessa solo nella misura in cui si adatta ai vincoli formali dell’organo sensoriale in questione. Diverso è il caso del segno artificiale, dove l’immagine sensibile non è “impressa” sull’orecchio. A essere impresso sull’orecchio è solo il suono che la veicola – un suono

---

<sup>4465</sup> J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. I, p. 20. Torneremo brevemente più avanti sul ruolo del suono delle parole in poesia.

<sup>4466</sup> *Ibid.*, pp. 12 e 22.

<sup>4467</sup> Cfr. su questo F. Schlegel, “*Sich von dem Gemüthe des Lesers Meister machen*”, cit., p. 130.

<sup>4468</sup> J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. I, p. 16.

<sup>4469</sup> *Ibid.*, p. 19.

che non incarna le sembianze del designato, ma si limita a convogliarlo nell'animo come un riferimento a essa connesso per via convenzionale.

La sensibilità del segno artificiale, insomma, non coincide con la dimensione sensibile del designato che trasmette.<sup>4470</sup> Proprio questo aspetto consentirà al segno artificiale di evocare una serie di sollecitazioni provenienti da ogni senso esterno, così come dall'immaginazione, senza l'obbligo di sottostare ai vincoli formali di nessuno di essi, dal momento che l'organo sensoriale in cui si "imprime" l'immagine sensibile è l'occhio mentale, che accoglie indistintamente le rappresentazioni di tutti i sensi. Per questo il poeta può dipingere l'invisibile, affrancandosi dai condizionamenti spazio-temporali a cui è tenuto il pittore. Se anche l'occhio mentale avrà per la poesia una dimensione vincolante, essa, però, sarà di genere diverso rispetto a quella cui sono sottoposti i sensi esterni.

Mentre, infatti, in quel caso i vincoli interessano la tipologia dello stimolo da ricevere, qui i vincoli riguardano la sua genesi – il fatto, cioè, che lo stimolo sensoriale, fissandosi direttamente sull'intelletto, sarà sempre l'ombra di un'impressione sensibile e mai un'impressione *qua talis*. E tuttavia, la minore vividezza di ciascuna pennellata poetica, ovvero dei caratteri che la parola udita riporta immediatamente alla memoria, è subito bilanciata non solo dalla multisensorialità, ma anche e soprattutto dall'immediatezza della dipintura.

Grazie al distacco tra la sensibilità del segno e la sensibilità dell'immagine, dunque, l'immagine sensibile non correrà più alcun rischio di disperdere il proprio contenuto energeico nel passaggio dall'orecchio all'immaginazione,<sup>4471</sup> dal momento che un tale passaggio coinvolge per Breitinger solo ed esclusivamente la parola come segno e non il suo contenuto sensibile. Il che permette a Breitinger di rispondere non solo alla prima motivazione addotta da Du Bos circa la superiorità della pittura sulla poesia, ma anche alla seconda, relativa all'imperfezione dei segni artificiali, dovuta all'imperfezione dei nessi designativi istituiti dall'uomo. Se una simile imperfezione si traduceva secondo l'*esthéticien* francese in una maggiore lentezza della designazione, nell'ambiguità e nel depotenziamento energeico del dipinto poetico rispetto a quello pittorico, Breitinger derubricherà una ad una tali accuse.

*In primis*, il nesso designativo dei segni artificiali sarà più veloce rispetto a quello dei segni naturali, persino di quelli che passano attraverso la vista, nella misura in cui ad essere obliterata completamente è la stessa

---

<sup>4470</sup> Nei segni artificiali, l'impressione sensibile non è uguale alla trasmissione sensibile, dal momento che quest'ultima avviene per mezzo dei sensi esterni, ma non coinvolge in alcun modo l'immagine veicolata, mentre l'impressione sensibile avviene nell'intelletto.

<sup>4471</sup> L'immagine in quanto immagine non è dunque trasformata dall'immaginazione all'udito e dall'udito all'immaginazione, ma è trasmessa per mezzo di un medium che annulla la distanza da mente a mente, in virtù della sua eterogeneità rispetto al contenuto sensibile veicolato.

mediazione sensoriale. Se la vista vanta un legame privilegiato con l'anima, perché le trasmette con la massima rapidità i propri stimoli sensoriali, anch'essa dovrà cedere il passo all'immediatezza dell'immagine poetica, che è incisa direttamente sulla mente dell'ascoltatore. La poesia, insomma, non è arte uditiva, ma arte dell'anima:

[S]petta solo all'intelletto e non ai sensi percepire, scomporre e connettere tra loro le idee che le parole rappresentano. In questo modo, la pittura poetica ha trovato una via più breve per porre l'animo in una piacevole emozione rispetto alla pittura in senso proprio, in quanto essa può imprimere immediatamente all'anima le sue immagini e presentarle all'intelletto per essere giudicate, mentre quelle che si servono dell'occhio percorrono una strada più lunga per emozionare l'uomo.<sup>4472</sup>

Non solo la via per giungere all'animo sarà più breve, ma sarà anche meno equivoca, dato il maggior controllo semantico esercitato dal poeta grazie alla precisione dei segni artificiali – alla finezza del pennello poetico; al contrario, l'estrema pregnanza della pittura, che esprime istantaneamente una serie complessa di tratti sensibili, non potrà che risultare altamente ambigua, opacizzando così l'intenzione dell'autore.<sup>4473</sup>

Quando ammetto che la rappresentazione pittorica ha una forza non minore sull'animo umano di quella che avrebbe la presenza dello stesso originale, concedo davvero a quest'arte la perfezione più alta che le possa attribuire; ma con tutto ciò, quanto sono oscure e incerte le idee che risveglia l'intuizione degli oggetti presenti in natura nella maggior parte degli uomini?<sup>4474</sup>

Se la pittura reale procede per giustapposizione, la pittura poetica procederà per successione, e in tal modo consentirà di guidare passo dopo passo la fantasia del lettore.<sup>4475</sup>

---

<sup>4472</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>4473</sup> Cfr. su questo F. Schlegel, "*Sich von dem Gemüthe des Lesers Meister machen*", cit., p. 131.

<sup>4474</sup> J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. I, pp. 21-2.

<sup>4475</sup> Cfr. su questo D.E. Wellbery, *Semiotics and aesthetics in the Age of Reason. Lessing's Laocoon*, Cambridge et al., 1984, pp. 203 e ss. La tesi di Wellbery è che in Breitinger la poesia porti su di sé l'idea wolffiana di linguaggio quale veicolo per mezzo del quale è possibile "svolgere" le rappresentazioni confuse fino a renderle distinte: "The movement from painting to poetry, as described by Breitinger, corresponds to the transition from clear to distinct cognition in Wolff. [...] Poetry masters the con-fusion of things in perception by distributing the individual features across a succession of signs, each of which communicates a discrete quality of the object." Sarà per questo, come vedremo, che la poesia dovrà cercare di esibire una maggiore sensibilità rispetto alla prosa ricorrendo alla

Al contrario, il pittore poetico richiama l'occhio dell'animo dalla distrazione, conduce lentamente da una circostanza notevole a un'altra, e ciò costringe a osservare separatamente ciascuna di esse nel modo che serve a promuovere il suo scopo. Poiché, infatti, questo pittore fittizio realizza il suo dipinto nella fantasia del lettore con ogni parola, come con ogni pennellata, e aggiunge sempre un'idea all'altra, egli non lascia allo stesso [lettore] alcuna libertà di vagare oziosamente con un occhio dell'animo fugace e incerto o di errare nella mescolanza del molteplice, ma incatena la sua attenzione al singolare.<sup>4476</sup>

Nonostante i presupposti apparentemente dubosiani, le considerazioni di Breitinger sfociano qui nella sanzione di una sostanziale parità tra l'*enargeia* dell'immagine poetica e l'*enargeia* dell'immagine dipinta. Se nel dipinto pittorico, infatti, il segno è un'immagine più intensa, ma esterna, nel segno artificiale l'immagine, ancorché più debole, sarà istoriata direttamente sull'anima, recuperando dunque il divario enargetico dalla prima:

[Q]uando parlo di pittura poetica [...] intendo quella somma forza dell'eloquenza che imprime nella fantasia degli uomini immagini tanto vivaci e capaci di toccare il cuore e i sensi quanto lo sono quelle che l'arte del pittore presenta all'occhio sensibile, e per suo mezzo all'animo, le quali spesso colpiscono e deliziano i nostri sensi con una forza tale che riteniamo di vedere le cose stesse presenti davanti a noi.<sup>4477</sup>

---

dimensione dell'*elocutio*. Va ad ogni modo precisato che anche con l'intervento dell'intelletto, non si giunge in questo caso a una vera distinzione delle note ultime delle singole idee, ma solo a una maggiore distinzione rispetto alle idee spesso oscure della pittura (cfr J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. I, p. 32, sulla differenza con le idee dell'intelletto). Offrendosi a un'istanza di giudizio interno anziché esterno, infatti, le idee poetiche tenderanno a riprodurre il ritmo ordinatore delle rappresentazioni dell'anima. In questo senso, l'intelletto sarà opposto più ai sensi esterni che non alla sensibilità, come dimostra peraltro il continuo ricorso al concetto di immaginazione e di fantasia.

<sup>4476</sup> J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. I, pp. 21-3. E poco dopo, p. 28: “[I]l pittore poetico ha in suo potere anche l'effetto dei suoi dipinti e lo governa a suo piacimento, cosicché il lettore non vi si possa difendere.”

<sup>4477</sup> *Ibid.*, pp. 30-1. Breitinger prosegue: “Il pittore possiede il vantaggio di poter rappresentare mediante la propria arte quegli oggetti che sono capaci di colori, di luce e di ombra, secondo la loro vera natura, e in questo modo [capaci di] avvicinare il cuore e dilettere sensibilmente. Di contro, non è permesso all'oratore e al poeta, i quali devono servirsi di parole invece che di colori, di agire immediatamente per mezzo delle loro rappresentazioni sui sensi esterni; cionondimeno, essi hanno la possibilità di rendere tutte le loro idee sensibili e palpabili nella fantasia di altri uomini e di metterle in una luce tale che esse agiscono sull'animo in maniera tanto sensibile e con forza non minore delle raffigurazioni della pittura, di modo che l'animo eccitato non possa distinguere facilmente

Ribaltando le tre conseguenze che Du Bos aveva tratto dall'imperfezione dei segni artificiali, Breitinger ne mina così la premessa implicita: quel residuo di opacità non significativa dovuto all'istituzione arbitraria del nesso designativo.

Il segno artificiale della poesia, come abbiamo visto sopra, si compone di due elementi egualmente sensibili, ma distinti: la parola come emissione vocale e l'immagine mentale che essa evoca nella mente dell'ascoltatore. Du Bos riconosce tale duplicità, ma ne declina gli elementi in maniera congiuntiva piuttosto che disgiuntiva. Dubos, insomma, vede nel segno artificiale una compresenza di insignificanza e significanza, che si manifesta nella lentezza con cui l'animo si crea il fantasma immaginativo a partire dal segno sonoro che gli giunge per mezzo dell'udito, provocando la dispersione del valore enargetico: "Le parole devono innanzitutto risvegliare le idee di cui non sono che segni arbitrari. È poi necessario che queste idee si dispongano nell'immaginazione e che esse vi formino i quadri che ci toccano e i dipinti che ci interessano."<sup>4478</sup>

Non così Breitinger, per il quale la parola non è mai un segno parzialmente significativa, ma è sempre considerata alternativamente del tutto significativa o per nulla significativa, a seconda della natura del senso con cui viene colta. L'udito, dal punto di vista semantico, assume la parola come puro *flatus vocis*, dal momento che i suoi vincoli sensoriali gli impediscono di vedere l'immagine che veicola, accessibile alla sola immaginazione; l'immaginazione, a sua volta, benché riceva il proprio stimolo per mezzo del suono, non è in grado di udire alcun segnale vocale, percependo la parola esclusivamente come immagine sensibile. Nel primo caso, la parola sarà considerata in base al suo valore fonetico; nel secondo caso sarà considerata in base al suo valore enargetico.

A differenza di Du Bos, dunque, il segno non si presenta all'immaginazione come un supporto da cui questa dovrà faticosamente inferire la relativa immagine, ma come un'immagine diretta del designato – una pennellata sulla "tela" dell'anima. Se per l'*esthéticien* l'arbitrarietà dei segni è un limite, nella misura in cui si traduce sempre in un divario tra segno e immagine che richiede tempo per essere colmato in maniera comunque difettosa, in Breitinger essa costituirà la condizione stessa per dipingere immediatamente sull'anima, evitando in partenza la formazione di quel divario. È proprio la mutua esclusività dei due aspetti a essere cruciale in questo senso. Da un lato, essa permette, come anticipato, di non

---

tali immagini dalle idee che ha ricevuto dall'esterno per mezzo dell'ingresso e della porta dei sensi, a causa di una pari forza del loro effetto sull'animo." Resta assodato che data la sostanziale eguaglianza dell'effetto enargetico, il segno artificiale conserva un vantaggio sul piano estensivo, nella misura in cui non è vincolato ai limiti spazio-temporali a cui invece è sottoposta la pittura.

<sup>4478</sup> J.-B. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, cit., vol. I, p. 377.

dissolvere l'*enargeia* nel passaggio dall'orecchio all'immaginazione, dal momento che l'immagine non deve transitare per l'udito; e dall'altro, impedisce l'ingresso di ogni residuo insignificante nell'anima, dal momento che al suo interno la parola non è un segno sonoro.

Dietro a tale mutamento sta una diversa valutazione della trasparenza del nesso designativo, legata non più e non tanto alla sua origine segnica, ma all'effetto che produce sul fruitore; e poiché l'effetto può essere prodotto in modi diversi, una simile concezione non farà ostacolo a riconoscere una possibile trasparenza per i segni di entrambe le arti. Si tratta allora di capire in che modo l'occhio dell'anima possa vedere il designato nei caratteri evocati dal segno della poesia. Una tale trasparenza, infatti, non può essere di per sé estesa a tutti i segni artificiali. In implicita opposizione alla concezione di Du Bos, che inseriva la trattazione della parola poetica in una più ampia teoria dei segni artificiali, il discorso di Breitinger riguarderà solo ed esclusivamente quegli specifici segni artificiali che sono le parole poetiche. In questo senso, comprendere in che modo l'occhio dell'anima può vedere nella parola l'immagine del designato significa comprendere in che modo la parola può essere poetica.

Ma come è possibile eliminare il residuo insignificante dal segno nonostante l'arbitrarietà del nesso designativo? Come accadeva per i segni naturali, è la dimensione sensibile del segno a cortocircuitare la distanza dal designato. La parola poetica è una parola sensibile. La sensibilità propria del segno artificiale, tuttavia, non è percepibile dai sensi esterni, ma solo e soltanto dalla fantasia. Mentre i colori sono lo stimolo sensoriale della vista, le parole sensibili sono lo stimolo sensoriale dell'occhio dell'anima. Dunque i sensi esterni non sono l'unico metro delle prestazioni sensibili. La sensibilità, in altri termini, apparterrà in maniera egualmente legittima ai sensi esterni e alla fantasia. Non è improbabile che dietro a una tale sottolineatura stia quell'ampliamento della base sensibile dell'esperienza dal *sensuale* al *sensitivum* che porterà alla definizione dell'estetica come *ars analogi rationis*. Cosa che ha immediati riflessi sul piano semiotico.

Che il segno artificiale esibisse una dimensione sensibile, in fondo, lo ammetteva già lo stesso Du Bos. Ciò che cambia ora è che tale dimensione non è il derivato del progressivo esaurimento delle impressioni sensoriali dirette, come in Du Bos, ma costituisce essa stessa un'impressione primitiva – semplicemente, un'impressione rivolta a un organo sensoriale interno anziché esterno. Poco importa che tale impressione sia a sua volta composta dalle ombre delle impressioni sensibili; importa che tale impressione abbia uno statuto sensibile a sé stante, corroborato dalla connessione con un organo sensoriale suo proprio, e che non venga ridotta all'eco di qualcosa che ha altrove la sua identità e la sua manifestazione più tipica.

Una simile conclusione è cruciale per il nostro discorso. Se l'*enargeia* del dipinto poetico non è più considerata come un mero indebolimento della prestazione dei sensi esterni, ma come un'espressione immediata della

sensibilità interna, ciò significa che i segni artificiali non devono essere visti come una forma difettosa dei segni naturali. Il segno artificiale fornisce dunque, in quanto segno, uno stimolo sensoriale a pieno titolo, e non una versione opacizzata del segno naturale, perché i sensi esterni su cui quest'ultimo si basa non esauriscono più l'intera compagine della sensibilità primaria.<sup>4479</sup>

Benché tutti i segni siano ancora sottomessi a un ideale di trasparenza mimetica, la distinzione enargetica sussistente tra segni naturali e segni artificiali non sarà di grado, bensì di genere. Il segno artificiale non coinciderà più con la parte inferiore di un continuum alla cui sommità sta il segno naturale, ma con una categoria a sé stante, capace di fornire un'immagine sensibile del designato *iuxta propria principia*. Anche l'immagine mentale – ovvero il modo con cui il segno artificiale è colto dall'occhio dell'anima – sarà dunque dotata di una sua propria trasparenza, egualmente legittima, che non consiste nell'incarnare l'immagine del designato, ma nel dipingerla sull'anima nel mentre viene ascoltata. Certo, il discrimine tra le due arti è dato ancora dalla facoltà sensibile a cui si rivolgono e non dal loro carattere strutturale, dal momento che le differenze tra le arti dipendono dai segni che esse utilizzano. E tuttavia, la più attenta distinzione di tali segni comporta già a questo livello una maggiore attenzione per le peculiarità delle arti.

In tal senso, la poesia non potrà più essere considerata una semplice dilatazione della pittura nel tempo. Ammesso che la poesia sia pittura, si tratterà di una pittura *sui generis*. Se è vero, infatti, che i Critici svizzeri sottolineano il carattere pittorico della poesia, è vero anche che essi evidenziano in maniera sempre più cogente la specificità della poesia nel dipingere il movimento: “[A]nche l'arte del pittore – afferma Breitinger – si sforza di comunicare movimento alle sue immagini e di rappresentare l'invisibile in maniera visibile.”<sup>4480</sup> Cionondimeno,

il pittore può rappresentare al contempo non più di uno o due lati di una cosa in maniera perspicua e questi li può indicare in non più di una posizione; i suoi colori non possono venire a capo dell'invisibile se non in quanto esso si rende visibile nel corpo con segni sensibili; egli può riprodurre alcuni tratti e lineamenti delle inclinazioni dell'animo nel volto e nella postura dei suoi personaggi, ma la sua arte non conosce la generazione, l'impeto e la confusione delle stesse, e alle sue immagini realizzate con la massima arte manca sempre il movimento, che è l'unico carattere della vita.<sup>4481</sup>

---

<sup>4479</sup> Insomma, l'egemonia dei segni naturali termina con la fine dell'egemonia dei sensi esterni sul segno.

<sup>4480</sup> J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. I, pp. 18.

<sup>4481</sup> *Ibid.*, pp. 18-9.



Al contrario, “nei dipinti [del poeta], tutto è pieno di vita e di vero movimento”.<sup>4482</sup> In questo modo, la poesia non potrà più essere ridotta a una concatenazione di dipinti statici, ma verrà sin da subito valorizzata nella sua dimensione dinamica. Se la peculiarità della poesia continuerà a consistere nel valore energeico, esso non sarà fine a sé stesso, ma sarà sempre finalizzato ad un incremento dell’*energeia*.<sup>4483</sup>

Nella misura in cui la poesia si connota come “piena di vita”, dunque, la metafora non si riferirà soltanto alla vividezza del dipinto poetico nella sua istantaneità, ma anche alla continuità incalzante con cui i dipinti si susseguono l’uno all’altro, e, in maniera ancor più radicale, alla vivificazione della stessa anima del lettore. La *Critische Dichtkunst* di Breitinger marcherà in tal senso il momento di transizione tra una poetica descrittiva,<sup>4484</sup> testimoniata dall’importanza della dimensione pittorica della poesia, e una nuova poetica dell’azione, in particolare dell’azione interiore, che estenderà i propri effetti anche al piano più genuinamente filosofico, dove l’azione, lungi dall’essere una materia poetabile tra le altre, assurgerà a vera e propria struttura della poesia in quanto tale.

### 7.5.3 Verso un’estetica semiotica nel wolffismo

Ovviamente non è qui possibile ricostruire la genesi della semiologia wolffiana.<sup>4485</sup> Lo scopo è piuttosto quello di capire in che modo

---

<sup>4482</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>4483</sup> Mentre in Du Bos quest’ultima era un frutto collaterale dell’accumulazione dei dipinti poetici dovuto alla temporalità del segno artificiale, in Breitinger l’*energeia* entra a far parte dello stesso concetto di *evidentia*, sostanziando dall’interno la concezione della trasparenza come effetto – un effetto che non si esaurisce solo nell’intuizione diretta del designato, ma giunge alla commozione del cuore.

<sup>4484</sup> N.R. Schweizer, *Ut pictura poesis. Controversy in Eighteenth-Century England and Germany*, cit., pp. 18 e ss.

<sup>4485</sup> Rinviamo al volume di M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, cit., anche per ulteriore bibliografia. Segnaliamo sulla questione dei segni in particolare L. Cataldi Madonna, *Segno e designazione nell’ontologia wolffiana*, in J.-F. Goubet, F. Fabbianelli-O.-P. Rudolph, (a cura di), *Zwischen Grundsätzen und Gegenständen. Untersuchungen zur Ontologie Christian Wolffs*, Hildesheim, 2011, pp. 41-50. Più in generale sulla questione semiotica nel Settecento tedesco, con particolare riguardo agli autori qui di seguito trattati, cfr. W. Roeder, *Beiträge zur Lehre vom Zeichen in der deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1927; R. Haller, *Das “Zeichen” und die “Zeichenlehre” in der Philosophie der Neuzeit (Vorentwurf zu einem Wörterbuchartikel)*, “Archiv für Begriffsgeschichte”, 4, 1959, pp. 113-57; B.A. Sørensen, *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*, Kopenhagen, 1963, cap. 3; C. Hubig (a cura di), *Semiotik als philosophische Propädeutik. Die Zeichenlehre der deutschen Aufklärung*, “Semiotik”, 1, 1979, e in particolare gli articoli di U. Franke, *Die Semiotik als Abschluß der Ästhetik. A.G. Baumgartens Bestimmung der Semiotik als ästhetische Propädeutik*, *ibid.*, pp. 345-59; C. Hardenberg, *G.E. Lessings Semiotik als Propädeutik einer Kunsttheorie*, *ibid.*, 361-76; D.

l'interpretazione semiotica delle arti offerta da Du Bos e rielaborata da Breitinger possa inserirsi nel quadro dell'estetica baumgarteniana, per poi sfociare nelle più famose formulazioni di Mendelssohn e Lessing.

Per il Wolff maturo,<sup>4486</sup> il segno è innanzitutto un medium di conoscenza: “Un segno è una cosa da cui posso conoscere o la presenza o l'avvento di un'altra cosa, cioè da cui posso conoscere che qualcosa è davvero presente in un certo luogo o lo è stato o anche che vi sorgerà.”<sup>4487</sup> Con le parole della *Philosophia prima*: “Signum dicitur ens, ex quo alterius praesentia, vel adventus, vel praeteritio colligitur.”<sup>4488</sup>

Lo scopo del segno è dunque primariamente gnoseologico. In particolare, Wolff afferma, in termini esplicitamente leibniziani, che il segno ci permette di conoscere la presenza (attuale, passata o futura) di qualche altra cosa in un dato luogo, in base al *nexus rerum* che regna nel mondo.<sup>4489</sup> Ora, conoscere qualcosa significa averne una rappresentazione. Ma vi sono due modi in cui si può avere una rappresentazione di qualcosa: “Ci rappresentiamo infatti le cose o di per sé oppure per mezzo di parole o altri segni. La prima conoscenza è detta conoscenza intuitiva; l'altra è la conoscenza simbolica (*figürliche Erkänntnis*)”.<sup>4490</sup>

L'assenza o la presenza della mediazione segnica determinerà dunque il tipo di conoscenza che potremo trarre dalla cosa: nel primo caso,

---

Krochmalnik, *Zeichen der Kunst, Zeichen der Moral, Zeichen der Religion*, cit., pp. 68-111; A. Kubik, *Die Symboltheorie bei Novalis*, Tübingen, 2006, dove il primo capitolo è dedicato alla teoria dei segni in Meier; G. Schenk-R. Mejer (a cura di), *Allgemeine Zeichentheorie und Hermeneutik des 18. Jahrhunderts in Halle*, Halle, 2009, a carattere antologico. Altri testi verranno citati nel prosieguo.

<sup>4486</sup> Tralasciamo qui la posizione di tradizione agostiniana della giovanile tesi *De loquela*. Sulla questione della conoscenza simbolica in Wolff rinviamo in generale all'ottimo volume di Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, cit.; in generale cfr. anche G. Ungeheuer, *Sprache und symbolische Erkenntnis bei Wolff*, in W. Schneiders (a cura di), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, 1983, pp. 89-112; D.E. Wellbery, *Semiotics and aesthetics in the Age of Reason. Lessing's Laocoon*, cit., pp. 17 e ss.; C.-A. van Peursen, *Cognitio symbolica in the philosophy of Christian Wolff*, “Il cannocchiale”, 1992, 2-3, pp. 66-88, C. Becker, *Sprachkonzeptionen der deutschen Frühaufklärung*, Frankfurt am Main, 1998; C. Schwaiger, *Symbolische und intuitive Erkenntnis bei Leibniz, Wolff und Baumgarten*, in H. Poser et al. (a cura di), *VII. Internationaler Leibniz-Kongreß Berlin, 10.-14. September 2001. Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. Vorträge 3. Teil*, Hannover, 2001, pp. 1178-1184, ora in C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 71-7; P. Pimpinella, *Symbolische Erkenntnis bei Wolff*, in J. Stolzenberg et al. (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung/2*, Hildesheim, 2007, pp. 33-54.

<sup>4487</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 292.

<sup>4488</sup> *Philosophia prima*, § 952.

<sup>4489</sup> Cfr. *supra*.

<sup>4490</sup> *Deutsche Metaphysik*, §§ 316 e ss. Per la corrispondenza tra *figürliche Erkänntnis* e conoscenza simbolica, cfr. M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, cit., pp. 192-3, nota 109. Sulla sua possibile derivazione da Feuerlin, cfr. *ibid.*, pp. 326 e ss.

conosceremo intuitivamente – *in imagine* – le cose in assenza dei segni; nel secondo caso, conosceremo intuitivamente i segni in assenza delle idee a cui si riferiscono.<sup>4491</sup> L'innovazione è duplice: da un lato, in accordo con Leibniz e in antitesi con la filosofia scolastica, la conoscenza simbolica è vista come portatrice di conoscenza piuttosto che come mero verbalismo, perché consente, nonostante i rischi di degenerazione senz'altro presenti, di rendere il ragionamento meno dispendioso dal punto di vista cognitivo, nonché più veloce nei suoi passaggi, non essendo necessario rappresentarsi ogni volta l'immagine mentale legata al segno.<sup>4492</sup> Dall'altro, la conoscenza intuitiva non è più presentata come una conoscenza intellettuale, ma come una conoscenza sensibile.<sup>4493</sup>

Una simile rivoluzione – nota giustamente Favaretti Camposampiero – discende da un diverso modo di intendere la dicotomia tra conoscenza simbolica e conoscenza intuitiva rispetto a Leibniz. Se quest'ultimo aveva fatto di tale dicotomia un'alternativa interna ai gradi di conoscenza (nella fattispecie, una dicotomia interna al grado della distinzione), Wolff ne farà una distinzione di specie, spostando la coppia di termini da una *differentia notionum* a una *differentia cognitionis* – dal contenuto rappresentativo all'“atto con cui una nozione viene formata nel pensiero.”<sup>4494</sup> In questo modo, la conoscenza intuitiva potrà essere estesa alla stessa chiarezza confusa. Non è un caso che la *cognitio intuitiva* di Wolff sia legata innanzitutto alle *Empfindungen*, a ciò che percepiamo “in ideis sensualibus et phantasmatis”.<sup>4495</sup>

Entrambi i mutamenti menzionati – come vedremo – giocheranno un ruolo cruciale nel percorso che stiamo descrivendo, sebbene la concezione di Wolff resti inconciliabile con le suggestioni semiotiche di Du Bos e di Breitinger. Se, infatti, i segni non possono veicolare all'anima alcun contenuto sensibile, riservato in quanto tale alla sola conoscenza intuitiva, l'interpretazione semiotica delle arti non potrà che rimanere estranea all'orizzonte wolffiano.

Sarà Baumgarten a operare il passo decisivo per recuperare in un'ottica estetica gli spunti semiotici della tradizione precedente. Lo slittamento fondamentale avviene al § 620 della *Metaphysica*, in particolare a partire

---

<sup>4491</sup> Cfr. *Deutsche Logik*, I, § 4.

<sup>4492</sup> Cfr. M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, cit., pp. 195-6.

<sup>4493</sup> L'argomento è presentato in maniera esauriente in *ibid.*, pp. 186 e ss.

<sup>4494</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>4495</sup> *Ethica*, vol. I, § 189. Sulle *ideae sensuales* in Wolff, cfr. M. Mei, *Sensazioni e Ideae sensuales nella filosofia di Christian Wolff*, in F.L. Marcolungo (a cura di), *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale: atti del seminario internazionale di studi, Verona, 13-14 maggio 2005*, Hildesheim, 2007, pp. 95-112; e, più di recente e in modo più ampio, Ead., *L'intuizione dei pensieri. La pars inferior animae nella psicologia cognitiva di Christian Wolff*, Roma, 2011.

dalla seconda edizione del 1743:<sup>4496</sup> “Si signum et signatum percipiendo coniungitur, et maior est signi, quam signati perceptio, cognitio talis symbolica dicitur, si maior signati repraesentatio, quam signi, cognitio intuitiva (intuitus).”<sup>4497</sup>

Baumgarten afferma dunque che ogniqualvolta nella percezione il segno prevalga sul designato, la conoscenza dovrà essere detta simbolica; al contrario, ogniqualvolta nella percezione il designato prevalga sul segno, la conoscenza sarà intuitiva. Il che significa, da un lato, che tutte e due le tipologie di conoscenza sono mediate da segni, e, dall’altro, che tutte e due le tipologie di segni possono fornire una conoscenza intuitiva.

Per quanto riguarda il primo punto, è chiaro che ricondurre il discrimine tra le due tipologie di conoscenza alla percezione prevalente tra *signum* e *signatum* significa ammettere implicitamente che entrambi i generi di conoscenza non possono che essere veicolati semioticamente. Se in Wolff la presenza della mediazione segnica rendeva *eo ipso* simbolica la conoscenza che ne scaturiva, in Baumgarten la stessa dicotomia tra conoscenza simbolica e conoscenza intuitiva verrà riconosciuta solo all’interno delle conoscenze mediate dai segni.

In Baumgarten, insomma, i segni non sono solo *media cognitionis*,<sup>4498</sup> ma possono essere più specificamente *media cognitionis intuitivae*. Nel segno è dunque possibile vedere direttamente il designato, qualora l’attenzione sia indirizzata prevalentemente su di esso anziché sui caratteri dell’ente-segno. Se in tal modo viene ribadita l’accezione enargetica della conoscenza, si rinforzerà specularmente anche l’accezione gnoseologica dell’*enargeia* che si era imposta con lo stesso Wolff.<sup>4499</sup> La coppia *enargeia* ed *energeia* rifluirà così nella coppia conoscenza intuitiva e conoscenza viva – una coppia ormai fermamente insediata su base semiotica.

Ma la modifica più evidente riguarda lo statuto della conoscenza simbolica. Non coincidendo più con la conoscenza mediata dai segni, la *cognitio symbolica* tornerà ad acquisire una connotazione valutativa, indicando quella conoscenza che resta inchiodata all’opacità del segno, senza cogliere in trasparenza il proprio designato. Come sopra segnalato, non è insignificante il ruolo che può aver giocato in questo riassetamento

---

<sup>4496</sup> Schwaiger sottolinea la differenza intervenuta a questo proposito tra la prima e la seconda edizione dell’opera, cfr. C. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten*, cit., pp. 71-7, qui p. 76. Significativa è la sua valorizzazione delle novità semiotiche nel passaggio tra Leibniz e Baumgarten. Tra le altre cose, Schwaiger sottolinea che mentre Wolff consegna anche all’uomo la possibilità di una conoscenza intuitiva da Leibniz riservata a Dio, Baumgarten farà della distinzione tra conoscenza simbolica e conoscenza intuitiva una faccenda di grado, ribadendo così la dimensione finita della conoscenza umana, che richiede in ogni caso la mediazione dei segni: “Die menschenunmögliche Utopie einer völlig zeichenfreien Erkenntnis ist damit konsequent verabschiedet.”

<sup>4497</sup> *Metaphysica*, § 620.

<sup>4498</sup> *Ibid.*, § 347.

<sup>4499</sup> Ciò sarà evidente in particolare nella teoria di favole ed esempi, cfr. *supra*.

concettuale la teologia luterana, la quale, da un lato, riteneva il segno – la Scrittura – un elemento imprescindibile per il contatto con Dio; e, dall’altro, svalutava ogni conoscenza che si fermasse alla morta lettera – a quello che Francke aveva chiamato il “guscio” (*Schaale*) in contrapposizione con il “nocciolo” (*Kern*).

Per quanto riguarda il secondo punto, la conoscenza intuitiva rappresenterà la buona riuscita dell’operazione semiotica *qua talis*. Nella misura in cui il riferimento di Baumgarten non è a un tipo specifico di segni, bensì al segno in senso generico, è lecito supporre che entrambe le tipologie di segno possano essere vettori della conoscenza intuitiva. Ma se entrambe le tipologie di segno possono essere vettori della conoscenza intuitiva, allora entrambe le tipologie di segno saranno *ipso facto* legittimate a essere trasparenti in date circostanze. Resta da capire quali sono queste circostanze.

Quello che è certo è che l’ideale della trasparenza che in Du Bos era incarnato unicamente dai segni naturali che fungevano da metro per i segni arbitrari, mentre per Breitinger era raggiungibile in maniera peculiare dalle due categorie di segni, diventa ora il *telos* dei segni in quanto tali, nella misura in cui tale ideale è necessario per il successo di ogni prestazione cognitiva.<sup>4500</sup> In particolare, la trasparenza della conoscenza è legata in Baumgarten alla presenza del segno a differenza di Wolff, ma sarà ormai indipendente dalla presenza del segno naturale a differenza di Du Bos, inaugurando così una terza via in cui possono proficuamente confluire le suggestioni delle altre due.

A ciò contribuisce un’ulteriore innovazione, questa volta non più sotto il profilo schiettamente gnoseologico, bensì sotto il profilo psicologico. Abbiamo visto che la conoscenza intuitiva era già per Wolff una conoscenza sensibile; poiché in Baumgarten la conoscenza intuitiva appare legata alla presenza dei segni – è lecito concludere – anche la conoscenza sensibile avrà un radicamento semiotico. Non solo, dunque, Baumgarten affiderà a una specifica facoltà il compito di congiungere *signum* e *signatum*, ma assegnerà a una tale facoltà all’interno dell’*analogon rationis*, dal momento che il *nexus significativus* non può essere sempre conosciuto in maniera distinta, e quindi esaurito dal punto di vista logico. La *facultas characteristic* verrà qui considerata come una capacità a sé stante, le cui prestazioni traducono la tripartizione retorica di *inventio*, *dispositio* ed *elocutio* nella triade semiotica di euristica, combinatoria ed ermeneutica, ponendo le basi per una teoria generale del segno.<sup>4501</sup>

---

<sup>4500</sup> Cfr. in generale, D.E. Wellbery, *Semiotics and aesthetics in the Age of Reason. Lessing’s Laocoon*, cit., p. 28.

<sup>4501</sup> Ritorneremo più avanti sul ruolo della combinatoria qui non esplicitamente nominato.

Una simile mossa consente di gettare le fondamenta per un fecondo inserimento della semiotica all'interno dell'estetica, con il nome di *aesthetica characteristic*: "Signa sensitivae cognitionis circa signa occupatae et propositionis eiusmodi est aesthetica characteristic, tam euristica, quam hermeneutica".<sup>4502</sup> Di fatto, Baumgarten si era proposto di sviluppare la questione semiotica nell'ultima parte dell'estetica teorica, che non riuscirà mai a scrivere. Ciò che resta di questo progetto è contenuto nei §§ 77-107 delle *Meditationes* e negli scritti di Meier, che però si limita ad applicare i presupposti teorici generali all'eloquenza e alla poesia.<sup>4503</sup>

Meier affronta la questione già nella *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt* (1744):

Conosciamo intuitivamente una cosa quando ci rappresentiamo più della cosa stessa che del suo segno. Chi dunque vuole suscitare in un altro una conoscenza intuitiva in grado elevato, lo deve portare a rappresentarsi e, per così dire, a sentire tutto il bene o il male stesso che si è scoperto [osservando la cosa da tutti i punti di vista possibili].<sup>4504</sup>

I segni acquisiscono così uno statuto duplice: da un lato, quello di medium inaggrabile della conoscenza intuitiva; dall'altro, quello di pericolosi simulacri che rischiano di trattenere su di sé lo sguardo: "Egli [chi vuole suscitare una conoscenza intuitiva] non deve nascondere questo bene o questo male dietro i segni, in modo tale che l'altro guardi più il segno che la cosa."<sup>4505</sup> Anche in Breitinger, in fondo, i segni artificiali esibivano una tale duplicità: le parole, infatti, erano insieme un vuoto suono e una pennellata poetica. A fungere da discriminare era l'organo che le recepiva: per l'udito, la parola si esauriva in *leerer Thon*; per l'immaginazione, essa mostrava tutto il suo potere enargetico. Come in una capsula,<sup>4506</sup> il rivestimento uditivo del segno artificiale era necessario a far penetrare nell'animo le immagini raccolte da ogni sfera sensoriale; ma una volta all'interno, la pellicola si scioglieva e l'immagine si presentava senza veli all'occhio della fantasia. Pur lasciando cadere il riferimento all'udito, Meier elaborerà proprio questa metaforica, certo memore delle influenze

---

<sup>4502</sup> *Metaphysica*, § 622.

<sup>4503</sup> Cfr. W. Roeder, *Beiträge zur Lehre vom Zeichen in der deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*, cit., p. 49.

<sup>4504</sup> *Theoretische Lehre*, § 157.

<sup>4505</sup> *Ibid.*

<sup>4506</sup> La metafora utilizzata da Breitinger sarà quella dell'aspetto corporeo della parola distinta dall'aspetto spirituale relativo al significato, cfr. J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. II, p. 13.

ermeneutiche del Pietismo,<sup>4507</sup> per descrivere il rapporto tra *signum* e *signatum*:

I segni sono, per così dire, l'involucro (*der Umschlag*) delle cose. Questo guscio (*Schaale*) delle cose deve essere rotto, e le cose devono essere presentate spoglie e nude agli occhi dell'altro. L'altro deve toccare (*fühlen*) le cose stesse.<sup>4508</sup>

In tal senso, il segno si presenta insieme come scorza da perforare e come veste di cui spogliarsi, secondo quanto esplicitato nel terzo volume degli *Anfangsgründe*:<sup>4509</sup> insomma, come uno schermo opaco che ostacola il contatto con la cosa. Il lavoro di chi intende sollecitare la conoscenza intuitiva non sarà quello di eliminare *sic et simpliciter* il segno – medium inespungibile di conoscenza – bensì quello di renderlo, per quanto possibile, adeguato a destare una visione immediata della cosa stessa, facendo leva sui caratteri che esso risveglia nella nostra memoria piuttosto che su quelli che incarna. Benché, infatti, l'ente-segno esibisca tratti rispetto al designato, il primo avrà la possibilità di riattualizzare in noi stessi l'immagine del secondo, fino a renderne la percezione superiore a quella del segno. L'ente-segno dovrà dunque liberarsi dalla sua "corporeità" per trasmettere all'ascoltatore solo l'anima del suo significato.<sup>4510</sup>

Le strategie suggerite da Meier per "alleggerire" quanto più possibile il peso di questo corpo faranno perno sul tentativo di indirizzare verso il designato l'attenzione del lettore o dell'ascoltatore, evitando tutto ciò che la potrebbe indurre ad arrestarsi sul segno, come afferma la prima e fondamentale regola: "Questa tangibilità del bene e del male – parlo di una conoscenza intuitiva sensibile – può essere prodotta 1) quando si costringe l'altro a essere attento più alla cosa stessa che ai segni o alle immagini della stessa."<sup>4511</sup> La sfida del poeta sarà dunque quella di "canalizzare"<sup>4512</sup> i bei pensieri fin dentro la mente del suo ascoltatore, a prescindere dall'origine artificiale dei segni verbali.

---

<sup>4507</sup> Cfr. *supra*.

<sup>4508</sup> *Theoretische Lehre*, § 157.

<sup>4509</sup> *Anfangsgründe*, vol. III, § 710: "Alle Zeichen schöner Gedanken müssen jedesmal so schön seyn, als es möglich ist, und erfordert wird, weil es sonst keine schöne Zeichen seyn würden. Sie sind das Kleid der Gedanken, und schöne Gedanken durch hässliche Zeichen ausgedruckt, sind einem schönen Frauenzimmer ähnlich, welches in den Kleidern und dem Schmuze einer Betlerin einhergeht."

<sup>4510</sup> Non per niente, Meier paragona i segni al corpo: "Passiamo ora, per così dire, dall'anima di un bello spirito [...] al suo corpo, e trattiamo dei segni dei bei pensieri", cfr. *ibid.*, § 708.

<sup>4511</sup> *Ibid.*

<sup>4512</sup> Meier ritiene che i segni siano una sorta di canali, in cui i bei pensieri possono passare da un bello spirito all'altro, cfr. *ibid.*, § 711.

Rispetto all'inizio del percorso, i mutamenti sono notevoli. Per Du Bos, come abbiamo visto, la trasparenza dipendeva dalla naturalità dei segni, e dunque la pittura poteva vantare una posizione privilegiata da questo punto di vista rispetto alla poesia; Breitinger sposta il criterio della trasparenza da una dimensione intrinseca ai segni (la naturalità dei segni pittorici e l'arbitrarietà dei segni poetici) al contenuto sensibile che essi possono veicolare, il quale garantisce alla poesia e alla pittura due strade autonome e parimenti legittime verso la trasparenza. Il contenuto sensibile, insomma, non sarà più allergico ai segni come in Wolff né ai segni arbitrari come in Du Bos. Vincolando la conoscenza intuitiva alla necessità della mediazione segnica, la *cognitio intuitiva* di Baumgarten non avrà sull'anima un effetto molto diverso dai segni naturali di Du Bos, con l'unica e cruciale differenza che un tale effetto è esteso al segno in quanto tale, nella misura in cui è in grado di trasmettere un contenuto sensibile. Ma – questo è il punto decisivo – che cosa significa rendere sensibile il segno artificiale? O, il che poi è lo stesso, come è possibile fare della parola una parola poetica?

Breitinger aveva affermato al proposito che

sta nel potere della pittura poetica di raffigurare secondo la vita e la natura tutto ciò che può essere imitato con parole e figure del discorso in modo sensibile, palpabile ed enfatico, e impresso sulla fantasia come sull'occhio dell'anima.<sup>4513</sup>

La risposta che Meier fornisce a questa domanda consente di fare un passo ulteriore. Il filosofo tedesco propone di trarre le strategie di poetizzazione del segno dall'applicazione delle sei perfezioni della conoscenza individuate da Baumgarten.<sup>4514</sup> In rapporto alla ricchezza, saranno da preferire dunque i segni che veicolano una maggiore pregnanza di significato (ad esempio le parole e i modi di dire enfatici);<sup>4515</sup> in rapporto alla grandezza, quelli volti a comunicare la grandezza del proprio designato;<sup>4516</sup> seguono la verità, che tende ad assicurare che ai segni corrisponda effettivamente un riferimento non utopico;<sup>4517</sup> la chiarezza, presente ogniquale volta il segno e il designato siano ben distinti da segni e designati simili;<sup>4518</sup> la certezza, che garantisce che al segno sia connessa una cosa del tipo e della grandezza di quella attesa;<sup>4519</sup> e infine,

---

<sup>4513</sup> J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. I, p. 53.

<sup>4514</sup> *Anfangsgründe*, vol. III, § 517.

<sup>4515</sup> *Ibid.*, § 517.

<sup>4516</sup> *Ibid.*, § 518.

<sup>4517</sup> *Ibid.*, § 518.

<sup>4518</sup> *Ibid.*, § 519.

<sup>4519</sup> *Ibid.*, § 520



la vita o il commovente del segno (*vita signi*). In virtù di questa perfezione un segno deve essere considerato bello di per sé, in modo tale che, divenendo consapevoli di questa bellezza, si viene eccitati, emozionati e, per così dire, sospinti con violenza a riconoscere le cose designate per suo mezzo.<sup>4520</sup>

A una tale emozione contribuisce non solo la bellezza del significato, ma anche la bellezza dello stile, in particolare il cosiddetto “*numerus oratorius*” che regola l’alternarsi di sillabe lunghe e brevi, e dunque il ritmo dell’*oratio*. Ci torneremo più avanti. Per il momento è sufficiente sottolineare che la classificazione delle bellezze del segno non fa altro che specificare sotto tutti i diversi punti di vista quella che è la più grande virtù del segno *tout court*, e cioè la capacità di mettere l’anima del lettore in presenza delle perfezioni del designato nel modo più diretto possibile.

Su queste basi formulerà la propria proposta anche Moses Mendelssohn, il quale dichiarerà nella prima edizione delle *Betrachtungen*:

Il mezzo per rendere sensibile un discorso consiste nella scelta di espressioni che fanno percepire l’oggetto designato più perspicuamente del segno. In tal modo, l’esposizione diventa più vivace e intuitiva, e gli oggetti designati vengono rappresentati quasi senza mediazione.<sup>4521</sup>

Se in questa soluzione restano ancora impliciti i generi di espressione che fanno percepire l’oggetto designato più perspicuamente del segno, nell’edizione definitiva del 1771 un simile *desideratum* verrà esplicitato in tutta chiarezza, riducendo a un’unica condizione la sequela di perfezioni riportate da Meier:

Il mezzo con cui rendere sensibile un discorso consiste nella scelta di espressioni che riportano alla memoria in una sola volta un gran numero di caratteri, facendo in modo che l’oggetto designato venga percepito più vivacemente del segno. Per questa via la nostra conoscenza diventa intuitiva. Gli oggetti vengono rappresentati ai sensi quasi senza mediazione e l’illusione agisce sulle facoltà inferiori dell’anima, che spesso dimenticano i segni e credono di scorgere direttamente la cosa.<sup>4522</sup>

---

<sup>4520</sup> *Ibid.*

<sup>4521</sup> M. Mendelssohn, *Sui principi fondamentali delle belle lettere e delle belle arti* (1757; 1761<sup>2</sup>), a cura di L. Lattanzi, Palermo, 2004, p. 163, nota 32, trad. it. leggermente modificata.

<sup>4522</sup> *Ibid.*, p. 150. Il grande artista riuscirà dunque a produrre un’opera del tutto indiscernibile dal designato che imita, almeno stando alla percezione sensibile. Solo l’intervento dell’intelletto e in generale delle circostanze esterne all’arte ci farà percepire la

Il che significa, da un lato, che la rilettura della categoria baumgarteniana di conoscenza intuitiva alla luce della tradizione semiotica dubosiana ne consente l'applicazione diretta a un'estetica specificamente artistica. In questo senso, Mendelssohn potrà affermare che il sommo grado della conoscenza intuitiva altro non è che l'illusione estetica:

Gli oggetti possono essere naturali o inventati, in entrambi i casi l'espressione di cui l'arte si serve illuderà i sensi. Ciò significa che percepiremo in una sola volta una tale quantità di caratteri da rappresentarci la cosa più vivacemente dei segni che la indicano, e addirittura con una tale vivacità da far credere ai nostri sensi, almeno per un attimo, di vedere le cose stesse. Questo è il grado più alto della conoscenza intuitiva, che si definisce illusione estetica.<sup>4523</sup>

Dall'altro, la rilettura della trasparenza del segno naturale di Du Bos mediante la categoria baumgarteniana di conoscenza intuitiva permetterà, in maniera del tutto speculare, di estendere la sua immediatezza al segno artificiale della poesia, grazie alla pregnanza delle percezioni che le espressioni richiamano alla mente. Sarà in base a questo criterio che “bisogna giudicare il valore delle immagini poetiche, delle metafore, delle descrizioni, e persino delle singole parole impiegate in poesia”,<sup>4524</sup> dal momento che la grande quantità di note delle rappresentazioni evocate è lo strumento fondamentale con cui il segno artificiale può essere “naturalizzato”. Naturalizzato e non naturale, perché il segno in quanto tale continua a non somigliare al designato,<sup>4525</sup> ma non più semplicemente artificiale, perché l'effetto ai nostri occhi – o meglio, al nostro *analogon rationis* – è del tutto assimilabile a quello dei segni naturali.

Mendelssohn, tuttavia, non esclude neppure la possibilità di utilizzare in poesia segni di per sé naturali, al fine di produrre quella che definisce una bellezza composta: “Non è raro che il poeta si serva di parole e di un sistema metrico il cui suono naturale presenta una certa somiglianza con la

---

distanza tra le due dimensioni e apprezzare l'illusione estetica proprio in quanto illusione estetica. Cfr. K. Lange, *Die ästhetische Illusion im 18. Jahrhundert*, “Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft”, 1, 1906, pp. 30-43; W. Strube, *Ästhetische Illusion. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Wirkungsästhetik des 18. Jahrhunderts*, diss. Bochum, 1971; J.P. Meier, *L'esthétique de Moses Mendelssohn*, 2 voll., Lille-Paris, 1978, vol. II, pp. 674 e ss.; J. Schulte-Sasse, *Aesthetic illusion in the Eighteenth Century*, in F. Burwick-W. Pape (a cura di), *Aesthetic Illusion: Theoretical and Historical Approaches*, Berlin-New York, 1990, pp. 105-21.

<sup>4523</sup> Il testo compare nell'edizione del 1761, cfr. M. Mendelssohn, *Sui principi fondamentali delle belle lettere e delle belle arti*, cit., p. 162, in nota.

<sup>4524</sup> *Ibid.*

<sup>4525</sup> Vedremo più avanti una forma di somiglianza, quella del segno geroglifico, che pur non essendo mimetica, può essere estesa anche a casi simili.

cosa designata.”<sup>4526</sup> Il riferimento è chiaramente all’onomatopea, che lo stesso Meier aveva citato come strumento volto a incrementare l’immediatezza della poesia, nella misura in cui i segni non solo veicolano, ma incarnano nel loro suono la presenza del designato: “Le voci degli animali e le parole sono suoni, dunque possono essere simili tra loro, ed è anche molto bello se si chiamano le voci degli animali con parole che hanno una grande corrispondenza con esse in base al suono.”<sup>4527</sup>

Il caso dell’onomatopea è cruciale, perché aiuta a dare la giusta attenzione anche alla dimensione fonetica della poesia, finora rimasta in secondo piano. Già Baumgarten aveva sottolineato a questo proposito nelle *Meditationes* l’importanza di una stretta collaborazione tra la compagine sonora e la compagine semantica:<sup>4528</sup>

Poiché le parole sono uno degli aspetti dell’opera di poesia, debbono essere poetiche. Nelle parole sono presenti vari aspetti: 1) il suono articolato, 2) il significato; quanto più sono poetici entrambi, tanto più l’opera di poesia è perfetta.<sup>4529</sup>

Dal punto di vista del significato, trattato per primo, è il linguaggio figurato ad avere un ruolo cruciale:

Il significato figurato è nella parola figurata. Ma i termini figurati, poiché sono per lo più peculiari della rappresentazione sensibile in senso lato, sono troppi poetici: 1) perché la rappresentazione che si

---

<sup>4526</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>4527</sup> *Anfangsgründe*, vol. II, § 521.

<sup>4528</sup> Già nelle *Meditationes* l’intero discorso sulle parole dovrebbe essere inserito in un’ottica semiotica se si tiene conto di quanto Baumgarten afferma al § 2: “Da un discorso si dovranno conoscere rappresentazioni connesse fra di loro. L’assioma contenuto nella definizione è la premessa minore, la maggiore sarà data dalla definizione di significante, ovvero di segno, che si omette in quanto abbastanza nota dall’ontologia.” Come suggerito da Tedesco in nota, è probabile che il bando che ancora pendeva su Wolff abbia sconsigliato a Baumgarten di approfondire il tema prendendo a modello l’*Ontologia* di quest’ultimo, uscita nel 1730, e sulla quale ritorneremo ampiamente in seguito.

<sup>4529</sup> *Meditationes*, §§ 77-8. Lo stesso dirà pochi anni dopo Breitinger, *Critische Dichtkunst*, cit., vol. II, p. 8. In quanto vettore dell’immagine poetica, la parola resterà un vuoto suono per l’orecchio, perché l’orecchio non è capace di “vederne” il significato; ma la parola ha anche una dimensione opaca, che il proprio orecchio può legittimamente giudicare, non già in chiave semantico-enargetica, bensì piuttosto fonetica, cfr. il primo *Abschnitt* della seconda parte della *Critische Dichtkunst*. Dopo aver ribadito che la parte essenziale delle parole consiste nei pensieri che veicolano come segni arbitrari, Breitinger si propone “di indagare e discutere se e in che misura le parole, accanto a questa forza essenziale di esprimere i pensieri, proprio in quanto vuoti suoni separati dai pensieri, siano ancora capaci di un’altra forza sugli animi.” J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, vol. II, p. 14. Cfr. su questo S. Tedesco, *Breitinger e l’estetica dell’Illuminismo tedesco*, cit., pp. 157 e ss.

aggiunge con il tropo è sensibile in senso lato, pertanto poetica; 2) perché essi procurano rappresentazioni complesse confuse.<sup>4530</sup>

Agli αἰσθητά appartiene però anche il suono,<sup>4531</sup> recuperando così alla conoscenza sensibile non solo l’eredità retorica, ma anche le questioni più prettamente prosodiche: “Le parole, in quanto suoni articolati, pertengono all’udibile, dunque producono idee sensibili.”<sup>4532</sup> A giudicare tali idee sarà il gusto, ovvero, come sappiamo, il giudizio dell’organo di senso sollecitato dallo stimolo, in questo caso dell’orecchio.<sup>4533</sup>

Se l’orecchio ha un ruolo essenziale in poesia, non è dunque soltanto perché trasmette il vettore fonetico all’immaginazione, ma anche perché le parole assumono una loro consistenza uditiva. La poesia, insomma, non potrà essere considerata come un mero accostamento di segni traguardati esclusivamente alla luce delle immagini che suscitano, ma possiede anch’essa una corporeità inespungibile ed eccedente il mero *nexus significativus* – una corporeità che nel trattenere l’attenzione su di sé aumenta, anziché diminuire, la forza sensibile della poesia.<sup>4534</sup> Suono e metro, in tal modo, non interagiscono con l’aspetto semantico solo “in trasparenza” – come meri veicoli – ma anche “in opacità”, come oggetti dotati di una dignità indipendente dalla loro dimensione significante.<sup>4535</sup> Dalla riuscita integrazione di questi due aspetti, potrà infine scaturire il *proprium* della poesia, la cui esatta determinazione rappresenta il compito che Baumgarten lascia in eredità ai filosofi nell’ultimo paragrafo delle *Meditationes*.<sup>4536</sup>

È questo il significato più profondo della “vita del segno”, che non si limita a destare genericamente il desiderio del designato, ma lo suscita proprio mediante l’elaborazione di quell’aspetto metrico e quantitativo che lo stesso Meier aveva richiamato con l’esempio del *numerus oratorius* e che Klopstock svilupperà grandiosamente con l’idea di “espressione viva” (*lebendiger Ausdruck*), un’espressione in cui pensieri e suoni nel loro rapporto reciproco collaborano a vivificare massimamente il lettore.<sup>4537</sup>

---

<sup>4530</sup> *Meditationes*, § 79.

<sup>4531</sup> *Ibid.*, § 117.

<sup>4532</sup> *Ibid.*, § 91.

<sup>4533</sup> Cfr. *supra*. Come avevamo notato, una delle fonti addotte da Baumgarten per giustificare l’attribuzione di un giudizio ai sensi è l’ebraico *ta’am*, il cui plurale *ta’amim* designa quei neumi di cantillazione che rendevano la lettura della Bibbia anche e soprattutto un’esperienza acustica.

<sup>4534</sup> Rinviamo alla spiegazione dei segni geroglifici, cfr. *infra*.

<sup>4535</sup> *Ibid.*, § 107: “Poiché il metro produce idee sensibili, e poiché esse sono estensivamente chiarissime e perciò massimamente poetiche e più poetiche di quelle meno chiare, è estremamente poetico osservare con grandissima cura le leggi del metro.”

<sup>4536</sup> *Ibid.*, § 117.

<sup>4537</sup> Sulla questione del *lebendiger Ausdruck*, e sulla relativa valorizzazione dell’aspetto metrico-quantitativo della poesia nella vivificazione del lettore; I. Müllder-Bach, *Im Zeichen*

[I] pensieri di una poesia sono ancora qualche cosa di particolare; e l'eufonia è anch'essa qualche cosa di particolare. Essi non hanno ancora un rapporto tra loro se non per il fatto che l'anima viene intrattenuta mediante le sensazioni uditive nello stesso momento in cui essa è impegnata dal pensiero del poeta. Quando l'armonia dei versi piace in questo modo all'orecchio, abbiamo sì già raggiunto molto, ma non ancora tutto ciò che potevamo raggiungere. Resta ancora da realizzare una certa eufonia, che è legata ai pensieri e che aiuta a esprimerli. I grammatici l'hanno chiamata "l'espressione viva".<sup>4538</sup>

Alla luce di una tale espressione viva, l'effetto della parola poetica potrà pervenire alla sua massima intensità. In essa, infatti, alla pregnanza del significato farà da contrappunto la trama sonora e ritmica del linguaggio, in modo da coinvolgere la dimensione sensibile della poesia in tutto lo spessore semantico-fonetico che ne costituisce la cifra più peculiare.

#### 7.5.4 *Segni naturali e conoscenza intuitiva*

Oltre all'impostazione sensibile che consente una nuova integrazione con le valenze prosodiche, il problema dell'onomatopea pone un'ulteriore questione per quanto riguarda la trasparenza al designato. La poesia, sappiamo, può mettere in presenza della cosa tanto evocandone l'immagine alla mente quanto incarnandone la stessa dimensione percepibile. Da un lato, dunque, il criterio di trasparenza della poesia resta ancora legato a quello dei segni naturali; dall'altro, però, anche i segni artificiali possono aspirare a essere "naturali", laddove tale naturalità (o naturalizzazione) sarà

---

*Pygmalions. Das Modell der Statue und die Entdeckung der "Darstellung" im 18. Jahrhundert*, München, 1998, pp. 155 e ss., dove vivificare assume un senso pigmalionico; cfr. anche H.-H. Hellmuth, *Metrische Erfindung und metrische Theorie bei Klopstock*, München, 1998, pp. 220 e ss.; H.-E. Friedrich, "Geordnete Freiheit". Zur anthropologischen Verankerung der Verslehre in der poetologischen Diskussion des 18. Jahrhunderts, "Aufklärung", 14, 2002, pp. 7-22; W. Menninghaus, "Darstellung". F.G. Klopstocks Eröffnung eines neuen Paradigmas, in C. Hart-Nibbrig (a cura di), *Was heißt "Darstellen"?*, Frankfurt am Main, 1994, pp. 205-26; W. Menninghaus, *Klopstocks Poetik der "schnellen Bewegung"*, in F.G. Klopstock, *Gedanken über die Natur der Poesie. Dichtungstheoretische Schriften*, a cura di W. Menninghaus, München, 1989, pp. 259-361; H.-B. Rülke, *Gottesbild und Poetik bei Klopstock*, diss. Konstanz, 1991, pp. 106-19; J.N. Schneider, *Ins Ohr geschrieben. Lyrik als akustische Kunst zwischen 1750 und 1800*, Göttingen, 2004, pp. 55 e ss. Oltre alle influenze della scuola baumgarteniana, è probabile che il problema del *lebendiger Ausdruck* sia stato ispirato dalla questione dell'armonia musicale in Batteux, cfr. I. Müller-Bach, *Im Zeichen Pygmalions*, cit., pp. 157 e ss. Sull'armonia in Batteux, cfr. F. Bollino, *Ragione e sentimento*, cit., pp. 114-5.

<sup>4538</sup> F.G. Klopstock, *Von der Nachahmung des griechischen Sylbenmasses im Deutschen*, in Id., *Der Messias*, Zweyter Band, Kopenhagen, 1755, s. p.

legata in particolare alla possibilità di offrire una mimesi ottica (o acustica) del designato<sup>4539</sup> alla stessa stregua dei segni della pittura.<sup>4540</sup> Non si faticerà a scorgere in questa conclusione l'ultimo baluardo dell'*ut pictura poësis*, che impone in entrambi i casi l'imitazione della natura mediante la dipintura puntuale del proprio designato, poco importa se per mezzo di linee e colori o per mezzo di parole notevolmente sensibili.<sup>4541</sup>

E tuttavia, proprio all'interno della filosofia wolffiana sono presenti delle preziose indicazioni per rileggere la "naturalità" dei segni in senso diverso. Ma a questo scopo sarà necessaria una rinnovata discussione della distinzione tra segni naturali e segni artificiali. Il che potrebbe sembrare alquanto paradossale, dal momento che la loro presenza non viene neppure citata nella discussione della dicotomia tra conoscenza simbolica e conoscenza intuitiva, e ciò né in Wolff e neppure in Baumgarten: nel primo, perché la conoscenza intuitiva non può per definizione essere trasmessa dai segni; nel secondo, perché la conoscenza intuitiva è sempre per definizione una conoscenza mediata dai segni. In un simile contesto, la differenza tra i due tipi di segni sembra diventare irrilevante.

In realtà, le cose sono molto più articolate. Wolff riserva la loro definizione all'ontologia piuttosto che alla gnoseologia. In generale, per il filosofo di Breslavia un segno è "ens, ex quo alterius praesentia, vel adventus, vel preterito colligitur."<sup>4542</sup> In particolare, "[s]i significatus ratio in ipsis rerum notionibus continetur, Signa naturalia dicuntur."<sup>4543</sup> Ai segni naturali si contrappongono i segni artificiali (*artificialia Signa*), "quorum vis significandi pendet ab arbitrio entis cujusdam intelligentis, veluti hominum."<sup>4544</sup> Nei primi, il fondamento del significato del segno è contenuto nelle nozioni delle cose: i sintomi di una malattia, ad esempio, hanno la loro ragion d'essere nella stessa malattia, così come i segni della virtù manifestano di per sé ciò di cui sono segni.<sup>4545</sup> Il che porta a interpretare la *ratio* in senso causale, per cui ogni nesso ha una *ratio sufficiens* che lo determina, e tale *ratio sufficiens* non dipende dall'uomo.<sup>4546</sup>

Come sottolineato nella *Psychologia empirica*,<sup>4547</sup> l'assegnazione dei segni ai loro designati avviene a livello della conoscenza intuitiva, quando, cioè, intuiamo assieme due cose al contempo, di cui una diventerà il segno

---

<sup>4539</sup> Poco importa qui se a coglierli è l'occhio dell'anima o l'udito.

<sup>4540</sup> Diremo più avanti della possibilità di una naturalità geroglifica, e dunque non mimetica, del segno artificiale.

<sup>4541</sup> Se non alla stessa scala di valori, entrambe le arti sono sottomesse quanto meno allo stesso criterio di trasparenza.

<sup>4542</sup> *Ontologia*, § 952.

<sup>4543</sup> *Ibid.*, § 956.

<sup>4544</sup> *Ibid.*, § 958.

<sup>4545</sup> *Ibid.*, § 956.

<sup>4546</sup> *Ibid.*, § 957.

<sup>4547</sup> *Psychologia empirica*, § 329 in nota. Cfr. M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, cit., p. 203.

dell'altra, "involgendone" l'idea;<sup>4548</sup> se la *ratio* di ciò che il segno significa sta nella nozione della cosa, allora il segno sarà naturale; se invece sta nell'arbitrio dell'uomo in quanto essere intelligente, allora sarà artificiale.<sup>4549</sup> Dunque, i segni naturali sono necessari, nel senso che è impossibile che non significhino ciò che significano.<sup>4550</sup> In tal modo, i segni naturali esprimono l'orizzontalità dei rapporti intramondani, dove la presenza di Dio che li ha istituiti non si intravede nel tipo di designato a cui i segni rinviano, ma nel modo con cui vi rinviano – nella trasparenza del loro nesso designativo, per mezzo del quale il mondo comunica ormai solo la propria perfezione immanente.<sup>4551</sup>

Dal canto loro, i segni artificiali sono tali perché il legame con il designato non è stabilito dalla natura della cosa che è il segno, ma da una convenzione umana. Se il segno in generale si basa sulla possibilità delle cose di coesistere o di susseguirsi una all'altra in un dato luogo, il segno artificiale – come Wolff scriveva nella *Deutsche Metaphysik* – non si limita a riconoscere la loro presenza in quel luogo, ma in qualche modo ne "forza" la loro unione secondo un legame altrimenti inconcepibile: "Abbiamo l'abitudine di mettere insieme in un luogo, anche a piacimento, due cose che altrimenti non si unirebbero di per sé, e di fare dell'una il segno dell'altra. Segni del genere vengono chiamati segni artificiali."<sup>4552</sup>

Proprio in quanto indifferenti a qualunque significato sia loro attribuito, "i segni artificiali sono del tutto arbitrari",<sup>4553</sup> come nel caso delle parole, dei numeri, degli operatori aritmetici, ma anche delle insegne dei negozi e delle fogge dei vestiti delle persone di un certo rango.<sup>4554</sup> Per questa ragione, il segno arbitrario non potrà dirci nulla sulla natura del suo designato, limitandosi a richiamarne alla memoria il profilo dell'idea.<sup>4555</sup> Così, il termine *Bog* può significare tanto "Dio" in polacco quanto "acquittrino" in inglese.<sup>4556</sup>

---

<sup>4548</sup> Sulla questione dell'involuzione, cfr. *ibid.*, pp. 237 e ss.

<sup>4549</sup> *Ontologia*, §§ 958-9.

<sup>4550</sup> *Ibid.*, § 957.

<sup>4551</sup> Wellbery parla a questo proposito di „comunicabilità del mondo“, cfr. D.E. Wellbery, *Semiotics and aesthetics in the Age of Reason. Lessing's Laocoon*, cit., pp. 26-7. Come afferma giustamente Meier-Oeser, "[s]e la teoria dei segni della metafisica scolastica del diciassettesimo secolo era orientata alla teologia sacramentale, nel diciottesimo secolo il nesso causale delle cose si pone al centro della discussione metafisica del segno." S. Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens*, cit., p. 332.

<sup>4552</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 294.

<sup>4553</sup> *Ontologia*, § 959.

<sup>4554</sup> Per questi ultimi esempi, *Deutsche Metaphysik*, § 294.

<sup>4555</sup> *Ontologia*, § 960. Nella fattispecie, il fatto che, secondo l'etimologia riportata da Wolff, la radice greca del termine latino *deus*, *deos*, significa timore come la radice slava di *Bog*, *Bogim*, non fa di Dio un essere da temere più di quanto il tedesco *Gott* e il danese *Gud*, derivanti dal termine *Gut*, non facciano di Dio un essere buono.

<sup>4556</sup> *Ibid.* È chiaro che a essere artificiale o arbitrario è la *vis significandi* – il nesso designativo – piuttosto che il segno come cosa.

Alla luce di questa duplice dicotomia – quella tra conoscenza intuitiva e conoscenza simbolica, e quella tra segni naturali e segni artificiali – si potrebbe pensare che esista tra i rispettivi elementi un rapporto di uno a uno. In tal senso, i segni naturali dovrebbero veicolare la conoscenza intuitiva così come segni artificiali dovrebbero veicolare la conoscenza simbolica. Per quanto questa ipotesi sia stata avanzata da Kimpel,<sup>4557</sup> una tale semplificazione non convince.

Di fatto, Wolff non si pronuncia mai in maniera esplicita sui rapporti delle due coppie di termini. In teoria, come anticipato, non ce ne sarebbe neppure bisogno, dato che i segni naturali e i segni artificiali sono accomunati dalla loro natura segnica, e i segni sono *eo ipso* alla base della conoscenza simbolica. Il fatto è che la distinzione tra conoscenza simbolica e conoscenza intuitiva sembra essere dettata dalla volontà di riflettere sulle peculiarità cognitive dei segni convenzionali in opposizione all'apprensione immediata delle cose stesse piuttosto che dalla volontà di riflettere sulle peculiarità cognitive delle diverse tipologie di segni in quanto tali, come dimostra la diversa collocazione sistematica delle due questioni. I segni naturali resterebbero così indeterminati nel loro statuto cognitivo.

Favaretti Camposampiero, dal canto suo, ha proposto un'altra soluzione a questo problema, che inverte la direzione dell'argomento di Kimpel, per cui non è la conoscenza intuitiva a fondarsi sui segni naturali, ma sono i segni naturali a servirsi della conoscenza intuitiva:<sup>4558</sup> se nel vedere il fumo penso immediatamente al fuoco, una simile conclusione non è simbolica nel senso di Wolff,<sup>4559</sup> dal momento che – scrive lo studioso italiano – “sembra [...] che in Wolff sia presente un'assunzione implicita secondo la quale i segni che intervengono nella conoscenza simbolica sono quelli artificiali.”<sup>4560</sup> La prestazione cognitiva offerta dal segno naturale diventa così un caso particolare della conoscenza intuitiva.

Se nel segno esiste qualcosa (il *significatus*) in base al quale si capisce perché il designato esista prima, dopo o assieme al segno – come Wolff mette in chiaro<sup>4561</sup> – nel segno naturale quel qualcosa è una proprietà analitica dell'ente-segno.<sup>4562</sup> Dunque, se del fumo abbiamo una conoscenza

---

<sup>4557</sup> D. Kimpel, *Christian Wolff und das aufklärerische Programm der literarischen Bildung*, in W. Schneiders (a cura di), *Christian Wolff 1679-1754*, cit., pp. 203-34, qui p. 218.

<sup>4558</sup> M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, cit., p. 192, nota 108.

<sup>4559</sup> Sul fatto che in Wolff esista al contempo una duplice dicotomia tra conoscenza intuitiva e conoscenza discorsiva e tra conoscenza intuitiva e simbolica, e che i due insiemi non coincidano necessariamente, cfr. *ibid.*

<sup>4560</sup> *Ibid.*

<sup>4561</sup> *Cosmologia*, § 22.

<sup>4562</sup> Qualora possediamo una conoscenza distinta dell'ente-segno fumo, l'inferenza con cui esplicitiamo il legame con il suo *signatum* – con il fuoco – sarà dunque intuitiva, sia nel senso essa che non ricorre a segni verbali sia nel senso che ci limitiamo ad attribuire al fumo un carattere già compreso nella sua stessa nozione, il suo *significatus*, ovvero la



distinta, intuiremo già nella sua stessa nozione “la ragione del suo essere segno del fuoco”.<sup>4563</sup> Dire che il fumo è il segno del fuoco significa esplicitare in forma di inferenza uno dei caratteri intuiti in esso, senza che tale processo debba essere mediato dai segni arbitrari.<sup>4564</sup> basta conoscere distintamente l’idea dell’ente-segno fumo per avere una conoscenza del fuoco – una conoscenza discorsiva, ma non per questo simbolica in senso wolffiano.<sup>4565</sup>

La questione è delicata e merita di essere approfondita. Innanzitutto occorre chiarire che cosa si intende per *significatus*. Come affermato in sede cosmologica, nel segno è contenuta la *ratio* sufficiente dell’apparizione precedente, successiva o simultanea del designato. Il *significatus* del segno sarà precisamente una tale *ratio*, che consente di spiegare il rapporto causale che vige tra loro.<sup>4566</sup> La differenza tra le due tipologie di segni da questo punto di vista dipenderà dalla genesi di tale proprietà nell’ente-segno: si tratta, cioè, di capire se la proprietà è inerente all’ente-segno – se il segno involve necessariamente il designato – oppure se è stata imposta al segno in maniera arbitraria.

Poniamo che ciò da cui dipende la significanza del segno (la *ratio significatus*) sia contenuto in *notionibus rerum*. In tal caso, analizzando le nozioni delle cose troveremo già il fondamento del *significatus* del segno, del suo rapporto con il designato. La *ratio significatus* del segno non dipenderà qui da una decisione umana ma dalla natura del designato, che sancisce dei vincoli ontologici all’ente che deve significarlo in maniera naturale. In particolare, il nesso causale tra segno e designato sarà strutturato sul nesso causale tra i due enti mondani corrispondenti. Per questo, dalla nozione del segno naturale posso conoscere il legame con il designato. Nei segni artificiali, al contrario, dalla nozione del segno nulla è lecito trarre sul designato, perché la relazione al designato non è parte della nozione dell’ente prima dell’imposizione del *significatus* da parte dell’uomo. Se la *ratio significatus* del segno dipende anche in questo caso dal nesso causale tra ente-segno e ente-designato, un tale nesso non inerirà più alla *natura rerum*, ma dipenderà da chi per primo ha stabilito in maniera contingente quel legame nella nostra lingua – un legame che, a differenza dei segni

---

proprietà di essere segno del fuoco. “Il fumo è segno del fuoco” appare così un giudizio intuitivo, dal momento che diciamo intuitivo un giudizio “quo enti cuidam tribuimus, quae in ipsius notione comprehensa intuemur”. Cfr. *Logica*, § 51.

<sup>4563</sup> M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, cit., p. 171.

<sup>4564</sup> La conoscenza del fuoco in quanto tale è discorsiva, nel senso che non abbiamo una percezione sensibile di esso, dal momento che il legame semiotico tra fumo e fuoco deriva dal giudizio intuitivo sul fumo.

<sup>4565</sup> *Ibid.*, p. 192, nota 108. Sul fatto che l’estensione della conoscenza discorsiva non è perfettamente sovrapponibile con quella della conoscenza simbolica, cfr. *ibid.*, pp. 239 e ss.

<sup>4566</sup> Mi rifaccio a *ibid.*, p. 172, in cui si chiarisce il tentativo di Wolff “di ridurre la relazione semantica a una relazione di dipendenza causale”.

naturali, non collegherà al segno un ente mondano (il fuoco), ma una nozione, l'idea di fuoco nella nostra mente.<sup>4567</sup>

I segni artificiali significheranno dunque ciò che viene arbitrariamente deciso e convenzionalmente tramandato, perché essi “*aliam significatus sui rationem non agnoscunt praeter arbitrium hominis significatum imponentis*”.<sup>4568</sup> Niente garantisce insomma che la *ratio significatus*, la ragione sufficiente del darsi simultaneo del designato (dell'idea di fuoco) rispetto al segno (della parola “fuoco”),<sup>4569</sup> riposi su una necessità interna alla natura del designato, dal momento che l'arbitrio umano può unire per propria comodità un segno e un designato reciprocamente indifferenti.

Nulla lo garantisce – dice Wolff – ma nulla neppure lo impedisce, potremmo aggiungere noi. E tuttavia, sarebbe davvero alla portata dell'uomo la possibilità di “fabbricare” segni naturali? Rileggendo le definizioni wolffiane delle due tipologie di segni, in effetti, risulta che l'arbitrarietà dei segni artificiali riguardi la *vis significandi* del segno e non l'ente che funge da segno,<sup>4570</sup> dunque non è escluso, almeno in linea ipotetica, che un ente elaborato dall'uomo possa diventare, a determinate condizioni, una specie di segno naturale. Sarebbe però necessario che l'ente-segno fosse dotato nella sua natura di una congruenza intrinseca con l'immagine mentale del designato, tale da giustificare il sorgere necessario del nesso causale tra *signum* e *signatum*.<sup>4571</sup>

Insomma, la *ratio significatus* del segno non potrebbe essere imposta dall'esterno, ma dovrebbe sorgere naturalmente dalla consistenza ontologica dell'ente-segno. Per modificare le potenzialità semantiche del segno, dunque, l'uomo non sarebbe autorizzato a intervenire immediatamente su di esse, variandole a proprio piacimento, ma dovrebbe intervenire esclusivamente sull'ontologia dell'ente-segno, cosicché il legame con il designato possa essere determinato solo e soltanto da essa.

La questione è trattata da Wolff nell'ultima parte della sezione sul segno dell'*Ontologia*, che chiude l'intera opera.<sup>4572</sup> Il filosofo di Breslavia introduce qui un'ulteriore distinzione semiologica, quella tra segni primitivi e segni derivati:<sup>4573</sup>

---

<sup>4567</sup> *Ibid.*, p. 172, dove si evidenzia che il designato dei segni artificiali non è un ente mondano, ma una nozione.

<sup>4568</sup> *Ontologia*, § 960.

<sup>4569</sup> Nel caso dei vocaboli, c'è simultaneità, o una leggera precedenza del segno.

<sup>4570</sup> *Ontologia*, § 957; *Deutsche Metaphysik*, § 295.

<sup>4571</sup> Per intervenire sulle possibilità semantiche del segno naturale, non è possibile imporre semplicemente all'ente un significato arbitrario, ma è necessario intervenire sull'ontologia dell'ente-segno, in modo che il rinvio al designato sia radicato in essa e non in una semplice convenzione.

<sup>4572</sup> Su questo cfr. L. Cataldi Madonna, *Segno e designazione nell'ontologia wolffiana*, cit.

<sup>4573</sup> Su questi temi, M. Favaretto Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, cit., pp. 266 e ss.

I segni si suddividono utilmente in primitivi e derivati. I segni primitivi sono quelli che non traggono origine da altri segni che li precedono; al contrario, i segni derivati sono quelli che traggono origine da altri segni che li precedono.<sup>4574</sup>

Alla luce di questa distinzione, risulteranno primitivi i segni “3” e “5”, mentre risulterà derivato il segno “35”. Allo stesso modo – sostiene Wolff – accadrà “in sermone”, dove esisteranno vocaboli primitivi, “*quae ab aliis non deducuntur*”, e vocaboli derivati da altri. Come facile notare, il rapporto tra le cifre e i numeri non è simmetrico al rapporto tra vocaboli primitivi e derivati, bensì piuttosto a quello tra le lettere e il rispettivo vocabolo. Wolff adotterà questa tesi nella *Psychologia empirica*, di due anni successiva all’*Ontologia*, dove sta scritto: “In effetti, i vocaboli, se anche il loro significato è primitivo, sono tuttavia composti da diverse lettere; dunque, considerati dal punto di vista materiale, essi constano di altri segni più semplici.”<sup>4575</sup>

Tali segni “più semplici” possono anch’essi denotare una cosa, in modo da semplificare graficamente la designazione. Tuttavia, i segni primitivi possono avere anche un’altra funzione, e cioè quella di designare delle nozioni altrettanto primitive, che Wolff chiama *notiones irresolubiles*:<sup>4576</sup>

Se i segni primitivi artificiali designano le note delle cose, e se dalla loro combinazione se ne formano altri, che rappresentano distintamente quelle note e che sono sufficienti a riconoscere il designato e a distinguerlo dagli altri, i segni derivati equipolgono (*aequipollet*) alle definizioni, che sono i relativi designati.<sup>4577</sup>

Dato un simile presupposto, ne consegue che “dalla combinazione [dei segni primitivi] si forma il segno derivato della proposizione ad essa equivalente (*quod eidem aequipollet*).”<sup>4578</sup> Essere equivalente alla proposizione significa essere equivalente alla nozione distinta, e cioè sviluppata nelle sue note, che corrisponde alla proposizione;<sup>4579</sup> dunque i segni primitivi designano le note della nozione distinta, mentre i segni derivati, componendo i segni primitivi nel medesimo modo in cui le note

---

<sup>4574</sup> *Ontologia*, § 964.

<sup>4575</sup> *Psychologia empirica*, § 290.

<sup>4576</sup> *Ibid.*, § 293: “Si notae seu notiones irresolubiles signis primitivis exprimuntur & inde signa derivativa notionum distinctarum, hoc est, tam definitionum, quam propositionum distinctarum formantur; signa vocabulorum vicaria sunt ad inveniendum utilia.”

<sup>4577</sup> *Ontologia*, § 965.

<sup>4578</sup> *Ibid.*, § 966.

<sup>4579</sup> *Ibid.*, §§ 965-6.

compongono il *signatum*, designeranno la stessa nozione distinta. Qual è lo statuto di questi segni derivati? Wolff risponde nell'ultimo paragrafo dell'*Ontologia*:

Poiché i segni derivati vicari delle definizioni e delle proposizioni ricevono il significato primitivo dall'arbitrio di chi impone il significato, mentre quello derivato dalle cose designate, essi saranno artificiali in rapporto a quello e imiteranno i naturali in rapporto a questo; di conseguenza, saranno [segni] misti di artificiali e naturali.<sup>4580</sup>

Esiste dunque una tipologia di segni che è tanto artificiale quanto naturale. Come avevamo messo in luce in precedenza, la definizione della naturalità di Wolff nulla diceva sull'eventuale necessità di un'origine naturale o comunque indipendente dall'uomo dell'ente-segno, ma stabiliva soltanto la necessità che la *ratio significatus* fosse contenuta nelle nozioni stesse delle cose. Grazie all'ammissione di un segno derivato, composto di segni più semplici, quest'ultima condizione potrà essere soddisfatta *nonostante* l'artificialità dell'operazione che porta alla costituzione dell'ente-segno in quanto ente, a cui inerisce *ipso facto* la ragione del suo rapporto con il designato.

Come dichiara esplicitamente Wolff: "E infatti se si danno segni primitivi che designano le note che entrano nella definizione della cosa, ed essi si combinano nel segno derivato, dal segno derivato si trae ciò che inerisce al designato."<sup>4581</sup> Trattandosi di segni artificiali, il designato sarà una nozione. Il nesso causale che costituisce il *significatus* sarà dunque tra segno derivato e nozione, per cui all'apparire dell'ente-segno apparirà simultaneamente anche l'ente-designato (la nozione o la proposizione).

Ma da che cosa dipende un simile nesso causale tra segno e designato? Nel caso del fumo e del fuoco, la questione non presentava particolari problemi, dal momento che a giustificare immediatamente il nesso causale tra segno e designato era il nesso causale che sussisteva tra i due enti mondani. Il fuoco è la causa del fumo, dunque il fumo è il segno del fuoco: nella nozione del fumo, insomma, è presente la *ratio* della loro coesistenza. Nel caso dei segni derivati, la questione è diversa: la causalità del nesso semantico non si basa sulla causalità mondana tra l'ente-segno derivato e l'ente-designato. Come ente, il segno derivato è legato doppiamente all'uomo; *in primis*, in quanto l'uomo ha stabilito arbitrariamente il *significatus* dei segni primitivi di cui si compone; in secondo luogo, perché l'uomo è autore della combinazione dei segni primitivi: una combinazione, tuttavia – e qui sta il punto decisivo – che non avviene in questo caso

---

<sup>4580</sup> *Ibid.*, § 967.

<sup>4581</sup> *Ibid.*, § 965.

secondo propositi arbitrari, ma secondo ragioni desunte dal designato stesso, il quale impone dei vincoli combinatori in base ai propri caratteri intensionali.

La *ratio* dell'esser segno del segno (derivato), dunque, discenderà dalla natura del *signatum* e non da una qualche convenzione linguistica, in quanto il segno derivato esibisce a livello logico-concettuale la medesima composizione strutturale che il designato esibisce a livello ontologico.<sup>4582</sup> Proprio questa è l'equivalenza a cui Wolff si riferiva con il termine *aequipollens* – un'equivalenza che, pur collocandosi a livello sintattico, consente di stabilire un nesso a livello semantico. Con le parole della *Psychologia empirica*:

[S]e avrai saputo indicare i singoli elementi che compongono la nozione della cosa per mezzo di segni peculiari alla vista di essi o alla loro percezione, in qualunque modo essa avvenga, verranno ridestate anche le idee che sono designate per loro mezzo.<sup>4583</sup>

Il che significa – conserviamo qui il latino di Wolff – che “[n]otionem igitur rei distinctam alteri veluti spectandam signis hisce exhibere licet.”<sup>4584</sup> Il segno derivato, insomma, sarà in grado di sottoporre allo sguardo del nostro interlocutore i caratteri intensionali della nozione in virtù della peculiare combinazione dei suoi segni primitivi. Nella misura in cui il segno derivato non si limiterà a far cenno al designato in maniera indifferente, ma giungerà ad esprimerne i tratti, la sua stessa struttura sintattica renderà il designato “quasi” visibile in tutte le sue articolazioni. È questo il principio del progetto wolffiano di un’*ars combinatoria characteristic*.<sup>4585</sup>

Nell’arte caratteristica combinatoria, le nozioni irrisolubili vengono espresse per mezzo di segni primitivi, formando segni derivati di nozioni distinte; dunque le nozioni distinte sono quasi (*veluti*) esposte agli occhi per essere osservate, in quanto per l’appunto intuiamo nel segno derivato i singoli segni primitivi e la loro combinazione.<sup>4586</sup>

Certo, il segno non scompare, come dimostra la prudenza del “veluti”, che esplicita la permanenza di un velo di opacità inerente alla mediazione

---

<sup>4582</sup> Cfr. M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, cit., pp. 269-70.

<sup>4583</sup> *Psychologia empirica*, § 292

<sup>4584</sup> *Ibid.*

<sup>4585</sup> *Ibid.*, §§ 294 e ss. Su questo importante aspetto non è qui possibile entrare; oltre al testo di Favaretti Camposampiero, cfr. almeno H.W. Arndt, *Christian Wolffs Stellung zur “Ars Characteristica Combinatoria”*, “Studi e ricerche di storia della filosofia”, 71, 1965, pp. 3-12.

<sup>4586</sup> *Psychologia empirica*, § 312.

semiotica. E tuttavia, lungi dall'essere il marchio di un fallimento, il "veluti" diventa il luogo teorico della riconciliazione tra le due modalità conoscitive, incarnando la suprema tensione del segno verso il designato, pur nella persistenza di un'alterità ontologica mai del tutto eliminabile. Se eravamo partiti chiedendoci quale fosse la prestazione cognitiva del segno naturale – la conoscenza simbolica oppure quella intuitiva – ora siamo autorizzati a pensare che il segno, in quanto naturale, non è tanto il vettore dell'uno o dell'altro tipo di conoscenza, ma piuttosto il medium della loro massima convergenza possibile – una convergenza che costituisce il coronamento della stessa gnoseologia wolffiana.<sup>4587</sup>

Come sopra accennato, il segno naturale da un lato non sfugge alla definizione wolffiana della conoscenza simbolica in quanto conoscenza mediata da segni; dall'altro, però, non costituisce un ostacolo alla conoscenza del designato, proprio perché la sua *ratio significatus* è contenuta nelle nozioni stesse delle cose: se possediamo la nozione distinta del fumo, potremmo dire, "quasi" vi vediamo l'idea di fuoco.<sup>4588</sup> Una simile duplicità non è ad ogni modo un privilegio del segno naturale, ma – lo abbiamo appena ricordato – risulta applicabile, in determinate condizioni, anche ai segni artificiali. La naturalità dovrà dunque essere considerata non come una prerogativa propria di una specifica tipologia di enti-segni, bensì piuttosto come la possibilità dei segni di essere trasparenti al loro designato – capacità che, semplicemente, i cosiddetti segni naturali incarnano in maniera esemplare.<sup>4589</sup>

È anche per questa ragione che i segni naturali non possono essere ridotti unicamente a veicolo di conoscenza intuitiva: perché la naturalità che li definisce non coglie tanto l'evaporarsi del segno nel designato, quanto piuttosto il suo approssimarsi all'immediatezza dell'intuizione dall'interno della propria dimensione segnica:<sup>4590</sup> "Ope artis combinatoriae characteristicae cognitio symbolica convertitur *quasi* [corsivo mio, AN] in intuitivam".<sup>4591</sup> In maniera più articolata:

---

<sup>4587</sup> Cfr. M. Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica*, cit., p. 229.

<sup>4588</sup> Con quel "quasi" possiamo forse spiegare la discorsività attribuita da Favaretti Camposampiero alla prestazione cognitiva del segno naturale, anche se in questo caso si tratterebbe di una discorsività che va di pari passo con la sua consistenza semiologica, cfr. *ibid.*, pp. 279 e ss., anche per ulteriori riferimenti bibliografici. Come nel segno originariamente naturale, dunque, anche il segno dell'*ars characteristica* non può abdicare alla propria natura semiologica.

<sup>4589</sup> Da questo punto di vista, Baumgarten può eliminare il riferimento alla natura dei segni, perché a entrambe le tipologie è concesso di essere trasparenti. La trasparenza, insomma, non è più affare meramente ontologico.

<sup>4590</sup> In questo senso, la naturalità non è una trasparenza assoluta, ma una trasparenza immanente all'opacità dei segni.

<sup>4591</sup> *Psychologia empirica*, § 312.

Poiché nell'arte caratteristica combinatoria rappresentiamo per mezzo dei segni le cose che sono contenute nelle idee e le intuiamo, la conoscenza in essa è simbolica. Ma dal momento che i segni primitivi e il modo in cui si combinano ci richiamano alla memoria le cose che sono contenute nella nozione simbolicamente rappresentata o caratteristicamente espressa, affinché ricordiamo ciò che inerisce alla cosa: per questo stesso fatto, ciò che è contenuto nella cosa rappresentata simbolicamente, quasi (*veluti*) lo intuiamo nelle sue idee, e dunque la conoscenza simbolica è ricondotta quasi (*veluti*) alla conoscenza intuitiva.<sup>4592</sup>

Spostare l'accento dalla dicotomia dei segni naturali-artificiali alla questione della naturalità in rapporto ai segni *tout court* consente un deciso mutamento di prospettiva.<sup>4593</sup> Se è legittimo definire come naturale il rapporto che unisce una determinata composizione di segni artificiali al designato, infatti, la trasparenza del segno derivato potrà essere almeno in parte controllato artificialmente dall'uomo, nella misura in cui è in grado di padroneggiare il "modus combinandi signa".<sup>4594</sup>

Il quadro prospettato non sembra molto diverso dai tentativi considerati di interpretare semioticamente le arti: come in pittura il punto è quello di elaborare un segno capace di incarnare nei suoi propri tratti l'immagine del designato fino a farcelo quasi vedere davanti ai nostri occhi; allo stesso modo in poesia, i segni elementari sono arbitrari, ma possono essere resi trasparenti al designato, suscitando la medesima immagine mentale. Mentre, tuttavia, la poesia ottiene un tale risultato incrementando la dimensione sensibile grazie alla potenza evocativa delle parole, qui, come in pittura, i segni primitivi esibiscono in sé stessi la congruenza al designato, non però nella loro immagine isolata o composita, ma nella loro combinazione sintattica, che consentirà di tradurre l'equivalenza strutturale in un'equivalenza percettiva.<sup>4595</sup>

---

<sup>4592</sup> *Ibid.*

<sup>4593</sup> L'uomo non può creare un segno naturale nel senso del fumo come segno del fuoco, ma può crearlo con la perfetta corrispondenza tra il piano dei segni e il piano del designato scomposto nelle sue note.

<sup>4594</sup> Tre sono dunque i punti da tenere presenti. *In primis*, il fatto che la naturalità sia riconosciuta come trasversale rispetto all'origine dei segni, per cui anche i segni artificiali possono designare naturalmente, almeno in certi casi; in secondo luogo, e in maniera del tutto conseguente, il fatto che la trasparenza sia parzialmente in mano all'uomo; e da ultimo, il fatto che lo strumento che l'uomo ha a disposizione è la combinatoria. Come vedremo, tutti e tre questi elementi avranno una grande importanza nell'estetica successiva.

<sup>4595</sup> Avevamo visto che in Du Bos l'opera d'arte era una sorta di segno composito che doveva conservare la trasparenza dei segni naturali elementari. Proprio perché i segni di partenza erano naturali, tuttavia, la composizione era radicata in segni di per sé significanti, in quanto mimetici, e non in segni significanti naturalmente solo in virtù della loro connessione sintattica come in Wolff.

Ad ogni modo, un simile parallelo appare quanto meno prematuro, perché Wolff è molto chiaro nel limitare la possibilità di una trasposizione iconica ai segni delle sole nozioni distinte; né potrebbe essere altrimenti, visto che la distinzione è la condizione necessaria di quell'isomorfismo tra segni primitivi e *notiones irresolubiles* che garantisce la naturalità della designazione. La cosa, d'altra parte, non sorprende, tenuto conto del fatto che l'obiettivo di Wolff è quello di porre le basi per quell'arte caratteristica combinatoria “*quae docet signa ad inveniendum utilia et modum eadem combinandi eorundemque combinationem certa lege variandi*”.<sup>4596</sup> Sebbene una simile prospettiva sembri tarpare le ali a qualunque tentativo di applicare tali risultati a una semiotica delle arti, l'impostazione del problema da parte di Wolff sarà foriera di due importanti sviluppi, i cui frutti rivestiranno un ruolo determinante per l'estetica, grazie, ancora una volta, all'essenziale mediazione di Baumgarten.<sup>4597</sup>

#### 7.5.5 Dalla naturalità alla naturalezza

Come avevamo visto sopra, Baumgarten è autore di due cruciali innovazioni in ambito semiotico, una dal punto di vista gnoseologico e l'altra dal punto di vista psicologico. Da un lato, il filosofo di Berlino sancisce l'inespungibilità del segno da ogni prestazione cognitiva; dall'altro, eleva a facoltà la capacità di connettere segno e designato – una capacità che si potrà esprimere tanto a livello intellettuale quanto a livello sensibile. Ogni conoscenza, dunque, si realizza per mezzo di segni che sono connessi al *signatum* per mezzo della *facultas characteristic*, su cui è fondata la *scientia signorum* – la Caratteristica – la quale si distingue in euristica, combinatoria (cioè euristica dei segni derivati) e ermeneutica.<sup>4598</sup>

Posto che l'*inventio*<sup>4599</sup> non implichi necessariamente l'istituzione di nuovi segni, ma la loro scelta in rapporto al designato,<sup>4600</sup> l'esempio fornito al proposito da Baumgarten nei suoi laconici paragrafi è quello dell'*oratio* quale insieme organizzato di parole.<sup>4601</sup> Se Wolff ammetteva la naturalità della designazione dei segni artificiali, limitandola però ai segni derivati dell'*ars characteristic combinatoria*, Baumgarten ne estende la possibile applicabilità ben al di là dei vincoli di una lingua artificiale, come dimostra l'*oratio sensitiva perfecta* delle stesse *Meditationes*, che rinviano a un

---

<sup>4596</sup> *Psychologia empirica*, § 297.

<sup>4597</sup> A favore di ciò gioca anche il fatto che Baumgarten è meno interessato al progetto di un'*ars characteristic combinatoria*, sviluppando in altre direzioni questo retaggio.

<sup>4598</sup> *Metaphysica*, § 349.

<sup>4599</sup> Del secondo diremo più avanti; il terzo lo abbiamo trattato nella seconda parte, cfr. *supra*.

<sup>4600</sup> Cfr. ad es. *Anfangsgründe*, vol. II, § 516.

<sup>4601</sup> *Metaphysica*, § 350.



chiaro presupposto semiotico.<sup>4602</sup> Da un simile ampliamento, Baumgarten non solo trarrà una capitale conseguenza a livello gnoseologico, facendo della conoscenza intuitiva il prodotto del segno *tout court*, ma cercherà di risalire ai suoi fondamenti ontologici, lasciando cadere la stessa pertinenza della distinzione tra segni naturali e segni artificiali, in quella che è la terza grande innovazione semiotica dell'Autore.

Wolff – lo abbiamo accennato – aveva consacrato l'ultima parte dell'*Ontologia* alla dottrina del segno, introducendo quasi subito la fondamentale suddivisione tra segni naturali e segni artificiali. Anche Baumgarten riserva la conclusione dell'*Ontologia* alla questione semiologica, ma di una tale distinzione non vi è più traccia. Non si tratta ovviamente di una mera dimenticanza né si può giustificare l'omissione con la stringatezza del dettato baumgarteniano, che trova comunque il modo di menzionare la dicotomia tra segni primitivi e derivati.

Al contrario, si tratta di una decisione teorica consapevole e di notevole importanza, anche in ragione del fatto che la suddivisione non scompare in generale dall'opera di Baumgarten, ma ritorna sotto mutate spoglie su un terreno apparentemente eccentrico al problema, vale a dire nell'*Ethica philosophica*.<sup>4603</sup> Traduciamo per intero il § 336, in cui la distinzione appare in tutta chiarezza:

Affettati sono i segni dove la natura è rimpiazzata malamente dall'arte. Dunque l'affettazione ha luogo 1) dove i segni naturali basterebbero allo scopo, ma si aggiungono anche [segni] avventizi (*adscititia*) per mezzo dell'arte; 2) dove le regole dell'arte sono cattive; 3) dove le buone regole dell'arte sono applicate male. Il segno naturale, opposto all'affettato, o è propriamente naturale, o è un segno artificiale che ben rimpiazza i naturali. Nei segni naturali, dunque, 1) non è presente alcun artificio, dove sono sufficienti i [segni] naturali; 2) dove non sono sufficienti, si aggiunge l'arte, solo se retta da regole migliori 3) e più felicemente applicate.<sup>4604</sup>

Cominciamo con il notare che l'opposizione fondamentale qui non è tra segni naturali e segni artificiali, ma tra segni naturali e segni affettati. Lungi dall'essere una precisazione meramente terminologica, il mutamento contiene uno slittamento concettuale del massimo rilievo, non ultimo per la

---

<sup>4602</sup> Come accennato sopra, le *Meditationes* sono da iscrivere in una teoria semiotica secondo le intenzioni espresse dallo stesso Baumgarten nel § 2 di quel testo.

<sup>4603</sup> Il fatto che anche Wolff tratti i segni in una dimensione etica (*Philosophia practica universalis. Pars posterior*, §§ 758 e ss.), non significa che egli anticipi Baumgarten su questo punto, perché la dottrina semiotica in Wolff è già fondata nel dominio ontologico, di cui ci si limita a trarre le conseguenze rilevanti in prospettiva etica, con particolare rispetto per la sintomatologia delle passioni.

<sup>4604</sup> *Ethica philosophica*, § 336.

successiva discussione estetica. Benché Baumgarten ammetta l'esistenza di segni di per sé naturali (*signa prorsus naturalia*), i segni artificiali che ben sostituiscono quelli naturali sono collocati al fianco dei segni puramente naturali, senza che tale differenza si rifletta in alcun effetto apprezzabile.

Tanto nel caso in cui la naturalità sia assoluta quanto nel caso in cui sia creata artificialmente, a importare è il fatto che il segno non eclissi con la propria presenza la percezione del designato. Il che provoca una profonda frattura rispetto a Wolff. Mentre per quest'ultimo i segni elaborati dall'uomo potevano designare naturalmente il proprio *signatum* solo a patto che la *vis significandi* non fosse a sua volta istituita dall'uomo, ma fosse desunta direttamente dal designato, per Baumgarten la genesi del nesso semantico sarà sostanzialmente irrilevante ai fini della naturalità della designazione.

Secondo il filosofo di Berlino, infatti, non esiste alcuna naturalità che non appartenga ai segni naturali, non perché i segni originariamente artificiali non ne siano suscettibili, ma perché i segni naturali non hanno alcun aggancio ontologico che li possa caratterizzare come tali al di fuori dell'immediatezza con cui convogliano l'attenzione sul designato. Il segno, insomma, sarà naturale perché trasparente, e non trasparente perché naturale.<sup>4605</sup> La naturalità diventa così funzione della trasparenza, portando alle estreme conseguenze gli indizi presenti in Breitinger e in Wolff.<sup>4606</sup>

Una simile mossa muterà anche il senso dell'artificialità: artificiale, infatti, non sarà il segno che è stato fatto o significato dall'uomo, ma il segno che *appare* fatto o significato dall'uomo, il segno in cui l'arte è incapace di celare sé stessa.<sup>4607</sup> Il discrimine rilevante tra segni naturali e segni artificiali passerà dunque all'interno del territorio di quelli che erano i segni originariamente artificiali, sceverando da una parte i segni appropriati al designato, i quali varranno come naturali, e quelli che invece lo nascondono o per eccessiva grandezza o per imperizia teorica, o ancora per incapacità pratica, i quali saranno invece considerati affettati.<sup>4608</sup>

Ecco infine la ragione ultima per cui nella definizione della conoscenza intuitiva e della conoscenza simbolica (*Metaphysica*, § 620) non si fa riferimento al tipo di segni da cui esse sono veicolate: perché la trasparenza

---

<sup>4605</sup> Trasparente, nel senso che l'immagine mentale prodotta dal segno e dal designato è pressoché la stessa, per cui il segno ci rievoca i tratti del designato.

<sup>4606</sup> Il primo lo predicava sotto il profilo effettuale, nel senso che la trasparenza era valutata in base all'effetto sensibile sul'anima, il secondo sotto il profilo sintattico, nel senso che la trasparenza era data dalla capacità del segno derivato di farci "quasi" vedere, in virtù della sua composizione strutturale, l'analisi della nozione designata. In Baumgarten il significato è innanzitutto etico.

<sup>4607</sup> Cfr. in generale P. D'Angelo, *Ars est artem celare. Da Aristotele a Duchamp*, Macerata, 2005.

<sup>4608</sup> Esistono dunque segni originariamente artificiali che appaiono come naturali; e segni originariamente naturali che necessitano di una mediazione dell'arte per essere trasparenti – per essere davvero naturali.

che decide dell'intuitività della conoscenza è a disposizione di entrambe le tipologie tradizionali di segni, in base alla buona o cattiva riuscita del compito designativo.<sup>4609</sup> La diversa collocazione sistematica confermerà questa ipotesi. In effetti, nella misura in cui non è più l'origine naturale o artificiale della *vis significandi* a determinare il modo d'essere dei segni rispetto al designato, ma l'attività euristica di chi lo pone in essere in quanto segno, la dicotomia tra segni naturali e segni artificiali non sarà più un problema ontologico, ma un problema etico.

Di fronte a ogni prestazione designativa è dunque necessario avviare un processo di valutazione, in modo da capire se è più adeguato in quella particolare circostanza l'impiego di un segno naturale o di un segno artificiale. Non solo: ma occorrerà stabilire inoltre se il segno naturale eventualmente selezionato sia sufficiente allo scopo ovvero se necessiti di essere integrato dall'arte; nel caso si sia invece optato per un segno artificiale, sarà opportuno chiedersi se il segno non è sovrabbondante rispetto al designato, se esso è stato elaborato secondo le regole più adatte, e se le regole siano state correttamente applicate.

È dalla decisione presa al termine di tali considerazioni che si evince in situazione la naturalità o l'artificialità del segno in questione – naturalità o artificialità che si rivelano così l'esito semiotico di un'attività di giudizio da parte dell'uomo piuttosto che delle proprietà inerenti all'essere segno del segno (alla sua *ratio significatus*). Ma se il processo di valutazione implica una scelta etica, l'esito di una tale scelta verrà considerato nei due casi come una virtù o come un vizio. La trasparenza o la minore opacità del segno rispetto al designato non ha dunque soltanto un valore gnoseologico, che si esprime nell'acquisizione della conoscenza intuitiva, ma possiede anche un valore morale; al contrario, la preferenza accordata all'opacità del segno, e dunque alla conoscenza simbolica, non potrà che essere sintomo di una cattiva coscienza. Non a caso, la sezione dell'*Ethica philosophica* in cui si inserisce la dottrina del segno è quella dedicata ai "Vitia philanthropiae opposita".

Discutendo del vizio dell'*inhumanitas*, Baumgarten si premura di avvertire che non bisogna guardarsi solo dall'umanità di chi si macchia di crimini terribili, ma anche di coloro che hanno l'abitudine

di non dare alcun segno del proprio amore per gli altri, sia che [tale inumanità] sia congiunta con un animo se non malevolo, almeno freddo nei confronti degli altri, sia che essa consista nella sola

---

<sup>4609</sup> È proprio la connessione con l'artificiosità del segno a mostrare in tutta evidenza la ragione del significato negativo attribuito da Baumgarten alla conoscenza simbolica dopo la rivalutazione wolffiana.

trascuratezza abituale dei segni di un amore sufficientemente buono.<sup>4610</sup>

L'omissione, insomma, non è meno grave della flagrante malvagità. Ciò perché nell'omissione affiorano in controluce le tracce della conoscenza morta – *in primis*, la freddezza – da cui inevitabilmente deriva. Al contrario, chi dimostra agli altri il proprio amore, saprà farlo tralucere tanto per mezzo di segni originariamente naturali quanto per mezzo di segni originariamente artificiali.<sup>4611</sup>

Mostrare i segni del proprio amore, tuttavia, non è operazione esente da possibili pericoli. Ecco allora la pertinenza del paragrafo da cui siamo partiti: i segni, infatti, possono sempre essere affettati, o comunque innaturali, perché, quale che sia la loro origine, appaiono inadeguati alla cosa che stanno designando; e in quella inadeguatezza possiamo ora vedere chiaramente gli stigmi del biasimo morale: “Vera comitas, civilitas et festivitas optima quum signa amoris cum ornamentis optimis, quae possunt, adhibeant, utentur naturalibus, non affectatis.”<sup>4612</sup>

Esistono dunque diversi modi in cui i segni possono essere inadeguati, ma tutti appartengono a una particolare categoria del vizio, perché tutti vengono meno al loro fine, quello di rendere accessibile il significato che in questo caso sono i nostri pensieri. Da un lato, avremo segni, per così dire, troppo piccoli, o addirittura assenti, che impediscono per difetto l'espressione delle *cogitationes*, a cui corrisponde ad esempio il vizio della *rusticitas*;<sup>4613</sup> dall'altro, avremo segni troppo grandi – affettati appunto – che attirano l'attenzione su di sé, sia simulando un designato inesistente sia dissimulando quello reale,<sup>4614</sup> così da provocare la scissione del corpo dall'anima – del significante dal significato.<sup>4615</sup> Causa dell'inumanità non sarà allora solo la freddezza, ma anche l'*humanitas simulata*,<sup>4616</sup> che è una diversa forma della conoscenza morta: non come inerzia – come incapacità di uscire da sé – ma come mera lettera – come incapacità o deliberato rifiuto di connettere il segno con il designato che promette.<sup>4617</sup>

---

<sup>4610</sup> *Ethica philosophica*, § 335.

<sup>4611</sup> *Ibid.*, § 335: “In signis amorem suum aliis declarandi, quaedam sunt naturalia, quaedam arbitraria, et horum quaedam mores, quaedam secundum certas generales arbitrii humani regulas determinanda artificialia.” Sulla questione delle cerimonie, cfr. *infra*.

<sup>4612</sup> *Ibid.*, § 337. La citazione prosegue: “Habitus significandi s. symbolicus affectatus est, habitus adhibendi signa affectata, naturalia adhibendi naturalis est affectato oppositus.”

<sup>4613</sup> *Ibid.*.

<sup>4614</sup> Cfr. ad es. *ibid.*

<sup>4615</sup> Cfr. ad es. *ibid.*, §§ 339 e 342 sulla riservatezza, che può portare tanto alla dissimulazione che occulta quanto alla simulazione che inganna.

<sup>4616</sup> *Ibid.*, § 338.

<sup>4617</sup> Su questo, cfr. *supra*.

Per contro, la virtù che si fa manifesto della naturalità dei segni è il candore (*candor*).<sup>4618</sup> Al candore saranno connesse le doti della sincerità e dell'“apertura”, dal momento che esso “ti richiede sincerità e veracità nei confronti degli altri uomini. L'uomo aperto è quello che ha l'abitudine di significare la sua mente agli altri.”<sup>4619</sup> Il candore incarna dunque la massima trasparenza possibile tra interno ed esterno, consentendo quindi di esprimere l'animo in maniera immediata. È da una tale dimensione etica che il valore della trasparenza si propagherà al piano semiotico generale, nel quale l'opacità diventerà *ipso facto* un impedimento, e di qui a quello gnoseologico, dove la conoscenza simbolica verrà considerata come irrimediabilmente sterile. L'irradiazione forse più importante è però proprio quella che riguarda l'estetica.

Baumgarten fornisce un primo sondaggio sui possibili risvolti estetici della questione al § 20 dell'*Aesthetica*, dove viene brevemente introdotta la terza bellezza della conoscenza, quella della designazione, “intendendo la dizione e l'elocuzione, quando il segno è il discorso ossia l'articolazione verbale, e insieme l'azione, quando il discorso si pronuncia verbalmente.”<sup>4620</sup> Cruciale per una bella designazione è una *facultas characteristicam sensitivam* naturalmente dotata, che rispetti la priorità del designato, e dunque la superiorità della conoscenza intuitiva su quella simbolica:

La disposizione a esprimere tramite designazione le proprie percezioni, disposizione più o meno necessaria a seconda che si consideri il carattere di chi soltanto pensa in modo bello nella sua anima, o di chi anche espone ciò che ha pensato in modo bello. Tuttavia, nemmeno nel primo caso essa può mancare del tutto. Perché collabori in futuro con le altre facoltà, essa non deve esser presente in misura tale da sopprimere il carattere intuitivo necessario alla bellezza.<sup>4621</sup>

Con le parole delle sue lezioni di estetica:

Questa facoltà deve essere naturalmente bella. Ma non deve opprimere le altre. Non deve essere esercitata in modo così forte da

---

<sup>4618</sup> *Ibid.*, §§ 338 e ss.

<sup>4619</sup> *Ibid.*, § 339. Lasciamo in traduzione il verbo “significare” proprio per sottolineare che “significare”, qualora inteso in senso corretto, altro non vuol dire che mostrare il designato tramite il diaframma del segno.

<sup>4620</sup> *Aesthetica* § 20, cfr. anche la prefazione alla seconda parte dell'*Aesthetica*, *ibid.*, p. 209.

<sup>4621</sup> *Ibid.*, § 37.

divenire dannosa per la conoscenza intuitiva e per le materie stesse e deve esser loro proporzionata.<sup>4622</sup>

Solo in questo modo, infatti, il processo di designazione potrà dar luogo a un segno estetico naturale, che mostri immediatamente il bel pensiero che deve esprimere. La cosa interessante è che un simile monito vale *erga omnes*, e non solo per l'arte che fa uso dei segni artificiali. Se, infatti, ancora in Du Bos la pittura poteva avvalersi di segni *ipso facto* naturali, ora quella naturalità dovrà essere acquisita solo e soltanto nella contingenza del processo euristico. Nulla esclude, dunque, che il pittore possa esprimere male i suoi pensieri, utilizzando segni che appaiono del tutto fuori luogo:

Anche i segni, qui pensati in senso generale, inclusa la designazione propria del pittore e del musicista, devono concordare fra loro e per esempio un pittore designerebbe male, se desse a un principe pagano un angelo come scorta.<sup>4623</sup>

Non sarà difficile vedere in questa cattiva designazione la trasposizione in ambito estetico di quello che il *signum affectatum* era in ambito etico. Anche in questo caso, infatti, l'arbitrarietà non sarà riconducibile all'istituzione umana del nesso semantico, ma alla mancata adesione del segno al "consensus signorum internus, et cum ordine, et cum rebus, phaenomenon", che costituisce la "pulcritudo designationis".<sup>4624</sup> Il che significa che persino i segni della pittura potrebbero non essere sempre naturali, non già nel senso dubosiano di artificiali, bensì piuttosto nel senso baumgarteniano di innaturali, e dunque di cattivi sostituti della natura.

La *mala suppletio* può dunque manifestarsi in tre modi: o perché manca l'accordo dei segni tra loro agli occhi dell'*analogon rationis*, come nel caso citato del pittore, in cui i segni designano cose che non possono stare insieme nell'orizzonte estetico; o perché manca l'accordo, sempre in ottica sensibile, con l'*ordo* "con cui riflettiamo su ciò che è pensato in modo bello"<sup>4625</sup> – l'esempio di Baumgarten è quello di una statua che a seconda del luogo in cui viene collocata potrà mostrarsi più o meno bene nella sua perfezione<sup>4626</sup> – oppure, infine, perché manca il nesso con le cose, e dunque con il designato (o perché tale nesso non è sufficientemente chiaro).

Ritorniamo a breve su quest'ultimo punto. Per ora possiamo concludere, con l'Autore, che in presenza di tutti e tre gli accordi la designazione

---

<sup>4622</sup> K § 37.

<sup>4623</sup> K § 20.

<sup>4624</sup> *Aesthetica*, § 20.

<sup>4625</sup> *Ibid.*, § 19.

<sup>4626</sup> K § 20. Ma tale accordo dei segni deve essere inteso anche in relazione all'ordine interno ai pensieri dell'opera, per cui, banalmente, non è adeguato in un discorso terminare con le parole tipiche dell'*exordium*.

risulterà bella, e dunque – sarà lecito supporre – naturale. Ma che cosa dobbiamo intendere con questa naturalità? Il richiamo estetico alla natura viene discusso da Baumgarten nelle cautele che concludono la parte iniziale dell'*Aesthetica*:

Viene detto stile di pensiero naturale quello proporzionato alle forze naturali dell'anima che si propone di pensare, a quelle degli oggetti e alla natura di quelli per i quali e per uso o diletto dei quali si deve presumere che il ragionamento sia stato intrapreso, ossia più in breve, quello che imita le loro nature. Lo stile di pensiero naturale è tanto necessario a chi si propone di pensare in modo bello che essendo sinora poco nota la natura dell'anima che si propone di pensare in modo bello e di molti suoi oggetti, sembrava che ogni artificio della conoscenza bella fosse compreso in quest'unica regola: imita la natura.<sup>4627</sup>

La natura a cui lo stile di pensiero deve conformarsi non è qui la natura oggettuale, ma una più complessa proporzione tra le forze del bello spirito, la natura degli oggetti e quella degli ipotetici destinatari. Se la natura in generale è per il Baumgarten delle *Meditationes* il “principio dei mutamenti connaturato all'universo e [le] azioni che ne dipendono”,<sup>4628</sup> imitare la natura non vuol dire tanto o soltanto imitare l'aspetto di qualcuno dei suoi oggetti, più o meno rielaborati o interiorizzati dall'artista, bensì piuttosto imitarne il modo di procedere: “Se di un'opera di poesia si dice che è imitazione della natura o delle azioni, l'effetto dev'essere simile alle produzioni della natura.”<sup>4629</sup>

Poiché, dunque, in natura il risultato dell'azione è perfettamente adeguato alle forze messe in campo e ai fini che la guidano, sarà naturale lo stile di pensiero che sappia fare altrettanto. Per questo motivo, il bello spirito dovrà evitare da un lato il pensiero rozzo, incapace di rimediare con l'arte a una natura mediocre (“Se la natura resta senza una correzione secondo disciplina, non pensa nobilmente”);<sup>4630</sup> e dall'altro, l'affettazione o la forzatura, “che supplisce malamente la natura con l'arte”.<sup>4631</sup>

È del tutto immediato individuare in questi due stili di pensiero gli stessi eccessi che avevamo già intravisto al § 336 dell'*Ethica philosophica*.<sup>4632</sup> Benché applicato al pensiero e non al segno, sarà ora più chiaro in che senso

---

<sup>4627</sup> *Aesthetica*, § 104.

<sup>4628</sup> *Meditationes*, § 110.

<sup>4629</sup> *Ibid.*, § 109.

<sup>4630</sup> K § 106.

<sup>4631</sup> *Aesthetica*, § 110. Baumgarten applica alla lettera quanto sostenuto in *Ethica philosophica*, § 336.

<sup>4632</sup> Qui diventano chiare le matrici retoriche antiche che hanno ispirato la dottrina, in *primis* Quintiliano e Orazio.

il segno naturale dovrà talvolta essere perfezionato per mezzo dell'arte, allo scopo di apparire davvero naturale: la naturalità della designazione, infatti, esattamente come la naturalità del pensiero, non dipende soltanto dalla naturalità originaria del segno (o dalla naturalità originaria delle forze del bello spirito), ma anche dalla natura del pubblico e da quella del designato. Solo da un tale accordo più ampio deriverà quella naturalità dell'effetto da cui dipende ormai la naturalità del segno *tout court*.

Spetterà a Meier il compito di dare un maggiore respiro teorico al nesso tra questa concezione della natura e la dimensione più genuinamente semiotica del pensiero di Baumgarten.<sup>4633</sup> In realtà, introducendo la questione negli *Anfangsgründe*, come poi nel *Versuch einer Auslegungskunst*, Meier riprende da vicino la dizione di Wolff:

Questo nesso [quello tra segno e cosa designata] poggia o sulla natura del segno e della cosa designata, e il segno è allora un segno naturale (*signum naturale*); o poggia sulla scelta arbitraria di un essere pensante, che ha fatto di una cosa il segno di un'altra, e allora si dice segno arbitrario (*signum arbitrarium, artificiale*).<sup>4634</sup>

Per esemplificare tali segni naturali, Meier ricorrerà ai classici esempi del fumo con il fuoco o del sintomo e della malattia, a partire dal presupposto per cui le cause sono sempre *signa naturalia* dei loro effetti e viceversa. Il modello dei segni artificiali resta invece la parola. Poiché i segni naturali derivano da Dio, essi saranno anche i più perfetti – quelli che assicurano la migliore designazione. I segni artificiali, di mano dell'uomo, sono invece più rozzi. Ma ciò non deve far presumere una scala rigida, dove i segni artificiali non possono che accettare la loro opacità costitutiva. Al contrario, la naturalità dei segni naturali diventa il fine a cui questi devono tendere:

La natura elabora sempre le sue opere nel modo più bello; di conseguenza, tutti i segni naturali sono tanto belli e perfetti quanto possono esserlo in ciascun caso. Di conseguenza, quanto più i segni arbitrari sono fecondi, grandi e degni, quanto più essi sono corretti, chiari, certi e vivi, tanto più sono simili a quelli naturali. Tutti i segni arbitrari devono dunque imitare il segno naturale nel grado più elevato possibile, se vogliono essere davvero belli. Un segno arbitrario, nella misura in cui è molto bello, e dunque simile in grado elevato a quelli naturali, verrà detto naturale, in quanto questa espressione è contrapposta all'affettato (*signum coactum &*

---

<sup>4633</sup> Cfr. D.E. Wellbery, *Semiotics and aesthetics in the Age of Reason. Lessing's Laocoon*, cit., p. 261, nota 87, in cui però si rimanda per *lapsus calami* al § 366 dell'*Ethica philosophica* invece che al § 336.

<sup>4634</sup> *Anfangsgründe*, vol. II, § 513.



*affectatum*). L'affettato nei segni è sempre un'imperfezione, che nasce o da regole dell'arte cattive e false o da una misera applicazione delle regole dell'arte. Di conseguenza, si deve evitare in ogni segno arbitrario qualunque affettazione.<sup>4635</sup>

Benché, dunque, non si rinneghi la distinzione tra segno naturale e segno artificiale nel senso ontologico di Wolff, una tale dicotomia verrà riletta all'interno della distinzione avanzata da Baumgarten in campo etico. La naturalità dei segni non sarà in questo senso un livello classificatorio geneticamente fondato, e dunque irriducibile rispetto all'artificialità, ma un modello normativo a cui orientare gli stessi segni artificiali. Se però i segni naturali sono un prototipo valido per il confezionamento dei segni artificiali, la loro esemplarità non consisterà nell'inappropriabile origine naturale della *vis significandi*, bensì soltanto nella perfezione del nesso semantico che essi esibiscono in maniera eminente. Ma mentre in questi ultimi è l'istituzione divina della *vis significandi* ad assicurare una tale perfezione, nei segni artificiali essa sarà assicurata dall'imitazione del criterio di valore esibito dai primi. E tale criterio – neanche a dirlo – è dato dalle sei *cardinales cognitionis perfectiones* di Baumgarten.

È in base a detti parametri che il segno originariamente artificiale potrà essere anch'esso definito "naturale". Una simile conclusione porta alla luce un significativo slittamento rispetto agli autori precedenti. Se nell'analisi semiotica delle arti di Du Bos naturali erano i segni che riproducevano tale quale la natura ai sensi (esterni), Wolff, alla stregua di Meier, aveva determinato il vincolo da cui scaturisce la naturalità dei segni in senso ontologico, mettendo l'accento sul nesso tra la natura dell'ente-segno e la natura dell'ente-designato. Come evidente già nella definizione del segno naturale, per Wolff tale vincolo non rinvia più all'identità di tratti tra segno e designato, bensì al loro legame sintattico, sia nel senso della causalità come sintassi del mondo sia nel senso della loro conformità strutturale. Il che significa che, sebbene il naturale sia ancora opposto all'artificiale, la naturalità non è sempre data di per sé: anche il segno naturale, insomma, può essere prodotto artificialmente a certe condizioni, a partire da segni originariamente arbitrari, purché questi esibiscano nella loro unione la condizione della naturalità.<sup>4636</sup>

Un simile ampliamento, come evidenziato, verrà radicalizzato da Baumgarten e Meier ben oltre le intenzioni di Wolff; in essi, infatti, inizia a maturare l'idea che il segno possa essere detto naturale anche senza esserlo direttamente, cioè anche senza farsi portatore del tratto che lo contraddistingue come tale, ma solo imitando dall'esterno i caratteri

---

<sup>4635</sup> *Ibid.*, § 521.

<sup>4636</sup> Come noto, dato che i segni primitivi sono artificiali, l'esito sarà un segno misto, ma il modo di designare del segno sovraordinato sarà naturale.

normativi della sua perfezione semantica. In questo caso, il segno resterà artificiale sotto il profilo ontologico, ma potrà egualmente essere chiamato naturale per il rispetto dei valori incarnati dai segni naturali, dando luogo a una diversa accezione della naturalità e dell'artificialità che abbiamo incontrato in maniera esplicita in Meier.<sup>4637</sup> Una tale naturalità non dipenderà più esclusivamente dal nesso tra la natura del segno e la natura del designato, ma dal fatto che quel nesso è percepito come inerente alla natura delle cose<sup>4638</sup> – e ciò a prescindere che alla base di tale percezione ci sia la natura stessa o un'artificialità così raffinata da ricrearne l'aspetto.

Ora, è proprio la “naturalità allargata” a risultare determinante in estetica, dove i segni assumono una qualche pertinenza solo in quanto sono elaborati dall'uomo in vista di un determinato fine. Da questo punto di vista, infatti, nessun'arte potrà godere di segni *ipso facto* naturali, perché la naturalità sarà ogni volta subordinata all'adesione di ciascun segno all'ideale normativo vigente, nella fattispecie ai sei criteri di perfezione.<sup>4639</sup> Per stabilire la trasparenza di un'opera d'arte, dunque, il punto non sarà capire se quell'arte impiega o meno segni originariamente naturali, ma se la naturalità è un *telos* che orienta il concreto operato dell'artista, e ciò tanto nel singolo atto designativo quanto nello stile dell'intero lavoro, in cui dovranno confluire le regole della bella designazione.<sup>4640</sup> È a questo livello, in fondo, che la dimensione normativa potrà mostrare tutta la sua coerenza, facendo assurgere la naturalità a ideale prescrittivo dell'opera nel suo insieme.

Spostandosi dal piano del segno a un piano più generale, il vincolo semiotico della “naturalità” potrà così saldarsi al più ampio vincolo estetico

---

<sup>4637</sup> Cfr. G.F. Meier, *Versuch einer Auslegungskunst*, cit., § 56. Non dobbiamo ad ogni modo pensare che lo stesso Baumgarten non condividesse la distinzione di Wolff; il fatto è che essa perde di rilevanza, e dunque la sua discussione non è più così necessaria; che una qualche differenza ontologica sia comunque presupposta sembra emergere anche nei paragrafi dell'*Ethica philosophica*, ma essa è subito eclissata dalla differenza “etica” tra segno naturale e segno artefatto.

<sup>4638</sup> Artificiale qui è ciò che non solo non è naturale, ma che non ne ha neppure la parvenza.

<sup>4639</sup> In Meier i segni della pittura non sono definiti naturali, mentre i segni della poesia – le parole – sono riconosciuti come segni artificiali. In ogni caso, la questione qui è normativa piuttosto che ontologica. Nulla escluderà che la stessa tradizione baumgarteniana possa tornare ad associare i segni naturali alla pittura, come accadrà in Mendelssohn, Lessing o Herder, senza che questo annulli la possibilità di una diversa naturalità normativa, la quale, come vedremo in particolare con Lessing, resterà ad ogni modo legata alla dimensione sintattica.

<sup>4640</sup> “Man kan mit Recht behaupten, daß alle Regeln, welche, bey der aesthetischen Bezeichnung schöner Gedanken durch Worte, beobachtet werden müssen, in derjenigen Kunst enthalten sind, welche von der schönen Schreibart handelt (*ars cultioris stili*). Durch die Schreibart (*stilus*) versteht man, die Uebereinstimmung oder Aenlichkeit in der Art und Weise zu reden.” Cfr. *Anfangsgründe*, vol. III, § 714. Il concetto di stile è evidentemente modulato sulla retorica e sulla poesia, ma le conclusioni possono essere generalizzate.

della “naturalezza”, in opposizione a quel “coactum et affectatum” che, lungi dal riferirsi alla mera “artificialità”, verrà piuttosto a coincidere con l’opaca “artificiosità” dell’arte incapace di celare sé stessa:

Uno spirito bello – dirà Meier teorizzando la necessità di una “methodus aethetica naturalis”<sup>4641</sup> – è troppo infuocato dai suoi pensieri per dover essere sempre al contempo consapevole delle regole dell’ordine. Il bel metodo deve sorgere tra i bei pensieri senza che lo si pensi preventivamente, e si abbia espressamente l’intenzione di osservarlo. Per colui che inizia ad andare sulla pista da ballo, una simile esperienza sarà qualche cosa di nuovo; egli pensa sempre alle regole del danzare, e per questo si muove in maniera affettata. Ma colui che invece sa ballare e non è per altri versi un buffone, osserva le regole della danza senza pensarci, e si muove in maniera bella e spontanea (*ungezwungen*), con una trascuratezza (*Nachlässigkeit*) che è al contempo diligente, come dice Cicerone: “sed quaedam etiam negligentia diligens est”.<sup>4642</sup>

Se il candore era una virtù che corrispondeva alla trasparenza dei segni in etica, la naturalezza potrà essere intesa come una forma di candore estetico. Ma tale candore, come insegna Batteux,<sup>4643</sup> può avere, per così dire, diversi gradi di intensità: il più alto è quello del naif, a cui fa seguito il naturale.<sup>4644</sup> Unendo tale suddivisione al retroterra semiotico di matrice baumgarteniana, la successiva tradizione tedesca giungerà a sviluppi importanti e originali per la storia di entrambi i concetti.

La categoria di naturalezza troverà la propria canonizzazione nell’*Allgemeine Theorie der Schönen Künste* di Sulzer, dove la naturalezza diventerà un pregio indiscusso dell’opera d’arte,<sup>4645</sup> per giungere poi,

---

<sup>4641</sup> L’espressione, riferita al § 678, compare al § 679 del III volume degli *Anfangsgründe* di Meier.

<sup>4642</sup> *Ibid.*, § 678.

<sup>4643</sup> C. Batteux, *Cours de Belles-Lettres*, vol. III, Paris, 1748, p. 12.

<sup>4644</sup> Segue il ricercato (*tiré*) e il forzato (*forcé*), *ibid.*: “Je distingue quatre especes de pensées dans un Ouvrage de gout: les unes que j’appelle naïves; les autres naturelles; les autres tirées; d’autres enfin que je nomme forcées.”

<sup>4645</sup> Cfr. J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, cit., p. 160: “Anche gli oggetti formati secondo natura devono essere del tutto naturali per esercitare il loro massimo effetto”; *ibid.*, p. 158: “Che si prenda [...] il proprio oggetto dalla natura, dall’ideale o che lo si formi con la fantasia, occorre che questo oggetto [...] appaia come un oggetto naturale grazie alla destrezza dell’artista”. È infatti merito dell’arte se le rappresentazioni dell’artista possono essere comunicate “per mezzo della parola o di altri segni”, *ibid.*, p. 11. Non è privo di significato il fatto che pur non sviluppando la propria teoria dal punto di vista semiotico, come Mendelssohn aveva auspicato al termine della seconda edizione della *Rhapsodie*, Sulzer menzioni *en passant* la questione dei segni proprio in riferimento a una tale dottrina.

mediata dal trascendentalismo kantiano,<sup>4646</sup> al *Kallias* di Schiller, dove il segno verrà sostituito dal medium, il quale, del pari, dovrà scomparire in nome di quella *Ungezwungenheit* – di quella spontaneità come libertà nel fenomeno – in cui trasparirà solamente la natura della forma.<sup>4647</sup>

Libera, quindi, è la rappresentazione, se la natura del medium appare del tutto eliminata attraverso la natura dell'imitato, se l'imitato conserva la sua pura personalità anche nel suo rappresentante, se ciò che si deve rappresentare, attraverso la privazione o piuttosto la negazione della sua natura, sembra che si sia perfettamente scambiato con il rappresentato; in breve, se niente è per mezzo della materia, ma tutto è per mezzo della forma.<sup>4648</sup>

Un influsso ancor più evidente verrà esercitato sulla categoria di “naif”,<sup>4649</sup> che Mendelssohn riprenderà alla luce della semiotica baumgarteniana:<sup>4650</sup>

Ora, essendo evidente che nell'ingenuo l'oggetto designato produce sui sensi un'impressione più grande e più importante del segno, ne avremo anche una percezione più vivida. Ciò significa che conosceremo intuitivamente l'oggetto designato, perché abbiamo una conoscenza intuitiva di una cosa quando ci rappresentiamo il designato più vividamente del segno.<sup>4651</sup>

---

<sup>4646</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 45. Cfr. sulla questione il recente M. Gottschlich, *Welche “Natur” gibt der Kunst die Regel? – Zur Präsenz des spekulativen Vernunftbegriffs in Kants Kunstphilosophie*, in S. Bacin et al. (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Berlin, 2013, vol. IV, pp. 71-83.

<sup>4647</sup> F. Schiller, *Callia o della bellezza*, in Id., *Educazione estetica*, ed. a cura di A. Negri, Roma, 1974, pp. 247-96, qui p. 292: “Il grande artista, potrebbe dunque dirsi, ci mostra l'oggetto (la sua rappresentazione ha una pura oggettività), l'artista mediocre mostra se stesso (la rappresentazione ha soggettività), il cattivo artista la sua materia (la rappresentazione è determinata dalla natura del medium e dal limite dell'artista).”

<sup>4648</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>4649</sup> Sulla sua adozione dalla Francia, cfr. A. Fischer, *Inszenierte Naivität. Zur ästhetischen Simulation von Geschichte von Günter Grass, Albert Drach und Walter Kempowski*, München, 1992, p. 69, anche per la precisazione terminologica in merito alla differenza tra *Einfalt* e *Naivität* in Meier; più ampiamente, cfr. H. Jäger, *Naivität. Eine kritisch-utopische Kategorie in der bürgerlichen Literatur und Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Kronberg, 1975; C. Henn, *Simplizität, Naivität, Einfalt*, Zürich, 1974; C. Rincón, *Naiv/Naivität*, in K. Barck et al. (a cura di), *Ästhetische Grundbegriffe*, vol. IV, Stuttgart-Weimar, 2002, pp. 347-77; D. Till, *Das doppelte Erhabene*, cit., pp. 347-62.

<sup>4650</sup> Anche nei passi citati di Batteux, ad ogni modo, emergeva in controluce la questione semiotica, ad esempio per la *brevitas* del segno che caratterizza il naif.

<sup>4651</sup> M. Mendelssohn, *Sul sublime e l'ingenuo nelle belle lettere*, in Id., *Scritti di estetica*, cit., p. 191, trad. cit. leggermente modificata. Nell'ingenuo oggettivo, la trasparenza è data dalla piccolezza del segno e dalla grandezza del contenuto; nell'ingenuo soggettivo, invece, è l'elaborazione dell'arte che cerca di supplire a una natura mediocre,

Non possiamo addentrarci in tali suggestioni. È però interessante concludere questo accenno al duplice terreno d'influenza relativo alla naturalizzazione dei segni con un riferimento alle *Betrachtungen über das Naive, Natürliche, und Gezwungene in den schönen Wissenschaften* (1768) di Franz Jacob von Cramm,<sup>4652</sup> il quale pone al centro della sua indagine proprio la differenza tra naturale e naif.<sup>4653</sup> Se il naturale promuove un quieto sentimento di appagamento,<sup>4654</sup> sarà solo il naif a portare alla completa illusione che muove le corde dell'animo: "Il naif è il più perfetto ritratto del suo oggetto, un oggetto, tuttavia, che deve essere di qualche levatura, [un oggetto] che ci commuove."<sup>4655</sup> Nel passaggio tra il naturale e il naif si può toccare con mano la progressione dal semplice compiacimento dell'anima alla passione vera e propria che Cramm ripartisce in tre fasi, forse memore della tripartizione baumgarteniana tra conoscenza vivida, conoscenza movente (o viva in senso lato) e conoscenza efficiente (viva in senso stretto), rilette ora mediante la categoria di "interessante".<sup>4656</sup>

Ciò che desta la tranquillità o semplicemente la soddisfazione dell'agio non è ancora interessante; ciò che stimola i moventi inizia a diventare interessante; ma ciò che fa ribollire, che suscita sentimenti

---

proprio come insegnato da Baumgarten. D.E. Wellbery, *Semiotics and aesthetics in the Age of Reason. Lessing's Laocoon*, cit., pp. 82-3, segnala il possibile influsso di Meier per una tale nozione, ma non mette in rilievo la più probabile vicinanza al dettato baumgarteniano mediata dalla categoria etica di *candor*. L'Autore ha però il merito di mostrare l'importanza della trasparenza in ottica semiotica, e di sottolineare la dimensione storico-sistemica della trasparenza, laddove la poesia dei primordi sarebbe più vicina alle procedure significanti naturali come la metafora e il discorso espressivo, *ibid.*, pp. 83-4.

<sup>4652</sup> F.J. Cramm, *Betrachtungen über das Naive, Natürliche, Gesuchte und Gezwungene in den schönen Wissenschaften*, Helmstädt, 1768. L'argomentazione di Cramm dipende in particolare da Riedel e Mendelssohn.

<sup>4653</sup> Il genere prossimo che li accomuna è individuato in quell'*edle Einfalt* (*ibid.*, p. 10) di tradizione teologica che godrà di particolare fortuna grazie a Winckelmann. Per una storia del concetto W. Stammer, *Edle Einfalt. Zur Geschichte eines kunsttheoretischen Topos*, in G. Erdmann-A. Eichstaedt (a cura di), *Worte und Werte. B. Markwardt zum 60. Geburtstag*, Berlin, 1968, pp. 359-82.

<sup>4654</sup> F.J. Cramm, *Betrachtungen über das Naive, Natürliche, Gesuchte und Gezwungene*, cit., pp. 10-1.

<sup>4655</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>4656</sup> Oltre alla commozione vivificante, nell'interessante sarà presente anche la matrice baumgarteniana della gravidanza: "L'oggetto dell'ingenuo deve essere più importante, esso si presenta completamente, e noi vediamo le sue conseguenze; in breve, deve essere un oggetto eccezionalmente pregnante (*vielsagend*) e interessante", *ibid.*, p. 17; cfr. anche *ibid.* p. 12. Il legame con la gravidanza, d'altra parte, non stupisce, nella misura in cui nel poco, nella massima brevità del segno, si dice il molto. Per i nessi con la tradizione retorica, cfr. *supra*. Significativo è anche il legame tra "pregnante" e "interessante", che verrà ribadito dallo stesso Garve nel suo saggio sull'*Interessierende*, con il medesimo riferimento alla dimensione movente.

#### 7.5.8 Vivificazione del segno, vivificazione dell'uomo

In questo modo, si risolve definitivamente l'antinomia da cui eravamo partiti. Sebbene mediate dai segni, infatti, le arti possono essere veicolo di conoscenza intuitiva. Se è vero che in Wolff anche il segno naturale continuava ad ospitare un residuo di opacità, dato dalla sua stessa presenza segnica, la mediazione baumgarteniana di cui fa tesoro Lessing sposterà la condizione dell'intuitività dall'assenza del segno alla sua maggiore percezione rispetto al designato. Ma proprio l'intuizione è la condizione della vita della conoscenza, secondo il più volte citato "sola intuitiva movens".<sup>4791</sup> Dunque la naturalità dei segni aprirà alla possibilità di fare di questi ultimi il veicolo non solo della conoscenza intuitiva, ma anche della stessa *cognitio viva*.

Nel secondo scritto dell'*Anti-Goeze* (1778), Lessing domanderà polemicamente al suo avversario:

Non vorrà davvero sostenere che dietro parole fiorite e immaginifiche debba necessariamente giacere un senso vacillante e stentato? Che nessuno possa pensare in maniera corretta e determinata se non chi si serve dell'espressione più propria, più comune e più piana? Che cercare di dare in qualunque modo alle idee fredde e simboliche qualcosa del calore e della vita dei segni naturali sia del tutto nocivo per la verità?<sup>4792</sup>

Se la poesia drammatica consente la massima naturalità dei segni, dunque, essa sarà anche l'arte più vivificante. Ma prima di giungere a discutere questo punto, è necessario comprendere in che senso la vitalità è connessa alla poesia in generale. Non è indifferente a tal proposito il fatto che la *cognitio intuitiva* è qui ottenuta mediante un principio di successione intimamente solidale con il movimento dell'anima. Ciò tanto più che il termine "azione" – precisava Lessing nelle *Abhandlungen über die Fabel* (1759) – non andrà riservato alla sola azione esterna, come continuavano a sostenere certi critici (leggasi: Batteux), ma andrà ampliata a "ogni interno conflitto di passioni, ogni successione di diversi pensieri".<sup>4793</sup>

---

di per sé non ha un contenuto pittorico, se non quello mediato dai segni arbitrari che esso designa naturalmente.

<sup>4791</sup> *Metaphysica*, § 669.

<sup>4792</sup> G.E. Lessing, *Anti-Göze. Zweiter* (1778), in Id., *Lessings Prosa in Auswahl*, Leipzig, 1868, pp. 141-6, qui p. 142.

<sup>4793</sup> Id., *Fabeln. Drey Bücher. Nebst Abhandlungen mit dieser Dichtungsart verwandten Inhalts*, Berlin, 1759, p. 147.

In tal modo, i segni della poesia non saranno solo portatori di vividezza (*Lebhaftigkeit*), sia pure una vividezza in movimento,<sup>4794</sup> ma anche di vera e propria vitalità (*Lebendigkeit*).<sup>4795</sup> Nella sua concatenazione di rappresentazioni intuitive finalizzate a uno scopo, infatti, l'azione potrà alimentare direttamente la tensione dell'anima verso il futuro, cortocircuitando così non solo la distanza del segno con la sintassi del designato, da cui la vividezza delle immagini poetiche, ma anche, per così dire, la distanza del segno con la "sintassi" dell'anima, da cui un primo livello di vivificazione.

Se i segni della poesia sono strutturalmente conformi all'azione, infatti, l'azione sarà a sua volta conforme allo sviluppo dell'anima, in particolare quando la poesia si fonda anch'essa sulla dimensione interiore dell'uomo.<sup>4796</sup> Un simile aspetto emerge con particolare evidenza nella recensione di Garve al *Laocoonte*, dove il filosofo di Breslavia distingue due sorgenti del piacere: la gradevolezza della figura da un lato e il nesso con il nostro reale interesse dall'altro.

Partendo dai casi della vita reale, Garve conclude che maggiore è il legame di qualcosa o qualcuno con il nostro reale interesse, minore sarà l'importanza che la sua figura avrà per il nostro piacere; al contrario, minore sarà l'incidenza delle sue azioni sul nostro piacere, maggiore sarà l'immediatezza del godimento, e quindi la probabilità che esso sia stato causato dalla sua forma.<sup>4797</sup> L'applicazione alle belle arti è presto fatta:

In primo luogo, quanto più le loro imitazioni [delle belle arti] si avvicinano alla vita reale; quanto più possono rappresentare azioni umane, discorsi, avvenimenti; quanto più rinnovano in noi il piacere o l'avversione che un'anima umana può destare in un'altra; in secondo luogo, quanto più durevole, vario, mutevole è lo stato dell'oggetto con cui esse ci accordano il piacere, tanto più evitabile sarà la bellezza della figura. Al contrario, quanto meno c'è vita e

---

<sup>4794</sup> Cfr. J. Bedenk, *Verwicklungen: William Hogarth und die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts* (Lessing, Herder, Schiller, Jean Paul), Würzburg, 2004, pp. 104 e ss.

<sup>4795</sup> Stierle giustamente sottolinea che al principio della bellezza, proprio delle arti figurative, si contrappone un principio di vitalità. Sbaglia invece a porre sullo stesso piano *Lebhaftigkeit* e *Lebendigkeit*, per la cui distinzione cfr. *supra*. Cfr. K. Stierle, *Das bequeme Verhältnis*, cit., pp. 40-1. Sarà proprio in difesa della vitalità o dell'interesse della poesia che Engel contesterà la scelta di vedere l'azione come immediatamente connessa con la dimensione successiva della poesia, nella misura in cui possono esistere successioni che non hanno nulla dell'azione, cfr. *infra*.

<sup>4796</sup> Già in Garve era chiaro che l'interiorità era una specificità dei Moderni; cfr. anche C.F. von Blanckenburg, *Versuch über den Roman*, Leipzig und Liegnitz, 1774, pp. 58-61. Su Blanckenburg, cfr. J. Sang, *Friedrich von Blanckenburg und seine Theorie des Romans*, München, 1967, pp. 97 e ss.

<sup>4797</sup> C. Garve, *Lessings Laokoon. Erster Theil*, "Allgemeine deutsche Bibliothek", 9, 1769, pp. 328-58, qui p. 351.

azione; e quanto più istantaneo è lo stato in cui ci devono piacere, tanto più essa è necessaria.<sup>4798</sup>

Se quest'ultimo caso è tipico della scultura e della pittura, il primo appartiene senz'altro alla poesia:

La poesia, infine, che è la riproduzione non di un'unica scena della vita umana, ma del suo corso reale; che ci lascia passare davanti in maniera completa l'intera serie di situazioni, mutamenti, azioni da cui scaturiscono tutto l'amore e l'odio, tutte le inclinazioni e la repulsione nei confronti degli altri nel mondo reale; essa ha a che fare immediatamente con il nostro cuore e non ha dunque bisogno di alcun altro sussidio per avvicerci a favore o contro qualcuno se non le sue stesse azioni e le sue stesse situazioni.<sup>4799</sup>

Sarà proprio per esplicitare la solidarietà tra l'azione poetica e l'azione dell'anima che Herder si allontanerà dal dettato di Lessing nell'*Erstes Kritisches Wäldchen*, inserendo la dimensione effettuale della poesia nel suo stesso presupposto mediale. Lessing – accusa Herder – si sarebbe limitato a mettere in luce ciò che la poesia non è in rapporto alla pittura invece di ricercare la sua essenza più vera.<sup>4800</sup> In effetti, fare della successione l'essenza mediale della poesia non rappresenta un valido criterio di distinzione rispetto alla musica; e fare dell'azione il suo designato d'elezione non la separa *eo ipso* da qualunque altro discorso non poetico. Più in particolare, se Lessing aveva posto che “i segni devono avere indubbiamente un rapporto adeguato (*bequemes Verhältnis*) con il designato”, Herder rileva ora l'asimmetria tra i segni della pittura e quelli della poesia: “I suoni articolati non hanno nella poesia lo stesso rapporto con il loro designato rispetto a figure e colori con il loro.”<sup>4801</sup>

In primo luogo, i segni della pittura sono naturali, mentre quelli della poesia sono quasi sempre artificiali<sup>4802</sup> – una distinzione, questa, che Lessing dissolveva alla luce del *bequemes Verhältnis*, capace di parificare il potere illusivo di entrambe le arti; in secondo luogo, se è vero che la pittura agisce nello spazio, non è altrettanto vero che la poesia agisce nella successione, la quale ne rappresenta piuttosto la *conditio sine qua non*.

---

<sup>4798</sup> *Ibid.*, pp. 351-2. Garve contrappone qui il principio della bellezza, valido in particolare per le arti figurative, e il principio dell'espressione, dove domina l'illusione prolungata nel tempo, tipico della poesia.

<sup>4799</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>4800</sup> J.F. Herder, *Kritische Wälder, oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend, nach Maasgabe neuerer Schriften. Erstes Wäldchen*, s. 1., 1769, p. 195.

<sup>4801</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>4802</sup> O meglio: la dimensione naturale dei segni della poesia ha un'importanza minore, cfr. *ibid.*, p. 200.



I suoni in poesia, insomma, non si succedono tra loro nello stesso modo in cui i colori si giustappongono in pittura. È la musica, e non la poesia, che ha con il tempo lo stesso rapporto che la pittura ha con lo spazio, perché entrambe sono lo strumento naturale del loro effetto. Nella poesia, invece, le cose vanno diversamente, perché a produrre l'effetto non è qualche cosa di incarnato dai segni, ma un senso a cui le parole rinviano per mezzo di una corrispondenza arbitraria. Partendo dalla triade metafisica già kantiana di tempo, spazio e forza,<sup>4803</sup> Herder conclude dunque:

La pittura opera nello spazio, e attraverso una rappresentazione dello spazio mediata dall'arte. La musica e tutte le arti energetiche non operano solo nella, ma anche attraverso la, successione temporale tramite l'avvicendamento temporale dei suoni mediato dall'arte. Forse che non si lascerebbe ridurre anche l'essenza della poesia a un simile concetto di fondo, per il fatto che essa opera sull'anima attraverso segni arbitrari, attraverso il senso delle parole?<sup>4804</sup>

Il medium della poesia è dunque la forza:

Vogliamo chiamare forza (*Kraft*) lo strumento di questo effetto: e così come in metafisica spazio, tempo e forza sono tre concetti fondamentali, così come le scienze matematiche si lasciano riportare a uno di questi concetti, così vogliamo dire anche nelle belle scienze e nelle belle arti: le arti che producono opere, operano nello spazio; le arti che operano attraverso l'energia, [operano] nella successione temporale; le belle scienze, o piuttosto l'unica bella scienza, la poesia, opera attraverso la forza. Attraverso la forza che è presente nelle parole, attraverso la forza che passa attraverso l'orecchio, ma che agisce immediatamente sull'anima. Questa forza è l'essenza della poesia, non quindi il coesistente o la successione.<sup>4805</sup>

Ma qual è il tipo di oggetti che la poesia può presentare all'anima con maggiore efficacia? Gli oggetti spaziali o temporali? Secondo Herder entrambi. La poesia opera certamente nello spazio per il fatto di rendere sensibile l'intero discorso, e ciò per due ragioni: *in primis*, ogni segno deve

---

<sup>4803</sup> Cfr. M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder*, Hamburg, 1994, pp. 16-7; cfr. anche C. Torra-Mattenkloft, *Metaphorologie der Rührung*, cit., pp. 309 e ss.

<sup>4804</sup> J.F. Herder, *Erstes Wäldchen*, cit., p. 200. Ovviamente la presentazione della posizione di Herder qui è funzionale ai nostri scopi e dunque parziale; per il suo ruolo nel dibattito sul *Laocoonte* di Lessing, cfr. il recente B. Allert, *Vom Augenblick zum Anblick: Herder und die Laokoonsdebatte*, in R. Simon (a cura di), *Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts*, Heidelberg, 2014 (in corso di stampa).

<sup>4805</sup> J.F. Herder, *Erstes Wäldchen*, cit., p. 201.

essere trapiantato in direzione del senso: “L’anima non deve sentire il veicolo della forza, delle parole, ma la forza stessa, il senso. Primo tipo di conoscenza intuitiva.”<sup>4806</sup> Poiché, però, i segni servono a suscitare nella mente del lettore una serie di oggetti, si potrà anche invertire il punto di vista e partire dall’esito desiderato nella fantasia del pubblico. Se, infatti, i segni devono essere tutti dotati di senso, il vero obiettivo sarà quello di rappresentare oggetti così ricchi di caratteri da esercitare un’immediata impressione sull’anima. Mentre la prima dimensione della conoscenza intuitiva è propria di ogni discorso vivido, questa seconda tipologia rappresenta l’essenza della poesia, il discorso sensibilmente perfetto.<sup>4807</sup>

Dunque la poesia resta una sorta di pittura nel senso del potere energeico – dell’estensività della chiarezza – che riesce a veicolare nell’anima, senza per questo rinunciare al legame con il tempo; il tempo, però, non sarà misura della successione anodina dei suoni in quanto segni (arbitrari o naturali che siano), ma una “musica dell’anima”,<sup>4808</sup> per mezzo della quale si susseguono le diverse percezioni che ci incalzano con maggiore o minore violenza, e dunque ci sollecitano secondo un determinato ritmo rappresentativo.<sup>4809</sup> È dall’unione di questi due elementi che può essere compresa l’essenza della poesia:

Nessuno dei due, preso separatamente, costituisce la sua intera essenza. Non l’energia, l’aspetto musicale in essa; ciò, infatti, non può aver luogo, se non viene presupposto il sensibile delle rappresentazioni che essa dipinge all’anima. Neppure il suo aspetto pittorico; essa, infatti, opera energeticamente, anzi è proprio nella successione che essa costruisce il concetto dell’intero sensibilmente perfetto nell’anima; solo se si prendono entrambi gli elementi insieme, posso dire che l’essenza della poesia è la forza, la quale opera a partire dallo spazio (gli oggetti che rende sensibili) nel tempo (attraverso una successione di molte parti in un unico insieme poetico): in breve, dunque, un discorso sensibilmente perfetto.<sup>4810</sup>

In base a questa conclusione, i tratti dell’azione non potranno derivare dalla mera successione, per il semplice motivo che dalla successione di suoni non consegue di per sé alcuna successione delle rappresentazioni. L’azione sarà tale solo per mezzo della forza poetica che permetterà il suo sviluppo nell’anima, e dunque, indirettamente, lo sviluppo dell’anima

---

<sup>4806</sup> *Ibid.*

<sup>4807</sup> *Ibid.*, p.203.

<sup>4808</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>4809</sup> Dalla diversità dei ritmi energetici è possibile spiegare la diversità dei generi letterari, cfr. K. Stierle, *Das bequeme Verhältnis*, cit., pp. 46-7.

<sup>4810</sup> J.F. Herder, *Erstes Wäldchen*, cit., p. 203.

stessa, provocando così non solo la semplice illusione, ma anche una sorta di illusione “aptica”,<sup>4811</sup> capace di suscitare il desiderio.

Non è un caso che la vita della conoscenza di matrice baumgarteniana venga identificata da Herder con il sentimento non sviluppato (*unentwickeltes Gefühl*), che rappresenta l’oscura base sensibile dell’uomo.<sup>4812</sup> È proprio questa esperienza della successione energetica, e quindi musicale, a essere all’origine del linguaggio:

Che cos’era, infatti, questa prima lingua se non una raccolta di elementi della poesia? Imitazione della natura che risuona, che agisce, che si muove! [...] Un dizionario dell’anima che è al contempo mitologia e una meravigliosa epopea delle azioni e dei discorsi di tutti gli esseri. Dunque una perenne favola poetica con passioni e interesse! Che cos’altro è la poesia? Inoltre, la tradizione dell’antichità dice che la prima lingua del genere umano sarebbe stata il canto.<sup>4813</sup>

Anche per Herder, dunque, l’interesse sarà immediatamente connesso con la vivificazione emotiva. E tuttavia, la vivificazione – la vita dei segni – era lo scopo ultimo di Lessing, che vedeva in tale concetto l’esito ultimo della semiotica della poesia. Senza poter entrare oltre nelle possibili vicinanze<sup>4814</sup> e nella diversa impostazione di fondo di Herder, che nella forza poetica sintetizza e trascende musica e pittura,<sup>4815</sup> è però significativo che nella sua recensione all’*Erstes kritisches Wäldchen*, Garve proponga una sorta di conciliazione tra i due autori, proprio all’insegna del concetto di interesse:

---

<sup>4811</sup> C. Torra-Mattenklott, *Metaphorologie der Rührung*, cit., p. 318.

<sup>4812</sup> Su questo rinviamo ai fondamentali lavori di di Hans Adler e Ulrich Gaier, cfr. ad es. H. Adler, *Fundus animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung*, “Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 62, 1988, pp. 197-220; Id., *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*, Hamburg, Meiner, 1990; U. Gaier, *Poesie als Metatheorie. Zeichenbegriffe des frühen Herder*, in G. Sauder (a cura di), *Johann Gottfried Herder 1744-1803*, Hamburg, 1987, pp. 202-224, dove si sostiene l’ipotesi, ripresa in svariati articoli successivi, per cui Herder avrebbe incardinato alla base del suo progetto filosofico la figura del *ganzer Mensch* come congiunzione di sensi, immaginazione e intelletto; cfr. anche U. Gaier, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart, 1988. Sull’estetica del giovane Herder, cfr. R.E. Norton, *Herder’s Aesthetics and the European Enlightenment*, New York, 1991.

<sup>4813</sup> J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Berlin, 1772, pp. 87-8.

<sup>4814</sup> La forza era un elemento cruciale anche dei segni naturali in Lessing, così come la dimensione illusiva. Sul possibile accordo di fondo dei due autori, cfr. ad es. A. Nivellet, *Les théories esthétiques en Allemagne. De Baumgarten à Kant*, Paris, 1955, p. 218; e K. Stierle, *Das bequeme Verhältnis*, cit., pp. 46 e ss.

<sup>4815</sup> U. Gaier, *Herders Sprachphilosophie*, cit., pp. 69-70.

Le idee ci appaiono in realtà diverse rispetto a quelle di Lessing più nel modo della presentazione che nella sostanza. Ma concediamo che questo modo di presentazione le possa rendere forse ancora più feconde. Aggiungiamo solo quest'unica annotazione: Ciò che si dice "interesse" nei poeti consiste sostanzialmente in una certa aspettativa desiderosa della successione delle situazioni e del progresso dell'azione. Da un certo punto di vista, dunque, la poesia e la pittura avrebbero fini opposti. La prima vuole produrre una costante serie mutevole di idee e sentimenti nell'anima; non vuole far riposare il lettore con alcun oggetto, vuole sospingerlo di mutamento in mutamento. Quanto più rapidamente questi si susseguono, quanto più l'anima diventa cosciente del proprio progresso; tanto meno è soddisfatta con l'istante presente, tanto più velocemente vuole vederlo mutare con un altro che segue; e allora il poeta ha raggiunto il suo scopo.<sup>4816</sup>

Le suggestioni di Lessing riguardo alla poesia sono qui rilette non più in senso semiotico, ma in senso strettamente psicologico, mettendo a frutto l'insegnamento herderiano.<sup>4817</sup> Se la poesia merita il primato sarà dunque per il fatto che la serie di mutamenti inanellati in un'azione consente di sollecitare la parallela evoluzione delle percezioni dell'anima, innescando quello stato di veglia completa che rappresenta la suprema vivificazione dell'uomo.<sup>4818</sup>

Il medium della poesia si dimostrerà così intimamente solidale con la nostra natura, favorendo la spinta che ci rende massimamente presenti a noi stessi. Il punto verrà sviluppato da Johann August Eberhard, in particolare nei *Briefe* 56-58 dello *Handbuch der Ästhetik für gebildete Leser aus allen Ständen* (4 voll., 1803-1806), uno degli ultimi manuali di estetica riconducibili all'orizzonte della filosofia popolare. Nel 58. *Brief*, Eberhard offre una sorta di anatomia dell'interesse che gli consente di astrarne le due leggi fondamentali: "L'interesse deve crescere in costante progresso, questo è il suo primo principio."<sup>4819</sup> Rileggendo la legge del desiderio di Baumgarten alla luce della teoria del piacere di Sulzer e del saggio di Garve,

---

<sup>4816</sup> C. Garve, Recensione a *Kritische Wälder*, "Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste", 9, 1769, 1. Stück, pp. 20-63, qui p. 41.

<sup>4817</sup> In questo caso, la trasparenza del medium è data per assodata.

<sup>4818</sup> Nelle poetiche della *Spätaufklärung*, il ruolo della *Handlung* come viatico per incrementare l'interesse è fuori discussione, in particolare quando l'azione è un'azione interiore, cfr. *supra*. Cfr. anche C. Meiners, *Grundriss der Theorie und Geschichte der schönen Wissenschaften*, Lemgo, 1787, p. 44, dove la vividezza dell'azione è messa in relazione al grado dell'illusione estetica.

<sup>4819</sup> J.A. Eberhard, *Handbuch der Ästhetik für gebildete Leser aus allen Ständen*, Halle, 1803, vol. I, p. 415.

Eberhard può così fare dell'interesse il motore stesso dello sviluppo percettivo ed emotivo dell'anima:

Il desiderio di sapere e di vedere confermati o delusi i suoi [dell'interesse] presagi, ci lascia sempre attendere un piacere che il presente ci promette per il prossimo istante e di nuovo sospinge in avanti a quello seguente. Questa attesa di un piacere è essa stessa un piacere, e anzi tra tutti il più vivace. La speranza è spesso più dolce del godimento; la prospettiva del godimento senza desiderio è afflosciamento, e il desiderio senza speranza porta alla disperazione.<sup>4820</sup>

È dunque necessario coltivare continuamente l'attesa per prolungare l'interesse:

La ragione di questo fenomeno [della prima legge dell'interesse] sta nella natura dell'anima umana e nelle legge secondo cui agiscono le sue forze. Una conoscenza, un sentimento che desideriamo, che agogniamo, che bramiamo, a cui dobbiamo dunque dirigere con interesse la nostra attenzione, deve ancora essere qualcosa di futuro; ne godiamo dunque soltanto mediante un'anticipazione presagente del sentimento (*ein ahnendes Vorgefühl*).<sup>4821</sup>

Ma quello dell'interesse non è un cammino sempre costante, bensì una continua ascesa, dal momento che la sua permanenza al medesimo livello ne segnerebbe *ipso facto* la fine: "Un medesimo grado non può durare; non appena l'interesse smette di crescere, sprofonda; svanisce e lascia il posto all'indifferenza e al tedio."<sup>4822</sup> Se è vero come per Sulzer che l'interesse è il massimo pregio delle opere d'arte, le belle arti potranno fornire un contributo determinante alla vivificazione dell'uomo. Ma se esiste un'arte che meglio di altre può vantare un simile pregio, questa è senz'altro la poesia, e in particolare la poesia drammatica, in cui l'immedesimazione, anche grazie alla naturalità dei suoi segni, sarà di gran lunga più pervasiva. Era questa la tesi dello stesso Garve nei *Gedanken über das Interessierende*, per il quale "da questo genere [quello drammatico], in quanto è il più interessante di tutti, si lasciano astrarre le regole e gli errori in questo campo nel modo più semplice".<sup>4823</sup>

Non stupisce allora che Eberhard esemplifichi la seconda legge dell'interesse proprio con il caso del teatro:

---

<sup>4820</sup> *Ibid.*, pp. 392-3.

<sup>4821</sup> *Ibid.*, pp. 416-7.

<sup>4822</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>4823</sup> C. Garve, *Einige Gedanken über das Interessierende*, cit., p. 206.

L'interesse scompare non appena ha raggiunto il punto più alto. Ciò segue direttamente dal principio generale che l'interesse deve aumentare se non vuole cessare. [...] [La natura dell'anima umana] vuole che non appena in uno spettacolo l'interesse abbia raggiunto il punto più alto, e venga deciso ciò che lo spettatore ha aspettato fino a quel momento, cali il sipario. Tutto ciò che dovesse ancora accadere, infatti, non stimolerebbe più la nostra attenzione.<sup>4824</sup>

Tra tutti i momenti dell'azione drammatica, dunque, sarà l'istante che precede lo scioglimento a favorire maggiormente l'attivazione delle nostre facoltà:

[L]'interesse ha raggiunto la sua vetta più alta quando il piacere è più vivace. Si tratta del breve momento in cui la previsione diventa sentimento, in cui ciò che abbiamo sinora soltanto sperato o temuto, lo vediamo davvero accadere. Qui la curiosità trova totale soddisfazione, non esiste più alcuna incertezza, nessun dubbio modifica più la prospettiva, ogni brama per lo sviluppo dell'azione del sinora oscuro destino del protagonista è placata; non è più presente alcun progredire, alcun avvicinamento alla soddisfazione; ciò che ci colmava nell'anticipazione del sentimento con oscure preoccupazioni o con gioiosi presagi, ci ha ora rapito con tutta la forza del sentimento più chiaro e certo.<sup>4825</sup>

Quel "breve momento" in cui si raduna tutto il passato, portando al suo acme il desiderio di futuro, altro non è che il momento più "pregnante" della poesia. Come noto, la teoria del *punctum temporis*, presente già in Leonardo e riportata in voga nel Settecento da Shaftesbury, costituisce una peculiarità della pittura.<sup>4826</sup> In particolare, il pittore, una volta scelto il punto temporale in cui si svolge l'azione da dipingere, dovrà attenersi rigorosamente ad esso, potendo al massimo suggerire il passato o il futuro immediati con particolari espedienti che non disturbano la coerenza del quadro: le lacrime sul volto di una persona che ha ritrovato un amico ritenuto perduto possono testimoniare il recente dolore; allo stesso modo, la pelle del leone indossata da un Ercole bambino adombra il futuro destino dell'eroe.

Quando una tale teoria approda in Germania con Mendelssohn, essa viene riletta mediante le categorie baumgarteniane: non solo il *punctum temporis* sarà ora descritto come "il più denso di significato", perché più

---

<sup>4824</sup> J.A. Eberhard, *Handbuch der Ästhetik für gebildete Leser aus allen Ständen*, cit., vol. I, p. 420.

<sup>4825</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>4826</sup> N.R. Schweitzer, *The Ut pictura poesis Controversy*, cit., pp. 34 e ss.

ricco di avvenire, ma il suo stesso innesco provocherà un effetto analogo al sollevamento del fondo dell'anima:

Poiché il pittore e lo scultore esprimono la bellezza delle cose in una serie contigua, devono scegliere il momento più favorevole al loro fine, raccogliendo l'intera azione in un unico punto di vista e distribuendola con intelligenza. Tutto in questo momento deve suscitare idee ed essere così denso di significato, che ogni concetto secondario contribuisce per la sua parte al significato richiesto. Quando contempliamo con la dovuta attenzione un dipinto del genere, i nostri sensi di colpo si entusiasmano, tutte le capacità dell'anima prendono vita all'improvviso e l'immaginazione riesce a indovinare dal presente il passato e a prevedere in maniera attendibile il futuro.<sup>4827</sup>

Sulla scorta di Mendelssohn, Lessing canonizzerà la questione nella formula del "momento pregnante".<sup>4828</sup>

La pittura, nelle sue composizioni coesistenti, può utilizzare solo un singolo momento dell'azione, e deve perciò scegliere il più pregnante, sulla base del quale quel che lo precede e quel che lo segue si rende più comprensibile.<sup>4829</sup>

Nel caso citato, Eberhard sembra ipotizzare qualcosa di simile anche per la poesia, nella misura in cui l'istante che anticipa l'*exeunt* risulta più carico di passato e più gravido di avvenire rispetto a ogni altro istante. Un tale momento era già stato messo a tema in quegli anni da Engel, il quale parlava a questo proposito di "ultimo mutamento fondamentale" (*letzte Hauptveränderung*). In *Ueber Handlung, Gespräch und Erzählung* (1774),<sup>4830</sup> dopo aver definito l'azione in maniera pragmatica<sup>4831</sup> come "un

---

<sup>4827</sup> M. Mendelssohn, *Sui principi fondamentali delle belle lettere e delle belle arti*, cit., p. 152.

<sup>4828</sup> Cfr. tra gli altri G. Gebauer, *Symbolstrukturen und die Grenzen der Kunst. Zu Lessings Kritik der Darstellungsfähigkeit künstlerischer Symbole*, in Id. (a cura di), *Das Laokoon-Projekt*, cit., pp. 137-65. Cfr. il volume: P.-A. Alt et al. (a cura di), *Prägnanter Moment. Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik*, in particolare il saggio di N.C. Wolf, "Fruchtbarer Augenblick" – "prägnanter Moment": *Zur medien-spezifischen Funktion einer ästhetischen Kategorie in Aufklärung und Klassik* (Lessing, Goethe), Würzburg, 2002, pp. 373-404.

<sup>4829</sup> G.E. Lessing, *Laocoonte*, cit., p. 63.

<sup>4830</sup> J.J. Engel, *Ueber Handlung, Gespräch und Erzählung*, "Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste", 16, 1774, Zweytes Stück, pp. 177-256.

<sup>4831</sup> Cfr. *supra*.

mutamento mediante l'attività di un essere che agisce con intenzione",<sup>4832</sup> allontanandosi così dal dettato di Batteux e di Lessing,<sup>4833</sup> Engel afferma:

Ciò che appartiene in generale al fatto che noi vediamo un mutamento nel suo divenire, appartiene anche di necessità all'azione. Lo scrittore parte da un primo stato di uno o di più esseri agenti che concorrono all'azione, e anzi da uno stato che è notoriamente possibile e comprensibile a ogni lettore o spettatore; egli ci mostra questo stato in particolare nella misura in cui si trova in esso il seme dei mutamenti futuri e ciò conduce poi mediante una successione di passi felici o infausti, rivoluzioni favorevoli o non favorevoli, fino a un ultimo mutamento fondamentale, dove termina l'intera attività fin qui presente e si acquietano tutte le forze e le passioni attive durante l'azione.<sup>4834</sup>

L'ultimo mutamento fondamentale è il punto in cui il seme dei mutamenti futuri è massimamente maturo e spinge alla conclusione che la modifica innesca. Sebbene derivi da quel seme iniziale, esso resta imprevedibile per lo spettatore, e dunque tanto più desiderabile: "Talvolta tale mutamento va come si augura l'uno, talvolta come si augura l'altro; talvolta è del tutto conforme a quanto ci si augura, talvolta solo a metà; e talvolta è come nessuno aveva cercato, sperato o atteso."<sup>4835</sup>

In base a quanto Engel affermerà negli *Anfangsgründe einer Theorie der Dichtungsarten* (1783) a proposito del racconto borghese, "ciò che ci impegna è molto meno intuizione del presente che non aspettativa del futuro", il che poi significa: molto meno vividezza che non vita.<sup>4836</sup> Engel continua:

---

<sup>4832</sup> *Ibid.* p. 191.

<sup>4833</sup> *Ibid.*, pp. 193 e ss.

<sup>4834</sup> *Ibid.*, pp. 192-3.

<sup>4835</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>4836</sup> Anche Engel citerà l'espressione di "conoscenza viva" nel sottolinearne la contrarietà alla conoscenza simbolica, cfr. Id., *Poetik* (il titolo originario è quello indicato nel testo, del 1783), in Id., *Schriften*, vol. XI, Berlin, 1806, pp. 292-3: "Das Äussre und Fremde, das mit den Vorstellungen der Seele von sich selbst und von andern ihr ähnlichen Wesen verbunden ist, lässt sich absondern; allein, sobald diese Absonderung geschieht, geht die lebendige anschauende Erkenntniss in eine symbolische über. Das heisst, in eine solche, wo wir von dem Zeichen der Sache eine klärere Vorstellung haben, als von der Sache selbst. Auch kommen Leben und Anschauung nicht eher zurück, als bis man die Vorstellungen in äussre sinnliche Ideen wieder hineinbildet, sich die äussern Veranlassungen oder Folgen, womit sie gleich Anfangs vermischt waren, wieder hinzudenkt." Nella citazione è chiara l'adozione della teoria semiotica impostata da Baumgarten. In Engel, ad ogni modo, la metaforica della *Lebendigkeit* non sarà più rigorosamente distinta dalla *Lebhaftigkeit*. Sulla questione della vividezza in Engel e sui legami con Baumgarten, cfr. H.-G. Winter, *Dialog und Dialogroman in der Aufklärung: mit einer Analyse von J.J. Engels Gesprächstheorie*, Darmstadt, 1974, pp. 137 e ss., il quale



[N]oi desideriamo, speriamo, temiamo; abbiamo dall'inizio alla fine un inquieto presagio dell'epilogo; in poche parole: veniamo *interessati*, nel senso più stretto del termine. Questo tipo di effetto, però, deriva chiaramente solo dal fatto che scorgiamo già nel presente il seme del futuro, le ragioni dei mutamenti successivi; ragioni che, per l'esito ultimo che attendiamo, non sono ancora decisive né sufficienti, e che dunque lasciano ancora spazio per un altro esito.<sup>4837</sup>

È per questa ragione che è necessario l'intreccio:

Può un'azione senza intreccio non avere il suo pieno interesse, la sua piena vita e il suo pieno fuoco? La risposta a ciò la fornisce l'osservazione generale per cui beni e mali di ogni sorta appaiono tanto più grandi, quanto più sono difficili da raggiungere o da allontanare; per cui, dunque, mediante le difficoltà che si contrappongono alla soddisfazione, ogni desiderio cresce in intensità e calore interno; per cui, inoltre, solo negli ostacoli ha luogo la piena tensione delle facoltà e quell'interessante incertezza del futuro che nelle opere pragmatiche ci impegna sempre di più e in maniera più piacevole del presente. Un intreccio, dunque, [...] è per ogni azione che deve interessare, indispensabile.<sup>4838</sup>

Con la fine dell'intreccio, avrà termine anche l'interesse: "Egli [il poeta] deve concludere laddove l'interesse ha termine con la risoluzione; laddove o i desideri o gli ostacoli hanno ottenuto una totale vittoria, e dunque le forze che erano in gioco, ritornano alla quiete";<sup>4839</sup> in altre parole, "il poeta può chiudere spingendo l'interesse al punto più alto, commuovendoci nel modo più intimo e profondo."<sup>4840</sup>

Quando Eberhard si porrà il problema di sviluppare ulteriormente le conseguenze psicologiche del momento culminante dell'azione, questi non potrà che vedere in tale momento la massima gravidanza possibile<sup>4841</sup> – ciò che porta al parossismo il *Vorgefühl* nell'istante in cui si trasforma in *Gefühl*, o meglio in *Empfindung*. Rispetto alla pittura, la poesia avrà il

---

sottolinea la svolta psicologica dell'argomentazione di Engel rispetto a una concezione più centrata sulle categorie formali dei generi poetici. Per Engel, dunque, la stessa poetica altro non è che un "abgerissenen Theil der Seelenlehre".

<sup>4837</sup> J.J. Engel, *Poetik*, cit., p. 335.

<sup>4838</sup> *Ibid.*, pp. 355-6. Anche Garve era di questa opinione.

<sup>4839</sup> *Ibid.*, 383.

<sup>4840</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>4841</sup> La gravidanza aumenta sempre, dato che – afferma Engel – in ogni momento si concentrano tutti quelli precedenti, *ibid.*, p. 261.

vantaggio di non evocare soltanto il futuro a cui mira, ma di presentificarlo passo dopo passo nella mente del lettore a cui è disvelato gradualmente il destino dell'eroe – un destino con cui ha imparato a solidarizzare durante tutto il corso dell'azione.<sup>4842</sup>

Se la pittura, cogliendo il giusto *punctum temporis* poteva giungere a incrementare la nostra vitalità, tanto più pervasivo dovrà essere l'esito della poesia narrativa e drammatica, il cui momento pregnante porta su di sé l'attesa precedentemente maturata. In un tale momento, ogni forza dell'anima si tende al limite delle sue capacità, riconciliando intelletto e cuore in un'attivazione simultanea:

Nulla ci può interessare di ciò da cui non possiamo prevedere o attendere un'adeguata occupazione delle nostre facoltà conoscitive e desiderative. Questo attendere e questo prevedere sono una condizione necessaria ed essenziale per ogni interesse.<sup>4843</sup>

L'oggetto, in tal senso, ci si presenterà come interessante proprio in quanto è in grado di riunificare l'uomo intero:

Vediamo che l'interesse spirituale può sorgere solo dal piacere che ci promette la contemplazione di un oggetto che chiamiamo interessante per il fatto che impegnerà il nostro intelletto e il nostro cuore. Da questa fonte nasce l'interesse estetico.<sup>4844</sup>

Il genio sarà dunque tenuto a produrre opere interessanti, ovvero opere che impegnano le forze spirituali dell'uomo: “Queste [forse] sono le sue intere facoltà conoscitive e desiderative, e quante più tra queste esse [le opere] pongono in un'attività variata, ma semplice, tanto più saranno interessanti.”<sup>4845</sup>

Già nel *Versuch eines Plans zu einer praktischen Aesthetik* (1790), Eberhard aveva sostenuto che a suscitare il coinvolgimento integrale dell'uomo era innanzitutto l'arte drammatica. Se è vero che le rappresentazioni dell'arte poetica possono essere suddivise in dottrine,

---

<sup>4842</sup> Su questo aspetto aveva già insistito Garve. Sulla superiorità della poesia rispetto alla pittura nel rappresentare l'azione, Eberhard scriverà in altro luogo: “Alles, was die Malerey in der Abbildung einer Begebenheit wird thun können, wird sich blos darauf einschränken, daß sie den fruchtbarsten Augenblick derselben wählt, durch den die Einbildungskraft das Vorhergehende und Nachfolgende am leichtesten un vollständigsten ergänzen kann.”, cfr. J.A. Eberhard, *Versuch eines Plans zu einer praktischen Aesthetik*, “Philosophisches Magazin”, 3, 1790, 1. Stück, pp. 1-54, qui pp. 47-8.

<sup>4843</sup> J.A. Eberhard, *Handbuch der Ästhetik für gebildete Leser aus allen Ständen*, cit., vol. I, cit., p. 416.

<sup>4844</sup> *Ibid.*, pp. 398-9. L'interessante è così distinto dall'attraente (*Anziehende*), nella misura in cui quest'ultimo non impegna le forze spirituali dell'uomo.

<sup>4845</sup> *Ibid.*, p. 405. Evidente è l'influsso di De Pouilly mediato da Sulzer.

forme e azioni, venendo associate rispettivamente alla poesia didattica, plastica e pragmatica, è anche vero che l'analisi dei *media* e del genere di oggetti rappresentati suggerisce di affidare le opere didattiche alle arti oratorie; le opere plastiche alle arti figurative e le opere pragmatiche alle arti imitative.<sup>4846</sup> Limitandoci a quest'ultimo caso, l'opera pragmatica<sup>4847</sup> non potrà essere rappresentata da *media* figurativi per la necessità di svilupparsi nel tempo:

La sua materia sono azioni; ma le azioni sono qualche cosa di successivo. Dunque, non possono essere rappresentate nella loro intera successione con la stessa forza da quelle arti i cui mezzi rappresentativi forniscono solo impressioni simultanee.<sup>4848</sup>

Alle opere pragmatiche è preposta in particolare l'arte drammatica, che consente un progressivo accrescimento di interesse, e dunque di attivazione dell'intera anima: “Le opere dell'arte plastica piacciono per la loro bellezza, le opere dell'arte pragmatica per lo sviluppo pragmatico dei pensieri e dei sentimenti, con cui procurano interesse per l'intelletto e per il cuore.”<sup>4849</sup> È su questa strada che la poesia drammatica potrà giungere a quella vetta di cui Shakespeare ha indicato la direzione,<sup>4850</sup> ma non ancora l'ideale. Quando un tale ideale sarà finalmente raggiunto, “tutte le facoltà conoscitive e desiderative [saranno] tese al limite delle loro possibilità; in esso sensi, immaginazione, cuore e ragione trovano soddisfazione al massimo grado.”<sup>4851</sup>

### 7.5.9 *Dipingere i suoni*

Il punto di massima pregnanza della poesia è dunque il primo modo in cui l'arte drammatica giunge a vivificare supremamente l'uomo, portando alle estreme conseguenze l'attesa del futuro già messa in luce da Garve, fino a convogliare tutte le capacità dell'anima nel punto a cui conduce la dimensione successiva della poesia drammatica, ovvero la sua forza. Ma

---

<sup>4846</sup> Sulla distinzione tra “arti imitative” e “arti del disegno”, cfr. J.A. Eberhard, *Ueber den Unterschied der nachahmenden und zeichnenden Künste, wie auch über die Schönheit der Farben*, in Id., *Vermischte Schriften*, Halle, 1784, pp. 111-34. Sull'importanza della semiotica per l'estetica di Eberhard, cfr. E. Böhm, *Bemerkungen zur semiotischen Ästhetik Johann August Eberhards*, “Semiosis”, 15, 1979, pp. 42-54; Id., *Semiotische Analyse von Zeichenkonzeptionen und “Zeichenschönheit” bei Johann August Eberhard*, “Semiosis”, 21, 1981, pp. 67-76.

<sup>4847</sup> Sulla questione del pragmatico, cfr. *supra*.

<sup>4848</sup> J.A. Eberhard, *Versuch eines Plans zu einer praktischen Aesthetik*, cit., p. 47.

<sup>4849</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>4850</sup> Cfr. in generale R. Paulin (a cura di), *Shakespeare im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 2007.

<sup>4851</sup> J.A. Eberhard, *Versuch eines Plans zu einer praktischen Aesthetik*, cit., p. 51.

accanto alla tensione dell'anima verso il futuro, sappiamo, la vivificazione dipende dalla capacità di prendere parte al destino dei personaggi rappresentati; e anche sotto questo aspetto, la dimensione semiotica può contribuire a chiarire il vantaggio dell'arte drammatica.

Cruciale è la diversa valorizzazione del segno essenziale, di cui troviamo traccia già nello stesso *Versuch* di Eberhard. Dopo aver chiarito l'impiego esclusivo di segni arbitrari da parte dell'arte didattica, la cui materia consiste in concetti astratti impossibili da rendere per mezzo di segni naturali, Eberhard aggiungeva:

Se si vuole esprimere [tale materia] per mezzo di segni essenziali, e cioè per mezzo di segni che sono simili nella loro connessione al legame delle rappresentazioni astratte, sorgerà un'opera di arte plastica o drammatica che non soddisfa i requisiti né dell'una né dell'altra.<sup>4852</sup>

Ma in che senso i segni dell'arte drammatica potrebbero essere davvero essenziali? Un primo suggerimento ci viene dallo stesso Eberhard. Nella *Theorie der schönen Wissenschaften* (1783<sup>1</sup>; 1786<sup>2</sup>), il filosofo di Halberstadt, sviluppando le tesi di Meier e le nuove acquisizioni di Mendelssohn, aveva affermato che i segni essenziali sono propri delle belle arti e non delle belle scienze,<sup>4853</sup> individuando tuttavia una possibile eccezione:

Con segni essenziali si intendono quelli che sono simili al designato. Segni naturali sono quelli che stanno in un nesso necessario con il designato. Poiché causa ed effetto sono tra loro simili, tutti i segni naturali sono anche essenziali; e alcuni segni essenziali sono naturali. I segni che non sono naturali sono arbitrari; e alcuni segni arbitrari sono essenziali.<sup>4854</sup>

Il segno essenziale costituisce dunque un insieme più ampio dei segni naturali, e comprenderà al suo interno tutti i segni naturali e alcuni segni arbitrari.<sup>4855</sup> Resta da capire quali siano questi segni arbitrari. Eberhard sembra prospettare una soluzione:

---

<sup>4852</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>4853</sup> La somiglianza tra segno e designato, dunque, è qui intesa su un piano sensibile piuttosto che strutturale.

<sup>4854</sup> J.A. Eberhard, *Theorie der schönen Wissenschaften* (1783), Halle, 1786<sup>2</sup>, pp. 6-7.

<sup>4855</sup> In senso stretto, affermerà nello *Handbuch der Ästhetik* (cit., vol. III, 1804, p. 12) in maniera più netta, il segno essenziale è pittorico, mentre solo il segno naturale può essere espressivo. Su questo, cfr. N. Kasper, *Ontologischer Sensualismus als Restitution der sinnlichen Erkenntnis und dessen Kritik: Zweierlei Begründung der seelischen Empfindung durch die Sichtbarkeit* (Eberhard und A.W. Schlegel), in H.-J. Kertscher-E. Stöckmann (a

Poiché i suoni delle parole possono essere simili al senso del discorso sia in sé stessi sia nella loro lunghezza o brevità, e dunque nella lentezza o rapidità della loro successione, essi possono rendere le rappresentazioni più sensibili e più vivide, e dunque aumentare il piacere. Di conseguenza, nell'aspetto materiale delle parole può esserci il mezzo per aumentare la vividezza dei pensieri.<sup>4856</sup>

Nello scolio il legame tra una tale osservazione e l'essenzialità dei segni diviene evidente:

Il discorso ha questa perfezione estetica nella misura in cui consiste di una successione di suoni che hanno una determinata lunghezza, e dalla cui successione le parti di un discorso ricevono un determinato grado di velocità. Quando questo corrisponde al fuoco o alla lentezza dei pensieri, le parole sono segni essenziali e aumentano la chiarezza dei pensieri, nella misura in cui possono essere riconosciute più facilmente a partire dai segni, e la relativa vividezza [...].<sup>4857</sup>

Anche le parole, dunque, possono valere come segni essenziali, nonostante l'assenza della dimensione strutturale. Una tale conclusione, sappiamo, non è nuova, dal momento che Meier, nell'ampliare all'estetica l'ambito di applicazione dei *wesentliche Zeichen*, ne aveva legittimato l'utilizzo anche per caratterizzare l'onomatopea. Nuova è però l'accezione, dal momento che in questo caso non si fa più riferimento alla *πεποιημένα* di Meier, in cui l'obiettivo era quello di riprodurre la dimensione percettiva di un segno precedente, ma alla possibile convergenza, all'interno della singola parola, tra la sua dimensione naturale e la sua dimensione arbitraria, in vista di un incremento del senso complessivo del discorso.<sup>4858</sup>

Anche per tale sviluppo è Engel a fornire l'impulso necessario. Nei suoi *Anfangsgründe einer Theorie der Dichtungsarten*, il futuro direttore del teatro nazionale di Berlino si soffermava sull'importanza per il poeta di impiegare segni che siano simili al designato – segni in cui, “[q]uando li udiamo, riceviamo non solo una rappresentazione dell'intelletto, ma in certa misura la sensazione della cosa”.<sup>4859</sup> Per una tale categoria di segni, descritti in maniera analoga ai segni essenziali, Engel introduce la dizione di *nachahmende Zeichen*, “segni imitanti”. Tali segni, infatti, possono

---

cura di), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*, Berlin-Boston, 2012, pp. 227-50.

<sup>4856</sup> J.A. Eberhard, *Theorie der schönen Wissenschaften*, cit., p. 130. Cfr. anche pp. 125 e ss.

<sup>4857</sup> *Ibid.*, pp. 130-1.

<sup>4858</sup> Cfr. *supra*.

<sup>4859</sup> J.J. Engel, *Poetik*, cit., p. 230.

incarnare la dimensione sensibile del designato quasi fossero dipinti. Ma cosa significa dipingere? La domanda era stata posta in tutta chiarezza nel saggio *Über die musikalische Malerei* (1780), dove Engel offriva una risposta articolata:

Dipingere significa: non indicare un oggetto mediante segni meramente arbitrari e convenzionali per l'intelletto, ma portarlo alla sensazione mediante segni naturali. La parola "leone" risveglia soltanto una rappresentazione al mio intelletto; il dipinto di un leone mi pone davvero il fenomeno visibile davanti agli occhi.<sup>4860</sup>

Per quanto riguarda le belle scienze, il poeta può essere definito pittore in due sensi diversi. In primo luogo, è un pittore per il fatto che le sue rappresentazioni sono individuali e del tutto determinate, e dunque suscitano immagini dotate di forza e perspicuità nell'immaginazione dell'ascoltatore. In secondo luogo, è un pittore perché vi sarà corrispondenza tra suono e senso del discorso:

Detto altrimenti: [è un pittore] tanto più egli pone una somiglianza con l'oggetto stesso da rappresentare nella sensazione dei segni, che indicano questo oggetto. In altre parole ancora: tanto più egli avvicina i suoi segni meramente artificiali a quelli naturali.<sup>4861</sup>

È proprio questo il modo in cui anche il compositore di musica può essere detto a ragione pittore.<sup>4862</sup> "Egli deve fare ciò che il poeta fa in quanto pittore nel secondo senso: deve rendere i suoi suoni così imitanti e dare loro tanta somiglianza con l'oggetto quanto possibile."<sup>4863</sup>

Non sempre, però, tale "pittura" è completa e determinata come quando il designato è un oggetto udibile: quest'ultimo, infatti, può anche essere insieme udibile e visibile alla stregua di un temporale, o addirittura niente affatto udibile. In questo caso, è necessaria la presenza di una qualche proprietà generale comune tra segno e designato, cosicché la fantasia possa transitare facilmente dall'uno all'altro:

Ci sono, cioè, somiglianze non solo tra oggetti di un unico senso, ma anche di sensi diversi. Lentezza e velocità ad es. si trovano tanto in una successione di suoni quanto in una successione di impressioni

---

<sup>4860</sup> Id., *Über die musikalische Malerei* (1780), in Id., *Schriften*, vol. IV, Berlin, 1802, pp. 299-341, qui p. 300.

<sup>4861</sup> *Ibid.*, pp. 301-2.

<sup>4862</sup> Sulle questioni fondanti del dibattito musicale, cfr. in particolare per l'orizzonte inglese, M. Semi, *Il suono eloquente: musica tra imitazione, espressione e simpatia nel Settecento inglese*, Palermo, 2008.

<sup>4863</sup> J.J. Engel, *Über die musikalische Malerei*, cit., p. 303.

visibili. Voglio chiamare somiglianze del genere somiglianze trascendentali.<sup>4864</sup>

La possibilità di designare oggetti visibili e udibili, o anche solo visibili, in base a una somiglianza trascendentale consente di allargare notevolmente le potenzialità imitative della musica rispetto alla mera riproduzione di suoni naturali. Ma la musica può anche designare “l’impressione che questo oggetto è solito esercitare sull’anima.”<sup>4865</sup> È in tal modo che l’imitazione musicale raggiunge la sua massima estensione: non solo non è più necessaria qui l’identità sensoriale tra la percezione del segno e quella del designato, ma neppure la somiglianza trascendentale. Anche il colore diventa così dipingibile dal compositore, nella misura in cui la sua tenuità corrisponde immediatamente alla dolcezza del suono.<sup>4866</sup>

Posto che ogni idea alla base delle belle arti deve avere una relazione con la facoltà di desiderare, e dunque deve stimolare un’inclinazione o un’avversione, è necessario riconoscere in ciascuna di esse due aspetti: la rappresentazione dell’oggetto e la rappresentazione della relazione con la nostra facoltà di desiderare che ce lo rende amabile o odioso, degno di stima o disprezzo, ecc.<sup>4867</sup> Sarà quest’ultimo aspetto a caratterizzare la peculiare attività pittorica del compositore:

Ora, si dice dipingere nella musica vocale: presentare l’oggettivo; al contrario, presentare il soggettivo non si dice più dipingere, ma esprimere. In fondo, entrambi rientrano nel nostro concetto sopra riportato di pittura. L’espressione la si potrebbe spiegare con una pittura del soggettivo, una pittura del sentimento.<sup>4868</sup>

Il compositore, insomma, non deve tanto rappresentare l’oggetto che provoca l’impressione, ma esprimere direttamente il sentimento stesso,

---

<sup>4864</sup> *Ibid.*, pp. 304-5.

<sup>4865</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>4866</sup> Non entro qui sui mezzi elencati da Engel per la pittura musicale, cfr. *ibid.*, pp. 309 e ss. Non entro neppure sulla spiegazione fisiologica che Engel pone a giustificazione della tesi, basata sul reciproco influsso dell’anima sul corpo e del corpo sull’anima, *ibid.*, pp. 312 e ss. Cfr. in generale, A. Košenina, *Anthropologie und Schauspielkunst. Studien zur “eloquentia corporis” im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 1995.

<sup>4867</sup> L’importanza del nesso con la facoltà di desiderare richiama da vicino la vita della conoscenza di Baumgarten; la distinzione tra aspetto oggettivo e soggettivo della rappresentazione richiama invece la teoria di Mendelssohn, cfr. *supra*.

<sup>4868</sup> J.J. Engel, *Über die musikalische Malerei*, cit., p. 327. Il sentimento, ad ogni modo, può anche diventare oggettivo, e in quel caso si può affermare che anche il compositore dipinge, *ibid.*, p. 328: “[W]enn Empfindung Gegenstand einer Empfindung ist, und der Musiker drückt jene, den Gegenstand aus, nicht diese; so malte er. Oder wenn ein Gegenstand gewöhnlicher Weise eine solche und solche Empfindung, in dem itzigen Fall aber eine verschiedene, vielleicht ganz entgegengesetzte wirkt, und der Tonsetzer hat jene für diese gegriffen; so hat er nicht ausgedrückt, sondern gemalt.”

cogliendo, per così dire, l'essenza emotiva del designato, certo insufficiente a distinguerlo in maniera univoca,<sup>4869</sup> ma insufficiente proprio perché tale essenza non è riconducibile a una dimensione primariamente conoscitiva.<sup>4870</sup>

Tutto ciò può valere, come accennato, anche per la poesia,<sup>4871</sup> a cui peraltro faceva riferimento la distinzione sulzeriana da cui Engel aveva tratto ispirazione per individuare un principio pittorico e un principio espressivo.<sup>4872</sup> Così, il termine *Blitz* può essere espressivo della velocità del lampo,<sup>4873</sup> mentre la declamazione può essere espressiva degli affetti dell'anima, contribuendo a rafforzare la mimica gestuale. Lo stesso varrà per Eberhard, in cui la declamazione<sup>4874</sup> – il movimento espressivo della voce – sarà composta da “segni misti”,<sup>4875</sup> nella misura in cui le parole possono indicare naturalmente il loro designato arbitrario grazie all'espressività con cui vengono pronunciate.<sup>4876</sup> Alla luce di quanto appena detto, è ormai evidente che anche la poesia possa disporre di segni essenziali non onomatopeici, nella misura in cui le sue parole somigliano alla cosa designata. La dimensione geroglifica del linguaggio acquisisce ormai un'articolata geografia interna.

Da questa precisazione possiamo ora ritornare sulla questione dell'essenzialità dei segni della poesia drammatica, dove la cosa narrata altro non è che l'anima stessa nelle sue diverse situazioni emotive. Come sappiamo, nell'arte drammatica le parole designano parole in maniera

---

<sup>4869</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>4870</sup> Si tratta, se vogliamo, di una conoscenza oscura, in cui a prevalere è appunto la dimensione emotiva.

<sup>4871</sup> *Ibid.*, pp. 301-3. Sulla tradizione dell'*ut musica poësis*, cfr. ad esempio B. Rogerson, *Ut musica Poesis: The Parallel of Music and Poetry in Eighteenth-Century Criticism*, diss. Princeton, 1972; G.M. Vajda, *Ut pictura poesis – ut musica poesis*, “Neohelicon”, 1995, 22, pp. 269-95; su Engel, C. Morel, *Ut musica poesis. Une redéfinition du principe de l'imitation dans la théorie des “arts énergiques” de Johann Jakob Engel*, [https://www.academia.edu/1502135/Ut\\_musica\\_poesis.\\_Une\\_redefinition\\_du\\_principe\\_dimitation\\_dans\\_la\\_theorie\\_des\\_arts\\_energiques\\_de\\_Johann\\_Jacob\\_Engel](https://www.academia.edu/1502135/Ut_musica_poesis._Une_redefinition_du_principe_dimitation_dans_la_theorie_des_arts_energiques_de_Johann_Jacob_Engel), ultima data di consultazione: 13-10-2014.

<sup>4872</sup> J.G. Sulzer, *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, vol. I, Leipzig, 1778<sup>2</sup>, art. *Gedicht*, pp. 201-8, qui p. 205: “Hier zeigen sich zweyerley Fälle, die den Inhalt der Rede bestimmen. Entweder hängt der Dichter dem Gegenstand allein nach, betrachtet ihn von allen Seiten, und drückt durch die Rede das aus, was er sieht; oder er hängt nicht so wol dem Gegenstand nach, der ihn rühret, als der Wirkung, die er davon empfindet. Im erstern Fall mahlt der Dichter den Gegenstand, im andern seine Empfindungen darüber”. Cfr. J.J. Engel, *Ueber Handlung, Gespräch und Erzählung*, cit., p. 180.

<sup>4873</sup> J.J. Engel, *Poetik*, cit., p. 232: “[A]uch das Wort Blitz hat etwas Ausdrückendes; und doch ist Blitz kein Gegenstand des Gehörs, sondern des Auges.”

<sup>4874</sup> Cfr. già G.E. Lessing, “Hamburgische Dramaturgie” (1767-1769), 8. Stück (26 maggio 1767), Augsburg, 1836, pp. 52-9.

<sup>4875</sup> J.A. Eberhard, *Theorie der schönen Wissenschaften*, cit., p. 124.

<sup>4876</sup> Il principio è simile a quello dei segni misti di Wolff, anche se il contesto è ormai del tutto diverso.



naturale. I segni naturali sono quelli che imitano la dimensione sensibile del designato incarnandola nella propria dimensione sensibile. Le parole designate in questo senso sarebbero oggetti imitati in maniera naturale dalle parole del dramma.<sup>4877</sup>

Ma in che senso dobbiamo intendere tale imitazione? Se le parole del dramma sono considerate come segni naturali di altre parole invece di essere più semplicemente nuove occorrenze della stessa parola, ciò significa che il legame con la parola designata deve essere ricondotto alla concretezza della sua occorrenza particolare. Una tale concretezza non dipenderà tanto dalla consistenza fonetica, che le consente di rinviare in generale a un riferimento, ma deriverà piuttosto dalla contingente evenemenzialità del dialogo in cui la parola è inserita,<sup>4878</sup> un dialogo dove – sottolinea Engel nel suo *Ueber Handlung, Gespräch und Erzählung* – si rende visibile l'azione nel suo divenire.<sup>4879</sup>

In quanto non designano nient'altro che discorsi, dunque, i segni della poesia drammatica trattano le parole come oggetti concreti, dipingendoli nella loro viva pronuncia; ma la parola ritratta nella sua opacità oggettuale mostrerà una dimensione che eccede la trasparenza della sua funzione referenziale, rivelando infine tutto il suo spessore gestuale. L'imitazione di cui sono responsabili i segni dell'arte drammatica, insomma, non consisterà più nell'evocare o nell'incarnare un'immagine che possa rinnovare ai sensi o all'immaginazione la presenza dell'originale,<sup>4880</sup> bensì nel portare all'orecchio, assieme al loro suono standardizzato, il lato inudibile delle parole nella loro emersione dal fondo dell'anima.

Invece di essere vettori semantici già del tutto formati, e dunque protesi verso un *signatum* esterno al discorso,<sup>4881</sup> i segni dell'arte drammatica saranno piuttosto parole *in statu nascendi*, capaci di manifestare in sé stesse la genesi psicologica che precede e giustifica il ricorso al loro significato convenzionale all'interno di una data situazione locutiva. Se di mimesi si vorrà ancora parlare, non si tratterà più di “mimesi enargetica”, ma di

---

<sup>4877</sup> Qualcosa di analogo si potrebbe dire anche per l'arte dei giardini, su cui non possiamo entrare, cfr. comunque M.G. Lee, *The German Mittelweg. Garden Theory and Philosophy in the Time of Kant*, New York, 2013, pp. 74 e ss.

<sup>4878</sup> L'aspetto delle parole che le parole (del dramma) imitano farà riferimento alla loro dimensione opaca e non al loro potere designativo. Come vedremo, si tratta di un'imitazione particolare non assimilabile a quella del dipinto.

<sup>4879</sup> J.J. Engel, *Ueber Handlung, Gespräch und Erzählung*, cit., pp. 231-2: “Nel racconto l'azione è già successa; nel dialogo essa accade proprio ora, nell'istante presente.”

<sup>4880</sup> Nel primo caso, il segno incarna sensibilmente tale immagine, come accade nella pittura o nell'onomatopea; nel secondo, si limita a suscitare al contempo i caratteri nella memoria del fruitore.

<sup>4881</sup> Cosa che invece accade, come sottolineato, nei dialoghi designati dai dialoghi drammatici.

“mimesi espressiva”,<sup>4882</sup> dove la dimensione imitativa consisterà nella facoltà di manifestare in maniera proporzionale o “decorosa”<sup>4883</sup> i rivolgimenti che agitano l’anima del parlante.

È in questo senso che anche le parole della poesia drammatica potranno essere considerate come segni essenziali, laddove il designato non costituirà tanto un modello percettivo a cui le imitazioni dovranno attenersi, ma coinciderà semmai con una dimensione pre-linguistica che ricerca la grammatica espressiva più adeguata per venire finalmente alla luce. Tale grammatica sarà nient’altro che la mimica.<sup>4884</sup> Non a caso Friedrich Hildebrand von Einsiedel affermerà nelle sue *Grundlinien zu einer Theorie der Schauspielkunst* (1797) che

esiste anche una mimica per l’orecchio, e l’innalzamento o la riduzione del tono della voce si affianca in maniera analoga all’espressione del desiderio o dell’avversione, che è il principio fondamentale di tutta la recitazione gestuale e facciale [...].<sup>4885</sup>

Sarà proprio tale espressività della parola che consente all’arte drammatica di accrescere esponenzialmente il proprio effetto, e dunque anche la partecipazione emotiva del pubblico: “Quando le opere dell’arte drammatica rappresentano un’azione commovente – scrive Eberhard – la dimensione affettiva viene al contempo rafforzata dall’espressione udibile del sentimento”.<sup>4886</sup>

Accanto alla mimica per l’orecchio vi sarà ovviamente la mimica del corpo. Parlando della chironomia degli Antichi nel pezzo del 12 maggio 1767 della “Hamburgische Dramaturgie”,<sup>4887</sup> lo stesso Lessing aveva

---

<sup>4882</sup> Come ricordato, anche Meier aveva citato la dimensione naturale, e dunque essenziale, dell’espressione delle passioni, ma in quel caso l’essenzialità discendeva dal legame causale tra il moto dell’anima e la sua manifestazione corporea; in questo caso, invece, si tratta di un requisito di naturalità normativa, la cui riuscita dipenderà dal sapiente bilanciamento da parte dell’attore tra la dimensione interiore e la dimensione esteriore degli affetti.

<sup>4883</sup> Sull’importanza del decoro in questo senso, cfr. *infra*. È già evidente però che la trasparenza tra l’anima e la sua espressione non potrà essere data da alcuna somiglianza ritenuta intrinseca, ma farà riferimento alle norme sociali alla base del decoro stesso.

<sup>4884</sup> Per un inquadramento generale, cfr. C. Vicentini, *La teoria della recitazione. Dall’Antichità al Settecento*, Venezia, 2012.

<sup>4885</sup> F.H. von Einsiedel, *Grundlinien zu einer Theorie der Schauspielkunst*, Leipzig, 1797, p. 26. Von Einsiedel aggiunge che nel caso l’attore si rivolga direttamente all’orecchio dello spettatore, questi smette di essere un artista figurativo per avvicinarsi all’oratore.

<sup>4886</sup> J.A. Eberhard, *Versuch eines Plans zu einer praktischen Aesthetik*, cit., p. 50.

<sup>4887</sup> G.E. Lessing, “Hamburgische Dramaturgie”, cit., 4. Stück, pp. 30-6. Sul suo impatto sulla periodistica teatrale del Settecento, cfr. P. Hesselmann, *Gereinigt Theater? Dramaturgie und Schaubühne im Spiegel deutschsprachiger Theaterperiodika des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, 2002, pp. 12 e ss.

sottolineato l'importanza dei gesti<sup>4888</sup> nel dare "verità" e "vita" ai segni convenzionali della voce,<sup>4889</sup> sviluppando in tal modo le tesi abbozzate nel frammento *Der Schauspieler* (ca. 1754-1755):<sup>4890</sup>

Le mani dell'attore non erano così loquaci come le mani del pantomimo. In questo, esse tenevano il posto del linguaggio; in quello dovevano solo incrementare l'enfasi dello stesso, e con il loro movimento, come segni naturali delle cose, contribuire a procurare verità e vita ai segni convenzionali della voce.<sup>4891</sup>

Se la poesia drammatica è davvero un genere di arte superiore, dunque, non lo sarà solo perché supera l'istantaneità della pittura e la mancanza di motivazione dei segni arbitrari della prosa, ma anche e soprattutto perché riscatta l'inerzia della parola scritta a cui la stessa poesia era sottoposta. E la riscatta in quanto i designati non sono più evocati per via immaginativa nella mente del lettore, ma sono resi immediatamente esperibili nei segni iscritti sul corpo e nella voce dell'attore. La riscatta in quanto la poesia

---

<sup>4888</sup> I primi 25 pezzi della "Hamburgische Dramaturgie" – come sottolinea W. Bender, "Eloquentia corporis". *Rhetorische Tradition und Aufklärung bei Lessing*, "Lessing Yearbook", 21, 1989, pp. 45-53, qui pp. 50-1 – sono ricchi di allusioni al tema dell'*eloquentia corporis*, così come di riferimenti più o meno impliciti alla questione della *cognitio sensitiva* in Baumgarten.

<sup>4889</sup> Sulla costruzione semiotica dell'espressione teatrale in Lessing, cfr. il fondamentale W.F. Bender, "Mit Feuer und Kälte" und – "Für die Augen symbolisch". *Zur Ästhetik der Schauspielkunst von Lessing bis Goethe*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 62, 1988, pp. 60-98; cfr. inoltre Id., *Eloquentia corporis*, cit. e il volume W. Bender (a cura di), *Schauspielkunst im 18. Jahrhundert. Grundlagen, Praxis, Autoren*, Stuttgart, 1992. Cfr. anche T. Ziolkowski, *Language and Mimetic Action in Lessing's Miss Sara Sampson*, "The Germanic Review", 40, 1965, pp. 261-76.

<sup>4890</sup> Nel frammento, Lessing affermava, sulla scia di Riccoboni, che l'espressione dell'emozione deve essere veicolata mediante una sapiente postura e gesticolazione del corpo piuttosto che con un'intima partecipazione emotiva, ribaltando così la tradizionale tesi dell'influsso dell'anima sul corpo: è necessario affinare artificialmente il controllo somatico, perché il sentimento possa esprimersi con naturalezza. Cfr. G.E. Lessing, *Der Schauspieler: Ein Werk, worinne die Grundsätze der ganzen körperlichen Beredsamkeit entwickelt werden*, in Id., *Lessings Werke*, a cura di J. Petersen et al., vol. XII, Berlin, 1925, pp. 474-83; sull'evoluzione delle posizioni lessinghiane sul corpo dal frammento alla "Hamburgische Dramaturgie", cfr. W.F. Bender, *Rhetorische Tradition bei Lessing*, "Lessing Yearbook", 21, 1990, pp. 45-54, qui pp. 49 e ss.

<sup>4891</sup> G.E. Lessing, "Hamburgische Dramaturgie", cit., p. 31. Lessing aggiunge: "Bei dem Pantomimen waren die Bewegungen der Hände nicht blos natürliche Zeichen; viele derselben hatten eine conventionelle Bedeutung, und dieser mußte sich der Schauspieler gänzlich enthalten." L'attore vive così al cuore della trasformazione dei segni arbitrari in segni naturali, e dunque – secondo la prospettiva normativa di Baumgarten e Meier – al cuore della trasformazione della conoscenza simbolica in conoscenza intuitiva, la quale soltanto può garantire agli spettatori l'innescamento degli impulsi morali. Cfr. W. Bender, "Eloquentia corporis". *Rhetorische Tradition und Aufklärung bei Lessing*, cit., pp. 51-2.

drammatica non è più soltanto una poesia scritta, ma una poesia recitata – una poesia incarnata.

Nel dramma, dunque, la tensione progressiva che spinge verso lo scioglimento sarà percepibile già nel corpo e nella voce dell'attore, provocando così il massimo coinvolgimento del pubblico, che vede in trasparenza non un oggetto tra gli altri, ma l'anima stessa dei suoi simili.<sup>4892</sup> I due criteri della vivificazione dell'anima, l'attesa del futuro e la partecipazione alla vita emotiva dell'altro uomo<sup>4893</sup> giungeranno a saldarsi sul palcoscenico in maniera perfetta,<sup>4894</sup> portando al grado supremo l'interesse della platea.<sup>4895</sup>

Proprio per questo è tanto importante la questione della mimica:<sup>4896</sup> perché per suo mezzo lo spettatore può cogliere, per così dire, “in diretta” i segni essenziali del corpo nel loro rapporto patognomico<sup>4897</sup> con i sentimenti

---

<sup>4892</sup> Nel dramma, ciò che vediamo e udiamo sul palcoscenico è uno sviluppo dell'anima stessa, a differenza degli altri generi di poesia, in cui l'anima è sempre vista solo attraverso il medium dell'immaginazione.

<sup>4893</sup> Come osservato, i due fattori si possono rintracciare, tra gli altri, già in Batteux e in Garve, venendo ora precisati grazie alla considerazione dell'aspetto mimico della recitazione.

<sup>4894</sup> Sul palcoscenico, l'ultimo mutamento fondamentale alla base dell'azione non è solo narrato, ma esibito e declamato nella corporeità degli attori.

<sup>4895</sup> Non possiamo entrare nella questione dei generi teatrali e nel primato della tragedia in Lessing. Cfr. ad es. P. Michelsen, *Die Erregung des Mitleids durch die Tragödie. Zu Lessings Ansichten über das Trauerspiel im Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai*, “Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 40, 1966, pp. 548-65.

<sup>4896</sup> Vasta è la letteratura sull'argomento. Mi limito a citare G. Ballhausen, *Der Wandel der Gebärde auf dem deutschen Theater im 18. Jahrhundert dargestellt an den Gebärdenbüchern*, diss. Göttingen, 1955; D. Barnett, *The Art of Gesture: The practices and Principles of the 18th century acting*, Heidelberg, 1987.

<sup>4897</sup> Come noto, Lichtenberg definirà la patognomica come “una semiotica degli affetti, ovvero una conoscenza dei segni naturali dei moti dell'animo, secondo tutte le loro gradazioni e mescolanze” (*Über die Physiognomik wider die Physiognomen. Zu Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe* (1777), Göttingen, 1778<sup>2</sup>, p. 24), di contro a Lavater che vedeva nella fisiognomica lo studio del carattere impresso da Dio. Con le parole di Lavater: “Physiognomik, im eingeschränkten Sinne des Wortes, ist Kraftdeutung, oder Wissenschaft der Zeichen der Kräfte. Pathognomik, Leidenschaftsdeutung, oder Wissenschaft der Zeichen der Leidenschaft. Jene zeigt den stehenden – diese den bewegten Charakter. Der stehende Charakter liegt in der Form der festen, und in der Ruhe der beweglichen Theile. Der leidenschaftliche – in der Bewegung der beweglichen.” Cfr. J.C. Lavater, *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. Vierter Versuch*, Leipzig und Winterthur, 1778, p. 39. Sulla differenza tra la fisiognomica di Lavater e la patognomica di Lichtenberg anche sotto il profilo semiotico, cfr. W. Groddeck-U. Stadler (a cura di), *Physiognomie und Pathognomie: Zur literarischen Darstellung von Individualität*, Berlin-New York, 1994, in particolare l'articolo di R. Graf, *Utopie und Theater. Physiognomik, Pathognomik, Mimik und die Reform von Schauspielkunst und Drama im 18. Jahrhundert*, in *ibid.*, pp. 16-33; cfr. anche H. Böhme, *Der sprechende Leib. Die Semiotiken des Körpers am Ende des 18.*

interiori, appropriandosene in maniera consapevole, e dunque carpando importanti indicazioni antropologiche per lo studio del *commercium animae et corporis*:<sup>4898</sup>

Conosciamo la natura dell'anima solo dai suoi effetti, e di certo otterremmo diverse ulteriori informazioni su di essa se solo volessimo osservare più diligentemente le molteplici espressioni delle sue idee e delle sue emozioni nel corpo. Poiché non la possiamo vedere in maniera immediata, dovremmo volgerci tanto più diligentemente e attentamente al suo specchio, o, ancora meglio, al suo velo, che è sufficientemente sottile e mobile da lasciarci indovinare attraverso le sue pieghe leggere la di lei fisionomia.<sup>4899</sup>

Grazie alla mimica, insomma, non è solo la dimensione noetica legata all'arbitrarietà delle parole che si unisce alla dimensione sensibile della voce e dei gesti naturali in un reciproco rafforzamento,<sup>4900</sup> ma è l'anima stessa che si rende, per così dire, palpabile nell'espressione del corpo. Da questo punto di vista, è lecito concludere, a essere inscenata sul palcoscenico, prima ancora che l'azione particolare del dramma, è la stessa integralità del *ganzer Mensch*. Non sorprende allora che Engel abbia contrapposto la mimica alla pantomima nelle sue *Ideen zu einer Mimik* (2 voll., 1785-1786).<sup>4901</sup> Mentre la pantomima mette capo a un principio pittorico,

---

*Jahrhunderts und ihre hermetische Tradition*, in Id. (a cura di), *Natur und Subjekt*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 179-211.

<sup>4898</sup> Cfr. A. Košenina, *Anthropologie und Schauspielkunst*, cit.; E. Agazzi, *Il corpo conteso. Rito e gestualità nella Germania del Settecento*, Milano, 2000.

<sup>4899</sup> J.J. Engel, *Ideen zu einer Mimik*, Erster Theil, Berlin, 1785, p. 24.

<sup>4900</sup> Se i gesti e l'espressività della voce danno naturalità a ciò che viene detto, ciò che viene detto consente di precisare e rendere univoca la dimensione espressiva.

<sup>4901</sup> Per una discussione dell'opera – di cui qui ci limitiamo a tratteggiare i motivi salienti per il nostro percorso – così come per la sua genesi in rapporto a F. Lang, *Dissertatio de arte scenica*, Monachii, 1727, o J.F. Löwen, *Kurzgefaßte Grundsätze von den Beredsamkeit des Leibes*, Hamburg, 1755, cfr. D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., la seconda parte; A. Košenina, *Anthropologie und Schauspielkunst*, cit., pp. 152 e ss.; A. Käuser, *Physiognomik und Roman im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris, 1989, pp. 60-100; E. Agazzi; *Il corpo conteso*, cit., pp. 139 e ss.; A. Košenina (a cura di), *Johann Jakob Engel (1741-1802). Philosoph für die Welt, Ästhetiker und Dichter*, Hannover-Laatzten, 2005, in particolare i saggi di M.-G. Dehrmann, *Die Vorschule des Dialogischen. Theorie und Praxis des philosophischen Dialogs bei Engel*, in *ibid.*, pp. 27-46; di S. Grimm, *Johann Jakob Engel: Dichtung und Popularphilosophie*, in *ibid.*, pp. 97-122; S. Trappen, *Handlungsbegriff und Literaturbegriff bei Johann Jakob Engel. Ein Beitrag zur Poetik der Aufklärung*, in *ibid.*, pp. 123-36; P. Frantz, *La riflessione europea sul gesto e la sensibilità dell'attore: la sintesi di Engel*, in G.Iotti-M.G. Porcelli (a cura di), *Il corpo e la sensibilità morale. Letteratura e Teatro nella Francia e nell'Inghilterra del XVIII secolo*, Pisa, 2011, pp. 263-80. Su Engel, cfr. anche C. Blatter, *Engel. Wegbereiter der modernen Erzählkunst*.

dovendo dipingere l'oggetto che pone l'anima in una data condizione, la mimica resterà all'interno di un orizzonte genuinamente espressivo, in cui a essere dipinto sarà innanzitutto lo stato emotivo dell'anima in quella situazione:

La pittura è per me anche in questo caso ogni presentazione sensibile della cosa stessa, che l'anima pensa; l'espressione ogni presentazione sensibile del contegno, della disposizione con cui essa la pensa; l'intero stato in cui è calata dal suo pensare.<sup>4902</sup>

Se è vero che i segni possono essere considerati anche solo nella loro fisicità, soggiacendo in questo caso alla legge della bellezza, o meglio della grazia – della bellezza in movimento<sup>4903</sup> – tale dimensione lasciata a sé stessa rischia di perdersi in mero ornamento:

Se il gesto è un segno esterno, visibile, prodotto nel corpo della nostra anima, ne consegue che esso debba essere considerato da un duplice punto di vista: in primo luogo come un mutamento visibile in sé stesso, e poi come un mezzo per la designazione delle operazioni interne dell'anima. Da questo duplice punto di vista sorge ora una duplice domanda. In riferimento alla prima l'arte chiede: che cosa è bello? In riferimento alla seconda: che cosa è vero? O, dal momento che nessuna di queste due proprietà può essere trascurata, le unifica entrambe e chiede: che cos'è al contempo più bello e più vero? Se Loro danno una scorsa alle regole speciali che si sono date all'oratore e allo stesso attore per l'azione, troveranno che ci si è troppo, anzi quasi unicamente, attenuti alla prima questione, a grande danno dell'arte.<sup>4904</sup>

Ma come riuscire a raffigurare in maniera trasparente i moti dell'anima? Engel ritiene che esista una connessione, valida per tutte le nazioni, tra una data disposizione dell'anima e la relativa postura del corpo; ad esempio, nel caso si voglia esprimere riverenza si abbassa una qualche parte del proprio corpo (il capo o il ginocchio); un tale abbassamento varrà come segno essenziale o naturale, benché poi la sua concreta manifestazione si distingua in ciascun popolo.<sup>4905</sup>

---

*Untersuchungen zur Darstellung von Unmittelbarkeit und Innerlichkeit in Engels Theorie der Dichtung*, Bern-New York, 1993.

<sup>4902</sup> J.J. Engel, *Ideen zu einer Mimik*, Erster Theil, cit., p. 79.

<sup>4903</sup> Sulla questione, resa cogente da Lessing, cfr. A. Anger, *Reize und Reiz-Begriff bei Ch. M. Wieland. Untersuchungen zur Sinnlichkeit der deutschen Rokoko-Dichtung*, diss. Köln, 1953.

<sup>4904</sup> J.J. Engel, *Ideen zu einer Mimik*, Erster Theil, cit., pp. 73-4.

<sup>4905</sup> *Ibid.*, pp. 34-5.

Se vorrà apparire naturale nella sua recitazione, dunque, l'attore dovrà trarre le forme espressive di base dalla quotidianità del proprio pubblico, ovvero "dalla più oscura regione dei gesti fisiologici".<sup>4906</sup> Da qui sarà poi possibile avviare un processo di progressiva decantazione, volto a perfezionare le strategie naturali della comunicazione affettiva,<sup>4907</sup> senza per questo abdicare alla naturalità dell'effetto.<sup>4908</sup> Solo se il segno sarà "vero",<sup>4909</sup> e dunque rispettoso di quell'"adeguatezza" del rapporto con il designato di cui parlava Lessing,<sup>4910</sup> l'anima dei personaggi potrà infine mostrarsi direttamente nell'anima degli spettatori, avverando così la sentenza di Engel, per cui "il vero palcoscenico di ogni azione è l'anima pensante e senziente".<sup>4911</sup>

Nell'ospitare le idee e i sentimenti dei personaggi all'interno delle proprie idee e dei propri sentimenti, a essere necessariamente coinvolta è l'intera anima dello spettatore, la quale non si limiterà, come nel caso della poesia descrittiva, a vestire i panni dell'osservatrice esterna e disinteressata, ma farà progredire il livello delle percezioni e dei desideri in rapporto al progresso dell'azione drammatica che vi si rappresenta. Sarà proprio l'innalzamento dell'efficacia dell'anima a sollecitarne quella condizione di superiore vitalità, in cui

---

<sup>4906</sup> La mimica sviluppa così i gesti naturali per precisarne l'espressività in maniera intenzionale, fino a incorporarla nuovamente nei gesti dell'attore, dando l'impressione di spontaneità, *ibid.*, p. 191. Per la critica a Haller a partire dall'oscurità fisiologica, cfr. *ibid.*, pp. 216 e ss.

<sup>4907</sup> Come anticipato alla nota precedente, l'ideale di tale comunicazione affettiva è la precisione dell'espressione, che mira a rimediare l'imprecisione della natura: "Diese allgemeine Regel aber ist mit Einem Wort die: daß der Ausdruck Präcision haben muß. Und diese Präcision wird er haben, wenn in der Zusammensetzung nichts werden zu wenig noch zu viel, der Grad im Ganzen der jetzigen Stimmung der Seele gemäß, die Hauptempfindung herrschend und die untergeordnete auch im Ausdruck nur die Nüance; endlich, wenn in der Mischung jede so gehalten, so gemäßigt ist, wie es ihr bestimmtes Verhältniß zu allen andren erfordert." Cfr. *ibid.*, pp. 330-1; cfr. anche p. 179. Di tale concetto offre una splendida lettura D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., pp. 106 e ss. di cui qui teniamo conto.

<sup>4908</sup> J.J. Engel, *Ideen zu einer Mimik*, Erster Theil, cit., pp. 8-9.

<sup>4909</sup> I segni in rapporto al designato interno devono essere veri; in rapporto a sé stessi sono sottoposti alla legge della bellezza: "Wenn die Gebehrde ein äussers, an unserm Körper hervorgebrachtes, sichtbares Zeichen von den innern Veränderungen unsrer Seele ist; so folgt, daß sie sich aus einem zwiefachen Gesichtspunkte müsse betrachten lassen: zuerst, als eine sichtbare Veränderung an sich selbst, und dann, als Mittel zur Bezeichnung der innern Operationen der Seele. Aus diesem zwiefachen Gesichtspunkte ergiebt sich nun eine zwiefache Frage. In Ansehung der ersten fragt die Kunst: was ist schön? in Ansehung des zweyten: was ist wahr? oder, da keine dieser Eigenschaften darf vernachlässiget werden; so vereinigt sie lieber beydes und fragt: was ist zugleich am schönsten und am wahrsten?". Cfr. *ibid.*, p. 73.

<sup>4910</sup> Sulla necessità di un rapporto proporzionato tra forme espressive e affetti insiste D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., pp. 108-9.

<sup>4911</sup> J.J. Engel, *Ueber Handlung, Gespräch und Erzählung*, cit., p. 201.

l'anima ha costantemente un obiettivo a cui tendere, posto che all'opera non manchi altrimenti l'appropriata unità: sempre si sviluppa, per l'intero corso della serie di idee, un'aspettativa dall'altra; tutte le facoltà sono interessate e all'opera; tutte le impressioni precedenti si concentrano in quella presente, e in avanti si vede, a volte più chiaramente, a volte più oscuramente, l'ultima oscillazione della cosa.<sup>4912</sup>

Grazie alla trasparenza del corpo, i sentimenti dell'attore potranno così passare istantaneamente nei sentimenti dello spettatore, con una forza tale che le stesse espressioni corporee comparteciperanno al trasporto emotivo:

Lo spettatore completamente calato nell'illusione imita, per quanto in maniera più debole, tutte le espressioni facciali degli attori, persino qualcuno dei loro movimenti, senza sapere ancora ciò che viene detto; diventa serio con il serio, allegro con l'allegro; il suo intero volto diventa uno specchio che restituisce fedelmente tutti i mutevoli gesti dei personaggi sulla scena: fastidio, diletto, curiosità, ira, disprezzo.<sup>4913</sup>

Proprio quando il corpo sembrava essere cortocircuitato in un rapporto diretto tra anima e anima, dunque, la sua presenza ricompare in maniera inattesa. Se, però, il volto partecipa in maniera quasi speculare alle movenze degli attori, il vero palcoscenico delle azioni non potrà più essere circoscritto all'anima pensante e senziente, ma dovrà includere anche il corpo dello spettatore.

Di fatto, se il corpo è un velo aderente a tutte le plissettature dell'anima, l'arte drammatica non si limiterà a socializzarne la sola dimensione psicologica, come avevamo visto nel precedente capitolo, ma ne socializzerà anche la dimensione somatica, con cui si rende visibile la stessa geografia interiore. Il che significa che, prima ancora dell'anima o del corpo nella loro distinzione, a essere socializzato è innanzitutto il *modus* della loro coappartenenza, quella corrispondenza tra gesti e sentimenti che sta alla base del canone stesso della naturalezza in un dato orizzonte culturale.

Se la natura è di per sé imprecisa e dunque innaturale,<sup>4914</sup> nella misura in cui eccede o non raggiunge la norma storicamente arbitraria della

---

<sup>4912</sup> Id., *Poetik*, cit., pp. 261-2. Engel la contrappone qui alla poesia descrittiva, in cui "l'anima è una mera spettatrice, che ha un atteggiamento molto più passivo; [...] non c'è alcuna aspettativa, alcuna previsione del futuro, alcun interesse che tende in avanti; e così l'anima si raffredda e si affatica. In una parola: il poeta descrittivo ci procura solo il piacere di un'oziosa passeggiata; il poeta d'azione, il piacere della caccia."

<sup>4913</sup> Id., *Ideen zu einer Mimik*, Erster Theil, cit., p. 87.

<sup>4914</sup> Cfr. D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., pp. 107-8.



naturalizza, il bravo attore dovrà disciplinarla all'interno della duplice grammatica, emotiva e gestuale, del suo popolo, di cui il teatro mostra nel modo più appropriato le reciproche simmetrie. Da questo punto di vista, l'adeguatezza del rapporto alla base della trasparenza della mimica non sarà più solo quella tra medium e designato come in Lessing, ma anche quella, preliminare, tra l'espressione di certi sentimenti in certe forme e il più ampio criterio del "candore etico" in quella società, il quale rappresenta lo sfondo assiologico implicito su cui valutare la naturalità artificiale della *vis significandi*.

Se per Baumgarten il segno non deve essere sproporzionato al designato, la proporzione – scopriamo ora – non sarà decisa solo in base al medium in cui il designato si esprime, ma anche in base al contesto storico in cui quella designazione si colloca. E tale proporzione, come anticipato, altro non è che il decoro. Come mette in luce Riedel nel suo testo *Schicklichkeit, Anstand, Würde und Tugend*, il decoro consiste proprio nella corrispondenza, in origine arbitraria, ma altrettanto vincolante, tra la dimensione interiore e la dimensione esteriore dell'uomo<sup>4915</sup> – una corrispondenza che dalla gestualità si estende in generale al modo di comportarsi in società:

Niente – scriverà Riedel a metà tra Home e il *De officiis* di Cicerone – è in un rapporto più preciso con un uomo rispetto alle sue disposizioni, ai suoi discorsi, alle sue azioni; sarà dunque necessaria qui la più precisa corrispondenza. Da ciò deriva il disgusto che si prova per l'affettato che consiste nel voler mostrare più raffinatezza o eleganza di quella che appartiene o al carattere o alle circostanze della persona. A ciò appartengono le espressioni facciali, i gesti, la postura, l'andatura, i pensieri, le parole, il tono di voce; a ciò appartiene persino il vestiario e l'intera *mise* esteriore di un uomo.<sup>4916</sup>

---

<sup>4915</sup> Cfr. F.J. Riedel, *Schicklichkeit, Anstand, Würde und Tugend*, in Id., *Sämtliche Schriften*, 3. Theil, *Philosophische Schriften*, vol. III, Wien, 1787, pp. 255-77. Riedel distingue quello che di solito si intende con decoro (*Anstand*) da *Decorum*, rendendo quest'ultimo una specificazione del primo. Posto che la *Schicklichkeit* "ist die Harmonie unter solchen Theilen, die zugleich sind, mit dem Ganzen und unter einander selbst" (*ibid.*, p. 259), Riedel conclude: "Schicklichkeit bey Personen in solchen Dingen, die sich auf ihre Willkühr beziehen, heist Anstand. Eine besondere Gattung desselben ist das Decorum, eine solche Modification des äusserlichen Betragens, eine solche Mischung, die eine vollkommene Seele anzeigt, oder, wie sich ein scharfsinniger Philosoph [Gerard] ausdrückt, eine Uebereinstimmung unsers äusserlichen Bezeigens mit den innerlichen Vollkommenheiten, welche wir besitzen und nach unserm Stande besitzen sollten" (*ibid.*, pp. 259-60).

<sup>4916</sup> *Ibid.*, p. 266. Il passo è riportato anche da D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns*, cit., p. 107 in nota.

Se il decoro rigetta l'affettazione – specificherà Engel<sup>4917</sup> – esso, tuttavia, ricusa altresì ogni eccessiva fedeltà alla natura,<sup>4918</sup> incarnando quell'ideale di trasparenza che diventa visibile solo nella misura in cui viene infranto. Affinando la proporzione in cui il *decorum* consiste, il teatro svolgerà quindi un fondamentale compito antropopietico nel mostrare le strategie con cui le emozioni si rendono palpabili nel corpo, e dunque nel diffondere in maniera implicita la normatività di una particolare forma di umanità, di cui le espressioni degli attori sono ricettacolo e veicolo privilegiato.

Vedere in trasparenza un'emozione dell'anima in una certa postura o in un certo modo di declamare, allora, non presuppone soltanto la percezione diretta del designato nel segno grazie a una somiglianza di per sé autoevidente, ma anche e soprattutto la percezione obliqua della somiglianza stessa – l'apprendimento inconscio di quelle pratiche condivise che il teatro aiuta a precisare e a rigiocare mediante un sempre rinnovato processo di sintonizzazione con gli altri. Ancora una volta, la vivificazione che amplifica e raggiera le possibilità esistenziali dell'essere umano non sarà emanazione di un soggetto autarchico e geloso dei propri confini, ma dipenderà piuttosto dalla capacità di intercettare i modi di un'umanità condivisa,<sup>4919</sup> per mezzo della quale soltanto il singolo individuo perverrà a una condizione dove sensi e ragione, conoscenza e desiderio, anima e corpo potranno finalmente vibrare all'unisono.

---

<sup>4917</sup> J.J. Engel, *Ideen zu einer Mimik*, Erster Theil, cit., p. 47.

<sup>4918</sup> È chiaro che l'innaturalità è qui una dimensione normativa, la quale potrà dunque opporsi alla predilezione per la provenienza originariamente naturale di un certo gesto o di un certo atteggiamento, predilezione che scade facilmente in rozzezza. Cruciale per la naturalezza del gesto è piuttosto un adeguamento allo scopo designativo all'interno della comunità in cui avviene la designazione stessa – cosa che in un altro contesto potrebbe far apparire ridicolo o affettato un particolare gesto.

<sup>4919</sup> A questo proposito è doveroso menzionare il testo di Adolph von Knigge, *Ueber den Umgang mit Menschen*, 3 voll., 1788, che incarna nel modo più limpido la necessità di trasformare la dottrina della prudenza primo-settecentesca e la tradizione della “civil conversazione” in un'arte borghese della relazione sociale, dove l'umanità dell'individuo è sempre di nuovo rinegoziata nelle forme e nei modi con cui si ricalibra il rapporto con sé stessi e con gli altri nella molteplicità dei casi e delle situazioni. Sull'idea dietetica soggiacente, cfr. in generale il finale del precedente capitolo. Su Knigge in particolare, cfr. E. Bonfatti, *La “civil conversazione” in Germania. Letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph Knigge (1754-1788)*, Udine, 1979; T. Pittrof, *Knigges Aufklärung über den Umgang mit Mitmenschen*, München, 1989; E. Agazzi, *Il corpo conteso*, cit., pp. 37 e ss., che sottolinea la dimensione dietetica del suo discorso, p. 41; G. Berg, *Adolph von Knigges “Über den Umgang mit Menschen”. Transformation der frühmodernen in die moderne Höflichkeit*, in A. Rudolph-E. Stöckmann (a cura di), *Aufklärung und Weimarer Klassik im Dialog*, Tübingen, 2008, pp. 29-54.

## APPENDICI - Interesse e vivificazione: la fine di un'alleanza?

### A. La spirale dell'interesse nella "Lesesucht" di fine secolo

Introducendo il proprio saggio *Ueber den unmittelbaren Zweck der schönen Künste* (1782), Johann Joseph Kausch si interroga sugli scopi abitualmente attribuiti alle belle arti: da un lato il piacevole, dall'altro l'utile, uniti nella formula oraziana del *miscere utile dulci*.<sup>4920</sup> Obiettivo di Kausch è quello di individuare – come recita il titolo del suo intervento – lo scopo immediato delle belle arti. Per giungere a questo risultato, però, è necessario prima tornare a riflettere criticamente sul significato di scopo, che per Kausch non indica tanto ciò che si deve raggiungere per mezzo di qualcosa quanto piuttosto ciò che effettivamente si raggiunge con quella data cosa.

Gli scopi principali dell'artista secondo questa prospettiva possono essere ricondotti a quattro elementi: l'onore, il guadagno, l'interesse ovvero il sentimento di partecipazione per un oggetto, e infine la nuda esposizione di una nuova verità.<sup>4921</sup> Delle diverse alternative, Kausch elimina subito onore e guadagno a causa della loro mediatezza. La stessa mediatezza appartiene anche alla presentazione di una verità: "La presentazione di una nuova verità, cioè l'insegnamento, non è la questione centrale dell'estetica."<sup>4922</sup> Ne consegue che "lo scopo immediato di tutte le belle arti si riduce a interesse, a sentimento partecipante".<sup>4923</sup> "Il punto in cui tutte le belle arti convergono; il fine in cui coincidono è ciò che qui cerco. E ciò è in ogni caso l'interesse."<sup>4924</sup> Ma cosa intende Kausch con "interesse"?

Non appena afferriamo una verità finora sconosciuta, sentiamo spesso un impeto (*Drang*) piacevole o spiacevole; spesso restiamo anche del tutto freddi. La condizione dell'anima quando sentiamo questo impulso la chiamo interesse.<sup>4925</sup>

Poiché tale impeto deve caratterizzare la reazione del fruitore a tutte le belle arti, l'interesse sarà autorizzato a sostituire la bellezza come nuovo

---

<sup>4920</sup> J.J. Kausch, *Psychologische Abhandlung über den Einfluß der Töne und ins besondere der Musik auf die Seele, nebst einem Anhang über den unmittelbaren Zweck der schönen Künste*, Breßlau, 1782, p. 177.

<sup>4921</sup> *Ibid.*, pp. 178-9.

<sup>4922</sup> *Ibid.*, p. 181. Se l'aspetto didascalico non è slegato dalla quello estetico, ciò dipende dalla dimensione formale: "Nella misura in cui questa forma piace, nella misura in cui ha interesse per noi e ci commuove, l'estetica procura assenso a una nuda verità."

<sup>4923</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>4924</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>4925</sup> *Ibid.*, p. 182.

orizzonte normativo dell'estetica.<sup>4926</sup> La centralità dell'interesse rispetto alle altre proprietà estetiche deriva con tutta probabilità a Kausch dall'influenza di Sulzer, il quale – come si ricorderà – aveva promosso l'“interessante” a “caratteristica più importante degli oggetti estetici”. Ma l'importanza dell'interesse in questi anni è tutt'altro che misconosciuta: basti pensare alla massima di Jean François Marmontel, per cui “la bellezza poetica non è diversa dall'interesse”,<sup>4927</sup> o all'esame monografico che gli aveva dedicato Christian Garve.

Tale rilevanza si configura in Kausch come un compito affidato all'artista, il quale può operare in due modi per giungere a un simile risultato:

Mi si permetta a tal proposito di aggiungere una considerazione sul modo in cui le belle arti riescono a carpire il nostro interesse o sentimento partecipante per i loro oggetti. Esse abbelliscono l'oggetto e suscitano in tal modo l'assenso nei confronti dell'oggetto o della proposizione che ci rappresentano; oppure ci calano l'anima in una condizione tale per cui l'oggetto che ci pongono davanti esercita su di essa un'impressione maggiore anche senza abbellimento. Ovvero: procurano all'anima una maggiore suscettibilità all'una o all'altra classe di sentimenti. Nel primo caso l'artista lavora sull'oggetto; nell'altro sul cuore umano.<sup>4928</sup>

Sia che l'artista focalizzi il proprio operato sull'oggetto da rappresentare sia che invece intervenga direttamente sulla sensibilità del proprio pubblico, in entrambi i casi l'interesse, in quanto interesse estetico, è evidentemente un prodotto soggettivo. La bravura dell'artista consisterà proprio nel trovare i mezzi per rendere interessante anche l'oggetto di per sé più indifferente. L'“estetico”, infatti,

non di rado è in grado di dare alle verità più indifferenti, all'oggetto totalmente indifferente, tanto interesse da farci sentire una violenta trazione verso lo stesso, che ci metterà nella più incondizionata inclinazione o avversione.<sup>4929</sup>

---

<sup>4926</sup> Il concetto verrà ribadito anche in J.J. Kausch, *Aesthetische Gespräche über die größten dichterischen Kunstvorurtheile, Maschinenwerk, Reim und Silbenmaß*, Breslau und Leipzig, 1786, p. 71. Come sappiamo, già nella scuola baumgarteniana, la vita della conoscenza (e poi l'interesse) costituiva la massima vetta della bellezza.

<sup>4927</sup> J.-F. Marmontel, *Éléments de littérature* (1787), Paris, 1856, vol. II, p. 295.

<sup>4928</sup> J.J. Kausch, *Psychologische Abhandlung*, cit., p. 196; Kausch aggiungerà che il primo caso è tipico dell'eloquenza, della poesia, dell'architettura e della danza, mentre il secondo è tipico della musica.

<sup>4929</sup> *Ibid.*, pp. 182-3, cfr. anche *ibid.*, p. 198.

L'indifferenza dell'oggetto rappresentato non è dunque di impedimento al coinvolgimento dei fruitori, anzi rappresenta, per così dire, il vero banco di prova dell'artista. È ciò che sostiene anche Heinrich Meyer nel saggio *Ueber die Gegenstände der bildenden Kunst* (1798), dove agli oggetti indifferenti viene consacrata una specifica sezione. In essa si legge:

Chiamiamo oggetti indifferenti per l'arte figurativa quelli che non contengono in sé e per sé niente di rilevante, attraente o commovente, quelli che ci lasciano in quiete e nell'inattività, benché siano rappresentabili e afferrabili. In questo caso l'artista crea, nel senso più proprio, l'opera d'arte stessa, perché si deve necessariamente preoccupare, mediante l'elaborazione dell'insieme, mediante avvedute invenzioni nel dettaglio, che dipendono dalle circostanze del suo arbitrio, di dare all'opera un interesse. Poiché la materia stessa non ha alcun valore, ma è meramente passiva, tutto dipende da ciò che egli vuole e può fare di essa.<sup>4930</sup>

Lungi dall'essere di ostacolo, dunque, gli oggetti indifferenti saranno tanto più stimolanti "per il fatto che consentono al genio il più ampio margine di manovra."<sup>4931</sup> Con tale suggello, si avvera la profezia pronunciata tre decenni prima da Garve sulla poesia dei Moderni – una poesia che deve il proprio interesse all'artificio dell'artista piuttosto che alla natura stessa. Per contro, è evidente la distanza da un autore come Du Bos, il quale, agli inizi della riflessione estetica sull'interessante, aveva dedicato un'intera sezione delle sue *Réflexions critiques* a sconfessare questa tesi:

Dal momento che l'attrazione principale della poesia e della pittura, dal momento che il potere che esse hanno di emozionarci e di piacerci, viene dalle imitazioni degli oggetti capaci di interessarci, la più grande imprudenza che il pittore o il poeta possano fare è quella di prendere come oggetto della loro imitazione cose che considereremmo con indifferenza nella natura; è di impiegare la loro Arte a rappresentarci azioni che attirerebbero soltanto un'attenzione mediocre se le vedessimo nella realtà. Come potremmo essere toccati dalla copia di un originale incapace di colpirci?<sup>4932</sup>

Se, insomma, per Du Bos l'interesse dell'opera doveva trovare fondamento nell'interesse della cosa, nell'ultimo illuminismo si pongono le premesse per intendere l'interesse come "energia estetica soggettiva".<sup>4933</sup>

---

<sup>4930</sup> H. Meyer, *Ueber die Gegenstände der bildenden Kunst. Fortsetzung*, "Propyläen", 1. Band, 1799, 2. Stück, pp. 45-81, qui p. 50.

<sup>4931</sup> *Ibid.*

<sup>4932</sup> J.-B. Du Bos, *Réflexions critiques*, cit., vol. I, pp. 47-8.

<sup>4933</sup> L'espressione, come ricordato nel capitolo su Garve, è di Friedrich Schlegel.

L'artista è tenuto in questo senso a instillare un qualche stimolo in materiali altrimenti insulsi, nel tentativo di destare la partecipazione emotiva dello spettatore.<sup>4934</sup> Dal punto di vista della produzione dell'opera, dunque, l'interesse è uno "sforzo", per riprendere la terminologia di Garve; ed è uno sforzo di toccare il cuore. Come commenta Kausch, riprendendo implicitamente Batteux:

Niente può giustificare i miei principi più del principio generalmente accettato: *Le belle arti agiscono sul cuore, le scienze sull'intelletto*. Il cuore qui non significa altro che sentimento partecipante. Ogni sentimento partecipante sembra essere connesso con un maggiore o minore mutamento del corpo. Solo quegli oggetti che hanno una precisa relazione con noi stessi innescano simili mutamenti. Le belle arti operano allo scopo di rappresentarci gli oggetti per avere una precisa relazione con il nostro io, per avere interesse.<sup>4935</sup>

La possibile indifferenza di base e l'orizzonte meramente emotivo della stimolazione costituiscono i presupposti per un radicale mutamento nella concezione dell'interessante anche sul piano ricettivo. Proprio perché l'oggetto di partenza può non avere di per sé alcuna attrattiva, il tentativo da parte dell'artista di renderlo coinvolgente farà leva sull'accentuazione sempre maggiore della dimensione immaginativa e patetica dell'opera, provocando una serie di significative conseguenze sia dal punto di vista della sociologia dell'arte e della letteratura sia dal punto di vista più strettamente filosofico.

Nel suo testo giovanile *Ueber den Werth der Empfindsamkeit besonders in Rücksicht auf die Romane* (1786), Johann Christoph Friedrich Bährens riassume quelle che sono, limitatamente ai romanzi, le recriminazioni più comuni del periodo contro l'arte alla moda. Secondo l'Autore, memore di Orazio, due sono i compiti artistici a cui è subordinata una narrazione di qualunque tipo: il *prodesse* e il *delectare*, laddove quest'ultimo verrà a coincidere con la partecipazione del lettore, e dunque con la nozione di *Interessant*:

Un romanzo, secondo la sua determinazione, non deve essere diverso da una rappresentazione oratoria di caratteri, passioni, situazioni e imprese inventati, ma istruttivi e interessanti, così come accade di solito nella vita reale degli uomini. Deve essere istruttiva: questo è infatti lo scopo ultimo della storia in generale. Interessante

---

<sup>4934</sup> Qui, come già in Sulzer, lo scopo immediato dell'interesse può essere impiegato mediatamente per rendere amabile una verità, cfr. J.J. Kausch, *Psychologische Abhandlung*, cit., pp. 184 e 198.

<sup>4935</sup> *Ibid.*, pp. 183-4.

– esso è infatti inventato allo scopo di conquistare la partecipazione del lettore per i personaggi principali in tutte le scene della loro storia. E questo interesse viene innalzato ancora grazie al fatto che il lettore crede di leggere una storia vera, che potrebbe ben adattarsi anche a lui all’occasione. Il valore di un buon romanzo è del tutto deciso secondo questo concetto.<sup>4936</sup>

Il punto è che i romanzi del suo tempo sembrano sottrarsi a questo equilibrio, votandosi esclusivamente al piacere:

Eppure i nostri moderni romanzi di moda, che cosa sono? Più poesie che storie; il loro scopo principale è dunque più di piacere che di insegnare. [...] Sono interessanti, ma solo perché, grazie al loro vivido rivestimento, sanno presentare al lettore ciò che Home chiama il presente ideale.<sup>4937</sup>

L’interesse, dunque, diventerà un carattere del tutto epidermico, ancorato com’è alla molteplicità dell’immaginazione, ma senza più contatto con l’unità dell’intelletto.<sup>4938</sup>

Trasportato dalla corrente dell’eloquenza – spiritualmente avviluppato nel destino degli eroi del romanzo – concorde con i loro sentimenti eterei, egli [il lettore] è in pericolo di perdere del tutto il pensare. La sua lettura non dà nulla all’intelletto e troppo all’immaginazione. Questa avanza dovunque con la sua efficacia, e la sua influenza si espande su tutte le opere della sua anima. Se anche vuole pensare, le sue file di pensieri più belle sono presto di nuovo spezzate. [...] Solo nell’intuizione di oggetti belli e brutti e spaventosi, la sua anima trova, a seconda di quanto si accorda, nutrimento e intrattenimento. O in un modo o nell’altro vuole essere commosso. E ciò che non ha e non può avere questo effetto, è per lui arido e noioso. Insomma! diventa uno schiavo della sua immaginazione e per nulla portato al pensiero serio e astratto.<sup>4939</sup>

Solo un’intensiva sollecitazione dell’immaginazione può garantire dunque l’agognata commozione del cuore, lasciando ciononostante l’anima inerte e passiva. Il punto sarà ulteriormente sviluppato da Eberhard, autore

---

<sup>4936</sup> [J.C.F. Bährens], *Ueber den Werth der Empfindsamkeit besonders in Rücksicht auf die Romane*, Halle, 1786, p. 5.

<sup>4937</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>4938</sup> Cfr. anche J.F. Hoche, *Vertraute Briefe über die Jetzige abentheuerliche Lesesucht und über den Einfluß derselben auf die Verminderung des häuslichen und öffentlichen Glücks*, Hannover, 1794, p. 111.

<sup>4939</sup> [J.C.F. Bährens], *Ueber den Werth der Empfindsamkeit*, cit., pp. 10-1.

della postfazione del volume di Bährens, intitolata *Ueber den sittlichen Werth der Empfindsamkeit*:

Così come la sentimentalità (*Empfindsamkeit*) è opposta a ogni presenza di spirito (*Besonnenheit*) e attività, allo stesso modo l'attività e la presenza di spirito sono il mezzo migliore per indebolire la forza corruttiva della sentimentalità. I piaceri della sentimentalità sono solo per anime vuote, oziose, flaccide, per anime che non sono capaci di alcuno sforzo e che si lasciano cullare nei sogni senza nerbo di deboli immagini, allo scopo di colmare il loro vuoto con qualche debole emozione.<sup>4940</sup>

Ritorna qui la peculiare metafora della noia come un vuoto da riempire, a cui l'interesse era chiamato a fornire una risposta nei termini di un'attivazione passionale. E tuttavia, una tale possibilità appare ormai parecchio ridimensionata, perché l'interesse di questi romanzi alla moda si riduce a un'eccitazione superficiale votata unicamente a dissimulare il vuoto piuttosto che a "occuparlo" con una vera vivificazione dell'anima. Proprio in quanto l'interesse abdica a ogni aggancio oggettuale, l'artista sarà portato ad adottare una serie di stratagemmi sempre più arditi per suscitare emozioni progressivamente più forti, in una spirale in cui esse perdono in fretta la loro forza movente, finendo per innalzare il livello di insensibilità dei lettori. L'interessante viene preso in questo senso all'interno di un vortice che accresce il livello di assuefazione del pubblico, virando verso l'impressionante, il piccante o lo scioccante,<sup>4941</sup> per cui – con le parole di Knigge in *Ueber Schriftsteller und Schriftstellerey* (1793) – "sarà sempre più difficile trovare qualcosa di nuovo."<sup>4942</sup>

Due anni più tardi, Johann Georg Heinzmann individuerà proprio in tale necessità continua di mutamento il perno della *Lesesucht*, della "smania di lettura" che colpisce come un flagello l'ultimo decennio del Settecento tedesco,<sup>4943</sup> fino a fare della novità il metro di valore di un libro: "Tutto

---

<sup>4940</sup> J.A. Eberhard, *Ueber den sittlichen Werth der Empfindsamkeit*, in *ibid.*, pp. 117-42, qui pp. 121-2.

<sup>4941</sup> Il riferimento è ovviamente a Friedrich Schlegel e al suo saggio sulla poesia greca. Cfr. però anche J.G. Heinzmann, *Appell an meine Nation. Ueber die Pest der deutschen Literatur*, Bern, 1795, pp. 413-4. Su queste cose acuto è N. Werber, *Literatur als System. Zur Ausdifferenzierung literarischer Kommunikation*, Opladen, 1992, pp. 74-5.

<sup>4942</sup> A. Knigge, *Ueber Schriftsteller und Schriftstellerey*, Hannover, 1793, p. 83.

<sup>4943</sup> Già dalla fine degli anni Settanta è stata molto mitigata la tesi di R. Schenda, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770 bis 1910*, Frankfurt am Main, 1970, per cui le critiche alla *Lesesucht* sarebbero da ricondurre a una tensione contrilluministica, cfr. ad es. H. Kreuzer, *Gefährliche Lesesucht? Bemerkungen zu politischer Lektürekritik im ausgehenden 18. Jahrhundert*, in *AA.VV. Leser und Lesen im 18. Jahrhundert*, Heidelberg, 1977, pp. 62-75. Sulla questione generale della *Lesesucht* o *Lesewut*, cfr. in particolare G. Erning, *Das Lesen und die Lesewut. Beiträge zu Fragen der*



deve sempre essere nuovo; del resto, vale allo stesso modo se è utile o dannoso, purché possa fare scalpore, purché le parole suonino bene.<sup>4944</sup>

La tensione verso il futuro che in Eberhard ed Engel aumentava fino al punto che precede lo scioglimento dell'intreccio diventa ora un insaziabile peregrinare di opera in opera alla ricerca di un incremento progressivo dell'interesse che non giungerà mai a una vera realizzazione. Come affermerà Friedrich Schlegel:<sup>4945</sup>

L'energia produttrice è inquieta e instabile e la ricettività, sia del singolo che dell'intero pubblico, è sempre ugualmente insaziabile e ugualmente insoddisfatta. [...] Il gusto pubblico (ma come può esistere un gusto pubblico dove non ci sia un pubblico costume?) o quella caricatura del gusto pubblico che è la moda rende omaggio in ogni istante ad un idolo diverso; ogni nuova scintillante apparizione fa sorgere la fiduciosa certezza che si sia finalmente raggiunta la meta del bello supremo, la legge fondamentale del gusto, il criterio ultimo di ogni valore artistico.<sup>4946</sup>

Se in Du Bos la noia era la situazione penosa da cui l'uomo doveva trarsi fuori attraverso le arti, ora sono le arti stesse a propagare una noia di ritorno, dovuta alla reiterazione di stimoli che lasciano perennemente insoddisfatti.<sup>4947</sup> Una tale insoddisfazione, tuttavia, non è più attribuibile all'incapacità dell'autore di sollecitare adeguatamente l'animo del lettore – di innescare una conoscenza viva – bensì piuttosto all'anestetizzazione derivante dalla spasmodica brama del lettore di essere scosso. Schlegel scriverà a questo proposito:

---

*Lesergeschichte*, Bad Heilbrunn, 1974; D. von König, *Lesesucht und Lesewut*, in H.G. Göpfert (a cura di), *Buch und Leser*, Hamburg, 1977, pp. 89-112; R. Wittmann, "Gibt es eine Leserevolution am Ende des 18. Jahrhunderts?", in R. Chartier-G. Cavallo (a cura di), *Die Welt des Lesens. Von der Schriftrolle zum Bildschirm*, Frankfurt am Main, 1999, pp. 419-54.

<sup>4944</sup> J.G. Heinzmann, *Appell an meine Nation*, cit., pp. 414-5 e pp. 433-4. La ricerca continua della novità, ovvero l'esauribilità delle opere, può essere interpretata come una conseguenza del passaggio da un tipo di lettura intensiva a un tipo di lettura estensiva, dove non si legge più a ripetizione un ristretto numero di testi, ma si legge piuttosto una grande quantità di libri che non hanno velleità di entrare nel canone dei classici, cfr. R. Engelsing, *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart, 1974, pp. 182-277.

<sup>4945</sup> Schlegel trasformerà in questo modo quello che era un principio psicologico della *Wirkungsästhetik* in un parametro storico-ermeneutico del Moderno. Cfr. D. Mathy, *Zur frühromantischen Selbstaufhebung des Erhabenen im Schönen*, in C. Pries (a cura di), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim, 1989, pp. 143-60, qui p. 145. Per i legami con Garve, cfr. *supra*.

<sup>4946</sup> F. Schlegel, *Sullo studio della poesia greca*, cit., p. 67.

<sup>4947</sup> Cfr. J. Schulte-Sasse, *Die Kritik an der Trivilliteratur seit der Aufklärung*, München, 1971, pp. 61-2.

Purché si produca un effetto e questo effetto sia forte e nuovo, il pubblico è indifferente al modo e alla materia in cui ciò avviene, proprio come è indifferente all'armonizzare dei singoli effetti in un insieme compiuto. [...] Ogni godimento non fa che rendere i desideri ancora più violenti, con ogni concessione si ingigantiscono le pretese e la speranza di una soddisfazione finale diventa sempre più remota. Il nuovo diventa vecchio, ciò che è raro si fa comune e gli stimoli del grazioso e dell'eccitante perdono la loro acutezza. Se poi l'energia autonoma è scarsa e l'impulso creativo è debole, la ricettività già fiacca sprofonda in una vergognosa impotenza; il gusto stremato non accetta da ultimo altro cibo che crudità disgustose, finché non si spegne e scompare nel nulla più assoluto.<sup>4948</sup>

Anche Sulzer aveva messo in guardia contro le esasperazioni patetiche, colpevoli di rendere gli animi effeminati e molli:

Una generale e ben ordinata sensibilità del cuore è dunque lo scopo più generale delle belle arti. Per questo motivo, esse cercano di toccare ogni corda dell'anima, tanto quelle che suscitano piacere quanto quelle che suscitano dispiacere. [...] Ma [l'artista] non deve trascurare la regola generale della saggezza di non superare la misura della sensibilità. Se è vero, infatti, che la carenza di una sufficiente sensibilità è una grande imperfezione, in quanto essa rende l'uomo rigido e inattivo, anche il suo eccesso è però molto nocivo, perché questi diventa molle, debole ed effeminato.<sup>4949</sup>

La differenza è che l'imputato principale di tali esagerazioni in Sulzer restava ancora l'artista, in particolare l'artista eccessivamente votato al sentimentalismo:

Di tale importante monito a non esasperare le cose sembrano avere particolare bisogno alcuni dei nostri poeti tedeschi, per altri versi tra i migliori che abbiamo. Questi sembrano vivere nell'illusione che gli animi non possano mai essere troppo stimolati. Vogliono spingere il dolore fino alla follia e alla disperazione, l'avversione fino al grado estremo del raccapriccio, ogni piacere fino alla vertigine e ogni tenero sentimento fino allo sdilinquinamento dei sensi. Tutto questo mira proprio a rendere l'uomo un qualcosa di miserabile e debole, così sopraffatto dal piacere, dalla tenerezza e dal dolore, da non

---

<sup>4948</sup> *Ibid.*, pp. 69-70.

<sup>4949</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, cit., p. 193.

avere più forza per agire, un qualcosa a cui manca ogni fermezza e coraggio virile.<sup>4950</sup>

Al contrario, con autori come Bährens o Heinzmann, il problema inizia a essere individuato nel lettore stesso, il quale ricerca scientemente gli stimoli eccessivi per sedare il bisogno incontrollabile di emozioni soggette a rapido invecchiamento. È in questo contesto che nasce il cattivo gusto, che non è assenza di gusto, ma volontà di indulgere a bella posta in un mellifluo sentimentalismo di cui la letteratura alla moda diventa il ricettacolo.<sup>4951</sup> Tra i primi a teorizzare questa sorta di kitsch c'è proprio Sulzer, il quale aggiungerà un breve, ma significativo capoverso al termine della voce *Geschmak* nella seconda edizione (1778-1779) dell'*Allgemeine Theorie der Schönen Künste*:

Non si ha una parola per esprimere né la totale mancanza di gusto né il contrario del gusto stesso. La prima presuppone l'insensibilità (*Unempfindlichkeit*) nei confronti di ciò che è contrario alla naturale tendenza della facoltà rappresentativa; quest'ultimo è una guida insulsa e irragionevole della facoltà rappresentativa, che trova piacere per cose disdicevoli, contraddittorie e totalmente insensate, una specie di buffoneria del sentimento. All'uomo che non ha gusto manca il sentimento e quello con un gusto perverso ha un sentimento impazzito, contrario alla natura.<sup>4952</sup>

L'aspetto forse più sorprendente è che – lo si era notato sopra nel caso di Bährens – la coltivazione di tale sentimento perverso avviene all'insegna dell'interessante, lo stesso termine con cui si indicava fino a poco prima la coltivazione del vero sentimento. Proprio in tal senso, Sulzer si spingeva a sostenere che l'artista capace di produrre un'opera interessante è in grado di supplire alle eventuali mancanze da parte del lettore, perché l'interessante riesce a conquistare anche le anime più propense al quieto godimento:

Ma così come le forze del corpo più vigoroso si assopiscono con l'ozio e il riposo, mentre un uomo con forze corporee nella media si rafforza grazie al continuo lavoro, allo stesso modo anche i nervi dell'anima, per così dire, si paralizzano con il mero godimento. Le belle arti, però, possono impedire questo intorpidimento se ci stimolano all'attività grazie agli oggetti interessanti.<sup>4953</sup>

---

<sup>4950</sup> *Ibid.*, pp. 193-4.

<sup>4951</sup> Rinviamo qui in generale al testo citato di Jochen Schulte-Sasse, *Die Kritik an der Trivialliteratur seit der Aufklärung*, cit.

<sup>4952</sup> J.G. Sulzer, *Teoria generale delle Belle Arti*, cit., p. 109.

<sup>4953</sup> *Ibid.*, p. 129.

Rispetto a questa visione, ancora dominante negli anni Settanta, la nozione di “interessante” andrà incontro a un duplice svuotamento. In primo luogo, le “passioni” che esso suscita tendono a recuperare la dimensione etimologica della “passività” dell’animo, per cui la ricerca dell’interessante propria della letteratura alla moda, lungi dal catalizzare la vera attività dell’uomo, com’era per Sulzer,<sup>4954</sup> porta a una totale oziosità dell’animo, contribuendo a sfibrarne la tempra. Se Eberhard opponeva l’*Empfindsamkeit* alla *Thätigkeit*, Johann Gottfried Hoche diagnostica ai giovani che cadono vittima di questa smania di letture – così nei suoi *Vertraute Briefe* (1794) – la fuga di

ogni capacità di tendere le loro forze; ogni attività si atrofizza, perché non trova nutrimento; essi sprofondano in una letargia del corpo e dello spirito, diventano inutili per lo stato, per i loro amici e per tutto ciò che richiede una certa forza del corpo e una certa grandezza dello spirito.<sup>4955</sup>

Ma poiché l’interesse produce passività – e veniamo al secondo punto – ciò significa che a mutare radicalmente è il suo stesso presupposto antropologico. Se in Sulzer l’interesse contribuiva all’attività dello spirito, infatti, era perché esso non si limitava solamente a sollecitare passioni e sentimenti, ma giungeva a risvegliare l’uomo intero.<sup>4956</sup> Nei testi qui citati, al contrario, “tutto ciò che – per dirla con Bährens – non è calato in una febbre di sentimenti, viene ritenuto insulso”,<sup>4957</sup> compreso il lume della ragione.

In una situazione del genere, dunque, l’interesse non sarà più volto a un coinvolgimento simultaneo di tutte le facoltà dell’animo, bensì piuttosto alla sollecitazione crescente delle sole facoltà inferiori, donde il parossismo dell’emozione. È proprio il disequilibrio nell’attivazione delle diverse capacità psicologiche a ricollocare l’uomo in una condizione di dimidiatezza, laddove, però, la parte mutilata non sarà più la sensibilità, ma l’intelletto.

Di fatto, se l’uomo è vivificato solo in quanto riconquistato alla sua integralità, e se è riconquistato alla sua integralità solo in quanto vivificato, la sollecitazione di una sola regione dell’anima non potrà che portare alla perdita ad un tempo della vivificazione e dell’integralità. Proprio quando l’interesse viene accolto in maniera sempre più pervasiva come il fine ultimo delle belle arti, esso non sembra più in grado di veicolare i caratteri che ne avevano giustificato in origine la superiore dignità.

---

<sup>4954</sup> *Ibid.*

<sup>4955</sup> J.F. Hoche, *Vertraute Briefe*, cit., p. 74.

<sup>4956</sup> Cfr. *supra*.

<sup>4957</sup> [J.C.F. Bährens], *Ueber den Werth der Empfindsamkeit*, cit., p. 32.

Ridotto a tecnica per animare contenuti sempre più triti e ritriti, l'interesse sarà il bacino a cui l'artista attingerà compulsivamente per compensare con l'intensità dell'effetto la scialba vacuità dei contenuti. È di questo interesse che l'estetica inizia a richiedere la bonifica. Se il valore dell'opera per i lettori alla moda sta nella novità, o meglio nella capacità dell'effetto, allora l'effetto sarà visto viepiù come qualcosa di negativo, a cui contrapporre la presenza di un valore intrinseco, che nulla deve questuare dall'approvazione dei lettori. A tal proposito, Bährens dichiarerà:

La relazione in cui essi [i lettori della letteratura alla moda] si trovano rispetto alle opere della natura e dell'arte è dunque di un tipo peculiare. Questi le giudicano non in base al loro valore vero, intrinseco, ma semplicemente secondo la forma in cui esse appaiono attraverso gli occhiali colorati dei loro sentimenti e delle loro fantasie, e secondo la natura delle idee secondarie che essi vi legano.<sup>4958</sup>

Qualcosa di simile lo dirà anche Heinzmann: “Un libro fa spesso uno scalpore immeritato, mentre un altro, che ha un valore intrinseco infinitamente maggiore, resta quasi sconosciuto e non stimato.”<sup>4959</sup> Ma che cosa si intende esattamente con “valore intrinseco”? Un suggerimento può derivare dal *Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst Vollendeten* (1785) di Karl Philipp Moritz. Dopo aver preso le distanze dall'imitazione come principio unificante di tutte le belle arti e le belle scienze, Moritz ricusa anche il principio di piacere che ne aveva preso il posto nelle teorie precedenti, a causa della sua eccessiva vicinanza con l'utilità. Nell'utile, infatti, il piacere non sta nell'oggetto, ma nel vantaggio che vi trovo, per cui la perfezione dell'oggetto diventa un mezzo del mio stesso perfezionamento:

Nel caso di quel che è soltanto utile, io trovo piacere non tanto nell'oggetto stesso, quanto nella rappresentazione della comodità o dell'agio che deriverà a me o a qualcun altro dal suo uso. Io faccio per così dire di me stesso il centro al quale collego tutte le parti dell'oggetto, cioè considero l'oggetto come puro mezzo del quale io stesso, nella misura in cui ne viene favorita la mia perfezione, sono lo scopo.<sup>4960</sup>

---

<sup>4958</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>4959</sup> J.G. Heinzmann, *Appell an meine Nation*, cit., p. 415.

<sup>4960</sup> K.P. Moritz, *Sul concetto di compiuto in se stesso* (1785), in Id., *Scritti di Estetica*, ed. it. a cura di P. D'Angelo, Palermo, 1990, pp. 43-9, qui p. 43.

Se anche per Moritz, dunque, il principio di perfezione assume una fondamentale importanza, la sua interpretazione muta radicalmente rispetto a un Batteux,<sup>4961</sup> a un Baumgarten o a un Mendelssohn, al quale è dedicato il saggio, nella misura in cui tale perfezione non deve conquistare l'animo del fruitore, ma è piuttosto chiamata a recuperare il significato etimologico di assoluta compiutezza:

L'oggetto che è soltanto utile non è in sé niente di intero o di compiuto, ma lo diventa solo quando raggiunge in me il suo scopo o viene compiuto in me. Nella contemplazione del bello, invece, io riporto lo scopo da me all'oggetto stesso: contemplo l'oggetto come qualcosa di compiuto in se stesso e non in me, qualcosa che costituisce da sé solo un intero e mi reca piacere per se stesso; giacché io non tanto pongo l'oggetto bello in relazione a me, quanto piuttosto pongo me stesso in relazione all'oggetto bello.<sup>4962</sup>

La relazione con il fruitore che era la base stessa del principio di interesse viene in questo modo completamente derubricata:

È per questo che il piacere del bello, se ha da essere genuino, deve sempre più avvicinarsi all'amore non egoistico. In una bella opera d'arte ogni speciale attenzione a me in particolare aggiunge al piacere, che io ne traggio, un di più che per un altro va perduto; il bello nell'opera d'arte non diventa per me puro e non mescolato, fino a quando io non prescindendo totalmente dalla speciale relazione a me personalmente, e contemplo il bello come qualcosa prodotto soltanto per se stesso, per essere qualcosa di compiuto in sé.<sup>4963</sup>

Proprio perché la dimensione effettuale risulta troppo soggetta ai gusti corrotti del pubblico, è necessario individuare un diverso parametro, capace di preservare il valore dell'arte al di là degli inaffidabili giudizi sociali. E tale valore è la finalità interna all'opera, che non abbisogna di alcuna ulteriore approvazione, in ciò simile all'autosufficienza divina, da contemplare con amore puro e disinteressato:<sup>4964</sup>

---

<sup>4961</sup> Per Batteux, ricordiamo, la bella natura è la natura insieme più perfetta in sé e più adeguata a promuovere la nostra perfezione.

<sup>4962</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>4963</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>4964</sup> Cruciali restano gli articoli di Abrams (M.H. Abrams, *Kant and the Theology of Art*, "Notre Dame English Journal", 3, 1981, pp. 75-106; Id., *Art-as-Such, The Sociology of Modern Aesthetics*, "Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences", 38, 1985, pp. 8-33). Per il caso specifico, cfr. M. Woodmansee, *The interests in disinterestedness: Karl Philipp Moritz and the Emergence of the Theory of Aesthetic Autonomy in Eighteenth-Century Germany*, "Modern Language Quarterly", 45, 1984, pp. 22-47, la quale cita un passaggio del romanzo autobiografico *Anton Reiser* (1785), dove si espongono gli

Una cosa dunque non può essere bella perché suscita in noi piacere, altrimenti anche tutto ciò che è utile dovrebbe essere bello; piuttosto, noi chiamiamo bello quel che suscita piacere in noi, senza propriamente essere utile. Però ciò che è privo di utilità o di finalità non può suscitare piacere in un essere dotato di ragione. Quando dunque in un oggetto manca un'utilità o uno scopo esterno, allora questo va cercato nell'oggetto stesso, se esso desta in me piacere; ossia: io devo trovare nelle sue singole parti tanta finalità, da dimenticarmi di domandare a che cosa possa servire l'intero. Detto in altre parole: io devo trovare piacere in un oggetto bello solo per se stesso; la mancanza di finalità esterna deve alla fine essere rimpiazzata dalla sua interna finalità; l'oggetto deve essere una cosa in se stessa compiuta.<sup>4965</sup>

A chi continua a obiettare che lo scopo dell'opera d'arte è il piacere, Moritz replica affermando che se così fosse, l'artista potrebbe essere costretto a ricercare di proposito l'imperfezione della sua opera per adattarsi al palato non di rado corrotto dei fruitori; piuttosto, il vero scopo sarà la perfezione come compiutezza, da cui potrà effettivamente discendere il piacere, ma solo per i veri amatori dell'arte:

Se la finalità interna in una bella opera d'arte non è sufficientemente grande da farmi dimenticare quella esterna, mi viene naturale di chiedermi: a che serve l'intero? Mi risponde l'artista: serve a suscitare piacere in te; ma io domando ancora: che motivo hai di suscitare in me con la tua opera d'arte piuttosto piacere che dispiacere? Te ne importa così tanto del mio piacere, che tu giungeresti scientemente a rendere la tua opera meno perfetta di quanto sia, solo perché essa si accordi con il mio gusto che magari è

---

insegnamenti del Quietismo in cui Moritz era stato allevato, e che funge da canovaccio per il rapporto tra fruitore e opera d'arte: "Die Lehren, welche in diesen Schriften enthalten sind, betreffen größtenteils jenes schon erwähnte völlige Ausgehen aus sich selbst und Eingehen in ein seliges Nichts, jene gänzliche Erörterung aller sogenannten 'Eigenheit' oder 'Eigenliebe' und eine völlig uninteressierte Liebe zu Gott, worin sich auch kein Fünkchen Selbstliebe mehr mischen darf, wenn sie rein sein soll, woraus denn am Ende eine vollkommne, selige 'Ruhe' entsteht, die das höchste Ziel aller dieser Bestrebungen ist.", K.P. Moritz, *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman* (1785), Berlin, 2011, p. 7. Sull'influsso del quietismo su Moritz, cfr. già R. Minder, *Die religiöse Entwicklung von K.Ph. Moritz auf Grund seiner autobiographischen Schriften. Studien zum "Reiser" und "Hartknopf"*, Berlin, 1936, ad es. pp. 243-4. Cfr. anche C. Wingerts Zahn, *Anton Reiser und die "Michelein". Neue Funde zum Quietismus im 18. Jahrhundert*, Hannover, 2002; R. Wintermeyer, *Mystique et méthode dans l'œuvre de Karl Philipp Moritz*, "Etudes Germaniques", 51, 1996, pp. 453-9.

<sup>4965</sup> K.P. Moritz, *Sul concetto di compiuto in se stesso*, cit., pp. 45-6.

corrotto? Non accade piuttosto che la tua opera ti stia tanto a cuore, da cercare di accordare il mio piacere alla tua opera, in modo che le sue bellezze vengano da me avvertite? [...] Se il piacere non fosse uno scopo così subordinato, o piuttosto soltanto una conseguenza naturale nei prodotti delle belle arti, perché il vero artista non cercherebbe di estenderlo a quanti è possibile, invece di sacrificare alla perfezione della sua opera, come spesso accade, le sensazioni gradevoli di migliaia di persone prive di sensibilità per le sue bellezze?<sup>4966</sup>

Evidente è in queste affermazioni l'influsso del periodo, dove la letteratura e l'arte in generale sono sempre più sottomesse alle leggi del mercato e alla cogenza dei modelli che esse impongono. Se il consenso generalizzato non rappresenta più una valida garanzia di merito, l'estetica dovrà rintracciare nell'opera stessa il ricettacolo della sua dignità, per non essere costretta a ratificare uno *status quo* di cui non è più in grado di governare la genesi. Solo così i capolavori non commisurabili al parametro universale dell'*Empfindsamkeit* potranno essere riscattati dal biasimo o dall'indifferenza del pubblico, con cui pure Moritz aveva dovuto fare i conti,<sup>4967</sup> trasformando quello che era il difetto più grave di un'opera nella suprema delle sue virtù.

Scopo dell'arte, da questo punto di vista, non sarà più il coinvolgimento del fruitore, perché l'interesse è alternativamente risucchiato nella spirale dell'effetto oppure messo al bando in nome del valore intrinseco dell'opera.<sup>4968</sup> In entrambi i casi, l'opera perderà l'afflato antropologico riconosciute dalla *Wirkungsästhetik* in vista dell'integrazione vivificante dell'uomo: se si rivolge al bisogno di intrattenimento del pubblico, l'opera sarà interessante, ma non vivificante, mentre se non vi si rivolge, tenderà unicamente alla propria perfezione interna.

La possibilità di un'opera d'arte vivificante sembra essere in tal modo esclusa. Ciò anche in virtù del fatto che l'incremento della vitalità è notoriamente legato alla sollecitazione della facoltà desiderativa, di cui la terza Critica kantiana suggerirà l'esilio dalla compagine estetica. Il progetto neo-umanista, per come era stato prospettato dalla *Wirkungsästhetik*, giunge così a uno scacco difficilmente aggirabile: un

---

<sup>4966</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>4967</sup> Cfr. M. Woodmansee, *The interests in disinterestedness*, cit.

<sup>4968</sup> Tutto ciò contribuirà a determinare quell'opposizione tra arte bassa e arte alta di cui sarà ben consapevole Friedrich Schlegel, cfr. F. Schlegel, *Sullo studio della poesia greca*, cit., p. 73. Sulle ambivalenze del progetto di Moritz, cfr. E. Stöckmann, *Anthropologie und Ästhetik. Karl Philipp Moritz' Kritik der anthropologischen Aufklärungsästhetik*, in A. Rudolph-E. Stöckmann (a cura di), *Aufklärung und Weimarer Klassik im Dialog*, cit., pp. 79-94.



## Conclusioni

La conclusione di un lavoro storiografico è sempre in qualche modo arbitraria. Non solo perché desunta da una presa di posizione parziale in rapporto al passato – il che farebbe ancora parte del “dogmatismo lecito” dello storiografo – ma anche perché soggetta alla tentazione di operare una nuova riduzione sui rilievi appena compiuti, sacrificando la ricchezza delle relazioni affiorate a favore della limpidezza del quadro. In tal senso, la conclusione avrebbe la funzione di distillare la molteplicità dei percorsi proposti in un qualche disegno che ne colga il senso più vero. La conclusione, tuttavia, può avere anche una funzione di verifica provvisoria, in cui non si abdica alla necessità di una possibile sintesi, ma se ne individuano i vertici e le giunture a partire dall’articolazione dei diversi nuclei tematici, i quali forniscono al contempo preziose indicazioni per futuri orientamenti di indagine.

È in base a questa esigenza che mi pare significativo ribadire la straordinaria apertura del concetto illuministico di *ganzer Mensch*. In questa sede, l’attenzione è stata rivolta all’importanza del suo afflato normativo per la nascita dell’estetica disciplinare in Germania, con particolare riguardo al legame tra la promozione dell’integralità dell’uomo e la vivificazione di ogni sua componente. Proprio perché queste due dimensioni risultano giocoforza intrecciate, non è inutile cercare di ripercorrerne in tutta brevità alcune tappe, nel tentativo di mostrare la fecondità dei loro nessi.

Un primo percorso ha avuto come centro focale la transizione della nozione di *ganzer Mensch* dalla concezione teologica, come ancora in Lutero, dove l’espressione indicava l’insieme di spirito, anima e corpo, alla sua ricezione psicologica nell’illuminismo tedesco, in cui è la configurazione interna dell’anima a determinare i diversi elementi che devono essere integrati mediante la loro simultanea attivazione. Parallelamente a tale mutamento, è maturato un diverso modo di rapportarsi all’integralità, a cui ha contribuito l’interpretazione del peccato come scissione tra le diverse capacità dell’uomo. In base a questo presupposto, l’integralità dell’uomo diventa un fine da realizzare in parte senz’altro con l’aiuto della grazia di Dio, ma in parte anche per mezzo delle sole forze umane, che possono contribuire ad avviare un processo di emendazione immanente. La nuova scienza estetica, incaricata di dirigere e perfezionare le facoltà inferiori e di preservarle dagli eccessi, nasce anche sotto questo auspicio: quello, cioè, di ripristinare l’immagine di Dio in noi, favorendo un proficuo accordo tra le facoltà conoscitive e le facoltà desiderative, così come tra le facoltà inferiori e le facoltà superiori, senza trascurare – e ciò sarà evidente già nella ricezione di Baumgarten da parte dei medici razionali di Halle – la presenza del corpo.

Per quanto la promozione del *ganzer Mensch* non cessi così di rappresentare una sorta di terapia delle malattie dell'anima, il *morbus* che cercherà di esorcizzare non avrà più la parvenza del peccato, ma assomiglierà piuttosto a una dimidiatezza innescata dalla castrazione della dimensione sensibile dell'uomo, per la quale proprio l'estetica sarà chiamata a reperire gli strumenti di profilassi e di cura. Anche l'estetica, insomma, può collaborare a favorire la *salus* dell'uomo, benché non più nel senso della vita trascendente di Cristo che opera la salvezza, ma nel senso della vivificazione psico-fisiologica che ripristina la salute grazie a una ritrovata armonia con sé stessi.

Se, da un lato, dunque, la ricerca dell'integrazione antropologica sembra culminare con la vivificazione del *ganzer Mensch*, dall'altro è l'analisi del concetto stesso di vivificazione a contenere *in nuce* l'esigenza di un'integrazione delle diverse componenti dell'uomo. Proprio questo secondo risvolto della ricerca mi ha condotto ad approfondire la nozione di "conoscenza viva" a partire dal suo impiego nella riflessione luterana fino alla sua adozione nell'estetica di Baumgarten. Nel gettare un ponte tra il conoscere e l'agire, in effetti, la *lebendige Erkenntnis* appare sin da subito un'idea particolarmente adeguata a incarnare la necessità di una riunificazione dell'uomo intero – e ciò tanto nel contesto teologico, dove la riunificazione dell'uomo con sé stesso era subordinata alla preventiva riunificazione dell'uomo con Dio, quanto nel contesto filosofico, dove Thomasius e Wolff, ancorché da prospettive eterogenee, ne faranno uno snodo teorico centrale tra la sfera intellettuale e la sfera volitiva.

Il processo giungerà al proprio apice con Baumgarten, il quale eleverà la *vita cognitionis aethetica* a somma perfezione della conoscenza sensibile, innescando una serie di modifiche anche per quanto riguarda il vettore di quella vivificazione. Se nella concezione veteroprotestante tale vettore coincideva con la Scrittura, la cui forza dipendeva dalla presenza dello Spirito Santo, ora il movente principale sarà non solo immanente, come già in Thomasius e in Wolff, ma anche sensibile. La tesi sostenuta è che, nonostante le apparenze, tra le due prospettive non esista alcuno iato insuperabile, sia perché la teologia trova nella psicologia delle facoltà inferiori uno strumento apologetico adeguato per difendere uno spazio per il non razionalizzabile di contro all'intellettualismo wolffiano e al libertinismo ateo, che minacciavano di negare il valore dei misteri cristiani, sia perché la dimensione effettuale della *cognitio sensitiva* recepisce numerose suggestioni dalla tradizione teologica.

Tali intrecci affiorano in particolare nell'analisi delle categorie di pregnanza, di maestosità e di forza, nella duplice accezione di *δαιμότης* e di *ἐνέργεια*. Esaminando queste nozioni in seno alle ermeneutiche bibliche luterane, e in particolare pietiste, è emersa sempre più chiaramente, soprattutto grazie alla figura di Sigmund J. Baumgarten, una progressiva contrazione del sentire spirituale in un sentire *tout court*, che consentirà da

un lato di mediare tali concetti all'interno dell'estetica di Alexander G. Baumgarten, e di legittimare dall'altro un mutamento nell'esperienza della Sacra Scrittura secondo un duplice movimento: mentre l'ἄσθησις che caratterizzava la percezione degli affetti sacri assume ora la forma del *sensitivum*, il *sensitivum*, a sua volta, sarà riscattato dalle precedenti condanne teologiche per divenire una categoria cruciale nell'interpretazione degli stessi effetti divini della Scrittura. La valenza dell'ἄσθησις pietista, in questo senso, potrà essere preservata solo nella forma della bellezza come perfezione della conoscenza sensibile, perché la bellezza, proprio come l'esperienza sottesa all'ἄσθησις sacra, affonda le proprie radici nel fondo dell'anima, capace di rendere plausibile, grazie alla sua resa psicologica, la stessa ineffabilità degli effetti divini.

Se la Scrittura si rivolge all'uomo intero, dunque, ciò significa ormai che essa si rivolge innanzitutto alle facoltà psicologiche della sensibilità e della ragione; e poiché la suprema perfezione del suo Autore impone che un tale coinvolgimento sia massimo e perfetto, essa verrà a incarnare il modello normativo a cui le stesse opere delle belle arti si dovranno ispirare per ottenere la suprema partecipazione del fruitore.

Il carattere dell'opera d'arte preposto a suscitare la completa attivazione dell'anima sarà individuato in particolare nella dimensione dell'"interessante", un termine ereditato dal lessico estetico francese, che nel dibattito tedesco si salderà con la metaforica della vita della conoscenza già a partire da Meier. Pur declinando il termine "interessante" all'interno di un diverso quadro concettuale – leibniziano nel primo caso e lockiano nel secondo – tanto Sulzer quanto Garve ne valorizzeranno concordemente l'importanza per un'"umanizzazione" del soggetto, dove la ricomposizione del dissidio tra ragione e passioni si rispecchia sul piano sociale nello sforzo di superare l'analogo conflitto tra "scuola" e "mondo". Se Garve riterrà supremamente interessanti le rappresentazioni che consentono di colmare una lacuna in un ordine di idee trascorso che è alla base della nostra inquietudine presente, producendo uno "stato di veglia completa" altrimenti inattuabile, Sulzer indagherà ulteriormente una tale condizione, per fare dell'interessante proprio ciò che ci desta dalla totale passività che caratterizza lo stato di natura, grazie al grandioso progetto pedagogico affidato alle belle arti. In questo senso, le belle arti non solo erediteranno la straordinaria efficacia dello Spirito Santo nel colpire le facoltà dell'anima, ma ne riconfigureranno la vivificazione spirituale nel senso di un accrescimento del potere vitale del soggetto.

A forgiare il *ganzer Mensch*, insomma, non potrà che essere un'arte di vivere capace di sollecitare l'intero plesso antropologico dell'uomo, di contro allo scacco esistenziale di un'ἀνάσθησις di cui sono sintomi espliciti le matrici metaforiche della quiete, dell'aridità, della freddezza, dell'inerzia, della sterilità, dell'indifferenza, del sonno, della morte. Di tale arte di vivere – sembra lecito concludere – l'*aesthetica* sarà la chiave di volta, e lo sarà

proprio in virtù di quell'effetto vivificante il cui scopo, pur nella diversità delle pronunce, resterà quello di insediare l'uomo al centro della sua umanità.

## Bibliografia

### Fonti

- Abbt T., Recensione a J.P. Süßmilch, *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechtes aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben*. 2.Aufl. Berlin, Realschule 1761, 15. Theil, 246. Brief, 1761, pp. 73-82
- Abbt T., *Von der Gewißheit in sinnlichen, theoretischen und moralischen Wahrheiten* (1763), in Id., *Vermischte Werke. Vierter Theil*, Berlin und Stettin, 1780, pp. 59-134
- Abbt T., *Ueber die Vorurtheile* (1763), in Id., *Vermischte Werke. Vierter Theil*, Berlin und Stettin, 1780, pp. 135-88
- Abbt T., *Leben und Charakter Alexander Gottlieb Baumgartens* (1763), in Id., *Vermischte Werke. Vierter Theil*, Berlin und Stettin, 1780, pp. 213-44
- Abbt T., Recensione a Meier G.F., *Betrachtungen über die Natur der gelehrten Sprache, Halle, Hemmerde, 1763*, “Briefe die Neueste Litteratur betreffend”, 17. Theil, 1764, *Beschluß des 271. Briefes*, pp. 113-22
- Abel J.F., *Aesthetische Sätze*, Stuttgart, 1777
- Abel J.F., *Jacob Friedrich Abel. Eine Quelledition zum Philosophieunterricht an der Sttgarter Karlsschule (1773-1782)*, ed. a cura di W. Riedel, Würzburg, 1995
- Abicht J.H., *Kritische Briefe über die Möglichkeit einer wahren wissenschaftlichen Moral, Theologie, Rechtslehre, empirischen Psychologie und Geschmackslehre mit prüfender Hinsicht auf die Kantische Begründung dieser Lehre*, Nürnberg, 1793
- Adelung J.C., *Ueber den Deutschen Styl*, Erster Theil, Berlin, 1785
- Aepin A.J.D., *De usu opinionum vulgarium poëtico*, Rostochii, 1744
- Agostino, *Les confessions de S. Augustin*, Traduites en François par Monsieur Arnauld d’Andilly, Paris, 1649
- Agostino, *La dottrina cristiana*, trad. it. di V. Tarulli, Roma, 1992
- Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, ed. it. a cura di G. Reale, Milano, 2010

- Agostino, *Confessioni*, ed. it. a cura di G. Reale, Milano, 2012
- Agostino, *La Trinità*, ed. it. a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Milano, 2012
- Agostino, *La vera religione; Utilità del credere; La fede e il simbolo; La fede nelle cose che non si vedono*, ed. it. a cura di A. Pieretti, Roma, 1995
- Alberti M. (praeses)-Süssenbach C. (respondens), *Dissertatio inauguralis medica de therapia imaginaria*, Halae Magdeburgicae, 1721
- Alberti M. (praeses)-Rothe J.A. (auctor), *Dissertatio inauguralis de convenientia medicinae cum theologiae practicae*, Halae, 1732
- Alberto Magno, *Opera omnia*, Parisiis, 1890 e ss.
- Alonso de Madrid, *Arte para servir a Dios* (1521), in *Místicos Franciscanos españoles*, 1948, Salamanca
- Althofer C. (praeses)-Eder B. (respondens), *Observationes Sacrae, sive Commentariolum in Epistolam Pauli ad Philippenses*, Norimbergae, 1641
- Anonimo, *Le chrétien philosophe*, Lyon, 1701
- Anonimo, Recensione a *Auszug aus den Herrn Batteux schönen Künsten*, "Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit", Wonnemonath 1754, pp. 464-7
- Anton P. (praeses)-Sucro C. (respondens), *De aesthimatione rationis humanae theologica*, [Halle], 1708
- Anton P. (praeses)-Bütow E. (respondens), *Commentatio theologica de analogia fidei*, Halae Magdeburgicae, 1724
- Anton P., *Collegium Anti-Theticum Universale Fundamentale*, Halle, 1732
- Aristide, *Aristidis qui feruntur Libri Rhetorici II*, a cura di W. Schmid, Leipzig, 1926
- Aristotele, *De anima*, ed. it. a cura di G. Movia, Milano, 2001
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, ed. it. a cura di C. Mazzarelli, Milano, 2000
- Aristotele, *Parti degli animali; Riproduzione degli animali*, trad. it. di M. Vegetti e D. Lanza, Roma, 1984
- Aristotele, *Poetica*, ed. it. a cura di D. Lanza, Milano, 2000
- Aristotele, *Retorica*, ed. it. a cura di M. Donati, Milano, 2006

- [Arnauld A.-Nicole P.], *La logique ou l'art de penser*, Paris, 1662
- Arnd[t] J., *Anderes Bedenken über die Teutsche Theologia* (1597), in Id., *Sechs Bücher vom wahren Christentum*, Frankfurt am Main, 1832, pp. 578-82
- Arnd[t] J., *Sechs Bücher vom wahren Christentum* (1605-1610), Frankfurt am Main, 1832
- Arnold G., *Historia et descriptio theologiae mysticae*, Francorfurti, 1702
- Arnold G., *Die geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers nach dem Sinn und Exempel der Alten*, Halle, 1704
- Arnold G., *Bericht in geistlichen Dingen ins gemein*, in Id., *Theologia experimentalis, Das ist: Geistliche Erfahrungs-Lehre*, Franckfurth am Mäyn, 1714
- Arnold G., *Theologia experimentalis, Das ist: Geistliche Erfahrungs-Lehre*, Franckfurth am Mäyn, 1714
- [Bährens J.C.F.], *Ueber den Werth der Empfindsamkeit besonders in Rücksicht auf die Romane*, Halle, 1786
- Baier J.W., *Compendium theologiae positivae* (1686), Ienae-Lipsiae, 1712
- Baier J.W. (praeses)-Kindlin M. (respondens), *Dissertatio theologica de justificationis et renovationis nexu et discrimine*, Jenae, 1694
- Baier J.W., *Compendium theologiae moralis*, Jenae, 1697
- Balduin F. (praeses)-Phrysius J.T. (respondens), *Disputatio de capite primo Epistolae ad Philippenses*, Witebergae, 1617
- Balduin F., *Paraenesis Apostolica, hoc est, S. Apostoli Pauli Epistola ad Philippenses commentario perspicuo illustrata*, Witebergae, 1623
- Barrow J., *Lectiones opticae et geometricae*, Londini, 1674
- Basedow J.B., *Theoretisches System der gesunden Vernunft*, Altona, 1765
- Batteux C., *Les Beaux-Arts réduites à un même principe*, Paris, 1746
- Batteux C., *Le Belle Arti ricondotte a unico principio* (1746), a cura di E. Migliorini, Palermo, 2002<sup>4</sup>
- Batteux C., *Les Beaux-Arts réduites à un même principe*, Paris, 1747<sup>2</sup>
- Batteux C., *Cours de belles-lettres distribué par exercices*, 4 voll., Paris, 1747-50

- Batteux C., *Cours de belles-lettres, ou Principes de la littérature* (1747-50), 4 voll., nouvelle édition, Paris, 1753
- Batteux C., *Die schöne [sic] Künste aus einem Grunde hergeleitet, aus dem Französischen des Herrn Abt Batteux übersetzt von P.E.B. [Philipp Ernst Bertram]*, Gotha, 1751
- Batteux C., *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz, aus dem Französischen übersetzt, und mit einem Anhang einiger eignen Abhandlungen versehen*, a cura di J.A. Schlegel, Leipzig, 1751
- Batteux C., *Einleitung in die schönen Wissenschaften, nach dem Französischen des Herrn Batteux mit Zusätzen vermehret von Karl Wilhelm Ramler* (1756-58), 4 voll., Leipzig, 1762-63<sup>2</sup>
- Batteux C., *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz, aus dem Französischen übersetzt, und mit einem Anhang einiger eignen Abhandlungen versehen*, a cura di J.A. Schlegel, Leipzig, Zweyte, verbesserte und vermehrte Auflage, 1759<sup>2</sup>
- Batteux C., *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz, aus dem Französischen übersetzt, und mit verschiedenen eignen damit verwandten Abhandlungen begleitet*, a cura di J.A. Schlegel, Leipzig, Dritte von neuem verbesserte und vermehrte Auflage, 1770<sup>3</sup>
- Baudoin F., *De institutione historiae universae*, Parisiis, 1561
- [Bauer G.F.C.], *Einige Anmerkungen über die Lehre des Herrn Doctor Bertlings in Danzig von der Kraft der Heiligen Schrift*, Helmstedt, 1757
- Baumeister F.C., *Philosophia definitiva* (1735), Vitembergae, 1740
- Baumgarten A.G. (auctor)-Baumgarten N. (respondens), *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halae Magdeburgicae, 1735, nuova ed. it. a cura di P. Pimpinella e S. Tedesco, *Riflessioni sulla poesia*, Palermo, 1999 (= *Meditationes*)
- Baumgarten A.G., *Meditazioni filosofiche su alcuni aspetti del poema*, a cura di F. Piselli, Milano, 1992
- Baumgarten A.G., *De ordine in audiendi philosophicis per triennium academicum*, Halae Magdeburgicae, 1738
- Baumgarten A.G., *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae, 1739 (= *Metaphysica*, 1739).



- Baumgarten A.G., *Ethica philosophica*, Halae Magdeburgicae, 1740 (= *Ethica philosophica*).
- Baumgarten A.G., *Einige Gedancken vom vernünfftigen Beyfall auf Academien*, Franckfurth an der Oder, 1740
- [Baumgarten A.G.], *Philosophische Brieffe von Aletheophilus*, Frankfurth und Leipzig, 1741
- Baumgarten A.G., *Einige Gedancken vom vernünfftigen Beyfall auf Academien*, Franckfurth an der Oder, 1741<sup>2</sup>
- Baumgarten A.G. (praeses)-Spalding S.W. (auctor), *De vi et efficacia ethices philosophicae*, Traiecti ad Viadrum, 1741
- Baumgarten A.G. (praeses)-Beneke J.G. (auctor), *De vitiis quasiphilosophorum ethicis dissertationem. Dissertatio I de pietati contrariis*, Traiect. a. Viadrum, 1742
- Baumgarten A.G., *Scriptis quae moderator conflictus academici disputavit*, Halae Magdeburgicae, 1743
- Baumgarten A.G., *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae, 1743<sup>2</sup> (= *Metaphysica*)
- Baumgarten A.G. (praeses)-Schwechten J.D. (respondens), *Dissertatio periodica de notitia patriae*, Francofurti ad Viadrum, 1748
- Baumgarten A.G., *Isagoge philosophica in theologiam theticam per Alexandrum Gottlieb Baumgarten phil. prof. publ. ord. in acad. Viadrina*, 4 voll., manoscritto firmato da J.C. Beneke, 1748, Staatsbibliothek zu Berlin.
- Baumgarten A.G. (praeses)-Bütow G.C.W. (auctor), *Dissertatio inauguralis de fidei in philosophia utilitate*, Francofurti ad Viadrum, 1750
- Baumgarten A.G. (praeses)-Musionius G.E. (auctor), *Dissertatio de Dei certitudine*, Francofurti ad Viadrum, 1750
- Baumgarten A.G., [Kollegium über die Ästhetik (ca. 1750)], in Poppe B., *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntten Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Borna-Leipzig, 1907, pp. 59-258, ed. it. a cura di S. Tedesco, pres. di L. Amoroso, *Lezioni di estetica*, Palermo, 1998 (= K)
- Baumgarten A.G., *Aesthetica*, 2 voll., Traiecti cis Viadrum, 1750-1758, ed. it. a cura di S. Tedesco, *L'Estetica*, Palermo 2000 (= *Aesthetica*)

- Baumgarten A.G., *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae, 1750<sup>3</sup> (= *Metaphysica*, 1750)
- Baumgarten A.G., *Ethica philosophica*, Halae Magdedurgicae, 1751<sup>2</sup> (= *Ethica philosophica*, 1751)
- Baumgarten A.G. (*praeses*)-Gebauer M.E. (*respondens*), *Dissertatio periodica an philosophia sit sapientia mundi*, Francofurti ad Viadrum, 1751
- Baumgarten A.G., *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae, 1757<sup>4</sup> (= *Metaphysica*, 1757)
- Baumgarten A.G., *Initia philosophiae practicae primae acroamatice*, Halae Magdeburgicae, 1760 (= *Initia*)
- Baumgarten A.G., *Acroasis logica in Christianum L.B. de Wolff*, Halae Magdeburgicae, 1761 (= *Acroasis logica*)
- Baumgarten A.G., *Ethica philosophica*, Halae Magdeburgicae, 1763<sup>3</sup> (= *Ethica philosophica*, 1763)
- Baumgarten A.G., *Jus naturae*, Halle, 1763
- Baumgarten A.G., *Acroasis logica aucta et in systema redacta a Ioanne Gottlieb Toellnero*, Halae Magdeburgicae, 1765
- Baumgarten A.G., *Sciagraphia encyclopediae philosophicae*, a cura di J. Foerster, Halae Magdeburgicae, 1769
- Baumgarten A.G., *Philosophia generalis*, a cura di J.C. Foerster, Halae Magdeburgicae, 1770
- Baumgarten A.G., *Praelectiones theologiae dogmaticae*, a cura di J.S. Semler, Halae Magdeburgicae, 1773 (= *Praelectiones theologiae dogmaticae*)
- Baumgarten A.G., *Die in den vier Evangelisten enthalteten Reden Jesu nach ihrem Inhalte*, a cura di A.B. Thiele, Frankfurt an der Oder, 1782
- Baumgarten A.G., *Gedanken über die Reden Jesu nach dem Inhalt der evangelischen Geschichte*, a cura di F.G. Scheltz e di A.B. Thiele, 2 voll., Pforten, 1796-1797
- Baumgarten A.G., *Ästhetik: lateinisch-deutsch*, 2 voll., a cura di D. Mirbach, Hamburg, 2007
- Baumgarten A.G., *Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, a cura di G. Gawlick e L. Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011

- Baumgarten A.G., *Metaphysics. A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*, a cura di C.D. Fugate e J. Hymers, London-New York, 2013
- Baumgarten S.J., *Betrachtungen über einige Schrift-Stellen aus dem Propheten Jesaia auf den jährlichen hohen Festen angestellet*, Halle, 1735
- Baumgarten S.J., *Vorrede*, in Richter C., *Genaue Übersetzung der Psalmen, mit einer Vorrede Hrn. Siegm. Jac. Baumgartens*, Halle, 1736, s. p.
- Baumgarten S.J. (*praeses*)-Meier G.F. (*auctor*), *Exercitatio theologica de discrimine ejus quod naturale et morale dicitur in theologia*, Halae Magdeburgicae, 1738
- Baumgarten S.J., *Unterricht vom rechtmässigen Verhalten eines Christen, oder Theologische Moral*, Halle, 1738 (= *Theologische Moral*)
- Baumgarten S.J., *Opuscula quae latine scripsit*, 2 voll., Halae Magdeburgicae, 1740-46
- Baumgarten S.J., *Theologische Bedencken. Erste Sammlung*, Halle, 1742
- Baumgarten S.J. (*praeses*)-Felmer M. (*auctor*), *Dissertatio theologica de efficacia S. Scripturae*, Halae Magdeburgicae, 1742
- Baumgarten S.J., *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift* (1742), Halle, 1759<sup>3</sup>
- Baumgarten S.J. (*praeses*)-Bening E.F. (*respondens*), *Dissertatio theologica De conversione non instantanea*, Halae, 1743
- Baumgarten S.J., *Auszug der Kirchengeschichte*, Halle, 1743
- Baumgarten S.J., *Vorrede Herrn D. Baumgartens*, in *Uebersetzung der Allgemeinen Welthistorie*, Halle, 1744, Erster Theil, pp. 3-58
- Baumgarten S.J. (*praeses*)-Litzmann J.D. (*respondens*), *Dissertatio theologica de discrimine revelationis et inspirationis*, Halae Magdeburgicae, 1745
- Baumgarten S.J., *Vorrede*, in S.G.L. [Lange S.G.], *Oden Davids oder poetische Uebersetzung der Psalmen*, Erster Theil, Halle, 1746
- Baumgarten S.J. (*praeses*)-Nicolai G.S. (*auctor*), *Meditationes quasdam De genuina et spuria aedificatione spirituali mediisque illius legitimis et illegitimis*, Halae Magdeburgicae, 1747
- Baumgarten S.J., *Vorrede*, in Stolberg-Wernigerode H.E. zu, *Geistliche Gedichte*, 4 voll., Halle 1748-1752, vol. I, 1748, pp. 3-10

- Baumgarten S.J., *Auslegung des Briefes Pauli an die Römer*, Halle, 1749
- Baumgarten S.J., *Auslegung und Anwendung einiger Psalmen*, Halle, 1751
- Baumgarten S.J. (a cura di), *Algemeine Geschichte der Länder und Völker von America*, 2 voll., Halle, 1752-53
- Baumgarten S.J. (*praeses*)-Gedicke G.H.L. (*respondens*), *Institutionum hermeneuticarum. Particula tertia de sensu scripturae sacrae, ad breviarii hermeneutici cap. I*, Halae, 1753
- Baumgarten S.J., *Erbauliche Erklärung der Psalmen*, 2 voll., Halle, 1759
- Baumgarten S.J., *Evangelische Glaubenslehre*, 3 voll., Halle, 1759-60 (= *Evangelische Glaubenslehre*)
- Baumgarten S.J., *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, 3 voll., Halle, 1762-1764
- Baumgarten S.J., *Erklärung des Briefes St. Pauli an die Hebräer*, Halle, 1763
- Baumgarten S.J., *Ausführlicher Vortrag der theologischen Moral*, Halle, 1767
- Baumgarten S.J., *Auslegung der Briefe Pauli an die Galater, Epheser, Philipper, Colosser, Philemon und Thessalonicher*, Halle, 1767
- Baumgarten S.J., *Ausführlicher Vortrag der biblischen Hermeneutic*, Halle, 1769
- Beardsley M., *Aesthetics*, New York, 1958
- Bel J.J., *Dissertation où l'on examine le sentiment de Mr. l'Abbé Dubos touchant la préférence que l'on doit donner au goût sur la discussion, pour juger des Ouvrages d'Esprit*, "Bibliothèque française", Juillet-Août, 1726, pp. 216-52
- Bengel J.A., *Praefatio*, in Id., *Gnomon Novi Testamenti*, Tubingae, 1742
- Beni P., *In Aristotelis libros Rhetoricorum*, 2 voll., Venetiis, 1524 [ma 1624!]
- Berleburger Bibel*, 8 voll., Berleburg, 1726-1742; ristampa Stuttgart, 1856
- Bernd A., *Einleitung zur christlichen Sitten-Lehre*, Leipzig, 1733
- Bernd A., *Eigene Lebens-Beschreibung*, Leipzig, 1738
- Bernd A., *Abhandlung von Gott und der menschlichen Seele*, Leipzig, 1742

- Bertling E.A., *Deutliche Vorstellung, was die lutherische Kirche von der Kraft der heiligen Schrift lehre und nicht lehre?*, Danzig, 1756
- Bertling E.A. (*praeses*)-Olert E. (*respondens*), *Disputatio saecularis ultima de vi convertrice spiritus sancti*, in *Acta jubilaei secundi gymnasii Gedanensis*, Senatus et gymnasii Gedanensis, 1758
- Bertram J.F., *Einleitung in die so genannte Schöne Wissenschaften Oder litteras humaniores*, Halle, 1725<sup>1</sup>
- Bertram J.F., *Einleitung in die so genannte Schöne Wissenschaften Oder litteras humaniores*, Braunschweig, 1728<sup>2</sup>
- Beyer J.I., *Academische Programmata über allerhand auserlesene Materien*, Halle, 1725
- Biblia Hebraica*, Halle, 1720
- Bibliophilus C. [alias Unkauff J.G.], *Opusculum exegeticum de Foecunditate Sensus in S. Scriptura*, Stuttgartiae, 1709
- Bibliothecae Baumgartenianae Pars I*, Halae, 1765
- Bibliothecae Baumgartenianae Pars II, Sectio I*, Halae, 1766
- Bibliothecae Baumgartenianae Pars II, Sectio II*, Halle, 1767
- Bierling F.W., *De fide historica*, in Blanke H.W.-Fleischer D. (a cura di), *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990, vol. I, pp. 154-69
- Bilfinger G.B., *De harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente illustri Leibnitii dissertatio inauguralis* (1721), in Id., *Varia in fasciculos collecta*, 3 voll., Stuttgartiae, 1743, vol. I
- Bilfinger G.B., *De triplici rerum cognitione, historica, philosophica et mathematica*, Tubingae, 1722
- Bilfinger G.B., *De harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente illustri Leibnitii commentatio hypothetica*, Francofurti et Lipsiae, 1723
- Bilfinger G.B., *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo*, Tubingae, 1725
- Bilfinger G.B., *De viribus corpori moto insitis et illarum mensura*, "Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae" (1726), 1, 1728, pp. 43-119
- Bülffinger G.B. [sic]-Hollmann S.C., *Epistolae Amœbaeae de Harmonia Praestabilita*, Francofurti et Lipsiae, 1728

- Bilfinger G.B., *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima umana, mundo [...] (1725), Tubingae, 1746<sup>3</sup>*
- Böck A.F., *Wie kann die Seele durch das Studium der schönen Wissenschaften und Künste zum wahren Guten geführt werden?*, Stuttgart, 1771
- Bodmer J.J.-Breitinger J.J., *Die Discourse der Mahlern: Vier Teile in einem Band, 1721-23, rist. anast., Hildesheim, 1969*
- Bodmer J.J., *Charakter der teutschen Gedichte, [Zürich], [1734]*
- Bodmer J.J., *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie, Zürich, 1740*
- Bodmer J.J., *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemähde der Dichter, Zürich, 1741*
- Bodmer J.J., *Grundriß eines epischen Gedichtes von dem geretteten Noah, in Id., Sammlung Critischer, Poetischer und anderer geistvollen Schriften, Zur Verbesserung des Urtheiles und des Witzes in den Werken der Wolredenheit und der Poesie, 4. Stück, Zürich, 1742, pp. 1-17*
- Bodmer J.J., *Critische Briefe, Zürich, 1746*
- Bodmer J.J., *Neue critische Briefe, Zürich, 1749*
- Bodmer J.J., *Die Noachide in zwölf Gesängen, Basil, 1781*
- Boerhaave H., *Praelectiones academicae in proprias institutions rei medicae, edidit et notas addidit Albertus Haller, 6 voll., 1738-1745*
- Böhme J., *Der fünfunddreißigste Sendbrief. An Herrn Johann Butowiski, vom 13. Dezember 1622, in Id., Jakob Böme's sämtliche Werke: Libri apologetici [...], vol. VII, Leipzig, 1847, pp. 464-6*
- Boileau Despréaux N., *Traité du sublime (1674), in Id., Dissertation sur la Joconde. Arrest Burlesque. Traité du Sublime, a cura di C.H. Boudhors, Paris, 1942*
- Boileau Despréaux N., *Oeuvres de Nicolas Despréaux, Amsterdam, 1718*
- Bolten J.C., *Gedancken von psychologischen Curen, Halle im Magdeburgischen, 1751*
- Bouhours D., *La manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit, Paris, 1687*
- Boullier D.R., *Lettres sur les vrais principes de la religion, Amsterdam, 1741*

- Boureau-Deslandes A.F., *L'art de ne point s'ennuyer*, Amsterdam, 1715
- Breithaupt J.J., *Institutionum Theologicarum Libri Duo*, s. l., 1694
- Breithaupt J.J. (*praeses*)-Rauner W.B. (*respondens*), *Animadversiones exegeticae et dogmatico-practicae in epistolam S. Pauli ad Philippenses*, Halae, 1695
- Breithaupt J.J. (*praeses*)-Baumgart [sic ] J. (*respondens*), *Observationum theologicarum pentasi de imagine dei*, Halae Magdeburgicae, 1696
- Breithaupt J.J. (*praeses*)-Lysius H. (*respondens*), *Exercitatio inauguralis de studio theologico*, Halae, 1702
- Breithaupt J.J., *Grund-Sätze Christlicher Glaubens- u. Lebens-Pflichten*, Halle, 1702
- Breithaupt J.J., *Sinnreiches Lateinische Poema wieder den Mißbrauch der Teutschen Beredsamkeit/ Insonderheit wieder die Romanen, und andere schandbare Schriften/ überstetzt [...] von Jacob Baumgarten*, Halle, 1721
- Breitinger J.J., *Critische Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse*, Zürich, 1740
- Breitinger J.J., *Critische Dichtkunst*, 2 voll., Zürich, 1740
- Breitinger J.J., *Vertheidigung der schweizerischen Muse*, Zürich, 1744
- Bucky C., *De vita systematica*, Lipsiae, 1731
- Buddeus J.F. (*praeses*)-Lippold J.G. (*respondens*), *ΘΕΙΟΝ ΠΗΘΟΠΙΚΟΝ, sive illud, quod in oratione divinum est*, Jenae, 1691
- Buddeus J.F., *Dissertatio moralis de cultura ingenii*, Halae Magdeburgicae, 1699
- Buddeus J.F., *De criterio veritatis in rebus moralibus*, “Observationum selectarum ad rem litterariam spectantium”, Tomus V, Halae Magdeburgicae, 1702, pp. 272-313
- Buddeus J.F., *Institutiones philosophiae eclecticicae* (1703), Halae Saxonum, 1705-06<sup>2</sup>
- Buddeus J.F., *Philosophischer Discurs von dem Unterschied der Welt- und Schul-Gelahrtheit*, in Musig M., *Licht der Weisheit*, vol. I, Leipzig, 1709
- Buddeus J.F., *Elementa philosophiae instrumentalis*, Halae Saxonum, 1709
- Buddeus J.F., *Institutiones theologiae moralis*, Lipsiae, 1711

- Buddeus J.F. (praeses)-Cellarius E. (auctor respondens), *Exercitatio theologica moralis De discrimine naturae et gratiae quoad facultatem recordandi seu memoriam*, Ienae, 1715
- Buddeus J.F., *Commentatio theologica de eo, quod in theologia pulchrum est*, Ienae, 1715
- Buddeus J.F., *Institutiones theologiae dogmaticae* (1723), Halle, 1724<sup>2</sup>
- Büsching A.F., *Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen*, Tl. 1, Halle, 1783
- Burmann F., *Synopsis theologiae speciatim Oeconomiae foederum dei* (1671), Genevae, 1678
- Calov A., *Systema locorum theologicorum*, 12 voll., Wittebergae, 1655-1667
- Calov A. (a cura di), *Biblia Novi Testamenti Illustrata*, Francofurti ad Moenum, 1672
- Calvinus J., *Commentarius in Epistolam Pauli ad Galatas* (1540), in Id., *Commentarii in omnes epistolas S. Pauli apostoli*, Amstelodami, 1662
- Campe J.H., *Die Empfindungs- und Erkenntnißkraft der menschlichen Seele*, Leipzig, 1776
- [Canz I.G.], *Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in theologia, per praecipua fidei capita*, Frankfurt-Leipzig, 1728
- [Canz I.G.], *Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae usus in theologia, per praecipua fidei capita. Tomus secundus. Ubi Doctrina de Praedestinatione uberius explicatur*, Francofurti et Lipsiae, 1732
- Canz I.G., *Oratoria scientiarum familiae toti cognata, seu Rationis et orationis arctissimum vinculum*, Tubingae, 1735
- [Canz I.G.], *Philosophiae Wolffianae ex graecis et latinis auctoribus illustratae, maxime secundum animae facultatem cognoscendi consensus cum theologia per praecipua fidei capita*, Francofurti et Lipsiae, 1737
- Canz I.G., *Disciplinae morales omnes* (1739), Francofurti et Lipsiae, 1752<sup>2</sup>
- Canz I.G., *Philosophia fundamentalis suis disciplinis comprehensa*, Tubingae, 1744
- Canz I.G., *Meditationes philosophicae*, Tübingen, 1750
- Carl J.S., *Zeugnüße von Medicina Morali*, Büdingen, 1726



- Carpov J., *Theologia dogmatica revelata: methodo scientifica adornata*, Francof. et Lipsiae, 1737
- Carpzov J.B., *Sempiternae memoriae spectabilis consultis et excellentis viri Carol Gerard Guilielmi Lodtmann*, Helmstadii, 1755
- Catalogus librorum a viro excellentissimo amplissimo Alexandro Gottlieb Baumgarten*, Francofurti ad Viadrum, 1762
- Censuren und Bedencken von Theologischen Facultäten und Doctoren [...]*, Ienae, 1626
- Chiaramonti S., *De coniectandis cuiusque moribus*, Venetiis, 1625
- Chladenius M., *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, 1742
- Cicerone, *Paradossi; Gli accademici; Timeo*, ed. it. a cura di G.B. Grassi Privitera, Milano, 1928
- Cicerone, *Opere retoriche di M. Tullio Cicerone*, vol. I, *De oratore, Brutus, Orator*, a cura di G. Norcio, Torino, 1970
- Cicerone, *Qual è il miglior oratore; Le suddivisione dell'arte oratoria; I topici*, ed. it. a cura di G.G. Tissoni, Milano, 1973
- Cicerone, *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*, vol. II, *I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane*, a cura di N. Marinone, Torino, 1976<sup>2</sup>
- Clauberg J., *Logica vetus et nova* (1654), Amstelaedami, 1658<sup>2</sup>
- Clauberg J., *Opera omnia philosophica*, Amstelodami, 1691
- Coccejus J., *Epistolae ad Hebreos explicatio*, Lugduni Batavorum, 1659
- Coccejus J., *Opera omnia theologica, exegetica, didactica, polemica, philological* (1673-75), Francofurti ad Moenum, 1689<sup>2</sup>
- Coccejus J., *Summa doctrinae de Fœdere et testamento divino* (1654), Amstelodami, 1683
- Coccejus J.H., *Praefatio in Coccejus J., Opera omnia theologica, exegetica, didactica, polemica, philologica*, Francofurti ad Moenum, 1689<sup>2</sup>, vol. I
- Collin F.E., *Der grosse Ernst des thätigen Christentums*, Halle, 1719
- Corneille P., *Discours de l'utilité et des parties du poème dramatique* (1660), in Id., *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, 1987

- Corvinus C.J.A., *Institutiones philosophiae rationalis methodo scientifica conscriptae*, Ienae, 1739
- Coschwitz G.D., *Organismus et Mechanismus in Homine Vivo, obvius et stabilitus*, Lipsiae, 1725
- Cramer C.F., *Klopstock. Er und über ihn*, Hamburg, 1780, vol. I
- [Cramer J.A.], *Critische Untersuchung, Wie weit sich ein Poet des gemeinen Wahnes und der Sage bedienen könne?*, “Beyträge zur critischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit”, VIII, 1742, 30. Stück, pp. 254-81
- [Cramer J.A.], *J.C. Gottscheds bescheidenes Gutachten, was von den bisherigen christlichen Epopeen der Deutschen zu halten sey?*, “Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit”, Wintermonat, 1752, pp. 62-74
- [Cramer J.A.], *Gedanken über die Frage: Wie weit Erdichtungen in Epopeen, welche Begebenheiten in der Religion zum Gegenstande haben, zugelassen seyn können?*, “Sammlung vermischter Schriften von den Verfassern der Bremischen neuen Beyträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes”, vol. III, 1752, 1. Stück, pp. 23-55
- Cramm F.J., *Betrachtungen über das Naive, Natürliche, Gesuchte und Gezwungene in den schönen Wissenschaften*, Helmstädt, 1768
- Crato [ma J.M. Kraft], *Gerettete Unschuld zweyer Hoch=Fürstl. Generalsuperintendenten in den Herzogthümern Schleswig-Holstein*, Schleswig, 1701
- Crousaz J.P., *Traité du beau*, Amsterdam, 1715 (ma 1714)
- Curtius M.C., *Abhandlung von den Personen, und Handlungen eines Heldengedichts*, in *Aristoteles Dichtkunst ins Deutsche übersetzte, Mit Anmerkungen, und besondern Abhandlungen versehen*, von Michael Conrad Curtius, Hannover, 1753
- D'Aubignac H., *Pratique du Théâtre*, Paris, 1657
- Dannhauer J.C., *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris, quae obscuritate dispulsa, verum sensum a falso discernere in omnibus auctorum scriptis ac oratoribus docet, & plene respondet ad quaestionem unde scis hunc est sensum, non alium?*, Argentorati, 1630
- Dannhauer J.C., *Mysterium Syncretismi Detecti, Proscripti, & Symphonismo Compensati*, Argentorati, 1648
- Dannhauer J.C., *Hodosophia christiana*, Argentorati, 1649

- Dannhauer J.C., *Hermeneutica sacra*, Argentorati, 1654
- Darjes J.G., *Institutiones jurisprudentiae universalis*, Ienae, 1740
- Darjes J.G., *Introductio in artem inveniendi seu logicam theoretico-practicam*, Ienae, 1742
- De Piles R., *Cours de peinture par principes*, Paris, 1708
- Dedeken G., *Thesaurii consiliorum et decisionum appendix nova*, Jena, 1671
- Demetrio, *Lo stile*, ed. it. a cura di G. Lombardo, Palermo, 1999
- Dénys d'Halicarnasse, *Opuscules rhétoriques*, Paris, 5 voll., 1978-1992
- Descartes R., *Lettres de Mr. Descartes en trois volumes*, vol. III, Paris, 1667
- Descartes R., *Oeuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 13 voll., Paris, 1897-1913
- Deyling S., *Observationum sacrarum pars V*, Lipsiae, 1748
- Diadoque de Photicé, *Oeuvres spirituelles*, Paris, 1955
- Diderot D., *Lettre sur les sourds et muets*, s. l., 1751
- Diderot D., *Lettera sui sordi e muti*, ed. it. a cura di F. Bollino, Modena, 1984
- Diderot D., *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, [s. l.], 1754
- Dippel J.C., *Die Kranckheit und Arzney des Thierisch-Sinnlichen Lebens [...]*, Franckfurt-Leipzig, 1713
- Dornmeyer A.J., *Philologia biblica*, Lipsiae, 1713
- Du Bos J.-B., *Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture*, 2 voll., Paris, 1719
- Du Bos J.-B., *Riflessioni critiche sulla poesia e sulla pittura* (1719), ed. it. a cura di M. Mazzocut-Mis e P. Vincenzi, Palermo, 2005
- Du Bos J.-B., *Abhandlung von der Nothwendigekeit, beschäfftiget zu seyn, wenn man der verdrüßlichen langen Weile ausweichen will, aus dem Französischen des Herrn Abts du Bos*, "Neue Beyträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes", 2. Band, 1745, 1. Stück, pp. 14-21
- Du Bos J.-B., *Kritische Betrachtungen über die Poesie und Mahlerey*, trad. ted. a cura di Gottfried Benedict Funk, Kopenhagen, 3 Theile, 1760-1761

- Du Bos J.-B., *Von der Nothwendigkeit sich zu beschäftigen, und dem Vergnügen, das die Bewegungen der Leidenschaften gewähren*, "Hannoverisches Magazin", vol. III, 1765, 85. Stück coll. 1345-60
- Du Bos J.-B., *Ueber Beschäftigung und Langweile*, "Hannoverisches Magazin", vol. XXI, 1783, 104. Stück, coll. 1649-58
- Eberhard J.A., *Theorie der schönen Wissenschaften* (1783), Halle, 1786<sup>2</sup>
- Eberhard J.A., *Ueber den Unterschied der nachahmenden und zeichnenden Künste, wie auch über die Schönheit der Farben*, in Id., *Vermischte Schriften*, Halle, 1784, pp. 111-34
- Eberhard J.A., *Ueber den sittlichen Werth der Empfindsamkeit*, in [Bährens J.C.F.], *Ueber den Werth der Empfindsamkeit besonders in Rücksicht auf die Romane*, Halle, 1786, pp. 117-42
- Eberhard J.A., *Versuch eines Plans zu einer praktischen Aesthetik*, "Philosophisches Magazin", 3, 1790, 1. Stück, pp. 1-54
- Eberhard J.A., *Handbuch der Ästhetik für gebildete Leser aus allen Ständen*, 4 voll., Halle, 1803-1805
- Eberhard J.H., *Leben des Verfassers*, in Nicolai G.S., *Gedanken von der besten Art, die Collegia zu repetiren, Zwote mit Anmerkungen und dem Leben des Verfassers vermehrte Auflage*, Wittenberg und Zerbst, 1769
- Ebert J.J., "Der Philosoph für Jedermann" (1784-1785), vol. I, 1787, 1. Stück, pp. 1-16
- Ebert J.J., "Der Philosoph für Jedermann" (1784-1785), vol. I, 1787, 2. Stück, pp. 17-32
- Egardus P., *Der ordentlichen Sonn- und Festtäglichen Episteln*, in Id., *Drey außerlesenste Schrifften*, a cura di P.J. Spener, Franckfurth, 1679
- Emserus H., *Das naw Testament*, [s. l.], [1527]
- Engel J.J., *Ueber Handlung, Gespräch, und Erzählung*, "Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste", 16, 1774, Zweytes Stück, pp. 177-256
- Engel J.J., *Die Götterinnen*, "Der Philosoph für die Welt", 1775, 1. Theil, pp. 1-20
- Engel J.J., *Zusatz*, "Der Philosoph für die Welt", 1. Theil, 1775, pp. 181-7
- Engel J.J., *Über die musikalische Malerei* (1780), in Id., *Schriften*, vol. IV, Berlin, 1802, pp. 299-341
- Engel J.J., *Poetik* (1783), in Id., *Schriften*, vol. XI, Berlin, 1806

- Erasmus D., *Ecclesiastae sive de Ratione Concionandi Libri Quatuor*, Basileae, 1535
- Ermogene, *Hermogenes' On Types of Style*, a cura di C.W. Wooten, Chapel Hill and London, 1987
- Ernesti J.A., *Ad oratiunculas V. in Schola Thomana audiendas patronos et fautores invitat et popularitatem eruditam commendat*, [Lipsiae], 1739
- Ernesti J.A., *Defensio veterum philosophorum adversos eos, qui methodum mathematicam ab iis vel ignoratam, vel male neglectam esse contendunt*, Lipsiae, 1741
- Ernesti J.A., *Initia rhetorica*, Lipsiae, 1750
- Ernesti J.A., *De Philosophia populari*, [Lipsiae], 1754
- Ernesti J.A., *De Philosophia vitae prolusio*, [Lipsiae], 1755
- Euphranor [Meier G.F.?], *Versuch einer philosophischen Abhandlung von dem Mittelmäßigen in der Dichtkunst*, "Beyträge zur critischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit", Band VII, 25. Stück, 1741, pp. 242-86
- Faber J.H., *Anfangsgründe der schönen Wissenschaften*, Maynz, 1767
- Fabricius J.A., *Philosophische Oratorie*, Leipzig, 1724
- Fecht J., *De Ordine Modoque Gratiae Divinae, In Conversione Hominis Occupatae*, Rostock, 1697
- Fecht J., *De vera rerum sacrarum notitia*, Rostochii, 1711
- Feder J.G.H., *Grundriß der Philosophischen Wissenschaften* (1767), Coburg, 1769<sup>2</sup>
- Feder J.G.H., *Logik und Metaphysik* (1769), Göttingen und Gotha, 1771<sup>3</sup>
- Feder J.G.H., *Lehrbuch der praktischen Philosophie* (1770), Hanau und Leipzig, 1775<sup>3</sup>
- Feder J.G.H., *Grundlehren zur Kenntniß des menschlichen Willens*, Göttingen, 1782
- Fénelon F. de Salignac de la Mothe, *Première réponse donnée par M. L'archevêque de Cambrais, aux difficultés de M. L'Evêque de Chartres, sur le livre "De l'explication des maximes des Saints"* (1698), in Id., *Oeuvres complètes*, vol. II, Paris, 1848
- Ferguson A., *An essay on the History of Civil Society*, Dublin, 1767

- Ferguson A., *Grundsätze der Moralphilosophie* (1767), Leipzig, 1772
- Flacius Illyricus M., *Clavis Scripturae S. seu de sermone sacrarum literarum*, 2 voll., Basileae, 1567
- Flacius Illyricus M., *Clavis Scripturae* (1567), Basilae, editio ultima, 1617
- Flögel C.F., *Einleitung in die Erfindungskunst*, Breßlau und Leipzig, 1760
- [Flögel C.F.], *Versuch über das Genie*, “Vermischte Beyträge zur Philosophie und den schönen Wissenschaften”, 1, 1762, 1. Stück, pp. 1-27
- Flögel C.F., *Geschichte des menschlichen Verstandes*, Breßlau, 1765
- Flögel C.F., *Versuch über die Schönheit und den Geschmack, an Herrn Professor Riedel*, “Deutsche Bibliothek der schönen Wissenschaften”, 3. Band, 1769, 10. Stück, pp. 193-221
- Formey J.H.S., *La belle wolfienne*, vol. I, La Haye, 1741
- Förster J.C., *Charactere dreyer berühmter Weltweisen, nämlich Leibnitzens, Wolfs und Baumgartens* (1763), Halle im Magdeburgischen, 1765<sup>2</sup>
- Fozio, *Quaestiones ad Amphilochium*, in *Patrologia Graeca*, vol. CI
- Francke A.H., *Die wahre Glaubens-Gründung / Kräftigung / Stärckung und Volbereitung / In einer Predigt aus dem Evangelio am XXI. Sonntag nach dem Feste der h. Dreyeinigkeit*, Franckfurth, 1691
- Francke A.H., *Manuductio ad lectiones scripturae sacrae*, Halae Saxon., 1693
- Francke A.H., *Einfältiger Unterricht, wie man die H. Schrift zu seiner wahrer Erbauung lesen solle*, Halle, [1694]
- Francke A.H., *Erleitung zur Lesung der H. Schrift*, Halle, 1694
- Francke A.H., “*Observationes biblicae*”, Halle, 1695
- Francke A.H., *Geistliche Seelen-Cur*, Halle, 1698
- [Francke A.H.], *Collegium homileticum*, 1700-1701, Franckesche Stiftungen, AFSt / H H 22 a-c
- Francke A.H., *Christus der Kern Heiliger Schrift*, Halle, 1702
- Francke A.H., *Kurtzer und Einfältiger Unterricht, Wie die Kinder zur wahren Gottseligkeit, und Christlichen Klugheit anzühren sind*, Halle, 1702

- Francke A.H., *Ordnung und Lehrart im Waisenhaus* (1702), Id., *Pädagogische Schriften*, Paderborn, 1964<sup>2</sup>
- Francke A.H., *Praelectiones Hermeneuticae*, Halae Magdeburgicae, 1717
- Francke A.H., *Sonn- und Fest- Tags-Predigten*, Andere Auflage, Halle, 1728
- Francke A.H., *Erklärung der Psalmen Davids*, Halle, 1730
- [Francke A.H.], *Beiträge zur Geschichte August Hermann Francke's*, Halle, 1861
- Francke A.H., *Werke in Auswahl*, a cura di E. Peschke, Berlin, 1969
- Francke A.H., *Schriften und Predigten*, Berlin-New York, 1989
- Franz W., *Tractatus theologicus novus*, Wittenberg, 1619
- Freylinghausen J.A., *Grundlegung der Theologie*, Halle, 1703
- Freylinghausen J.A., *Grundlegung der Theologie* (1703), Halle, 1716<sup>5</sup>
- [Friedrich II.], *Dissertation sur l'ennui*, Berlin, 1768
- Frobes J.N., *Brevis ac dilucida systematis philosophiae moralis Wolffiani*, in Id., *Brevis ac dilucida systematis philosophiae Wolffiani delineatio*, Helmstadi, 1734
- Frömmichen K.H., *Briefe philosophischen Inhalts*, Göttingen, 1771
- Fülleborn G.G., *Zur Geschichte der mathematischen Methode in der deutschen Philosophie*, in Id. (a cura di), *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, vol. V, Züllichau und Freystadt, 1795, pp. 108-30
- Furetière A., *Dictionaire universel*, La Haye-Rotterdam, 1690
- Galilei G., *Opere*, 2 voll., Torino, 1980<sup>2</sup>
- Garve C., Recensione a Riedel F.J., *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* (1767), *Fortsetzung*, "Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste", 7. Band, 1768, 1. Stück, pp. 38-75
- Garve C., Recensione a *Kritische Wälder*, "Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste", 9, 1769, 1. Stück, pp. 20-63
- Garve C., *Lessings Laokoon. Erster Theil*, "Allgemeine deutsche Bibliothek", 9, 1769, pp. 328-58

- Garve C., *Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten*, "Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste", 8. Band, 1769, 1. Stück, pp. 1-44; *ibid.*, 2. Stück, pp. 201-31
- Garve C., *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller, insbesondere der Dichter*, "Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste", 10. Band, 1770, 1. Stück, pp. 1-37; *ibid.*, 2. Stück, pp. 189-210
- Garve C., *Einige Gedanken über das Interessirende* (1771-1779), in Id., *Popularphilosophische Schriften über literarische, ästhetische, und gesellschaftliche Gegenstände*, a cura di K. Wölfel, vol. I, Stuttgart, 1974, pp. 161-347
- Garve C., *Sammlung einiger Abhandlungen / Aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste*, Leipzig, 1779
- Garve C., *Einige Beobachtungen über die Kunst zu denken*, in Id., *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*, 5. voll., 1792-1802, vol. II, Breslau, 1796, pp. 245-430
- Garve C., *Von der Popularität des Vortrages* (1793), in Id., *Popularphilosophische Schriften über literarische, ästhetische und gesellschaftliche Gegenstände*, 2 voll., Stuttgart, 1974, vol. II, pp. 331-58
- Garve C., *Ueber Gesellschaft und Einsamkeit*, 2 voll., Bresslau, 1797
- Garve C., *Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre*, Breßlau, 1798
- Garve C., *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsre Zeiten*, Breslau, 1798
- Gatterer J.C., *Vorrede von der Evidenz in der Geschichtskunde*, in Boysen F.E. (a cura di), *Die Allgemeine Welthistorie [...]*, 10 voll., Halle 1767-72, vol. I, pp. 3-38
- Gaussen É., *De Verbo Dei*, Saumur, 1665
- Geier M., *Commentarius in Psalmos* (1668), Dresdae-Francofurti-Lipsiae, 1681
- Gellert C.F., *Von dem Einflusse der schönen Wissenschaften auf das Herz und die Sitten. Eine Rede* (1751), in Id., *Sämmtliche Schriften*, Neue verbesserte Auflage, Leipzig, 1784, pp. 76-94
- Gerdes D., *Vesperae Vadenses sive Diatribae theologico-philologicae de hyperbolicis ex Scriptura sacra eliminandis*, Trajecti ad Rhenum, 1727



- Gerhard E., *Delineatio philosophiae rationalis eclecticae efformatae* (1709), Jena, 1717
- Gerhard J., *Loci Theologici* (1610-1625), 9 voll., ristampa Berlin, 1863-1885
- Gerhard J., *Disputationes isagogicae*, Ienae, 1634
- Gerhard J., *Commentarius super priorem Petri epistolam*, Jena, 1660
- Gerhard J., *Von der Natur, Krafft und Wirckung, des geoffenbarten und geschriebenen Worts Gottes*, in Dedeken G., *Thesaurii consiliorum et decisionum appendix nova*, Jena, 1671, pp. 201-74
- Gerolamo, *Commentarius in Ezechielem*, in *Patrologia latina*, vol. XXV
- Gesner J.M., *Primae lineae Isagoges* (1754<sup>1</sup>), Leipzig, 1774<sup>2</sup>
- Giraldi Cinzio G.B., *Discorsi intorno al comporre de i Romanzi*, Venezia, 1554
- Glassius S., *Philologia sacra*, 5 voll., Jena, 1623-1636
- Glassius S., *Philologia sacra*, Lipsiae, 1705, editio novissima.
- Gleim J.W.L., *Versuch in scherzhaften Liedern*, Berlin, 1753
- Goodman N., *I linguaggi dell'arte* (1968), trad. it. Milano, 2008
- Gottsched J.C., *Ausführliche Redekunst* (1728), Leipzig, 1739
- Gottsched J.C., *Grundriss zu einer vernunftmässigen Redekunst*, Leipzig, 1729
- Gottsched J.C., *Akademische Rede, die Schauspiele, und besonders die Tragödien sind aus einer wohlbestellten Republik nicht zu verbannen* (1729), in Id., *Ausgewählte Werke*, vol. IX/2, a cura di P.M. Mitchell, Berlin, 1976
- Gottsched J.C., *Versuch einer critischen Dichtkunst*, Leipzig, 1730
- Gottsched J.C., *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, 2 voll., Leipzig, 1733
- Gottsched J.C., *Ausführliche Redekunst*, Leipzig, 1736
- Gottsched J.C., *Ausführliche Redekunst* (1736), Leipzig, 1739<sup>2</sup>
- Gottsched J.C., *Beantwortung des vorhergehenden Artikels, die Unvollkommenheit der deutschen Sprache betreffend*, "Beyträge zur critischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit", 17. Stück, 1737, pp. 434-51

- Gottsched J.C., *Versuch einer critischen Dichtkunst*, Leipzig, 1737<sup>2</sup>
- [Gottsched J.C.], *Grund-Riß einer Lehr-Arth ordentlich und erbaulich zu predigen nach dem Inhalt [sic] der Königlichen Preußischen allergnädigsten Cabinets-Ordre vom 7. Martii 1739 entworffen*, Berlin, 1740
- [Gottsched J.C.], *Grundriß einer überzeugender Lehrart im Predigen*, Berlin, 1743
- Gottsched J.C., *Grundlegung einer Deutschen Sprachkunst*, Leipzig, 1748
- Gottsched J.C., *Versuch einer Critischen Dichtkunst*, Leipzig, 1751<sup>4</sup>
- Gottsched J.C., *Auszug aus den Herrn Batteux schönen Künsten, aus dem einzigen Grundsätze der Nachahmung hergeleitet*, Leipzig, 1754
- Gottsched J.C., *Recensione a Sempiternae Memoriae Spectab. Consult. & Exc. Viri Caroli Ger. Guil. Lodtmanni, Ph. & V.J.D. Phil. P. O. & c. ante D.V. 1755 extincti Acad. Jul Carol. interpr. Joh. Bened. Carpzovio, D. & Prof. Theol.*, “Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit”, 1755, pp. 544-51
- Gottsched J.C., *Beobachtungen über den Gebrauch und Mißbrauch vieler deutscher Wörter und Redensarten*, Straßburg, 1758
- Gottsched J.C., *Akademische Redekunst*, Leipzig, 1759
- Gottsched J.C., *Handlexicon oder Kurzgefaßtes Wörterbuch der schönen Wissenschaften und freyen Künste*, Leipzig, 1760
- Greiling J.C., *Theorie der Popularität*, Magdeburg, 1805
- Grischow A., *Introductio in philologiam generalem*, [Ienae], 1715
- Grosser S., *Gründliche Einleitung zur wahren Erudition* (1700), Leipzig und Görlitz, 1712
- Gundling N.H., *Collegium historico-literarium oder Ausführliche Discourse über die Vornehmsten Wissenschaften und besonders die Rechtgelahrheit, zu verschiedenen Mahlen gehalten, und in Anmerckungen bis 1737 fortgesetzt*, Bremen, 1738
- Gundling N.H., *Philosophischer Discourse Anderer und Dritter als letzter Theil [...]*, Franckfurth und Leipzig, 1740
- Gunnerus J.E., *Volständige Erläuterung über das Natur- und Völkerrecht des Herrn Hofrath Darjes*, 8 voll., Frankfurt und Leipzig 1748-52, vol. III, 1749
- Guyon J.M.B. de la Mothe, *Les Justifications*, vol. II, Cologne, 1720

- [Hagedorn F.], "Die Matrone", den 25. November 1728, 48. Stück, pp. 377-84
- Haine G.C., *Vindicias demonstrationum divinitatis Sacrae Scripturae a suspicione circuli vitiosi*, Halae Salicae, 1742
- Hallbauer F.A., *Nöthiger Unterricht zur Klugheit erbaulich zu Predigen, zu Catechisiren und andere geistliche Reden zu halten* (1723), Jena, 1726<sup>2</sup>
- Hallbauer F.A., *Anweisung zur Verbesserten Teutschen Oratorie*, Jena, 1725
- Haller A. von, *De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus*, "Commentarii Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis", Tomus II ad Annum MDCCLII, 1753, pp. 114-58
- Haller A. von, *Von den empfindlichen und reizbaren Theilen des menschlichen Körpers*. den 22 April 1752 in der Kön. Ges. der W. zu Göttingen vorgelesen. Aus dem II Bande der Comm. Soc. Reg. Sc Gotting., "Hamburgisches Magazin", 13, 1754, n. 3, pp. 227-59 e 13, 1754, n. 4, pp. 402-41
- Haller A. von, *Versuch schweizerischer Gedichte*, Bern, 1772
- Hassel H. (praeses)-Bexelius N.P. (auctor), *Dissertatio moralis de viva cognitione boni et mali*, Aboae, 1741
- Heineken C.H. (a cura di), *Dionysius Longin, Vom Erhabenen. Griechisch und Teutsch, Nebst dessen Leben, einer Nachricht von seinen Schriften, und einer Untersuchung, was Longin durch das Erhabene verstehe*, Dresden, 1737
- Heinzmann J.G., *Appell an meine Nation. Ueber die Pest der deutschen Literatur*, Bern, 1795
- Heller J. (praeses)-Grummert G.H. (respondens), *De regulis interpretandi philosophicis ad systema hermeneuticum sacrum applicandis*, Lipsiae, 1740
- Hennings J.C., *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thieren*, Halle, 1774
- Hennings J.C., *Kritisch-historisches Lehrbuch der theoretischen Philosophie*, Leipzig, 1774
- Herder J.F., *Kritische Wälder, oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend, nach Maasgabe neuerer Schriften. Erstes Wäldchen*, s. 1., 1769
- Herder J.G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Berlin, 1772

- Herder J.G., Recensione a *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, "Allgemeine deutsche Bibliothek", 16. Band, 1772, 1. Stück, pp. 17-31
- Herder J.G., *Kalligone. Vom Angenehmen und Schönen*, Erster Theil, Leipzig, 1800
- Hermann J., *Phoronomia, sive de Viribus et Motibus Corporum solidorum et fluidorum libri duo*, Amstelaedami, 1716
- Hermann J., *De mensura virium corporum* (1726), "Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae", 1, 1728, pp. 1-42
- Hermogenis Opera*, Lipsiae, 1913
- Herrnschmid J.D., *Programma theologicum de discrimine artis rhetoricae et homileticae*, Halae, 1716
- Herz M., *Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit*, Leipzig und Mietau, 1776
- Heumann C.A., *Von dem Wesen und Begriff der Philosophie*, "Acta philosophorum", vol. I, 1715, 1. Stück, pp. 93-103
- Heumann C.A., *Von dem Nahmen der Welt-Weisheit*, "Acta philosophorum", vol. I, 1715, 2. Stück, pp. 314-21
- Heumann C.A., *Von dem Ingenio philosophico*, "Acta philosophorum", vol. I, 1716, 4. Stück, pp. 567-670
- Heumann C.A., *Prolegomena historica disputatione publica in gymnasio Gottingensi excussa* (1723), in Id., *Poecile sive epistolae miscellanae ad literatissimos aevi nostri viros*, 3 voll., Halae, 1730
- Hirschfeld C.C.L., *Vom guten Geschmack in der Philosophie*, Lübeck, 1770
- Hißmann M., *Briefe über Gegenstände der Philosophie an Leserinnen und Leser*, Gotha, 1778
- Hobbes T., *Elementorum philosophiae: Sectio prima, De corpore* (1655), in Id., *Opera latina, quae latine scripsit, omnia*, 5 voll., London, 1839-1845
- Hobbes T., *Elements of Philosophy: The First Section, Concerning Body*, (1656), ora in Id., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 11 voll., London, 1839-1845
- Hoburg C., *Theologia mystica, das ist: Verborgene Krafft-Theologie der Alten, anweisend den Weg, wie auch der einfeltigste Mensch zum lebendigen Erkänntniß, ja zur Gemeinschaft seines Gottes [...] kommen kan* (1656), Frankfurt am Main, 1717

- Hoche J.F., *Vertraute Briefe über die Jetzige abentheuerliche Lesesucht und über den Einfluß derselben auf die Verminderung des häuslichen und öffentlichen Glücks*, Hannover, 1794
- Hoffmann F., *Medicina rationalis systematica* (1718 e ss.), 3 voll., Halle, 1729-1732<sup>2</sup>
- Hollaz D., *Examen theologicum acroamaticum* (1707), Editio altera, Lipsiae, 1763
- Home H., *Elements of Criticism*, 3 voll., Edinburgh, 1762
- Horneius C., *Ethicae sive Civilis Doctrinae de morbus Libri IV*, Francofurti, 1625
- Huarte de san Juan J., *Esame degli Ingegneri* (1575), ed. it. a cura di R. Riccio, Bologna, 1993
- Huch E.L.D., *Virgilii Horatiique nonnulla loca. A structuris celeb. Baumgartenii, Baylii etc. perquam modeste vindicare tentat, de aesthetices principio prefatus*, Lipsiae, 1756
- Huch E.L.D., *Programma in obitum G.S. Nicolai, theologiae professoris*, Servestae, 1765
- Huch E.L.D., *Versuch über die Verdienste des Archilocus um die Satyre*, Zerbst, 1767
- Huch E.L.D., *Aesopus, oder Versuch über den Unterschied zwischen Fabel und Märchen*, Wittenberg-Zerbst, 1769
- Huch E.L.D., *Philosophie der Bildhauer*, Brandenburg, 1775
- Hübner J., *Kurtze Fragen aus der Oratoria*, Leipzig, 1704<sup>3</sup>
- Huet P.D., *Demonstratio evangelica*, Amstelodami, 1680
- Hulsius H., *De principio credendi libri duo*, Lugduni Batavorum, 1688
- Hundius M., *De Potestate Verborum & Phrasium Sacrae Scripturae*, Duisburgi, 1665
- Hunnius Ä., *Tractatus de sacrosancta maiestate, auctoritate, fide ac certitudine sacrae scripturae*, Francofurti ad Moenum, 1590
- Hutter L., *Loci communes theologici*, Wittebergae, 1619
- Huygens C., *Regles du mouvement dans la rencontre des corps*, "Journal des sçavans", 1669, pp. 19-24

- Huygens C., *Remarques de Mr. Huygens sur la Lettre précédente, & sur le recit de Mr. Bernoulli dont y fait mention* (1690), in *Oeuvres complete de Huygens*, vol. IX, La Haye, 1901
- Incerti auctoris de ratione dicendi ad C. Herennium libri 4.*, a cura di F. Marx, Leipzig, 1894
- Irwing K.F., *Erfahrungen über den Menschen*, vol. I, Berlin, 1772
- [Irwing K.F.], *Gedanken über die Lehr-Methoden in der Philosophie*, Berlin, 1773
- Jansenius C., *Augustinus*, Rothomagi, 1652
- Jenisch D., *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik*, Berlin, 1796
- Johann A. (auctor)-Wannovius J.C. (respondens), *De Fundo Mentis ejusque Abyssu et Amore ex illo proveniente*, Regiomonte Prussorum, 1741
- Juncker J., *Conspectus therapiae generalis, cum notis in materiam medicam tabulis XX. Methodo Stahlianâ conscripta* (1725), Halae Magdeburgicae, 1736
- Kant I., *Über Pädagogik*, ed. a cura di F.T. Rink, Königsberg, 1803
- Kant I., *Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniß*, ed. a cura di F.C. Starke, Leipzig, 1831
- Kant I., *Kant's Gesammelte Schriften*, 29 voll., Berlin, 1900- (= AA)
- Kant I., *Vorlesung über die Anthropologie*, ed. a cura di R. Brandt e W. Stark, Berlin, 1997
- Kant I., *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, intr. di P. D'Angelo, Laterza, 2002<sup>2</sup>
- Kant I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it. di M. Bertani e G. Garelli, intr. e note di M. Foucault, Torino, 2010
- Kant I., *Riflessioni sul Gusto*, ed. it. a cura di O. Meo, Palermo, 2013
- Kapp J.E., *Vorrede. Wie man die Historie auf Schulen und Universitäten recht und pragmatisch zu treiben anfangen soll*, in Gundling N.H., *Vollständige Historie der Gelahrheit [...]*, 5 Theile, Frankfurt-Leipzig, 1734-36, Theil I, pp. 1-44
- Kausch J.J., *Psychologische Abhandlung über den Einfluß der Töne und ins besondere der Musik auf die Seele, nebst einem Anhang über den unmittelbaren Zweck der schönen Künste*, Breßlau, 1782

- Kausch J.J., *Aesthetische Gespräche über die größten dichterischen Kunstvorurtheile, Maschinenwerk, Reim und Silbenmaß*, Breslau und Leipzig, 1786
- Kemmerich D.H., *Neu-eröffnete Academie der Wissenschaften [...]*, Erste Eroeffnung, Leipzig, 1711
- Kepler J., *Astronomia nova* (1609), München, 1937
- Kepler J., *Epitome Astronomiae Copernicanae* (1618), Francofurti, 1635
- Klopstock F.G., *Von der heiligen Poesie* (1753), in Id., *Der Messias*, Reuttligen, 1776
- Klopstock F.G., *Von der Nachahmung des griechischen Sylbenmasses im Deutschen*, in Id., *Der Messias*, Zweyter Band, Kopenhagen, 1755, s. p.
- Klopstock F.G., *Die beste Art, über Gott zu denken*, “Der Nordische Aufseher”, vol. I, 1758, 25. Stück, pp. 213-20
- Klopstock F.G., *Von der Sprache der Poesie*, “Der Nordische Aufseher”, vol. I, 1758, 26. Stück, pp. 221-36
- Klopstock F.G., *Von dem Range der schönen Künste und der schönen Wissenschaften*, “Der Nordische Aufseher”, vol. I, 1758, 43. Stück, pp. 373-88
- Klopstock F.G., *Gedanken über die Natur der Poesie* (1759), “Der Nordische Aufseher”, vol. II, 1762, 105. Stück, pp. 538-61
- Knigge A. von, *Ueber den Umgang mit Menschen*, 3 voll., 1788
- Knigge A. von, *Ueber Schriftsteller und Schriftstellerey*, Hannover, 1793
- Koecher J.C. (praeses)-Müller C.G. (respondens), *Dissertatio inauguralis de divina orationis divinae efficiacia tum naturaliter tum supernaturaliter operosa*, Ienae, 1759
- Köhler H. (praeses)-Assmann V.J. (respondens), *Dissertatio philosophica de obligatione morali*, Ienae, 1723
- Köhler H., *Exercitationes iuris naturalis VII* (1729), Ienae, 1732<sup>2</sup>
- Köhler H., *Abhandlung von dem Lichte der Natur als eine Einleitung zu seiner Übersetzung der Leibnitzischen Schriften*, in *Des Freyherrn von Leibnitz Kleinere Philosophische Schriften*, a cura di H. Köhler e C.J. Huth, Jena, 1740<sup>2</sup>
- Köhler J.D., *Programmate de Historia Pragmatica ad Lectiones Suas Publicas et Orationem de Dissensu Historicorum*, Altorfi, 1714

- König J.C., *Philosophie der schönen Künste*, Nürnberg, 1784
- König J.F., *Theologia positiva acroamatica*, Rostock, 1664
- König U., *Von dem guten Geschmack in der Dicht- und Rede-Kunst*, in *Des Freyeren von Canitz Gedichte*, Leipzig und Berlin, 1727
- Kraft F.W., *Johann Ernst Schuberts Bedenken von dem Paionismus, von neuen hrsg. und mit einer Vorr. u. nöthigen Anm. versehen von dem Verf. Des Helmstädtischen Pfingstprogramm, vom Jahr 1752*, Danzig-Leipzig, 1756
- Kraft F.W., *Nachricht von der Streitigkeit des Herrn Abts Schubert zu Helmstädt wegen der Kraft des göttlichen Worts mit Anmerkungen erläutert von M. Gebhard Theodor Müller*, Leipzig, 1756
- Krakewitz A.J., *Theologia experimentalis*, Rostochii, 1711
- Kramer G. (a cura di), *Vier Briefe August Hermann Francke's*, Halle, 1863
- Kratzenstein C.G., *Beweiß, daß die Seele ihren Körper baue* in Id., *Abhandlung von dem Nutzen der Electricität in der Arzneywissenschaft* (1743), Halle, 1745<sup>2</sup>, pp. 27-41
- Krause C.S., *Concursus spiritus sancti cum suo verbo a singularibus celeb. cujusdam Theologi opinionibus vindicatus*, Lipsiae, 1754
- Krause C.S., *Erweis des wahren Begriffs von der Kraft des göttlichen Worts, wobey zugleich das Lehrgebäude des Hochw. Hrn. Abt Schuberts zu Helmstädt [...] geprüft, und mit der Lehre des Pajons verglichen wird*, Leipzig, 1756
- Kräuter P.D., *De eo, quod sublime est in oratione ad defendendum Longinum contra Werthemiensem interpretem*, Ienae, 1738
- Krüger J.G., *Naturlehre* (1740-1749), 3 voll., Halle im Magdeburgischen, 1744-1755<sup>2</sup>
- Krüger J.G., *Grundriß eines neuen Lehrgebäudes der Arzneygelahrheit*, Halle, 1745
- Krüger J.G., *Vorrede vom Gelde*, Halle, 1746
- Krüger J.G., *Diät oder Lebensordnung*, Halle im Magdeburgischen, 1751
- Krüger J.G., *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*, Halle und Helmstädt, 1756
- Kümmel W., *Die Unio cum Deo als ethisches Zentralprinzip im Luthertum*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Grades eines Lizenziaten der Theologie, Greifswald, 1927



- Küttner J.D. (*praeses*)-Süttinger C.G. (*respondens*), *Disputationem philosophicam priorem de efficacia verbi humani*, Lipsiae, 1717
- Küttner J.D. (*praeses*)-Brummer A. (*respondens*), *Disputationem philosophicam alteram de efficacia verbi humani*, Lipsiae, 1718
- La Mesnardière H.-J. P. de, *La Poétique*, Paris, 1640
- La Motte A.H., *Les œuvres de théâtre*, Paris, 1730
- Lafitau J.-F., *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724
- Lambert J.H., *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, Leipzig, 1764
- Landino C., *Scritti critici e teorici*, Roma, 1974
- Lang F., *Dissertatio de arte scenica*, Monachii, 1727
- [Lange J.], *De studii homiletici usu et abusu, schediasma*, Berolini, 1700
- Lange J., *Medicina mentis* (1704), Halae Magdeburgicae, 1718<sup>4</sup>
- Lange J., *Oratoria sacra, ab artis homileticae vanitate repurgata*, Francofurti et Lipsiae, 1707
- Lange J., *Antibarbarus orthodoxiae dogmatico-hermeneuticus*, 2 voll., Berolini-Halae Magdeburgicae, 1709-1711
- Lange J. (*praeses*)-Bohnstedt G.C. (*respondens*), *Disputatio exegetico-dogmatica de Experientia Spirituali*, Halae Magdeburgicae, 1710
- Lange J., *Die richtige Mittel-Straße*, 4 voll., Halle, 1712-14
- Lange J., *Oeconomia salutis*, Halae, 1728
- Lange J., *Oeconomia salutis, eaque dogmatica* (1728), Halae Magedburgicae, 1733<sup>3</sup>
- Lange J., *Oeconomia salutis, eaque moralis*, Halae, 1734
- Lange J., *Der philosophische Religions-Spötter*, Halle und Leipzig, 1736
- Lange J., *Davidisch-Salomonisches Licht und Recht, oder richtliche und erbauliche Erklärung der geistreichen Psalmen Davids*, Halle-Leipzig, 1737
- Lange J.J. (*praeses*)-Nicolai G.S. (*auctor*), *De elegantiori eruditione facultates animae superiores egregie augente*, Halae Magdeburgicae, 1747

- Lange J.M. (*praeses*)-Münch T. (*respondens*), *Disp. theol. de renatorum incrementis spiritualibus ex Phil. I*, 9, Altdorfi, 1702
- [Lange S.G.?], *Von dem guten Geschmack der heiligen Schreibart*, “Der Gesellige”, 78. Stück, 1748, in “Der Gesellige”, vol. I, 1764, Neue Auflage, pp. 448-459
- [Lange S.G.], *Von der hohen Würde des Menschen*, “Der Mensch”, 1. Theil, 1751, 3. Stück, pp. 17-24
- [Lange S.G.], *Von den Ueberbleibseln der ursprünglich dem Menschen anerschaffenen Hoheit*, “Der Mensch”, 4. Theil, 1752, 134. Stück, pp. 9-16
- [Lange S.G.], *Von der höchsten Würde des Menschen in Ausbreitung von Ehre Gottes*, “Der Mensch”, 11. Theil, 1756, 452. Stück, pp. 501-8
- Lange S.G. (a cura di), *Sammlung gelehrter und freundschaftlicher Briefe*, 2 voll., Halle, 1769-1770
- Lange S.G., *Leben George Friedrich Meiers*, Halle, 1778
- Lasius H.J., “Critischer Versuch zur Aufnahme der Deutschen Sprache”, 6, 1742, pp. 573-604
- Lavater J.C., *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. Vierter Versuch*, Leipzig und Winterthur, 1778
- Le Bossu R., *Traité du poëme épique*, Paris, 1675
- Le Lorrain de Vallemont P., *Curiositez de la nature et de l'art sur la végétation et l'agriculture*, Paris, 1705
- Le Maistre de Sacy I-L. (a cura di), *La Genèse* (1672<sup>1</sup>), Lyon, 1682
- Lehmann J.J., *Neueste und nützlichste Art, die sogenannte Moral [...] auszuüben* (1715), Jena, 1721<sup>2</sup>
- Lehmann J.J., *Neueste und nützlichste Art die Vernunft-Lehre, Folglich die Verbesserung des Verstandes, gründlich zu erlernen und leicht auszuüben [...]*, Jena, 1723
- Leibniz G.W., *Essay de dynamique* (1692), in Costabel P., *Leibniz et la dynamique*, Paris, 1960, pp. 97-106
- Leibniz G.W., *Pensieri senza pretese intorno all'uso e al miglioramento della lingua tedesca* (1696-97), in Id., *L'armonia delle lingue*, testi scelti, introdotti e commentati da S. Gensini, Roma, 1995

- Leibniz G.W., *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (1710), 2 voll., trad. it. di M. Marilli, Milano, 1993
- Leibniz G.W., *La Monadologia* (1714), trad. it. di Y. Colombo, Firenze, 1970 [= *Monadologie*]
- Leibniz G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in Id., *Oeuvres philosophiques latines & françoises / de feu Mr. De Leibnitz. Tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la Bibliothèque Royale à Hanovre*, Amsterdam-Leipzig, 1765
- Leibniz G.W., *Opera omnia*, a cura di L. Dutens, vol. IV, Genevae, 1768
- Leibniz G.W., *Leibnizens mathematische Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, 7 voll., 1849-1863
- Leibniz G.W.-Wolff C., *Briefwechsel zwischen Leibniz und Chr. Wolff* (1860), a cura di C.I. Gerhard. Hildesheim, 1963
- Leibniz G.W., *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, a cura di C.J. Gerhardt, 7 voll., Berlin, 1875-90
- Leibniz G.W., *Textes inédits: d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, 2 voll., a cura di G. Grua, Paris, 1948
- Leibniz G.W., *Philosophischer Briefwechsel / Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, Hamburg, 1997
- Leibniz G.W., *Obiezioni contro la teoria medica di Georg Ernst Stahl: sui concetti di anima, vita e organismo*, a cura di A.M. Nunziante, Macerata, 2011
- Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura* (inizio Cinquecento), Lanciano, 1947
- Lessing G.E., *Beschluß der Critik über die Gefangnen des Plautus*, "Beyträge zur Historie und Aufnahme des Theaters", 1750, 3. Stück, pp. 573-91
- Lessing G.E., *Der Schauspieler: Ein Werk, worinne die Grundsätze der ganzen körperlichen Beredsamkeit entwickelt warden* (ca. 1754-55), in Id., *Lessings Werke*, a cura di J. Petersen et al., vol. XII, Berlin, 1925 pp. 474-83
- [Lessing G.E.-Mendelssohn M.], *Pope ein Metaphysiker!*, Danzig, 1755
- Lessing G.E., *Fabeln. Drey Bücher. Nebst Abhandlungen mit dieser Dichtungsart verwandten Inhalts*, Berlin, 1759

- Lessing G.E., Recensione a *Der Nordische Aufseher*, “Briefe, die Neueste Litteratur betreffend”, 3. Theil, 1759, 49. Brief, pp. 65-80
- Lessing G.E., *Laocoonte* (1766), a cura di M. Cometa, Palermo, 2000<sup>2</sup>
- Lessing G.E., *Laocoonte, ovvero Sui limiti della pittura e della poesia* (1766), a cura di T. Zemella, Milano, 1994
- Lessing G.E., *Drammaturgia d’Amburgo* (1767-1769), trad. it. di P. Chiarini, Roma, 1975
- Lessing G.E., *Anti-Göze. Zweiter* (1778), in Id., *Lessings Prosa in Auswahl*, Leipzig, 1868, pp. 141-6
- [Lévesque de Pouilly L.J.], *Théorie des sentimens agréables*, in *Receuil de divers écrits sur l’Amour et l’Amitié, la Politesse, la Volupté, les Sentimens Agréables, l’Esprit et le Coeur*, Paris, 1736, pp. 1-87
- [Lévesque de Pouilly L.J.], *Réflexions sur les sentimens agréables et sur le plaisir attaché à la vertu*, Monbrillant, 1743<sup>2</sup>
- [Lévesque de Pouilly L.J.], *Théorie des sentimens agréables*, Genève, 1747<sup>3</sup>
- [Lévesque de Pouilly L.J.], *Théorie des sentimens agréables*, Paris, 1749<sup>4</sup>
- Lichtenberg G.C., *Über die Physiognomik wider die Physiognomen. Zu Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe* (1777), Göttingen, 1778<sup>2</sup>
- Löwen J.F., *Kurzgefaßte Grundsätze von den Beredsamkeit des Leibes*, Hamburg, 1755
- Luciani Samosatensis Opera*, Lipsiae, 1913
- Ludovici C.G., *Neueste Merkwürdigkeiten der Leibnitzisch-Wolffischen Weltweisheit*, Franckfurt und Leipzig, 1738
- Lütke mann T. (*praeses*)-Tetzloff J.J. (*respondens*), *Dissertatio theologica de vaticiniorum et mysteriorum natura contra translato rem Wertheimiensem*, Gryphiswald., 1737
- Luger T.C. (*praeses*)-Tarnow J.J. (*auctor*), *De cognitione viva disquisitio moralis*, Ienae, 1740
- Luis de Granada, *Guia de pecadores* (1556-1557) in Id., *Obras*, Madrid, 1788
- Luther M., *Catechismus major*, in *Liber concordiae*, a cura di A. Rechenberg, Lipsiae, 1685

- Luther M., *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften*, 65 voll., Weimar, 1883-1993 (= WA),
- Luther M., *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Deutsche Bibel*, 12 voll., Weimar, 1906-1961 (= DB)
- Luther M., *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*, 6 voll., Weimar, 1912-1921 (= TR)
- Maaß J.G.E., *Versuch über die Einbildungskraft*, Halle, 1792
- Maaß J.G.E., *Grundriß der allgemeinen und besonderen reinen Rhetorik*, Halle und Leipzig, 1798
- Magny C.F.C. de, *Dissertation critique sur le Paradis perdu, Poëme heroïque de Milton*, Paris, 1729
- Maioragio M.A., *In tres Aristotelis libros, De Arte Rhetorica, quos ipse Latino fecit, Explanationes* (1547), Venetiis, 1572<sup>2</sup>
- Majus J.H., *Praxis pietatis in cognitione veritatis sive sinopsi Theologiae Moralis [...]*, Gießen, 1697
- Malaval F., *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation* (1664<sup>1</sup>), Nouvelle édition revuë & augmentée par l'Autheur, Paris, 1687
- Malebranche N., *Œuvres de Malebranche*, Nouvelle Edition, Paris, 1837
- Marmontel J.-F., *Éléments de littérature* (1787), Paris, 1856
- Mascardi A., *Dell'arte historica*, Roma, 1655
- Maupertuis P.L.M. de, *Essai de philosophie morale*, Berlin, 1749
- Meelführer J., *S. Pauli apostoli Epistola ad Philippenses commentationibus perspicuis*, [s. l.], 1628
- Meier G.F., *Beweis der vorherbestimmten Uebereinstimmung*, Halle, 1743
- Meier G.F., *Gedancken über die Frage: Ob ein Kunstrichter seine Urtheile jederzeit erklären und beweisen müssen?*, "Critischer Versuch zur Aufnahme der Deutschen Sprache", 13. Stück, 1744, pp. 3-21
- Meier G.F., *Gedancken von Schertzen*, Halle, 1744
- Meier G.F., *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, Halle, 1744 (= *Theoretische Lehre*)
- [Meier G.F.], *Untersuchung der Frage, ob Milton in der Wahl der Haupthandlung in dem verlorenen Paradiese glücklich gewesen*,

- “Critischer Versuch zur Aufnahme der deutschen Sprache”, 13. Stück, 1744, pp. 29-49
- [Meier G.F.], *Gedanken von dem Werthe der freyen Künste und schönen Wissenschaften in Absicht auf die obern Kräfte der Seele*, “Critischer Versuch zur Aufnahme der deutschen Sprache”, 14. Stück, 1745, pp. 131-41
- Meier G.F., *Abbildung eines Kunstrichters*, Halle, 1745
- Meier G.F., *Abbildung eines wahren Weltweisen*, Halle im Magdeburgischen, 1745
- Meier G.F., *Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, Halle, 1746
- Meier G.F., *Von einigen Ursachen des verdorbenen Geschmacks der Deutschen*, Halle, 1746
- [Meier G.F.], *Untersuchung der Frage, ob in einem Heldengedicht, welches von einem Christen verfertigt wird, die Engel und Teufel die Stelle der heidnischen Götter vertreten könne und müsse*, “Critische Versuche zur Aufnahme der deutschen Sprache”, 15. Stück, 1746, pp. 179-200
- Meier G.F. (praeses)-Plitt J.J. (auctor), *Meditationes philosophicae de Vita cognitionis ab eius claritate, veritate et certitudine non necessario pendente*, Halae Magdeburgicae, 1747
- Meier G.F., *Beurtheilung der Gottschedischen Dichtkunst*, Halle, 1747
- Meier G.F., *Vertheidung seiner Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, Halle, 1748
- Meier G.F.-Lange S.G., “Der Gesellige”, vol. I, 1748, 12. Stück, pp. 64-9
- Meier G.F., *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, 3 voll., Halle, 1748-1750 (= *Anfangsgründe*)
- Meier G.F., *Beurtheilung des Heldengedichts, der Meßias*, Halle im Magdeburgischen, 1749
- Meier G.F., *Vertheidigung seiner Beurtheilung des Heldengedichts, der Meßias*, Halle, 1749
- Meier G.F., *Gedancken von der Religion*, Halle im Magdeburgischen, 1749
- Meier G.F. (praeses)-Hesse O.J. (auctor), *Dissertatio philosophica de voluptate cum religione coniuncta*, Halae Magdeburgicae, 1749
- Meier G.F.-Lange S.G., *Nachricht von diesem Wochenblat*, “Der Mensch”, 1. Theil, 1751, 1. Stück, pp. 1-8

- [Meier G.F.], *Daß das Wesen der Dichtkunst in unserer Natur gegründet sey*, “Der Mensch”, 1. Theil, 1751, 31. Stück, pp. 273-9
- Meier G.F., *Vernunftlehre*, Halle, 1752 (= *Vernunftlehre*)
- Meier G.F., *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752
- Meier G.F.-Lange S.G., *Von dem Werth der Historie in der Gelehrsamkeit*, “Der Mensch”, Sechster Theil, 1753, 158. [ma 258.!] Stück, pp. 387-402
- Meier G.F., *Gedancken vom philosophischen Predigen*, “Wöchentliche Hallische Anzeige”, 12, 1753
- Meier G.F., *Gedancken vom philosophischen Predigen*, Halle, 1754 (ma 1753)
- Meier G.F., *Philosophische Sittenlehre*, 5 voll., Halle, 1753-1761 (= *Philosophische Sittenlere*)
- Meier G.F., *Vorstellung der Ursachen, warum es unmöglich zu seyn scheint, mit Herrn Profeseor Gottsched eine nützliche und vernünftige Streitigkeit zu führen*, Halle im Magdeburgischen, 1754
- Meier G.F., *Metaphysik*, 4 voll., Halle, 1755-1759 (= *Metaphysik*)
- Meier G.F., *Betrachtungen über den ersten Grundsatz aller schönen Künste und Wissenschaften*, Halle im Magdeburgischen, 1757
- Meier G.F., *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle im Magdeburgischen, 1757
- Meier G.F.-Lange S.G., “Das Reich der Natur und der Sitten”, Zweyter Theil, 1757, 67. Stück, pp. 369-84
- Meier G.F., *Versuch einer Erklärung des Nachtwandeln*, Halle im Magdeburgischen, 1758
- Meier G.F., *Abbildung eines wahren Weltweisen*, Halle im Magdeburgischen, 1762<sup>2</sup>
- Meier G.F., *Alexander Gottlieb Baumgartens Leben*, Halle im Magdeburgischen, 1763
- Meier G.F., *Betrachtungen über die Natur der gelehrten Sprache*, Halle, 1763
- Meier G.F., *Von dem Einflusse der Aesthetik auf das Herz*, “Der Glückselige”, 6. Theil, 1765, 199. Stück, pp. 315-20

- Meier G.F., *Betrachtung, von einigen Mitteln, die christliche Religion mehr auszubreiten*, 1765, in Id., *Philosophische Betrachtungen über die christliche Religion*, 6. Stuck, 1765
- Meier G.F., *Kunst zu predigen*, Halle, 1772
- Meier G.F., *Frühe Schriften zur ästhetischen Erziehung der Deutschen*, 3 voll., a cura di H.J. Kertscher e G.Schenk, Halle, 1999-2002
- Meiners C., *Revision der Philosophie*, Göttingen und Gotha, 1772
- Meiners C., *Grundriß der Theorie und Geschichte der schönen Wissenschaften*, Lemgo, 1787
- Meiners C., *Allgemeine kritische Geschichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft nebst einer Untersuchung der Fragen: Gibt es dann auch wirklich eine Wissenschaft des Lebens? Wie sollt ihr Inhalt, wie ihre Methode beschaffen seyn?*, vol. I, Göttingen, 1800
- Meisner B., *Philosophia sobria*, Wittenberg, 1614
- Meißner H.A., *Philosophisches Lexicon: darinnen die Erklärungen und Beschreibungen aus [...] Herrn Christian Wolffens [...] sorgfältig zusammen getragen*, Bayreuth und Hof, 1737
- Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, a cura di J. Quint et al., Stuttgart, 1957 e ss.
- Mendelssohn M., *Sui principî fondamentali delle belle lettere e delle belle arti* (1757<sup>1</sup>), in Id., *Scritti di estetica*, a cura di L. Lattanzi, Palermo, 2004, pp. 143-66
- Mendelssohn M., [Recensione a] G.F. Meier, *Auszug aus den Anfangsgründen aller schönen Wissenschaften*, "Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste", 3, 1758, pp. 130-8
- Mendelssohn M., [Recensione a] A.G. Baumgarten, *Aestheticorum Pars altera*, "Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste", 4, 1758, pp. 438-56
- Mendelssohn M., *Allgemeine Betrachtung über dem neuesten Zustand der Philosophie unter uns*, "Briefe, die Neueste Litteratur betreffend", 1. Theil, 20. Brief, 1759, pp. 129-34
- Mendelssohn M., Recensione a C. Batteux, *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, 2. Aufl., Leipzig, Weidmann, 1759, "Briefe, die Neueste Litteratur betreffend", 5. Theil, 1760, 87. Brief, pp. 137-44



- [Mendelssohn M.], *Von des Herrn P. Sulzers Abhandlung vom Genie*, in der *Histoire de l'Académie des sciences et belles lettres. Année 1757*, "Briefe, die Neueste Litteratur betreffend", 6. Theil, 1760, 92. Brief, pp. 211-24
- Mendelssohn M., *Rapsodia, ossia supplemento alle Lettere sui sentimenti* (1761<sup>1</sup>; 1771<sup>2</sup>), in Id., *Scritti di estetica*, a cura di L. Lattanzi, Palermo, 2004, pp. 105-41
- [Mendelssohn M.], Recensione a *Versuch über das Genie*, "Briefe die Neueste Litteratur betreffend", 13. Theil, 1762, 208. Brief, pp. 3-14
- Mendelssohn M., *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften*, Berlin, 1764
- Mendelssohn M., *Von der Herrschaft über die Neigungen*, in Von Göcking L.F.G., *Friedrich Nicolai's Leben und literarischer Nachlaß*, Berlin, 1820, pp. 174-81
- Mendelssohn M., *Gesammelte Schriften*, Berlin (poi Stuttgart-Bad Cannstatt), 1929 e ss.
- Merian J.B., *Parallèle de deux principes de psychologie* (1757), "Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1759, pp. 375-91
- Merian J.B., *Sur le sens moral* (1758), "Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1765, pp. 390-413
- Merker N., *L'Illuminismo tedesco: età di Lessing*, Roma-Bari, 1968
- Meyer H., *Ueber die Gegenstände der bildenden Kunst. Fortsetzung*, "Propyläen", 1. Band, 1799, 2. Stück, pp. 45-81
- Michaelis C.B. (*praeses*)-Baumgarten A.G. (*respondens*), *Disputatio chorographica inauguralis, notiones superi et inferi, indeque adscensus et discensus, in chorographiis sacris occurrentes evolvens*, Halae Magdeburgicae, 1735
- Michaelis C.B. (*praeses*)-Decker J.C. (*respondens*), *Dissertationem inauguralem De Paronomasia sacra*, Halae Magdeburgicae, 1737
- Michaelis C.F., *Ueber den Geist der Tonkunst, Mit Rücksicht auf Kants Kritik der ästhetischen Urtheilskraft*, Leipzig, 1795
- Michaelis J.H.-Michaelis C.B., *Uberiorum adnotationum philologico-exegeticarum in Hagiographos Vet. Test. Libros volumen primus, Adnotationes D. Io. Henrici Michaelis in Psalmos*, Halae, 1720

- Möller L. (praeses)-Drysen J. (auctor), *Disputatio psychologica de cognitione lucente & ardente*, Londini Gothorum, 1741
- Morhof D.G., *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus* (1688), Lubeccae, 1714<sup>2</sup>
- Moritz K.P., *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman* (1785), Berlin, 2011
- Moritz K.P., *Sul concetto di compiuto in se stesso* (1785), in Id., *Scritti di Estetica*, ed. it. a cura di P. D'Angelo, Palermo, 1990, pp. 43-9
- Mosheim J.L., *Observatio CXXVI. Ioan. Laurentii Mosheim, Lubecensis, sistens Partem primam Cogitationum de studio litterario*, "Miscelanea Lipsiensa, ad incrementum rei litterariae edita", Tomus VI, 1717, pp. 63-82
- Mosheim J.L., *Cogitationes de eo, quod iustum est circa* (1720), in Id., *Dissertationum ad sanctiores disciplinas*, Lipsiae et Gorkitzii, 1733
- Mosheim J.L., *De linguae latinae cultura et necessitate*, in Folieta U., *De linguae latinae usu et praestantia libri tres*, Hamburgi, 1723
- Mosheim J.L., *Praefatio*, in Nolte J.F., *Lexicon latinae linguae antibarbarum quadripartitum*, Lipsiae & Helmstadii, 1744<sup>2</sup>, pp. 13-32
- Müller A.F., *Baltasar Gracián's Oracul*, 2 voll., Leipzig, 1715-1719
- Müller A.F., *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften* (1731<sup>1</sup>), Leipzig, 1733<sup>2</sup>
- Müller C.G., *Logik und Aesthetik*, Jena, 1759
- Müller G.P., *Idea eloquentiae nov-antiquae*, Lipsiae, 1717
- Müller G.P., *Philosophia facultatibus superioribus accommodata*, Francofurti-Lipsiae, 1718
- Müller G.P., *De anthropologiae necessitate*, Lipsiae, 1719
- Müller G.P., *Abriss einer grundlichen Oratorie*, Leipzig, 1722
- Müller G.P. (praeses)-Reich G.G. (auctor), *De pulchritudine orationis dissertationem*, Zittaviae, 1731
- Müller H., *Himmlischer Liebes-Kuß*, Rostock, 1659
- Müller H., *Apostolische Schlußkett und Krafft-Kern* (1663), Franckfurt am Mayn, 1701<sup>5</sup>

- Muhlius H. (*praeses*)-Frenckel G.N. (*auctor*), *Controversiae inter duum-viros celeberrimos Phil. Limborchium ac Camp. Vtringam de sensu Scripturae mystico*, Kiliae, 1716
- Muratori L.A., *Della perfetta poesia italiana* (1706), Milano, 1971
- Musig M., *Licht der Weisheit*, Franckfurt und Leipzig, 1709
- Neubauer E.F., *Von der Freude der Gläubigen* (1739), in Rambach J.J., *Geistreiche Giessische Reden über verschiedene evangelische und apostolische Texte*, a cura di E.F. Neubauer, 4 voll., Bremen, 1738-1740
- Neudeckern C. (a cura di), *Versuch einer Anweisung zur Meditatio Homiletica*, Jena, 1726
- Newton I., *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Londini, 1687
- Nicolai E.A., *Wirkungen der Einbildungskraft in dem menschlichen Körper*, Halle, 1744
- Nicolai E.A., *Verbindung der Musik mit der Artzneygelahrtheit*, Halle im Magdeburgischen, 1745
- Nicolai E.A., *Abhandlung von dem Lachen*, Halle, 1746
- Nicolai E.A., *Gedancken von Thränen und Weinen*, Halle, 1748
- Nicolai E.A., *Gedancken von den Würkungen der Einbildungskraft in den menschlichen Körper*, Halle, 1751<sup>2</sup>
- Nicolai F., *Briefe über den itzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland*, Berlin, 1755
- Nicolai G.S., *Gedanken von der Verbesserung der sinlichen Erkenntnis, als einem Hülfsmittel der Auslegung der Heiligen Schrift*, Halle, 1748
- Nicolai G.S. (*praeses*)-Riech M. (*respondens*), *Meditationes philosophico-philologicas de applicatione cognitionis affectuum et poeseos in disquirendo sensu codicis sacri*, s. l., 1749
- Nicolai G.S., *Versuch einer Auslegung verschiedener Stellen der heiligen Schrift, wobei zugleich die Schönheit derselben angezeigt werden*, Berlin, 1750
- Nicolai G.S., *Versuch einer allgemeinen Critick der Beispiele*, Berlin, 1752
- Nicolai G.S., *Vorrede*, in Id. (a cura di), *Sammlung einiger Schriften der Gesellschaft der Freunde der schönen Wissenschaften in Halle*, Halle, 1752, s. p.

- Nicolai G.S., *Vorrede*, in Nicolai F., *Briefe über den itzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland*, Berlin, 1755, s. p.
- Nicolai G.S. (*praeses*)-Weisse G. (*respondens*), *Meditationum philosophicarum De psychologica cognitione Religionis supernaturalis basi particulam primam*, Francofurti ad Viadrum, 1756
- Nicolai G.S., *Der Prediger: philosophisch betrachtet*, Wittenberg-Zerbst, 1761
- Nicolai G.S., *Untersuchung einiger Ursachen von der Abnahme der Gelehrsamkeit*, Wittenberg und Zerbst, 1761
- Nicolai Progymnasmata*, Lipsiae, 1912
- Nicole P., *Traité de la charité et de l'amour-propre*, in Id., *Essais de morale*, 4 voll., 1671-1678, vol. III, Paris, 1675, pp. 152-220
- Nifo A., *Expositio atque interpretation lucida in Libros artis Rhetorice Aristotelis*, Venetiis, 1538
- [Oelrichs J.K.K.], *Tagebuch einer gelehrten Reise 1750, durch einen Theil von Ober- und Nieder-Sachsen*, in Bernoulli J. (a cura di), *Sammlung kurzer Reisebeschreibungen*, Fünfter Band, Berlin-Dessau, 1782, pp. 1-152
- [Oetinger F.], *Halatophili Irenäi Vorstellung, wie viel Jakob Böhme's Schriften zur lebendigen Erkenntnis beitragen*, Frankfurt und Leipzig, 1731, ora in Oetinger F., *Sämmtliche Schriften*, vol. I, Stuttgart, 1858, pp. 249-328
- Oetinger F., *Pensieri sul sentire e sul conoscere*, ed. it. a cura di T. Griffero, Palermo, 1999
- Omero, *Odissea*, trad. it. di E. Cetrangolo, Milano, 1997
- Omero, *Iliade*, trad. it. di G. Cerri, Milano, 2006
- Orazio, *Arte poetica*, ed. it. a cura di A. Rostagni, Torino, 1994
- Origene, *I principi*, ed. it. a cura di M. Simonetti, Torino, 1968
- Origene, *Contra Celsum*, ed. it. a cura di P. Ressa, Brescia, 2000
- Pascal B., *Traité du triangle arithmétique* (1653-54), Paris, 1665
- Pascal B., *Traité des sinus du quart de Cercle*, in Id., *Lettres de A. Dettonville*, Paris, 1659
- Pascal B., *Pensées*, ed. a cura di L. Lafuma, Paris, 1962

- Pascal B., *Frammenti*, trad. it. a cura di E. Balmas, Milano, 1983
- Petsch R., *Lessings Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai über das Trauerspiel*, Leipzig, 1910
- Pfaff C.M. (praeses)-Diez J.F. (respondens), *Dissertationem hanc asceticam de gustu spirituali, quo naturam a gratia distinguimus*, Tubingae, 1719
- Pfaff C.M., *Institutiones theologiae dogmaticae et moralis*, Tubingae, 1720
- Pfaff C.M., *Notae exegeticae in Evangelium Matthaei*, Tubingae, 1721
- Pfeiffer J.E. (praeses)-Schmidt J. (auctor respondens), *Disputatio theologica de vi et efficacia Scripturae Sacrae*, Erlangae, 1761
- Pfeiffer J.E., *Elementa hermeneuticae universalis*, Ienae, 1743
- Philodemus, *Volumina Rhetorica*, ed. a cura di S. Sudhaus, 2 voll., Leipzig, 1896
- Platner E., *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Erster Theil, Leipzig, 1772
- [Platner E.?], *Der Professor (1773-1774)*, a cura di A. Košenina, Hannover, 2007
- Platone, *Dialoghi filosofici di Platone*, vol. II, *Cratilo, Simposio, Fedro, Teeteto, Parmenide, Sofista, Filebo*, a cura di G. Cambiano, Torino, 1981
- Plutarco, *Focione; Catone Uticense*, ed. it. a cura di C. Bearzot e J. Geiger, Milano, 1997<sup>2</sup>
- Plutarco, *Moralia. Consigli politici*, ed. it. a cura di G. Pisani, Milano, 1994
- Poiret P., *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, Amstelodami, 1677
- Poiret P., *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, Amstelodami, 1685<sup>2</sup>
- Poiret P., *Oeconomie divine ou principes et démonstrations des vérités universelles*, 6 voll., Amsterdam, 1687
- Poiret P., *De eruditione triplici, solida, superficialia et falsa libri tres*, Amstelodami, 1692
- Polibio, *Storie. Libri 1-40*, trad. it. a cura di A. Vimercati, Milano, 1987
- Pries J.H. (praeses)-Mellmann L.E. (respondens), *Dissertatio philosophico-rhetorica, de indole orationum ad captum vulgi*, Rostochii, 1742

- Pritius J.G., *De renatorum experientia spirituali*, Ienae, 1699
- Pseudo Longino, *Il sublime*, ed. it. a cura di G. Lombardo, Palermo, 1992<sup>2</sup>
- Pseudo-Dionigi, *De coelesti Hierarchia*, in *Patrologia Graeca*, vol. III
- Pütter J.S., *Selbstbiographie*, Göttingen, 1798
- Pufendorf S., *De iure naturae et gentium libri octo*, Londini Scanorum, 1672
- Pufendorf S., *De officiis hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, Londini Scanorum, 1673
- Pyra I.J., *Der Tempel der wahren Dichtkunst* (1737), in Lange S.G. (a cura di), *Thirsis und Damons Freundschaftliche Lieder* (1745), Halle, [1749]<sup>2</sup>, pp. 99-149
- Pyra I.J., *Das Wort des Höchsten* (1738), in Lange S.G. (a cura di), *Thirsis und Damons Freundschaftliche Lieder* (1745), Halle, [1749]<sup>2</sup>, pp. 157-88
- Pyra I.J., *Erweis, daß die G\*ttsch\*dianische Sekte den Geschmack verderbe*, Hamburg-Leipzig, 1743
- Pyra I.J., *Fortsetzung des Erweises, daß die G\*ttsch\*dianische Sekte den Geschmack verderbe*, Berlin, 1744
- Pyra J.I., *Über das Erhabene*, ed. a cura di C. Zelle, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris, 1991
- Quenstedt J.A., *Theologia didactico-polemica*, Wittenberg, 1685
- Quintiliano, *Istituzione oratoria*, 5 voll., ed. it. a cura di O. Frilli, Bologna, 1984
- Quistorp T.J., *Erweis, daß die Poesie schon für sich selbst ihre Liebhaber leichtlich unglücklich machen könne*, "Neuer Büchersaal der schönen Wissenschaften und freyen Künste", 1, 1745, 5. Stück, pp. 433-52
- Quistorp T.J., "Neuer Büchersaal der schönen Wissenschaften und freyen Künste", 1746, 1. Stück, pp. 20-33
- Racine J., [Première] *Préface* [à Britannicus] (1670), in Id., *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, 1950
- Rahtmann H., *Jesu Christi. Deß Königs aller Könige und Herrn aller Herren Gnadenreich*, Dantzig, 1621
- Rambach J.J., *Geistliche Poesien*, Halle, 1720

- Rambach J.J., *Vorrede von dem Mißbrauch und rechtem [sic] Gebrauch der Poesie*, in Id., *Poetische Fest-Gedancken*, Jena, 1723
- Rambach J.J., *Institutiones hermeneuticae sacrae*, Jena, 1723
- Rambach J.J. (*praeses*)-Lange A.M. (*respondens*), *Observationes selectae de parallelismo Scripturae*, Ienae, 1723
- Rambach J.J. (*praeses*)-Stiebritz J.F. (*respondens*), *Dissertatio theologica qua hypothesis de scriptura sacra ad errores vulgi conceptus accomodata*, Hala Magdeburgicus, 1727
- Rambach J.J., *De sensus mystici criteriis*, Ienae, 1728
- Rambach J.J., *Institutiones hermeneuticae sacrae*, Ienae, 1729<sup>3</sup>
- Rambach J.J., *Christliche Sitten-Lehre*, Halberstadt und Leipzig, 1736
- Rambach J.J., *Erläuterung über die Praecepta Homiletica*, Gießen, 1736
- Rambach J.J., *Schriftmässige Erläuterung der Grundlegung der Theologie Herrn Johann Anastasii Freylinghausens*, Franckfurt am Mayn, 1738
- Rambach J.J., *Christliche Sitten-Lehre*, Franckfurt am Mayn, 1738
- Rambach J.J., *Erläuterung über seine eigenen institutiones hermeneuticae sacrae*, Giessen, 1738
- Rambach J.J., *Dogmatische Theologie, oder christliche Glaubenslehre*, Frankfurt am Main-Leipzig, 1744
- Rambach J.J., *Evangelische Betrachtungen*, Halle, 1758
- Rapin R., *Réflexions sur la Poétique d'Aristote et sur les ouvrages des poètes anciens et modernes*, Paris, 1674
- Rehberg A.W., *Ueber den Vortrag der Philosophie in Gesprächen*, "Berlinische Monatsschrift", 6, 1785, pp. 234-9
- Reichel J.G., *Erläuterung über die ganze Aesthetik in einer Nuß, in einigen Briefen den Liebhabern der neuen ästhetischen Schreib- und Dichtungsart mitgetheilet*, s. l., 1755
- Reinbeck J.G.-Canz I.G., *Betrachtungen über die in der Augspurgischen Confession enthaltene und damit verknüpfte Göttliche Wahrheiten*, Berlin und Leipzig, 9 voll., 1731-1741
- Reiper J.A., *Die Würckung der Seele in dem menschlichen Körper. Nach Anleitung der Geschichte eines Nacht-Wanderers*, Magdeburg und Leipzig, 1748

- Reischauer H.F., *Vernünfftige und schriftmäßige Gedanken und Regeln von der geistlichen Beredsamkeit*, Lemgo, 1744
- Reischauer H.F., *Vernünfftige Gedanken und Regeln von der Poesie überhaupt und der geistlichen Poesie insbesondere*, Lemgo, 1745
- Reischauer H.F., *Vernünfftige Gedanken von der Vorsichtigkeit eines geistlichen Redners*, Lemgo, 1745
- Reiske J. (*praeses*)-Rhesen C. (*respondens*), *Exercitatio de historia pragmatica*, Raceburgi, 1677
- [Resewitz F.G.], *Versuch über das Genie. Zweyter Abschnitt*, "Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften und der freyen Künste", 3. Band, 1760, 1. Stück, pp. 1-69
- [Resewitz F.G.], *Recensione a Versuch über das Genie*, "Briefe, die Neueste Litteratur betreffend", 22. Theil, 1765, 317. Brief, pp. 21-54
- Resewitz F.G., "Allgemeine deutsche Bibliothek", 4, vol. II, 1767, pp. 253-5
- Reusch J.P. (*praeses*)-Sever W.L. (*respondens*), *Disputationem philosophicam de eo, quod pulchrum est in eloquentia eiusque potissimum rationibus*, Ienae, 1724
- Reusch J.P., *Via ad perfectiones intellectus compendiaria*, Isenaci, 1728
- Reusch J.P., *Systema logicum*, Jenae, 1734
- Reusch J.P., *Systema metaphysicum*, Ienae, 1735
- Reusch J.P., *Introductio in theologiam revelatam*, Ienae, 1744
- Richardson J., *Essay on the Theory of Painting*, London, 1725
- Richter C., *Genaue Übersetzung der Psalmen, mit einer Vorrede Hrn. Siegm. Jac. Baumgartens*, Halle, 1736
- Richter C.F., *Kurtzer und deutlicher Unterricht von dem Leibe und natürliche Leben des Menschen*, Halle, 1705
- Richter C.F., *Höchst-Nöthigen Erkenntnis des Menschen*, Leipzig, 1710
- Richter C.F., *Erbauliche Betrachtungen zum Ursprung und Adel der Seelen*, Halle, 1718
- Riebow G.H., *Vorrede*, in Foster J., *Heilige Reden über Wichtige Glaubens- und Lebenslehren*, trad. ted. a cura di A. Titteln, Göttingen und Jena, 1739



- Riedel F.J., *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, Jena, 1767
- Riedel F.J., *Schicklichkeit, Anstand, Würde und Tugend*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, 3. Theil, *Philosophische Schriften*, vol. III, Wien, 1787, pp. 255-77
- Rixner H. (*praeses*)-Schaar C.W. (*autor* [sic]), *Exercitatio theologica de efficacia scripturae sacrae*, Helmstadium, 1679
- Rochefoucauld F. duc de la, *Réflexions ou Sentences et maximes morales et Réflexions diverses*, a cura di L. Plazenet, Paris, 2002
- Roloff M., *Die liebliche Gestalt des Todes in den Augen der Glaubigen*, Berlin, 1722
- Rüdiger A., *Institutiones eruditionis seu philosophia synthetica*, Lipsiae, 1711
- Rüdiger A., *De sensu veri et falsi libri IV*, editio altera, Lipsiae, 1722
- Rüdiger A., *Philosophia pragmatica, methodo apodictica et quod eius licuit, mathematica, conscripta*, 3 voll., Lipsiae, 1729
- Rydellius A., *Nödiga förnufts-öfningar* (1720), Linköping, 1737<sup>2</sup>
- Samlung derienigen Schriften, welche bey Gelegenheit des Wertheimischen Bibelwerks für und gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind*, Frankfurt und Leipzig, 1738
- Sammlung einiger auf die Preisausgabe von der Kraft des göttl. Worts eingesendeten Schriften*, Leipzig, 1760
- Sánchez F., *De multum nobili et universali scientia quod nihil scientia quod nihil scitur* (1581), Francofurti, 1620
- Sancti Ignatii De Loyola, *Exercitia Spiritualia* (1548), Romae, 1969
- Scaligero G.C., *Poetics libri septem* (1561), 6 voll., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994-2011
- Schelle K.G., *Die Spatziergänge, oder die Kunst spatzieren zu gehen*, Leipzig, 1802
- Schenk J.T., *Synopsis institutionum medicinae disputatoriae. Pars semiotica, hygieine et therapeutica*, Ienae, 1671
- Schiavo D., *Saggi sopra la storia letteraria e le antiche Accademie della città di Palermo, e specialmente dell'origine, istituto e progresso dell'Accademia del Buon Gusto*, in *Saggi di dissertazioni dell'Accademia palermitana del Buon Gusto*, vol. I, Palermo, 1755

- Schiller F., *Callia o della bellezza*, in Id., *Educazione estetica*, ed. a cura di A. Negri, Roma, 1974, pp. 247-96
- Schiller F., *Sulla poesia ingenua e sentimentale* (1795), trad. it. di R. Precht, Roma, 1981
- Schirach G.B., *Über die moralische Schönheit und Philosophie des Lebens*, Altenburg, 1772
- Schlegel F., *Sullo studio della poesia greca* (1795-1797), trad. it. di A. Lavagetto, Napoli, 1988 (ma 1989)
- Schlegel F., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Paderborn, 1958 e ss.
- Schlegel G., *Abhandlung von den ersten Grundsätzen in der Weltweisheit und den schönen Wissenschaften*, Riga, 1770
- Schlegel J.A., *Von dem höchsten und allgemeinsten Grundsätze der Poesie*, in Batteux C., *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz, aus dem Französischen übersetzt, und mit einem Anhang einiger eignen Abhandlungen versehen*, a cura di J.A. Schlegel, Leipzig, 1751, pp. 284-306
- Schmeitzel M., *Versuch zu einer Historie der Gelehrtheit*, Jena, 1728
- Schmid C.F., *Programmate de re literaria, pragmatice tractanda*, Flensburgi, 1732
- Schmid E., *Opus sacrum posthumum*, Norimbergae, 1658
- Schmidt J.A. (praeses)-Gelhud L.G. (respondens), *De modo propagandi religionem per carmina*, Helmstadii, 1710
- Schmidt J.L. (a cura di), *Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus*, Wertheim, 1735
- Schmidt J.L., *Vorrede*, in Id., (a cura di), *Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus*, Wertheim, 1735
- [Schönaich C.O. von], *Die ganze Aesthetik in einer Nuß oder Neologisches Wörterbuch*, s. l., 1754
- Schubert J.E., *Institutiones Metaphysicae* (1738), Vitemergae 1744<sup>2</sup>
- Schubert J.E., *Schriftmäsige Gedanken von der Bekehrung eines Sünders*, Jena, 1745
- Schubert J.E., *Institutiones theologiae dogmaticae*, Ienae et Lipsiae, 1749
- Schubert J.E., *Introductio in theologiam revelatam*, Ienae et Lipsiae, 1749

- Schubert J.E. (*praeses*)-Skubow C.Z.H. (*auctor respondens*), *Disputatio theologica de virtute verbi divini physica an morali*, Helmstadii, 1753
- Schubert J.E., *Unterricht von der Göttlichen Kraft der heiligen Schrift*, Jena und Leipzig, 1753
- Schubert J.E., *De Spiritu sancto non concurrente ad opus conversionis, sed illud unice operante*, Helmstadii, 1754
- Schubert J.E., *Gedanken von der Wahrheit der Christlichen Religion*, Jena und Leipzig, 1756<sup>2</sup>
- Schulze J.L., *Hermeneutica sacra*, Marienbibliothek (Halle), Schn 230
- Scoto Eriugena G., *Divisione della natura*, ed. it. a cura di N. Gorlani, Milano, 2013
- Seibt C.H., *Von dem Einflusse der schönen Wissenschaften auf die Ausbildung des Verstandes; und folglich von der Nothwendigkeit, sie mit den höhern und andern Wissenschaften zu verbinden*, Prag, 1764
- Semler J.S., *Kurzer Entwurf des Lebens Herrn D. Siegmund Jacob Baumgartens*, in Id. (a cura di), *Ehrengedächtnis des weiland Hochwürdigen und Hochgelarten Herrn Herrn [sic] Siegmund Jacob Baumgartens*, Halle, 1758
- Senofonte, *Memorabili*, ed. it. a cura di A. Santoni, Milano, 1989
- Shaftesbury A.A. Cooper Earl of, *Scritti morali e politici*, Torino, 2013
- Sinnhold J.N., *Historische Nachricht der verruffenen sogenannten Wertheimischen Bibel*, Erfurt, 1739
- Smith A., *The Theory of Moral Sentiments* (1759), London, 1761<sup>2</sup>
- Soner E., *In XII libros metaphysicos Aristoteles commentarius*, Ienae, 1657
- Sonnenkalb F.C., *Abhandlung von dem Einflusse der schönen Wissenschaften in die Gottesgelahrheit*, Leipzig, 1753
- Spener P.J., *Pia Desideria*, Franckfurt am Main, 1676
- Spener P.J., *Einfältige Erklärung der christlichen Lehre [...] (1677)*, Franckfurt am Mayn, 1687
- Spener P.J., *Der Klagen über das verdorbene Christentum Mißbrauch und rechter Gebrauch* (1685), rist. anast. Hildesheim, 1984
- Spener P.J., *Evangelische Glaubenslehre*, 2 voll., Franckfurt am Mäyn, 1688

- Spener P.J., *Die evangelische Lebens-Pflichten*, Franckfurt am Mayn, 1692
- Spener P.J., *Theologische Bedenken*, Dritter Band, Halle, 1702
- Spener P.J., *Briefe aus der Frankfurter Zeit*, Tübingen, 2000
- Stahl G.E., *De motu tonico et vitali & independente motu sanguinis particulari*, Jenae, 1692
- Stahl G.E. (praeses)-Reich J.J. (respondens), *De passionibus animi corpus humanum varie alterationibus*, Halae Magdeburgicae, 1695
- Stahl G.E., *Propempticon inaugurale de differentia rationis et ratiocinationis et actionum, quae per et secundum utrumque horum actuum fiunt in negotio vitali et animali*, Halae, 1701
- Stahl G.E., *Mortis theoria medica*, Halae, 1702
- Stahl G.E., *Disquisitio de organismi et mechanismi diversitate*, Halae, 1706
- Stahl G.E., *Paraenesis ad aliena a medica doctrina arcendum*, Halae, 1706
- Stahl G.E., *De mixti et vivi corporis vera diversitate*, Halae Magdeburgicae, 1707
- Stahl G.E., *Theoria medica vera*, Halae, 1708
- Stahl G.E., *Observationes selectiores physico-chimico-medicae curiosae*, in Id., *Opusculum chymico-physico-medicum*, Halae, 1715
- Stahl G.E., *Fundamenta chymiae dogmatico-rationalis et experimentalis*, Norimbergae, 1732
- Steinbart G.S., *Gemeinnützige Anleitung des Verstandes zum regelmäßigen Selbstdenken* (2 voll., 1780-1781), Züllichau, 1787<sup>2</sup>
- Stiebritz J.F., *Erläuterung der Wolffischen Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, 1742
- Strabone, *The Geography of Strabo*, 8 voll., Cambridge (Mass.), 1923-1954
- Struensee C.A., *Meditationum philosophicarum de mediis cognitionem mortuam reddendi vivam disputatio prior*, Halae Magdeb., 1756
- Struensee C.A. (praeses)-Struensee S.A. (respondens), *Meditationum philosophicarum de mediis cognitionem mortuam reddendi vivam disputatio altera*, Halae Magdeb., 1756

- Struensee C.G. (*praeses*)-Plessman C.O. (*auctor*), *Dissertationem praecepta praecipua oratoriae ex psychologiae principiis demonstrantem*, Magdeburgi, 1742
- Suárez F., *Metaphysicarum disputationum* (1597), Moguntiae, 1605
- Sucro C.J., *Versuche in Lehrgedichte und Fabeln*, Halle im Magdeburgischen, 1747
- Sulzer J.G., *Beschreibung einiger Merckwürdigkeiten, welche er, in einer Ao. 1742. gemachten Reise durch einige Orte des Schweitzerlandes, beobachtet hat*, Zürich, 1743
- Sulzer J.G., *Versuch einiger vernünftiger Gedancken von der Auferziehung und Unterweisung der Kinder*, Zürich, 1745
- Sulzer J.G., *Versuch einiger moralischen [sic] Betrachtungen über die Werke der Natur* (1745<sup>1</sup>), Berlin, 1750<sup>2</sup>
- Sulzer J.G., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, première partie. Théorie générale du plaisir* (1751), "Histoire de l'Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1753, pp. 57-75
- Sulzer J.G., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, seconde partie. Théorie des plaisirs intellectuels* (1751), "Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1753, pp. 76-100
- Sulzer J.G., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, troisième partie. Des plaisirs des sens* (1752), "Histoire de l'Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1754, pp. 350-72
- Sulzer J.G., *Recherches sur l'origine des sentimens agréables et désagréables, quatrième partie. Des plaisirs moraux* (1752), "Histoire de l'Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1754, pp. 373-90
- Sulzer J.G., *Essai sur le bonheur des êtres intelligens* (1754), "Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1756, pp. 399-417
- Sulzer J.G., *Sur l'apperception et son influence sur nos jugemens* (letta nel 1754, ma inserita nelle memorie dell'anno 1764), "Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin", 1766, pp. 415-34

- Sulzer J.G., *Vorrede des Herausgebers*, in Hume D., *Philosophische Versuche über die Menschliche Erkenntniß*, Hamburg und Leipzig, 1755
- Sulzer J.G., *Recherches sur un principe fixe, qui serve à distinguer les devoirs de la morale de ceux du droit naturel* (1756), “Histoire de l’Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1758, pp. 450-6
- Sulzer J.G., *Pensées sur l’origine et les différens emplois des Sciences et des Beaux-Arts. Discours prononcé dans l’Assemblée publique de l’Académie royale des Sciences et Belles-Lettres, le 27 de Janvier 1757*, Berlin, 1757
- Sulzer J.G., *Analyse du génie* (1757), “Histoire de l’Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1759, pp. 392-404, trad. it. a cura di F. Bollino, *Analisi del Genio*, “Studi di estetica”, II serie, 16, 1988, n. 1, pp. 16-29
- Sulzer J.G., *Analyse de la raison* (1758), “Histoire de l’Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1765, pp. 414-42
- Sulzer J.G., *Kurzer Begriff aller Wißenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit, worin jeder nach seinem Inhalt, Nutzen und Vollkommenheit kürzlich beschrieben wird*, Leipzig, 1759<sup>2</sup>
- Sulzer J.G., *Explication d’un paradoxe psychologique; Que non seulement l’homme agit et juge quelquefois sans motifs et sans raisons apparentes, mais même malgré des motifs pressans et des raisons convainquantes* (1759), “Histoire de l’Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1766, pp. 433-50
- Sulzer J.G., *Schreiben von dem Unterschiede seines Wörterbuchs der schönen Wissenschaften und des Gottschedischen Handlexikons*, “Briefe, die Neueste Litteratur betreffend”, 5, 1760, 78. Brief, pp. 33-64
- Sulzer J.G., *Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, Berlin, 1762
- Sulzer J.G., *Hrn P. Sulzers Untersuchung des Genies*, “Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften und der freyen Künste”, 5. Band, 1762, 1. Stück, pp. 137-57
- Sulzer J.G., *Observations sur les divers états où l’âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d’appercevoir et celle de sentir* (1763), “Histoire de l’Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1770, pp. 407-20, trad. it. P. Kobau, *Note sul diverso stato in cui l’anima si trova nell’esercitare le proprie facultà principali, ossia quella*

- di rappresentarsi qualcosa e quella di sentire*, “Rivista di estetica”, n. s., 3, 1996, pp. 67-79
- Sulzer J.G., *De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts* (1765), “Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1767, pp. 475-92
- Sulzer J.G., *Observations sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison* (1767), “Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1769, pp. 413-38
- Sulzer J.G., *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* (2 voll., 1771-1774), Leipzig, 4 voll., 1778-1779<sup>2</sup>
- Sulzer J.G., *Teoria generale delle Belle Arti* (2 voll., 1771-1774<sup>1</sup>; 4 voll., 1778-1779<sup>2</sup>), ed. it. parz. a cura di A. Nannini, Bologna, 2011
- Sulzer J.G., *Considérations psychologiques sur l'homme morale* (1769), “Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin”, 1771, pp. 361-80
- Sulzer J.G., *Observations sur quelques propriétés de l'âme comparées à celles de la matière: pour servir à l'examen du Matérialisme* (1771), “Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin”, 1773, pp. 390-410
- Sulzer J.G., *Untersuchungen über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, in Id., *Vermischte philosophische Schriften*, vol. I, Leipzig, 1773, pp. 1-98
- Sulzer J.G., *Von der Kraft (Energie) in den Werken der schönen Künste*, in Id., *Vermischte philosophische Schriften*, vol. I, Leipzig, 1773, pp. 122-45
- Sulzer J.G., *Vermischte philosophische Schriften*, 2 voll., Leipzig, 1773-1781
- Sulzer J.G., *Sur l'immortalité de l'âme considérée physiquement, premier et second mémoire* (1775), “Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1777, pp. 359-87
- Sulzer J.G., *Sur l'immortalité de l'âme considérée physiquement, troisième mémoire* (1776), “Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin”, 1779, pp. 349-59
- Sulzer J.G., *Lebensbeschreibung, von ihm selbst aufgesetzt*, a cura di J.B. Merian e F. Nicolai, Berlin-Stettin, 1809
- Sulzer J.G., *Pädagogische Schriften*, Langensalza, 1922

- Sulzer J.G., *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*, a cura di H. Adler e É. Décultot, Basel, vol. I, 2014, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften. Erste (1745) und zweite (1759) Auflage. Mit einem Beitrag zu Leben und Werk von J.G. Sulzer von Elisabeth Décultot*
- Supplément à l'Encyclopédie*, Amsterdam, 1776
- Tauler J., *Des Hoherleuchteten und theueren Lehrers D. Joh. Tauleri Predigten, nebst einer Vorrede Herrn D. Philipp Jacob Speners*, Franckfurt am Mayn und Leipzig, 1703
- Tauler J., *Die Predigten Taulers, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts der ehemaligen Straßburger Handschriften*, a cura di Ferdinand Vetter, Berlin, 1910
- Thilo A.F. (praeses)-Boeckhius C.G. (respondens), *Orationis Maiestas et Divina Pulchritudo seu specimina aethetica*, Nordlingae, [1752]
- Thomasius C., *Lectiones de praejudiciis* (1689), in Id., *Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedancken und Erinnerungen Uber [sic] allerhand Gemischte Philosophische und Juristische Händel*, 3. Theil, Halle, 1725, pp. 625-768
- Thomasius C., *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*, Halle, 1691
- Thomasius C., *Einleitung zur Sittenlehre*, Halle, 1692
- Thomasius C., *Von der Kunst Vernünfftig und Tugendhafft zu lieben. Als dem eintzigen Mittel zu einen glückseligen / galanten und vergnügten Leben zu gelangen / Oder Einleitung zur Sitten-Lehre*, Halle, 1692
- Thomasius C., *Von der Artzeney Wider die unvernünfftige Liebe und der zuvorher nötigen Erkäntnüß Sein Selbst. Oder: Ausübung der Sitten-Lehre*, Halle, 1696
- Thomasius C., *Introductio ad philosophiam aulicam seu Linae primae libri de Prudentia cogitandi et ratiocinandi [...]*, editio altera, Halae Magdeburgicae, 1702
- Thomasius C., *Nothwendige Gewissens-Rüge*, Halle, 1703
- Thomasius C., *Fundamenta juris naturae et gentium*, Halae & Lipsiae, 1705
- Thomasius C., *Höchstnöthige Cautelen*, Halle im Magdeburg., 1713
- Thümmig L.P. (praeses)-Mensching C.H. (respondens), *Demonstratio immortalitatis animae ex intima eius natura deducta*, Halae Magdeburgicae, 1721



- Thümmig L.P., *Institutiones philosophiae wolfianae* (1725-26), 2 voll., Francofurti et Lipsiae, 1729
- Tiberio, *De figuris Demosthenicis*, ed. a cura di G. Ballaira, Romae, 1968
- Titius G., *De viribus humanis, sive libero hominis post lapsum arbitrio, conversione, perseverantia ejusque certitudine*, Helmstadii, 1657
- Tittel G.A., *Erläuterungen der theoretischen und praktischen Philosophie nach Herrn Feders Ordnung. Logik* (1783), Frankfurt, 1787<sup>2</sup>
- Tommaso, *La Somma Teologica*, 6 voll., ed. it. a cura di ESD, Bologna, 1996-1997
- Trapezuntius G., *Rhetoricorum libri quinque* (1433-1434), rist. anast. dell'ed. Parisiis, 1538, Hildesheim, 2006
- Tribbechow J., *De emphasibus scripturae dissertatio philologica*, Halae Magdeb., 1698
- Trifone, ΠΕΡΙ ΤΡΟΠΩΝ, in Spengel L. (a cura di), *Rhetores Graeci*, Lipsiae, 1856
- Ugo di San Vittore, *De vanitate mundi*, in *Patrologia latina*, vol. CLXXVI
- Ulrich J.A.H., *Erster Umriß einer Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften*, vol. I, Jena, 1772
- Unzer J.A., *Gedancken vom Einfluß der Seele in ihren Körper*, Halle, 1746
- Unzer J.A. (praeses)-Bolten J.C. (auctor), *De nexu metaphysices cum medicina generatim*, Halae Magdeburgicae, 1749
- Unzer J.A., *Philosophische Betrachtung des menschlichen Körpers überhaupt*, Halle im Magdeburgischen, 1750
- Unzer J.A., *Vom rechten Gebrauche der Gemüthsbewegungen*, "Gesellschaftliche Erzählungen", vol. III, 1754, 65. Stück, pp. 193-208
- Unzer J.A., *Vorrede*, "Der Arzt. Eine medicinische Wochenschrift", vol. I, 1759, s. p.
- Unzer J.A., "Der Arzt. Eine medicinische Wochenschrift", vol. VII, 1762, 159. Stück, pp. 33-48
- Unzerinn J.C. (gebohrnen Zieglerin J.C.), *Versuch in sittlichen und zärtlichen Gedichten* (1754), Halle im Magdeburgischen, 1766<sup>2</sup>
- Ursinus T.C., *Gedancken vom Philosophischen Geschmack*, Jena, 1729
- Uz J.P., *Versuch über die Kunst, stets fröhlich zu seyn*, Leipzig, 1760

- Van Est W.H., *In omnes Divi Pauli epistolas, item in catholicas commentarii* (1614-16), Tomus II, Moguntiae, 1859
- Vauvenargues L. de Clapiers marquis de, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain, suivie de réflexions et de maximes*, Paris, 1747
- Vettori P., *Commentarii in tres libros Aristotelis de arte dicendi* (1548), Florentiae, 1579<sup>2</sup>
- Vida M.G., *De Arte poetica* (1527), Bari, 1982
- Vitringa C., *Observationum Sacrarum liber tertius*, Franequerae, 1691
- Voltaire, F.-M. Arouet de, *An essay on epic poem*, London, 1727
- Voltaire F.M. Arouet de, *Remarques sur les Pensées de M. Pascal* (1728), in Id., *Oeuvres complètes. Philosophie – Tome I*, vol. XXIX, Paris, 1819, pp. 263-345
- Von Blanckenburg C.F., *Versuch über den Roman*, Leipzig und Liegnitz, 1774
- Von Einsiedel F.H., *Grundlinien zu einer Theorie der Schauspielkunst*, Leipzig, 1797
- Von Faramund E. [alias: Von Schütz P.B.S], *Die glücklichste Insel [...]*, Frankfurt-Leipzig, 1728
- Von Ramdohr W.B., *Charis, oder über das Schöne und die Schönheit in den nachbildenden Künsten*, 2. voll., Leipzig, 1793
- Vossius G.J., *Commentariorum Rhetoricorum, sive Oratoriarum Institutionum libri sex* (1606), Lugduni Batavorum, 1630<sup>3</sup>
- Vossius G.J., *Commentariorum Rhetoricorum, sive Oratoriarum Institutionum libri sex* (1606), Lugduni Batavorum, 1643<sup>4</sup>
- Wackenroder W.H., *Opere e lettere*, ed. it. a cura di E. Agazzi, Milano, 2014
- Walch J.G. (praeses)-Noebeling B. (respondens), *Diatribes philosophicae de litteris humanioribus* (1715), in Walch J.G., *Historia critica latinae linguae*, Lipsiae, 1716
- Walch J.G. (praeses)-Gutermann C.J. (respondens), *Diatribes de Enthusiasmo veterum sophistarum atque oratorum*, Ienae, 1720
- Walch J.G., *Gedancken vom Philosophischen Naturell*, Jena, 1723
- Walch J.G., *Philosophisches Lexicon*, Leipzig, 1726

- Walch J.G., *Einleitung in die Philosophie, Worinnen Alle Theile derselbigen Nach ihrem richtigen Zusammenhang erkläret und der Ursprung nebst dem Fortgang einer ieden Disciplin zugleich erzehlet werden [...]*, Leipzig, 1727
- Walch J.G., *Historische und Theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evagelisch-lutherischen Kirche*, Jena, 1733-1739
- Walch J.G. (praeses)-Reusch J.P. (auctor), *Dissertatio inauguralis de efficacia naturali sermonis generatim spectati, et speciatim, verbi divini*, Ienae, 1758
- Wallis J., *A summary Account of the General Laws of Motion*, "Philosophical Transactions of the Royal Society", 1669, n. 3, pp. 864-6
- Walther J.G., *Der Unterschied des Erhabenen in einer Rede*, "Belustigung des Verstandes und des Witzes", 2, 1742, pp. 320-36
- Weber C. (praeses)-Breth C.G. (respondens), *Dissertatio philosophica, qua inquiritur an, et quatenus voluta hominis possit cogi?*, Halae Magdeburgicae, 1751
- Wenzel G.I., *Auserlesene Schriften*, Prag, 1789
- Werenfels S., *Dissertatio de meteoris orationis*, Basileae, 1694
- Werenfels S., *Opuscula theologica, philosophica et philologica*, 1739, editio altera
- Wernsdorff G. (praeses)-Reiz W.L. (auctor respondens), *Veram solidamque de gustu spirituali sententiam*, Wittenbergae, 1727
- Wiegleb J.D., *Exercitatio theologica sistens scientiae fidei et experientiae discrimen et nexum in theologia necessarium*, Halae Magdeburgicae, 1742
- Wieland M., *Abhandlung von den Schönheiten des Epischen Gedichts der Noah*, Zürich, 1753
- Will G.A., *Oratio Sollemnis de Aesthetica veterum*, Altorphii, 1756
- Will G.A., *Einleitung in die historische Gelahrtheit und die Methode, die Geschichte zu lehren und zu lernen* (1766), in Blake H.W.-Fleischer D. (a cura di), *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie: Die theoretische Begründung der Geschichte als Fachwissenschaft*, vol. II, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990, pp. 313-49
- Wille J.G., *Promptuarium emphasium biblicarum, veteris et novi testamenti*, Dresden, 1706

- Winckelmann G.C., *De analogo rationis in scholis inferioribus diligenter colendo*, Soraviae, 1750
- Winckelmann G.C., *De Aesthetica nuper inventa*, Sorau, 1752
- Winckelmann G.C., *De epopeia christiana*, [Sorau], 1753
- Winckelmann G.C., *Von der ohnlängst erfundenen Aesthetik*, "Altes und Neues von Schulsachen", 6. Theil, 1754, pp. 149-164
- Winckelmann J.J., *Pensieri sull'imitazione delle opere greche nella pittura e nella scultura* (1755), ed. it. a cura di M. Cometa, Palermo, 1991
- Winkler J.H., *Institutiones philosophiae Wolfianae utriusque contemplativae et activae*, 2 voll., Lipsiae, 1735
- Wolff C. (auctor)-Bollhagen L.D. (respondens), *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta*, Lipsiae, 1703
- Wolff C., *Solutio nonnullarum difficultatum* (1707), in Id., *Meletemata matematico-philosophica*, Halae Magdeburgicae, 1755, vol. I, pp. 11-7
- Wolff C., *Kurtzer Unterricht von der Mathematischen Lehrart*, in Id., *Anfangs-Gründe aller Mathematischen Wissenschaften*, vol. I, Halle im Magdeburgischen, 1710
- Wolff C., *Vernünfftige Gedancken von der Kräfte des menschlichen Verstandes*, Halle im Magdeburgischen, 1713 (= *Deutsche Logik*)
- Wolff C., *Elementa matheseos universae*, 5 voll., Halae Magdeburgicae, 1713-15
- Wolff C., *Mathematisches Lexicon*, Leipzig, 1716
- Wolff C., *Entdeckung der wahren Ursache von der wunderbaren Vermehrung des Getreydes, dadurch zugleich der Wachstum der Baeume und Pflantzen überhaupt erläutert wird*, Halle, 1718
- Wolff C., *Ratio praelectionum wolfianarum in mathesin et philosophiam universam*, Halae Magdeb., 1718
- Wolff C., *Vernünfftige Gedancken von der Kräfte des menschlichen Verstandes*, Halle im Magdeburgischen, 1719<sup>2</sup> (= *Deutsche Logik*, 1719)
- Wolff C., *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, Halle, 1720 (= *Deutsche Metaphysik*)
- Wolff C., *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* (1720), Frankfurt und Leipzig, 1728<sup>3</sup> (= *Deutsche Ethik*)

- Wolff C., *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen – Oratio de Sinarum philosophia practica* (1721), Hamburg, 1985
- Wolff C., *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*, Halle, 1721 (= *Deutsche Politik*)
- Wolff C., *Vernünfftige Gedanken von den Würckungen der Natur*, Halle, 1723 (= *Deutsche Physik*)
- Wolff C., *Principia Dynamica*, “Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae”, 1, 1726, pp. 217-38
- Wolff C., *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Francofurti et Lipsiae, 1728 (= *Logica latina*) .
- Wolff C., *De differentia intellectus systematici et non systematici* (1729), “Das achtzehnte Jahrhundert”, 23, 2012, pp. 229-45
- Wolff C., *De voluptate ex cognitione veritatis percipienda*, in Id., *Horae subsecivae Marburgenses*, Francofurti et Lipsiae, 1730, pp. 367-448
- Wolff C., *Philosophia prima sive Ontologia*, Francofurti, 1730 (= *Ontologia*)
- Wolff C., *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata*, Francofurti, 1731 (= *Cosmologia generalis*)
- Wolff C., *De Influxu philosophiae Autoris in Facultates Superiores* (1731), in Id., *Horae subsecivae Marburgenses*, Francofurti et Lipsiae, 1735, pp. 1-106
- Wolff C., *De Versione Librorum juxta principia Philosophiae nostrae adornanda* (1731), in Id., *Horae subsecivae Marburgenses*, Francofurti & Lipsiae, 1735, pp. 242-81
- Wolff C., *De Usu methodi demonstrativae in explicanda Scriptura Sacra* (1731), in Id., *Horae subsecivae Marburgenses*, Francofurti & Lipsiae, 1735, pp. 281-327
- Wolff C., *Psychologia empirica*, Francofurti et Lipsiae, 1732 (= *Psychologia empirica*)
- Wolff C., *Psychologia rationalis*, Francofurti et Lipsiae, 1734 (= *Psychologia rationalis*)
- Wolff C., *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior*, Francofurti et Lipsiae, 1736 (= *Theologia naturalis. Pars Prior*)

- Wolff C., *Von dem Einfluß der Weltweisheit des Verfassers in die höhern Facultäten*, in Id., *Gesammlete kleine philosophische Schrifften*, Zweyter Theil, Halle in Magdeburgischen, 1737, pp. 739-882
- Wolff C., *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata. Pars prior*, Francofurti et Lipsiae, 1738
- Wolff C., *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata. Pars posterior*, Francofurti et Lipsiae, 1739 (= *Philosophia practica universalis. Pars posterior*)
- Wolff C., *Jus naturae, methodo scientifica pertractatum. Pars prima [...]*, Francofurti et Lipsiae, 1740
- Wolff C., *Institutiones juris naturae et gentium*, Halae Magdeburgicae, 1750
- Wolff C., *Philosophia moralis sive Ethica*, 5 voll., Halae Magdeburgicae, 1750-1753 (= *Ethica*)
- Wolff C., *Grundsätze der Natur- und Völckerrechts*, Halle im Magdeburgischen, a cura di G.S. Nicolai, 1754
- Wolff C., *Wie nach meiner Philosophie mit Uebersetzung der Bücher zu verfahren sey*, in Id., *Kleine Schrifften*, Halle, 1755, pp. 209-33
- Wolff C., *Von dem Gebrauche der demonstrativischen Lehr-Art in Erklärung der heiligen Schrifft*, in Id., *Kleine Schrifften*, Halle, 1755, pp. 234-61
- Wren C., *Lex Naturae de Collisione Corporum*, "Philosophical Transactions of the Royal Society", 1669, n. 3, pp. 867-8
- Zedler J.H., *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 64 voll., Halle-Leipzig, 1731-1754
- Zenckel G.P., *Elementa hermeneuticae sacrae*, Ienae, 1752
- Zimmermann J.L., *Kurzer Abris einer vollständigen Vernunft-Lehre in Tabellen verfasst*, Jena, 1730
- Zimmermann J.L., *Natürliche Erkenntniß Gottes, der Welt und des Menschen*, Jena, 1729
- Zschokke H., *Ideen zur psychologischen Aesthetik*, Berlin-Frankfurt a. d. Od., 1793

## Letteratura secondaria

- Aarsleff H., *The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy Before Herder*, in Id., *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Minneapolis, 1982, pp. 146-209
- Abma E., *Sokrates in der deutschen Literatur*, Utrecht, 1949
- Abrams M.H., *Kant and the Theology of Art*, "Notre Dame English Journal", 3, 1981, pp. 75-106
- Abrams M.H., *Art-as-Such, The Sociology of Modern Aesthetics*, "Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences", 38, 1985, pp. 8-33
- Adler H., *Fundus Animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 62, 1988, n. 2, pp. 197-220
- Adler H., *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei J.G. Herder*, Hamburg, 1990
- Adler H., *Prägnanz – Eine Denkfigur des 18. Jahrhunderts*, in Menges K. (a cura di), *Literatur und Geschichte. Festschrift für Wulf Koepke zum 70. Geburtstag*, Amsterdam-Atlanta, 1998, pp. 15-34
- Adler H., *Die Legitimität des Obskuren*, in Neugebauer-Wölk M. (a cura di), *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Tübingen, 2008, pp. 377-94
- Adler H., *Das gewisse Etwas der Aufklärung*, in Adler H.-Godel R. (a cura di), *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*, München, 2010, pp. 21-42
- Adler H., *Horizont und Idylle. Aspekte einer Gnoseologie von Aisthesis und Noesis*, in Adler H.-Wolff L.L. (a cura di), *Aisthesis und Noesis. Zwei Erkenntnisformen vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Paderborn, 2013, pp. 25-42
- Agazzi E., *Il corpo conteso. Rito e gestualità nella Germania del Settecento*, Milano, 2000
- Agazzi E. (a cura di), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*, Hamburg, 2011

- Agazzi E., *Alcune riflessioni sul concetto di "ganzer Mensch" nel tardo Illuminismo tedesco*, "Cultura tedesca", 2015, in corso di stampa
- Ahl F., *The Art of Safe Criticism in Greece and Rome*, "American Journal of Philology", 105, 1984, pp. 174-208
- Aichele A., *Die Grundlegung einer Hermeneutik des Kunstwerks. Zum Verhältnis von metaphysischer und ästhetischer Wahrheit bei Alexander Gottlieb Baumgarten*, "Studia Leibnitiana", 31, 1999, pp. 82-90
- Aichele A., "Sive vox naturae sive vox rationis sive vox Dei?" *Die metaphysische Begründung des Naturrechtsprinzips bei Heinrich Köhler, mit einer abschließenden Bemerkung zu Alexander Gottlieb Baumgarten*, "Jahrbuch für Recht und Ethik", 12, 2004, pp. 115-35
- Aichele A., *La préhistoire du concept d'idée. Un recours de Kant à Alexander Gottlieb Baumgarten*, in Theis R.-Soso L.K. (a cura di), *Les sources de la philosophie kantienne aux XVIIe et au XVIIIe siècles*, Paris, 2005, pp. 71-8
- Aichele A., *Allzuständigkeit oder Beschränkung? Alexander Gottlieb Baumgartens Kritik an Christian Wolffs Begriff der Philosophie*, "Studia leibnitiana", 42, 2010, 162-85
- Aichele A., "Nichts zu viel". *Vom Nutzen und Nachteil der Philosophie für die Lebenspraxis im Zeitalter der Aufklärung am Beispiel Alexander Gottlieb Baumgartens*, in Zurbuchen S.-Griener P.-Kobi V. (a cura di), *De la théorie à la action – Von der Theorie zur Praxis*, Genf, 2012, pp. 281-95
- Albertsen L.L., *Das Lehrgedicht. Eine Geschichte der antikisierenden Sachepik in der neueren deutschen Literatur*, Aarhus, 1967
- Albertsen L.L., *Zur Theorie und Praxis der didaktischen Gattungen im deutschen 18. Jahrhundert*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 45, 1971, pp. 181-92
- Albrecht M., *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994
- Albrecht M., "Aber ich folge dem Schlechteren". *Mendelssohns mathematische Hypothese zum Problem des Handelns wider besseres Wissen*, in Albrecht M.-Engel E.J. (a cura di), *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000, pp. 13-35
- Albrecht M., *Einleitung*, in Wolff C., *De differentia intellectus systematici et non systematici*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 23, 2012, pp. 229-45



- Albrecht-Birkner V.-Sträter U., *Die radikale Phase des frühen August Hermann Francke*, in Breul W. et al. (a cura di), *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, Göttingen, 2010
- Allert B., *Vom Augenblick zum Anblick: Herder und die Laokoonsdebatte*, in Simon R. (a cura di), *Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts*, Heidelberg, 2014 (in corso di stampa)
- Allesch C., *Geschichte der psychologischen Ästhetik*, Göttingen-Toronto-Zürich, 1987
- Almqvist K.G., *Andreas Rydelius' etiska åskådning*, Lund, 1955
- Althaus P., *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh, 1965
- Altmann E., *Christian Friedrich Richter (1676-1711). Arzt, Apotheker und Liederdichter des Halleschen Pietismus*, Witten, 1972
- Altmayer C., *Popularphilosophie. Neue Forschungen zu einem immer noch vernachlässigten Thema*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 15, 1991, pp. 86-92
- Altmayer C., *Aufklärung als Popularphilosophie. Bürgerliches Individuum und Öffentlichkeit bei Christian Garve*, St. Ingbert, 1992
- Amann W., "Die stille Arbeit des Geschmacks": *Die Kategorie des Geschmacks in der Ästhetik Schillers und in den Debatten der Aufklärung*, Würzburg, 1999
- Amoroso L., *Ratio & Aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, Pisa, 2000
- Amoroso L., *Per un'estetica della Bibbia*, Pisa, 2008
- Amtstätter M.E., *Beseelte Töne: Die Sprache des Körpers und der Dichtung in Klopstocks Eislaufoden*, Tübingen, 2005
- Anceschi L., *Da Bacone a Kant*, Bologna, 1972
- Anger A., *Reize und Reiz-Begriff bei Ch. M. Wieland. Untersuchungen zur Sinnlichkeit der deutschen Rokoko-Dichtung*, diss. Köln, 1953
- Ansel M., *Ernst Platner und die Popularphilosophie*, in Naschert G.-Stiening G. (a cura di), *Ernst Platner (1744-1818): Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie*, "Aufklärung", 19, 2007, pp. 221-42
- Arduini M.L., *Trattato di metodologia della ricerca storica*, Milano, 1994
- Armisen M., *La notion d'imagination chez les anciens II: la rhétorique*, "Pallas", 26, 1980, pp. 11-51

- Arndt H.W., *Christian Wolffs Stellung zur "Ars Characteristica Combinatoria"*, "Studi e ricerche di storia della filosofia", 71, 1965, pp. 3-12
- Arndt H.W., *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricum und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1971
- Arnold A., *Rhetorik der Empfindsamkeit. Unterhaltungskunst im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin-Boston, 2012
- Asmis E., *An Epicurean Survey of Poetic Theories (Philodemus On Poems 5, Cols. 26-36)*, "Classical Quarterly", 42, 1992, pp. 395-415
- Aso K. et al. (a cura di), *Onomasticon philosophicum latinoteutonicum et teutonicolatinum*, Tokiensi, 1989
- Auerbach E., *Sermo humilis*, in Id., *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern, 1958, pp. 25-63
- Auerochs B., *Die Entstehung der Kunstreligion*, Göttingen, 2006
- Auerochs B., *Das Bedürfnis der Sinnlichkeit. Möglichkeiten funktionaler Äquivalenz von Religion und Poesie im 18. Jahrhundert*, in Meier A.-Costazza A.-Laudin G. (a cura di), *Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung*, Band 1. *Der Ursprung des Konzepts um 1800*, Berlin-New York, 2011, pp. 29-44
- Aygon M. [ma J.-P.], *L'ecphrasis et la notion de description dans la rhétorique antique*, "Pallas", 41, 1994, pp. 41-56
- Baader H., *Diderots Theorie der Schauspielkunst und ihre Parallelen in Deutschland*, "Revue de Littérature Comparée", 33, 1959, pp. 200-23
- Baasner R., *Abraham Gotthelf Kästner, Aufklärer (1719-1800)*, Tübingen, 1991
- Bachmann-Medick D., *Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1989
- Bachmann-Medick D., *Literaturwissenschaft in kulturwissenschaftlicher Absicht*, in Id. (a cura di), *Kultur als Text: Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main, 1996, pp. 7-64
- Bachmann-Medick D., *Anziehungskraft statt Selbstinteresse. Christian Garves nicht-utilitarische Konzeption des "Interessierenden"*, 2006, <http://bachmann-medick.de/wp-content/uploads/2006/07/Garve-Interessierendes2.pdf>

- Bader G., *Psalterspiel: Skizze einer Theologie des Psalters*, Tübingen 2009
- Bader G., *Spirit and Letter – Letter and Spirit in Schleiermacher’s Speeches “On Religion”*, in Fidler P.S.-Bader G. (a cura di), *The Spirit and the Letter. A Tradition and a Reversal*, London-New York, 2013, pp. 131-54
- Badt K., *Der Gott und der Künstler*, “Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft”, 64, 1956, pp. 372-92
- Baeumler A., *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (1923), Darmstadt, 1967
- Bahr P., *Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A.G. Baumgarten und I. Kant*, Tübingen, 2004
- Bainton R., *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York, 1950
- Bakola E., *Cratinus and the Art of Comedy*, Oxford, 2010
- Ball G., *Moralische Küsse. Gottsched als Zeitschriftenherausgeber und literarischer Vermittler*, Göttingen, 2000
- Ballhausen G., *Der Wandel der Gebärde auf dem deutschen Theater im 18. Jahrhundert dargestellt an den Gebärdenbüchern*, diss. Göttingen, 1955
- Barck K., “Ästhetik”: *Wandel ihres Begriffs im Kontext verschiedener Disziplinen und unterschiedlicher Wissenschaftskulturen*, in Scholz G. (a cura di), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, “Archiv für Begriffsgeschichte”, Sonderheft, 2000, pp. 55-62
- Barkhoff J.-Sagarra E. (a cura di), *Anthropologie und Literatur um 1800*, München, 1992
- Barnett D., *The Art of Gesture: The practices and Principles of the 18th century acting*, Heidelberg, 1987
- Barnouw J., *Feeling in Enlightenment Aesthetics*, “Studies in Eighteenth-Century Culture”, 18, 1988, pp. 323-42
- Barrett M.-J., *Erasmus and the hermeneutics of linguistic praxis*, “Renaissance Quarterly”, 49, 1996, pp. 542-72
- Barth U., *Hallesche Hermeneutik im 18. Jahrhundert, Stationen des Übergangs zwischen Pietismus und Aufklärung*, in Beetz M.-Cacciatore G. (a cura di), *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, Köln-Weimar-Wien, 2000, pp. 69-98

- Basaglia F., *Gottlob Samuel Nicolai*, in: Klemme H.F.-Kuehn M. (a cura di), *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Oxford, 2010, vol. II, pp. 851-2
- Batscha Z., *“Despotismus von jeder Art reizt zur Widersetzlichkeit”. Die Französische Revolution in der deutschen Popularphilosophie*, Frankfurt am Main, 1989
- Battenfeld K.-Bogen C.-Uhlig I. (a cura di), *Gefühllose Aufklärung: Anaesthesia oder die Unempfindlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Bielefeld, 2012
- Bauer A.W., *Der Körper als Marionette? Georg Ernst Stahl und das Wagnis einer psychosomatischen Medizin*, in: Von Engelhardt D.-Gierer A. (a cura di), *Georg Ernst Stahl (1659–1734) in wissenschaftshistorischer Sicht*, “Acta historica Leopoldina”, 30, 2000, pp. 81-95
- Bauer S.-M., *Das Studium an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen zur Zeit von Friedrich Christoph Oetinger*, in: Holtz S.-Betsch G.-Zwink E. (a cura di), *Mathesis, Naturphilosophie und Arkanwissenschaft im Umkreis Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782)*, Stuttgart, 2005, pp. 25-41
- Baum A., *Selbstgefühl und reflektierte Neigung, Ästhetik und Ethik bei Shaftesbury*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001
- Bayer R., *Histoire de l'esthétique*, Paris, 1961
- Beck L.W., *Early German Philosophy*, Cambridge, 1969
- Becker C., *Sprachkonzeptionen der deutschen Frühaufklärung*, Frankfurt am Main, 1998
- Bedenk J., *Verwicklungen: William Hogarth und die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts (Lessing, Herder, Schiller, Jean Paul)*, Würzburg, 2004
- Beeley P., *Leibniz and Hobbes*, in: Look B.C. (a cura di), *The Continuum Companion to Leibniz*, London-New York, 2011, pp. 32-49
- Beetz M., *Nachgeholte Hermeneutik. Zum Verhältnis von Interpretations- und Logiklehren in Barock und Aufklärung*, “Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 55, 1981, pp. 591-628
- Beetz M., *Transparent gemachte Vorurteile. Zur Analyse der praejudicia auctoritatis et praecipitantis in der Frühaufklärung*, “Rhetorik”, 3, 1983, pp. 7-33

- Beetz M. et al. (a cura di), *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 2007
- Behrens R.-Galle R. (a cura di.), *Leib-Zeichen. Körperbilder, Rhetorik und Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Würzburg, 1993
- Beiser F.C., *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford, 2009
- Beisser F., *Claritas scripturae bei Martin Luther*, Göttingen, 1966
- Bell M., *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought. 1700-1840*, New York, 2005
- Bender W.F., "Mit Feuer und Kälte" und – "Für die Augen symbolisch". *Zur Ästhetik der Schauspielkunst von Lessing bis Goethe*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 62, 1988, pp. 60-98
- Bender W.F., "Eloquentia corporis". *Rhetorische Tradition und Aufklärung bei Lessing*, "Lessing Yearbook", 21, 1989, pp. 45-53
- Bender W.F., *Rhetorische Tradition bei Lessing*, "Lessing Yearbook", 21, 1990, pp. 45-54
- Bender W.F. (a cura di), *Schauspielkunst im 18. Jahrhundert. Grundlagen, Praxis, Autoren*, Stuttgart, 1992
- Benthien C., *Historische Anthropologie. Neuere deutsche Literatur*, in Benthien C.-Velten H.R. (a cura di), *Germanistik als Kulturwissenschaft*, Hamburg, 2002, pp. 56-82
- Benzi L., *Nachahmung und Darstellung. Zur Batteux-Rezeption bei Klopstock*, "Euphorion", 104, 2010, pp. 67-82
- Benzi L., *Schöne Unordnung und Lyrische Metaphern bei Klopstock*, in Agazzi E. (a cura di), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*, Hamburg, 2011, pp. 145-56
- Berardi F., *La teoria dello stile in Dionigi di Alicarnasso: il caso dell'ἐνάργεια*, in Chiron P.-Lévy C. (a cura di), *Le noms du style dans l'antiquité gréco-latine*, Louvain-Walpole, 2010, pp. 179-200
- Berardi F., *La dottrina dell'evidenza nella tradizione retorica greca e latina*, Perugia, 2012
- Berg G., *Adolph von Knigges "Über den Umgang mit Menschen". Transformation der frühmodernen in die moderne Höflichkeit*, in Rudolph A.-Stöckmann E. (a cura di), *Aufklärung und Weimarer Klassik im Dialog*, Tübingen, 2008, pp. 29-54

- Bergengruen M. *et al.* (a cura di), *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Würzburg, 2001
- Bergmann E., *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch Alexander Gottlieb Baumgarten und Georg Friedrich Meier*, Leipzig, 1911
- Bermes C., *“Welt” als Thema der Philosophie: Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Hamburg, 2004
- Berndt F., *Poema/Gedicht: Die epistemische Konfiguration der Literatur um 1750*, Berlin-Boston, 2011
- Berning S., *Zur pietistischen Kritik an der autonomen Ästhetik*, in Koopmann H.-Woesler W. (a cura di), *Literatur und Religion*, Freiburg-Basel-Wien, 1984, pp. 91-130
- Berti E., *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, in Sánchez Sorondo M. (a cura di), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Roma, 1990, pp. 43-61
- Bertman M.A., *Conatus in Hobbes' de Corpore*, “Hobbes Studies”, 14, 2001, pp. 25-39
- Berwald O., *Philipp Melanchthons Sicht der Rhetorik*, Wiesbaden, 1994
- Beumer J., *Die Inspiration der Heiligen Schrift*, Freiburg-Basel-Wien, 1968
- Beutel A., *Causa Wolffiana. Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen Halleschem Pietismus und Aufklärungsphilosophie*, in Köpf U. (a cura di), *Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung*, Tübingen, 2001, pp. 159-202
- Beutel A., *Erbauung*, in Beetz H.D. (a cura di), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, 8 voll., Tübingen, 1998-2007, vol. II, pp. 1385-6
- Beyreuther E., *Einführung*, in Zinzendorf N.L. von, *Materialen und Dokumente*, Reihe 2, Band XVII, pp. 1-21
- Bianco B., *Libertà e fatalismo. Sulla polemica tra Joachim Lange e Christian Wolff*, “Verifiche”, 15, 1986, pp. 43-89
- Bianco B., *Fede e sapere: la parabola dell'Aufklärung tra pietismo e idealismo*, Napoli, 1992
- Bieber H., *Johann Adolf Schlegels poetische Theorie in ihrem historischen Zusammenhange untersucht*, Berlin, 1912
- Biemel W., *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Kunst*, Köln, 1959

- Bierbrodt J., *Naturwissenschaft und Ästhetik, 1750-1810*, Würzburg, 2000
- Billault A., *L'inspiration des ekphraseis d'œuvres d'art chez les romanciers grecs*, "Rhetorica", 8, 1990, pp. 153-60
- Binczek N., *Kontakt. Der Tastsinn in Texten der Aufklärung*, Tübingen, 2007
- Bissinger A., *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn, 1970
- Bissinger A., *Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik*, in Schneiders W. (a cura di), *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, 1983, pp. 148-60
- Blackall E.A., *The Emergence of German as a Literary Language 1700-1775*, London-New York, 1959
- Blatter C., *Engel. Wegbereiter der modernen Erzählkunst. Untersuchungen zur Darstellung von Unmittelbarkeit und Innerlichkeit in Engels Theorie der Dichtung*, Bern-New York, 1993
- Blumenberg H., "Nachahmung der Natur" – *Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*, "Studium generale", 10, 1957, pp. 266-83
- Blumenberg H., *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, "Studium generale", 1957, 7, pp. 432-47
- Blumenberg H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), Frankfurt am Main, 1998
- Blumenberg H., *La legittimità dell'età moderna* (1966), trad. it. Genova, 1992
- Blumenberg H., *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, "Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse", 11, 1969, pp. 333-83
- Blumenberg H., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt am Main, 1987
- Bödeker H.E., *Thomas Abbt: Patriot, Bürger und bürgerliches Bewußtsein*, in Vierhaus R. (a cura di), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg, 1981, pp. 221-53
- Bödeker H.E. (a cura di), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 1986, pp. 193-224

- Bödeker H.E., *Von der "Magd der Theologie" zur Leitwissenschaft. Vorüberlegungen zu einer Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 14, 1990, pp. 19-57
- Böhm B., *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins*, Leipzig, 1929
- Böhm E., *Bemerkungen zur semiotischen Ästhetik Johann August Eberhards*, "Semiosis", 15, 1979, pp. 42-54
- Böhm E., *Semiotische Analyse von Zeichenkonzeptionen und "Zeichenschönheit" bei Johann August Eberhard*, "Semiosis", 21, 1981, pp. 67-76
- Böhme H., *Der sprechende Leib. Die Semiotiken des Körpers am Ende des 18. Jahrhunderts und ihre hermetische Tradition*, in Id. (a cura di), *Natur und Subjekt*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 179-211
- Böhr C., *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2003
- Boisset J., *Érasme et Luther: libre ou serf arbitre?*, Paris, 1962
- Bollino F., *Teoria e sistema delle belle arti. Charles Batteux e gli esthéticiens del sec. XVIII*, "Studi di estetica", 3, 1976 [ma 1979]
- Bollino, *Ragione e sentimento: idee estetiche nel Settecento francese*, Bologna, 1991
- Bollino F., *Anceschi: teoria e storiografia delle idee estetiche*, in Id., *Modi dell'estetica, mondi dell'arte*, Firenze, 2005, pp. 193-222
- Bollino F., *Il problema della definizione della "Belle Nature" nell'estetica di Charles Batteux*, in D'Angelo P.- Franzini E.- Lombardo G.-Tedesco S. (a cura di), *Costellazioni estetiche. Dalla storia alla neoestetica*, Milano, 2013, pp. 28-37
- Bonfatti E., *La "civil conversazione" in Germania. Letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph Knigge (1754-1788)*, Udine, 1979
- Böning H.-Siegert R. (a cura di), *Volksaufklärung. Bibliographisches Handbuch zur Popularisierung aufklärerischen Denkens im deutschen Sprachraum von den Anfängen bis 1850*, 4 voll., Stuttgart, 1990
- Borchers S., *Samenkörner und Samentierchen. Zu Christian Wolffs Zeugungsphysiologie*, in Van Hoorn T.-Wübben Y. (a cura di), *"Allerhand nützliche Versuche". Empirische Wissenskultur in Halle und Göttingen (1720-1750)*, Hannover, 2009, pp. 65-87



- Borchers S., *Die Erzeugung des "ganzen Menschen". Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*, Berlin-New York, 2011
- Borchers S., *Totus homo oder ganzer Mensch? Zum Auftakt der Anthropologie an der Universität Halle*, in Berndt F.-Fulda D. (a cura di), *Die Sachen der Aufklärung. Matters of Enlightenment. La cause et les choses des Lumières*, Hamburg, 2012, pp. 552-9
- Bordoli R., *L'illuminismo di Dio: alle origini della mentalità liberale: religione, teologia, filosofia e storia in Johann Salomo Semler (1725-1791): contributo per lo studio delle fonti teologiche, cartesiane e spinoziane dell'Aufklärung*, Firenze, 2004
- Borinski K., *Baltasar Gracián und die Hofliteratur in Deutschland*, Halle, 1894
- Bornkamm H., *Humanismus und Reform im Menschenbild Melanchthons*, in Id. (a cura di), *Das Jahrhundert der Reformation*, Göttingen, 1961, pp. 69-87
- Bornscheuer L., *Topik zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt am Main, 1976
- Bornscheuer L., *Zum Bedarf an einem anthropologiegeschichtlichen Interpretationshorizont*, in Stötzel G. (a cura di), *Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven*, Berlin-New York, 1984, 2. Teil, pp. 420-38
- Bornscheuer L., *Rhetorischen Paradoxien im anthropologischen Paradigmenwechsel*, "Rhetorik", 8, 1989, pp. 13-42
- Bosco D., *L'amour-propre. Un tema secentesco tra morale e antropologia*, "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 81, 1989, pp. 27-67
- Bösmann H., *Projekt-Mensch: Anthropologische Diskurs und Moderneproblematik bei Friedrich Schiller*, Würzburg, 2005
- Bosse H., *Der Autor als abwesender Redner*, in Goetsch P. (a cura di), *Lesen und Schreiben im 17. und 18. Jahrhundert. Studien zu ihrer Bewertung in Deutschland, England und Frankreich*, Tübingen, 1994, pp. 277-90
- Böbenecker H., *Pietismus und Aufklärung. Ihre Begegnung im deutschen Geistesleben des 17. und 18. Jahrhunderts. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung*, diss. Nürnberg, 1958

- Boudrie J.C., *What was Mechanical about Mechanics? The Concept of Force between Metaphysics and Mechanics from Newton to Lagrange*, Dordrecht-Boston-London, 2002
- Braitmaier F., *Geschichte der poetischen Theorie und Kritik: von den Diskursen der Maler bis auf Lessing*, 1888-1889, 2 voll. in un unico tomo, Hildesheim-New York, 1972
- Brandt R., *Kommentar zu Kants Anthropologie*, Hamburg, 1999
- Braungart G., *Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne*, Tübingen, 1995
- Braungart G.-Pietsch L.-H., Recensione a *Hans-Jürgen Schings (a cura di), Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, "Arbitrium", 17, 1999, pp. 70-78
- Braunschweiger D., *Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, 1899
- Brecht M., *Johann Albrecht Bengels Theologie der Schrift*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 64, 1967, pp. 99-120
- Brecht M., *Johann Albrecht Bengel und der schwäbische Biblizismus*, in Aland K. (a cura di), *Pietismus und Bibel*, Witten, 1970, pp. 193-218
- Brecht M., *August Hermnn Francke und der hallische Pietismus*, in Id. (a cura di), *Geschichte des Pietismus. Das 17 und frühe 18. Jahrhundert*, Göttingen, 1993, pp. 439-539
- Brecht M., *Zwischen Schwachheit und Perfektionismus. Strukturelemente theologischer Anthropologie des Pietismus*, in Sträter U. et al. (a cura di), *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie; Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, 2 voll., Tübingen 2009, vol. I, pp. 63-85
- Breuer D., *Die Sprache der Affekte. Ihre Beschreibung im Lehrbuch des 18. Jahrhunderts*, in Jäger L. (a cura di), *Zur historischen Semantik des deutschen Gefühlswortschatzes. Aspekte, Probleme und Beispiele seiner lexikographischen Erfassung*, Aachen, 1988, pp. 192-203
- Breuer U., *Lebendige Erkenntnis. August Hermann Franckes Lebenslauf*, in Solbach A. (a cura di), *Aedificatio. Erbauung im interkulturellen Kontext in der Frühen Neuzeit*, Tübingen, 2005, pp. 49-64
- Breymeyer R., *"Pectus est, quod disertos facit". Untersuchung zur Rhetorik pietistischer Texte*, diss. Bonn, 1970

- Breymeyer R., *Pietistische Rhetorik als eloquentia nov-antiqua. Mit besonderer Berücksichtigung Gottfried Polykarp Müllers*, in Jaspert B.-Mohr R. (a cura di), *Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht*, Marburg, 1976, pp. 258-72.
- Bronisch J., *Der Mäzen der Aufklärung. Ernst Christoph von Manteuffel und das Netzwerk des Wolffianismus*, Berlin-New York, 2010
- Brown C., *Leibniz und die Ästhetik*, "Studia leibnitiana", Supplementa IV, 1969, pp. 121-33
- Brown F.A., *German Interest in John Locke's Essay, 1688-1800*, "The Journal of English and Germanic Philology", 50, 1951, pp. 460-82
- Brown G., "*Quod ostendendum susceperamus*". *What did Leibniz undertake to show in the Brevis Demonstratio?*, in Woolhouse R. (a cura di), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assesments*, vol. III, *Philosophy of science, logic and language*, London-New York, 1994, pp. 177-97
- Bruck J. et al., *Der Mimesisbegriff Gottscheds und der Schweizer. Kritische Überlegungen zu Hans Peter Herrmanns Naturnachahmung und Einbildungskraft*, "Zeitschrift für deutsche Philologie", 90, 1971, pp. 563-78
- Brückner D., *Geschmack. Untersuchungen zu Wortsemantik und Begriff im 18. und 19. Jahrhundert*, Berlin, 2003
- Brüggemann F. (a cura di), *Aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung. Christian Thomasius und Christian Weise*, Weimar-Wien-Leipzig, 1928
- Brunemeier B., *Die Vieldeutigkeit des Kunstwerks. Zur Entstehung und Verwendung eines problematischen Theorems*, "Zeitschrift Literaturwissenschaft und Linguistik", 8, 1978, pp. 71-83
- Brunemeier B., *Vieldeutigkeit und Rätselhaftigkeit: die semantische Qualität und Kommunikativitätsfunktion des Kunstwerks in der Poetik und Ästhetik der Goethezeit*, Amsterdam, 1983
- Bruni R., *Il divino entusiasmo dei poeti. Storia di un topos*, Torino, 2010
- Buch H.C., *Ut pictura poesis. Die Beschreibungsliteratur und ihre Kritiker von Lessing bis Lukács*, München, 1972
- Buchenau S., *The Art of Invention and the Invention of Art. Logic, Rhetoric and Aesthetics in the Early German Enlightenment*, PhD thesis, Yale-Lyon, 2004
- Buchenau S., *Kunstreligion und Vernunftabstraktion. Zur Genealogie des Konzepts vor 1800 (Baumgarten, Kant, Schleiermacher)*, in Meier A.-

- Costazza A.-Laudin G. (a cura di), *Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung*, Band 1. *Der Ursprung des Konzepts um 1800*, Berlin-New York, 2011, pp. 89-102
- Buchenau S., *Baumgartens Aisthesis. Sinnlichkeit als Dichtungsvermögen*, in Décultot É.-Lauer G. (a cura di), *Kunst und Empfindung. Zur Genealogie einer kunsttheoretischer Fragestellung in Deutschland und Frankreich im 18. Jahrhundert*, Heidelberg, 2012, pp. 67-80
- Buchenau S., *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment: The Art of Invention and the Invention of Art*, New York, 2013
- Buck G., *Selbsterhaltung und Historizität*, in Koselleck R.-Stempel W.D. (a cura di), *Geschichte-Ereignis und Erzählung*, München, 1973, pp. 29-94
- Bühler A.-Cataldi Madonna L., *Von Thomasius bis Semler. Entwicklungslinien der Hermeneutik in Halle*, "Aufklärung", 8, 1993, pp. 49-70
- Bühler A., *Begriffe des sensus bezogen auf Rede und Text im 18. Jahrhundert*, in Bianchi M. (a cura di), *Sensus – Sensatio. VIII Colloquio Internazionale del Lessico Internazionale Europeo. Roma, 6-8 gennaio 1995*, Firenze, 1996, pp. 409-53
- Bühler A., "Zeichen" bei Wolff, Baumgarten und Meier, in Bianchi M. (a cura di), *Signum. IX Colloquio internazionale [del Lessico Intellettuale Europeo]. Roma 8-10 gennaio 1998. Atti*, Firenze, 1999, pp. 379-89
- Bühler K., *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio (1965<sup>2</sup>)*, trad. it., Roma, 1983
- Büttner M., *Zum Gegenüber von Naturwissenschaft (insbesondere Geographie) und Theologie im 18. Jahrhundert*, "Philosophia naturalis", 1973, pp. 95-123
- Büttner M., *Christian Wolff als Geograph und Physikotheologe. Mit einem Anhang zum Gang der Forschungen zur Physikotheologie nach dem zweiten Weltkrieg*, in Stolzenberg J.-Rudolph O-P. (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle, 4.-8. April 2004*, vol. IV, Hildesheim-Zürich-New York, 2008, pp. 117-43
- Burger H.O., *Deutsche Aufklärung im Widerspiel zu Barock und "Neubarock"*, "Germanisch-Romanische Monatsschrift", 43, 1962, pp. 151-70
- Burger H.O., *Renaissance, Humanismus, Reformation: Deutsche Literatur im europäischen Kontext*, Bad Homburg, 1969

- Buschmann C., *Wolffianismus in Berlin*, in Förster W. (a cura di), *Aufklärung in Berlin*, Berlin, 1989, pp. 73-101
- Buschmann C., *Methode und Darstellungsform bei Christian Wolff*, in Fontius M.-Schneiders W. (a cura di), *Die Philosophie und die Belles-Lettres*, Berlin, 1997, pp. 41-52
- Calboli Montefusco L., Ἐνάργεια et ἐνέργεια: *l'évidence d'une démonstration qui signifie les choses en acte*, in Armisen-Marchetti M. (a cura di), *Demonstrare: voir et faire voir: forme de la démonstration à Rome*, Toulouse, 2005, pp. 43-58
- Calori F., *Lebensgefühl: vie et sentiment chez Kant*, in Bouton C. et al. (a cura di), *L'Année 1790. Critique de la Faculté de Jurer: Beauté, Vie, Liberté*, Paris, 2008, pp. 165-75
- Campe R., *Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen, 1990
- Campe R., *Vor Augen stellen: Über den Rahmen rhetorischer Bildgebung*, in Neumann G. (a cura di), *Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, Stuttgart-Weimar, 1997, pp. 208-25
- Campe R., *Bella evidentia. Begriff und Figur von Evidenz in Baumgartens Ästhetik*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 49, 2001, pp. 243-55
- Campe R., *Der Effekt der Form. Baumgartens Ästhetik am Rande der Metaphysik*, in Horn E. et al. (a cura di), *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*, München, 2006, pp. 17-34
- Campe R.-Menke C.-Haverkamp A., *Baumgarten-Studien. Zur Genealogie der Ästhetik*, Köln, 2014
- Campo M., *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano, 1939
- Cantarutti G., *Moralistik, Anthropologie und Etikettenschwindel. Überlegungen aus Anlaß eines Urteils über Platners "Philosophische Aphorismen"*, in Ead.-Schumacher H. (a cura di), *Neuere Studien zur Aphoristik und Essayistik*, Frankfurt am Main, 1986, pp. 49-103
- Capozzi M., *Kant e la logica*, Napoli, 2002
- Capozzi M., *La teoria kantiana dei concetti ed il problema dei nomi propri*, "Dianoia", 14, 2009, pp. 119-46
- Carboncini S., *Die thomasisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crusius*, in Schneiders W. (a cura di), *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, 1989, pp. 287-304

- Carrdus A., “*Und mir's vom Aug' durchs Herz hindurch in'n Griffel schmachtete*” – *Rhetoric in Goethe's "Erlebnislyrik"*, “Publications of the English Goethe Society”, 62, 1993, pp. 35–58
- Carvalho S., *La controverse sur la vie, l'organisme et le mixte*, in Ead. (a cura di), *La controverse entre Stahl et Leibniz sur la vie, l'organisme et le mixte*, Paris, 2004, pp. 7-64
- Cassin B., “*Procédures sophistiquées pour construire l'évidence*”, in Lévy C.-Pernot L. (a cura di), *Dire l'évidence: philosophie et rhétorique antiques*, Paris, 1997, pp. 15-29
- Cassirer E., *Kants Leben und Lehre* (1918), in Id. *Gesammelte Werke*, a cura di B. Recki, vol. VIII, Hamburg, 2001
- Cassirer E., *La filosofia dell'illuminismo* (1932), Firenze, 1989
- Casula M., *La metafisica di A.G. Baumgarten*, Milano, 1973
- Casula M., *Die Lehre von der prästabilierten Harmonie in ihrer Entwicklung von Leibniz bis A.G. Baumgarten*, in Heinekamp A. (a cura di), *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses*, “*Studia leibnitiana*”, Supplementa, 1975, vol. III, pp. 397-415
- Cataldi Madonna L., *Christian Wolff e l'ermeneutica filosofica dell'Illuminismo tedesco*, “*Intersezioni*”, 14, 1994, pp. 393-414
- Cataldi Madonna L., *L'ermeneutica filosofica dell'Illuminismo tedesco: due prospettive a confronto*, “*Rivista di filosofia*”, 85, 1994, pp. 185-212
- Cataldi Madonna L., *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, Hildesheim-Zürich-New York, 2001
- Cataldi Madonna L., *Erfahrung und Intuition in der Philosophie von Christian Wolff*, in Stolzenberg J.-Rudolph O.-P. (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des I. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.–8. April 2004*, vol. II, Hildesheim-Zürich-New York, 2007, pp. 173-94
- Cataldi Madonna L., *Segno e designazione nell'ontologia wolffiana*, in Goubet J.-F.-Fabbianelli F.-Rudolph O.-P., (a cura di), *Zwischen Grundsätzen und Gegenständen. Untersuchungen zur Ontologie Christian Wolffs*, Hildesheim, 2011, pp. 41-50
- Cataldi Madonna L., *The Eighteenth Century Rehabilitation of Sensitive Knowledge and the Birth of Aesthetics: Wolff, Baumgarten and Mendelssohn*, in Munk R. (a cura di), *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*, Dordrecht et al., 2011, pp. 279-98

- Cataldi-Madonna L., *Die Vernunft als Grundlage des Glaubens. Zu Christian Wolffs kritischer Theologie*, "Aufklärung", 23, 2012, pp. 41-56
- Cave E., *A Leibnizian Account of why Belief in the Cristian Mysteries is justified*, "Religious studies", 31, 1995, pp. 463-73
- Cave T., *The cornucopian text: problems of writing in the French Renaissance*, Oxford, 1979
- Caygill H., *Life and Aesthetic Pleasure*, in Rehberg A.-Jones A. (a cura di), *The Matter of Critique: Readings in Kant's Philosophy*, Manchester, 2000, pp. 79-92
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968
- Chevallier M., *Pierre Poiret (1646-1719). Du protestantisme à la mystique*, Genève, 1994
- Christensen T., *Introduction*, in Baker N.K.-Christensen T. (a cura di), *Aesthetics and the art of musical composition in the German Enlightenment*, Cambridge, 1995, pp. 3-24
- Cistaro M., *Sotto il velo di Pantea: Imagines e Pro imaginibus di Luciano*, Messina, 2009
- Classen C.J., *Antike Rhetorik im Zeitalter des Humanismus*, München-Leipzig, 2003
- Classen C.J., *Rhetorical Criticism of the New Testament*, Tübingen, 2000
- Cognet L., *Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die deutsche Mystik*, Freiburg-Basel-Wien, 1980
- Cohen I.B., *Newton and Keplerian Inertia: An Echo of Newton's Controversy with Leibniz*, in Debus A. (a cura di), *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, 2 voll., New York, 1972, vol. II, pp. 199-211
- Conrad A.-Herzig A.-Kopitzsch F. (a cura di), *Das Volk im Visier der Aufklärung. Studien zur Popularisierung der Aufklärung im späten 18. Jahrhundert*, Hamburg, 1998
- Conrad M., *Geschichte(n) und Geschäfte. Die Publikation der "Allgemeinen Welthistorie" im Verlag Gebauer in Halle (1744-1814)*, Wiesbaden, 2010
- Conte M.-E., *Condizioni di coerenza. Ricerche di linguistica testuale* (1988), nuova ed., Alessandria, 1999
- Contini A., *Estetica della biologia. Dalla scuola di Montpellier a Henri Bergson*, Milano, 2012

- Cook D.J., *Leibniz on Enthusiasm*, in Coudert A.P.-Popkin R.H.-Weiner G.M. (a cura di), *Leibniz, Mysticism and Religion*, Dordrecht, 1998, pp. 107-35
- Coors M., *Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt*, Göttingen, 2009
- Costazza A., *Genie und tragische Kunst. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Bern et al., 1999
- Costazza A., *Die Vergöttlichung der ästhetischen Erkenntnis: von Baumgarten bis zum Frühidealismus*, in Meier A.-Costazza A.-Laudin G. (a cura di), *Kunstreligion. Band 1. Der Ursprung des Konzepts um 1800*, Berlin-New York, 2011, pp. 73-88
- Courcelle P., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963
- Cozzoli L., *Il linguaggio senza nome. Estetica, analogia e belle arti in Kant*, Bologna, 1996
- Criniti N., *Introduzione all'ed. it. delle Storie di Polibio*, Milano, 1987, pp. 7-20
- Croce B., *La prima notizia in Italia della "Estetica" e del Baumgarten (1756)*, "La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia", 33, 1935, pp. 304-7
- Crocker L.G., *Un'età di crisi. uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento (1959)*, trad. it., Bologna, 1975
- Croizer J., *Les héritiers de Leibniz. Logique et philosophie, de Leibniz à Russell*, Paris, 2001
- Crouse R.D., *In multa defluximus: Confessions X, 29-43 and St. Augustine's Theory of Personality*, in Blumenthal H.J.-Markus R.A. (a cura di), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London, 1981, pp. 181-5
- D'Angelo P.-Velotti S. (a cura di), *Il "non so che". Storia di un'idea estetica*, Palermo, 1997
- D'Angelo P.-Velotti S., *Storia*, in Eid. (a cura di), *Il "non so che". Storia di un'idea estetica*, Palermo, 1997
- D'Angelo P., *Ars est artem celare. Da Aristotele a Duchamp*, Macerata, 2005
- D'Angers J.E., *L'Humanisme chrétien au XVIIe siècle: St. François de Sales et Yves de Paris*, La Haye, 1970



- D'Irsay S., *Der philosophische Hintergrund der Nervenphysiologie im 17. und 18. Jahrhundert*, "Archiv für Geschichte der Medizin", 20, 1928, pp. 181-97
- Dähne M., *Johann Georg Sulzer als Pädagog und sein Verhältnis zu den pädagogischen Hauptströmungen seiner Zeit*, Königsee, 1902
- Danneberg L., *Probabilitas hermeneutica. Zu einem Aspekt der Interpretations- Methodologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, "Aufklärung", 8, 1993, pp. 27-48
- Danneberg L., *Siegfried Jacob Baumgartens biblische Hermeneutik*, in Bühler A. (a cura di), *Unzeitgemässe Hermeneutik: Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Frankfurt am Main, 1994, pp. 88-157
- Danneberg L.-Schlott M.-Schönert J.-Vollhardt F., *Germanistische Aufklärungsforschung seit den siebziger Jahren*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 19, 1995, pp. 172-92
- Danneberg L., *Schleiermacher und das Ende des Akkomodationsgedankens in der hermeneutica sacra des 17. und 18. Jahrhunderts*, in Barth U.-Osthöverer C.D., *200 Jahre "Reden über die Religion"*, Berlin-New York, 2000, pp. 194-246
- Danneberg L., *Armonia, Panharmonia*, in Id., *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*, vol. III, *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers*, Berlin, 2003
- Danneberg L., *Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime*, in Jannidis F. (a cura di), *Regeln der Bedeutung*, Berlin, 2003
- Danneberg L., *Kontrafaktische Imaginationen in der Hermeneutik und in der Lehre des Testimoniums*, in Id. et al. (a cura di), *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden, 2009, pp. 286-449
- Danneberg L., *Grammatica, rhetorica und logica sacra vor, in und nach Glassius' Philologia Sacra – mit Blicken auf die Rolle der Hermeneutik in der Beziehung von Verstehen, Glauben und Wahrheit der Glaubensmysterien bei Leibniz*, in Bultmann C.-Danneberg L. (a cura di), *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik. Die "philologia sacra" im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, Berlin-Boston, 2011, pp. 11-298
- Danneberg L., *Von der accomodatio ad captum vulgi über die accomodatio secundum apparentiam nostri visus zur aesthetica als scientia cognitionis sensitivae*, in Johansson T. et al. (a cura di), *Hermeneutica sacra. Studien*

- zur Auslegung der heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert, Berlin-New York, 2010, pp. 313-80
- Dannenbaum R., *Joachim Lange als Wortführer des halleschen Pietismus gegen die Orthodoxie*, 2 voll., diss. Göttingen, 1951
- Danzel T.W., *Gottsched und seine Zeit. Auszüge aus seinem Briefwechsel*, Leipzig, 1848
- Dänzer-Vanotti D., *Die Stellung Christian Garves zu den Beziehungen zwischen Antike und Moderne*, diss. Freiburg, 1956
- Dascal M., *Reason and the Mysteries of faith*, in Id., *Leibniz: Language, signs and thought*, Amsterdam-Philadelphia, 1987, pp. 93-124; ed. or. Id., *La Razon y los misterios de la fe segun Leibniz*, "Revista Latinoamericana de Filosofia", 1, 1975, 3, pp. 193-226
- Daston L., *Die kognitiven Leidenschaften: Staunen und Neugier im Europa der frühen Neuzeit*, in Ead., *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*, Frankfurt am Main, 2001, pp. 77-97
- Daston L., *Neugierde als Empfindung und Epistemologie in der frühmodernen Wissenschaft*, in Grote A. (a cura di), *Macrocosmos in Microcosmo. Die Welt in der Stube. Zur Geschichte des Sammelns 1450 bis 1800*, Opladen, 1994, pp. 35-60
- De Angelis S., *Anthropologien: Genese und Konfiguration einer "Wissenschaft vom Menschen" in der Frühen Neuzeit*, Berlin-New York, 2010
- De Boor F., *Erfahrung gegen Vernunft. Das Bekehrungserlebnis A.H. Franckes als Grundlage für den Kampf des hallischen Pietismus gegen die Aufklärung*, in Bornkamm H. et al. (a cura di), *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen*, Bielefeld, 1975, pp. 120-38
- De Caro E., "Ex noto fictum carmen sequar". *Estetica e antropologia in A.G. Baumgarten*, in AA. VV., *Un nuovo corso per l'estetica nel dibattito internazionale*, Torino, 1998, pp. 185-208
- De Ceglia F.P., *Introduzione alla fisiologia di Georg Ernst Stahl*, Lecce, 2000
- De Ceglia F.P., *I fari di Halle. Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffmann e la medicina europea del primo Settecento*, Bologna, 2009
- De Libera A., *Introduzione alla mistica renana* (1994), ed. it. a cura di I. Biffi, Milano, 1998

- De Pascale C., *Garve e Kant: Sittenlehre e Metaphysik der Sitten*, in Aramayo R.R.-Oncina F. Coves (a cura di), *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Granada, 1999, pp. 229-59
- De Pascale C., *Natura e cultura nell'ecllettismo di Christian Garve: l'indagine morale come ricerca sulla natura dell'uomo*, "Studi settecenteschi", 25-26, 2005-2006, pp. 281-311
- De Risi V., *Geometry and Monadology: Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Basel, 2007
- De Saussure F., *Cours de linguistique générale* (1916), Paris, 1972
- Declercq G., *Boileau-Huet. La querelle du Fiat Lux*, in Guellouz S. (a cura di), *Pierre-Daniel Huet (1630-1721). Actes du colloque de Caen*, Paris-Seattle-Tübingen, 1994, pp. 237-62
- Declercq G., *La rhétorique classique entre évidence et sublime (1650–1675)*, in Fumaroli M. (a cura di), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, Paris, 1999, pp. 629-706
- Décultot É., *Eléments d'une histoire interculturelle de l'esthétique. L'exemple de la "Théorie générale des beaux-arts" de Johann Georg Sulzer*, "Revue germanique internationale", 10, 1998, pp. 141-60
- Décultot É., *L'esthétique de Sulzer entre l'Allemagne et la France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in Deloche B., (a cura di), *L'esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779). Actes du colloque international du 21. novembre 2003*, Lyon, 2005, pp. 11-37
- Décultot É., *Métaphysique ou physiologie du beau? La théorie des plaisirs de Johann Georg Sulzer (1751-1752)*, "Revue germanique internationale", 4, 2006, pp. 93-106
- Décultot É., *En quelle langue parler de l'art? Enquête sur le lexicographe Sulzer dans son rapport à la France*, in Crogiez Labarthe M. (a cura di), *Les intellectuels suisses alémaniques et la culture francophone au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Genève, 2008, pp. 67-84
- Décultot É., *Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie. Zu Sulzers Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen (1751/52)*, "Scientia poetica", 12, 2008, pp. 69-88
- Décultot É., *Die Schattenseiten der Seele: Zu Johann Georg Sulzers Theorie der dunklen Vorstellungen*, in Adler H.-Godel R. (a cura di), *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*, München, 2010, pp. 263-78
- Décultot É., *Johann Georg Sulzers "System der schönen Künste"*, in Grunert F.-Stiening G. (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779)*.

- Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, 2011, pp. 211-24
- Décultot É., *Kunsttheorie als Theorie des Empfindungsvermögens. Zu Johann Georg Sulzers psychologischen und ästhetischen Studien*, in Ead.-Lauer G. (a cura di), *Kunst und Empfindung. Zur Genealogie einer kunsttheoretischer Fragestellung in Deutschland und Frankreich im 18. Jahrhundert*, Heidelberg, 2012, pp. 81-101
- Décultot É., *Von Winterthur nach Berlin. Zu Johann Georg Sulzers europäischen Vermittlungsaktivitäten*, in Eisenhut H.-Lütteken A.-Zelle C. (a cura di), *Europa in der Schweiz – Grenzüberschreitender Kulturaustausch im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 2013, pp. 151-68
- Dehrmann M.-G., *Die Vorschule des Dialogischen. Theorie und Praxis des philosophischen Dialogs bei Engel*, in Košenina A. (a cura di), *Johann Jakob Engel (1741-1802). Philosoph für die Welt, Ästhetiker und Dichter*, Hannover-Laatzten, 2005, pp. 27-46
- Dehrmann M.-G., *Das "Orakel der Deisten": Shaftesbury und die deutsche Aufklärung*, Göttingen, 2008
- Deloche B., *Johann Georg Sulzer, théoricien de l'effet esthétique*, in Id. (a cura di), *L'esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779). Actes du colloque international du 21. novembre 2003*, Lyon, 2005, pp. 39-67
- Deloche B. (a cura di), *L'esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779). Actes du colloque international du 21. novembre 2003*, Lyon, 2005
- Delon M., *L'idée d'énergie au tournant des Lumières*, Paris, 1988
- Deprun J., *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1979
- Desideri F., *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, Genova, 2003
- Dessoir M., *Geschichte der neueren deutschen Psychologie* (1902), Amsterdam, 1964
- Di Stefano E., *Il "genio" dal Trecento al Cinquecento*, in Russo L. (a cura di), *Il Genio. Storia di una idea estetica*, Palermo, 2008, pp. 33-55
- Dierse U., *Nachträge zu G.F. Meiers Religionsphilosophie*, in Kreimendahl L. (a cura di), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie- und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1995, pp. 33-46

- Dilthey W., *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts* (1904), in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di G. Misch, 20 voll., Stuttgart-Göttingen, vol. II, 1977, pp. 417-92
- Dobai J., *Die bildenden Künste in Johann Georg Sulzers Ästhetik. Seine "Allgemeine Theorie der Schönen Künste"*, Winterthur, 1978
- Dockhorn K., *Luthers Glaubensbegriff und die Rhetorik: Zu Gerhard Ebelings Buch "Einführung in die theologische Sprachlehre"*, "Linguistica biblica", 21-22, 1973, pp. 19-39
- Dockhorn K., *Rhetorica movet: Protestantischer Humanismus und karolingische Renaissance*, in Schanze H. (a cura di), *Rhetorik: Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16.-20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 1974, pp. 17-42
- Dolce E., *Note sul libro IV dei Poetics libri septem di G.C. Scaligero*, "Aevum", 48, 1974, pp. 526-45
- Domenech J., *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale et de la philosophie française du XVIIIe siècle*, Paris, 1989
- Döring D., *Die Philosophie Gottfried Wilhelm Leibniz' und die Leipziger Aufklärung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1999
- Döring D., *Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft der Alethophilen in Leipzig*, in Id.-Nowak K. (a cura di), *Gelehrte Gesellschaften im mitteldeutschen Raum (1650-1820)*, vol. I, Stuttgart, 2000, pp. 95-150
- Döring H., *Die gelehrten Theologen Deutschlands im achzehnten und neunzehnten Jahrhundert*, vol. III, Neustadt a. d. Orla, 1833
- Drehse V., *Vorwort*, in Schings J.-H. (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994, pp. V-VIII
- Dreitzel H., *Zur Entwicklung und Eigenart der Eklektischen Philosophie*, "Zeitschrift für Historische Forschung", 18, 1991, pp. 281-343
- Dreyer H., *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, Würzburg, 1908
- Dross J., *Voir la philosophie: les représentations de la philosophie à Rome: rhétorique et philosophie, de Cicéron à Marc Aurèle*, Paris, 2010
- Dubois C.-G., *Problems of "Representation" in the Sixteenth Century*, "Poetics Today", 5, 1984, pp. 461-78
- Duchesneau F., *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, 1998

- Duncan B., *Sturm und Drang Passions and Eighteenth-Century Psychology*, in Hill D. (a cura di), *Literature of the Sturm und Drang*, Rochester, 2003, pp. 47-68
- Dürbeck G., *Fiktion und Wirklichkeit in Philosophie und Ästhetik. Zur Konzeption der Einbildungskraft bei Christian Wolff und Georg Friedrich Meier*, in Fulda D.-Prüfer T. (a cura di), *Faktenglaube und fiktionales Wissen. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Kunst in der Moderne*, Bern et al., 1997, pp. 25-42
- Dürbeck G., *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*, Tübingen, 1998
- Dürbeck G., *Physiologischer Mechanismus und ästhetische Therapie. Ernst Anton Nicolais Schriften zur Psychopathologie*, in Zelle C. (a cura di), *„Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Tübingen, 2001, pp. 104-19
- Duhot J.-J., *Sulzer et l'esthétique musicale*, in B. Deloche, (a cura di), *L'esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779). Actes du colloque international du 21. novembre 2003*, Lyon, 2005, pp. 103-38.
- Dumouchel D., *Le problème de Du Bos et l'affect compatissant: l'esthétique du XVIIIe siècle à l'épreuve du paradoxe tragique*, in Belleguic T.-Van der Schueren É.-Vervacke S. (a cura di), *Les discours de la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, Laval, 2007, pp. 473-95
- Dupont P., *Houdar La Motte*, Paris, 1898
- Dutchmann-Smith V., *E.T.A. Hoffmann and Alcohol. Biography, Reception and Art*, London, 2010
- Dyck J., *Rhetorische Argumentation und poetische Legitimation. Zur Genese und Funktion zweier Argumente in der Literaturtheorie des 17. Jahrhunderts*, in Schanze H. (a cura di), *Rhetorik. Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16.-20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 1974, pp. 69-86
- Dyck J., *Athen und Jerusalem. Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert*, München, 1977
- Ebeling G., *Das Leben – Fragment und Vollendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zur Scholastik und Renaissance*, *„Zeitschrift für Theologie und Kirche“*, 72, 1975, pp. 310-36

- Ebeling G., *Lutherstudien*, Band II, *Disputatio de homine*, Tübingen, 1982
- Ebrecht A.-Nörtemann R.-Schwarz H. (a cura di), *Brieftheorie des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1990
- Eckardt G.-John M.-van Zantwijk T.-Ziche P., *Anthropologie und empirische Psychologie um 1800: Ansätze einer Entwicklung zur Wissenschaft*, Köln et al., 2001
- École J., *Du rôle de l'entendement intuitif dans la conception wolffienne de la connaissance*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 68, 1986, pp. 280-91
- École J., *Wolff*, in Belaval Y.- Bourel D. (a cura di), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, 1986, pp. 805-22
- École J., *War Wolff ein Leibnizianer?*, "Aufklärung", 10, 1998, pp. 29-46.
- Eden K., *Poetic and Legal Fiction in the Aristotelian Tradition*, Princeton, 1986
- Effertz D., *Vorwort*, in Baumgarten S.J., *Unterricht von dem rechtmässigen Verhalten eines Christen, oder Theologische Moral*, Hildesheim-New York, 2012, pp. 1\*-27\*
- Ehrhardt-Rein S., *Zwischen Glaubenslehre und Vernunftwahrheit. Natur und Schöpfung bei Hallischen Theologen des 18. Jahrhunderts*, Münster, 1996
- Elsner J., *Viewing Ariadne: From Ekphrasis to Wall Painting in the Roman World*, "Classical Philology", 102, 2007, pp. 20-44
- Enders M., *Selbsterkenntnis "im Seelengrund". Zur Gotteserkenntnis bei Heinrich Seuse*, in Kobusch T. et al. (a cura di), *Selbst – Singularität – Subjektivität*, Amsterdam-Philadelphia, 2002, pp. 203-29
- Engelhardt M. von, *Der Rahtmannische Streit*, "Zeitschrift für die historische Theologie", 24, 1854, pp. 43-131;
- Engelsing R., *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart, 1974
- Engfer H.-J., *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, pp. 219-63
- Engfer H.-J., *Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant*, in Schneiders W. (a cura

- di), *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, 1983, pp. 48-65
- Engfer H.-J., *Von der Leibnizschen Monadologie zur empirischen Psychologie Wolffs*, in Carboncini S.-Cataldi Madonna L. (a cura di), *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, Hildesheim, 1992, pp. 193-215
- Engfer H.-J., *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiehistorischen Schemas*, Paderborn, 1996
- Erhart W., *Entzweiung und Selbstaufklärung. Christoph Martin Wielands "Agathon"-Projekt*, Tübingen, 1991
- Erhart W., *Nach der Aufklärungsforschung?*, in Dainat H.-Voskamp W. (a cura di), *Aufklärungsforschung in Deutschland*, Heidelberg, 1999, pp. 99-128
- Erhart W., *Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. Eine Fallstudie*, "IASL", 25, 2000, pp. 159-68
- Erlinghagen A., *Karl Heinrich Heydenreich als philosophischer Schriftsteller*, "Kant-Studien", 105, 2014, pp. 125-44
- Ermath M., *Hermeneutics and History: The Fork in Hermes' Path through the 18th Century*, in Bödeker H.E. (a cura di), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 1986, pp. 193-224
- Erning G., *Das Lesen und die Lesewut. Beiträgen zu Fragen der Lesergeschichte*, Bad Heilbrunn, 1974
- Eßer H.H., *Die Lehre vom testimonium Spiritus Sancti internum bei Calvin innerhalb seiner Lehre von der Heiligen Schrift*, in Pannenberg W.-Schneider T. (a cura di), *Verbindliches Zeugnis: Schriftauslegung-Lehramt-Rezeption*, Göttingen, 1995, vol. II, pp. 246-58
- Euler W., *Commercium mentis et corporis? Ernst Platners medizinische Anthropologie in der Kritik von Marcus Herz und Immanuel Kant*, in Naschert G.-Stiening G. (a cura di), *Ernst Platner (1744-1818): Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie*, "Aufklärung", 19, 2007, pp. 21-68
- Euler W., *Die Idee des Schönen in Sulzers allgemeiner Theorie des Vergnügens*, in Grunert F.-Stiening G. (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, 2011, pp. 101-33



- Fabbianelli F.-Goubet J.-F.-Rudolph O.-P. (a cura di), *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*, "Lumières", 12, 2008
- Faull K.M. (a cura di), *Anthropology and the German Enlightenment: perspectives on humanity*, Cranbury-London-Port Credit Mississauga, 1995
- Fauser M., "Rede, daß ich Dich sehe." *Carl Gustav Jochmann und die Rhetorik im Vormärz*, Hildesheim, 1986
- Fauser M., *Das Gespräch im 18. Jahrhundert. Rhetorik und Geselligkeit in Deutschland*, Stuttgart, 1991
- Fauvergue C., *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Paris, 2006
- Favaretti Camposampiero M., *Conoscenza simbolica. Pensiero e linguaggio in Wolff e nella prima età moderna*, Hildesheim-Zürich-New York, 2009
- Favaretti Camposampiero M., *Der physicotheologische Weg. Wolffs Rechtfertigung der Gotteserkenntnis*, "Aufklärung", 23, 2012, pp. 71-96
- Favaretti Camposampiero M., *La vérité de la fiction. Baumgarten, Wolff et Suárez*, in Morel C. (a cura di), *Esthétique et logique*, Villeneuve d'Ascq, 2012, pp. 179-203
- Federlin W.-L., *Kirchliche Volksbildung und bürgerliche Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1993
- Fehrenbach F., *Calor nativus – Color vitale. Prolegomena zu einer Ästhetik des "Lebendigen Bildes" in der frühen Neuzeit*, in Pfisterer U.-Seidel M. (a cura di), *Visuelle Topoi. Erfindung und tradiertes Wissen in den Künsten der italienischen Renaissance*, München-Berlin, 2003, pp. 151-70
- Fehrenbach F., *Kohäsion und Transgression. Zur Dialektik des lebendigen Bildes*, in Pfisterer U.-Zimmermann A. (a cura di), *Transgressionen/Animationen. Das Kunstwerk als Lebewesen*, Berlin, 2005, pp. 1-40
- Feiereis K., *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, 1965
- Feil E., *Religio. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen, 2012
- Ferraris M., *Analogon rationis*, in Id.-Kobau P., *Analogon rationis. La fondazione dell'estetica filosofica*, Milano, 1994, pp. 5-126
- Ferraris M., *Estetica razionale* (1997), Milano, 2011

- Fine P.M., *Vauvenargues and La Rochefoucauld*, Manchester-Totowa, 1974
- Finsen H.C., *Evidenz und Wirkung im ästhetischen Werk Baumgartens. Texttheorie zwischen Philosophie und Rhetorik*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 70, 1996, pp. 198-212
- Fischer A., *Inszenierte Naivität. Zur ästhetischen Simulation von Geschichte von Günter Grass, Albert Drach und Walter Kempowski*, München, 1992
- Fischer B., *Von der ars bis zur ästhetischen Evidenz. Überlegungen zur Poetologie von Gottsched bis Lessing*, "Zeitschrift für deutsche Philologie", 109, 1990, pp. 481-502
- Fischer H.-Jetté F., *Fond de l'âme*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. V, 1964, coll. 650-66
- Fischer K.P., *John Locke in the German Enlightenment: An Interpretation*, "The Journal of the History of Ideas", 36, 1975, pp. 431-46
- Florey E.-Breidbach O. (a cura di), *Das Gehirn – Organ der Seele? Zur Ideengeschichte der Neurobiologie*, Berlin, 1993
- Force P., *Self-Interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge, 2003
- Frackowiak U., *Der gute Geschmack: Studien zur Entwicklung des Geschmacksbegriffs*, München, 1994
- Frank M., *Selbstgefühl: eine historische-systematische Erkundung*, Frankfurt am Main, 2002
- Franke U., *Kunst als Erkenntnis: Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten*, "Studia Leibnitiana", Suppl. IX, Wiesbaden, 1972
- Franke U., *Von der Metaphysik zur Ästhetik. Der Schritt von Leibniz zu Baumgarten*, in Heinekamp A. (a cura di), *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses*, "Studia leibnitiana", Supplementa, 1975, vol. III, pp. 229-40
- Franke U., *Die Semiotik als Abschluß der Ästhetik. A.G. Baumgartens Bestimmung der Semiotik als ästhetische Propädeutik*, "Semiotik", 1, 1979, pp. 345-59
- Franke U., *Mit der Metaphysik im Rücken. Zu Baumgartens "significatio aethetica" und Wolffs "significatus hieroglyphicus"*, in Stolzenberg J.-Rudolph O.-P. (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des I. Internationalen Wolff-Kongresses*, Halle

- (Saale), 4.-8. April 2004, Hildesheim-New York, 2008, vol. IV, pp. 229-45
- Franke U., *Sinnliche Erkenntnis – was sie ist und was sie soll*. A.G. Baumgartens Ästhetik-Projekt zwischen Kunstphilosophie und Anthropologie, “Aufklärung”, 20, 2008, pp. 73-99
- Frantz P., *La riflessione europea sul gesto e la sensibilità dell’attore: la sintesi di Engel*, in Iotti G. -Porcelli M.G. (a cura di), *Il corpo e la sensibilità morale. Letteratura e Teatro nella Francia e nell’Inghilterra del XVIII secolo*, Pisa, 2011, pp. 263-80
- Franzini E., *Filosofia dei sentimenti*, Milano, 1997
- Freinkel L., *Reading Shakespeare’s Will. The Theology of Figure from Augustine to the Sonnets*, New York, 2002
- Fricke C., *Passt der Mensch in die Welt?*, in Klemme H.F. (a cura di), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, 2009, pp. 292-318
- Friderici H., *Das deutsche bürgerliche Lustspiel der Frühaufklärung (1736-1750) unter besonderer Berücksichtigung seiner Anschauung von der Gesellschaft*, Halle, 1957
- Friedrich C., *Sprache und Geschichte. Untersuchungen zur Hermeneutik von Johann Martin Chladenius*, Meisenheim am Glam, 1978
- Friedrich H.-E., “Geordnete Freiheit”. *Zur anthropologischen Verankerung der Verslehre in der poetologischen Diskussion des 18. Jahrhunderts*, “Aufklärung”, 14, 2002, pp. 7-22
- Friedrich M., *Philipp Jakob Spener und der Halberstädter Streit von 1678*, “Pietismus und Neuzeit”, 25, 1999, pp. 31-42
- Friedrich M., *Das Hör-Reich und das Sehe-Reich. Zur Bewertung des Sehens bei Luther und im frühneuzeitlichen Protestantismus*, in Büttner F. et al. (a cura di), *Evidentia – Reichenweiten visueller Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit*, Münster, 2007, pp. 413-41
- Frisk H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1954-1973
- Fritz M., *Vom Erhabenen. Der Traktat “Peri Hypsous” und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 2011
- Fritz M., *Erbauung durch Poesie. Die Anfänge einer Ästhetik der religiösen Sprache in Pietismus und Aufklärung*, in Fritz M.-Fritz R. (a cura di), *Sprache des Glaubens: Philosophische und theologische Perspektiven*, [s. l.], 2013, pp. 93-116

- Frühsorge G., *Der politische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in den Romanen Christian Weises*, Stuttgart, 1974
- Fubini E., *Introduzione a Du Bos J.-B., Riflessioni critiche sulla poesia e sulla pittura*, ed. it. parz. a cura di E. Fubini, Milano, 1990
- Fuchs H.J., *Der "amour propre". La Rochefoucauld und die Affektenlehre*, "Germanisch-Romanische Monatsschrift", 53, 1972, pp. 94-9
- Fuchs H.J.-Gerhardt V., art. *Interesse*, in Ritter J. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. IV, Basel-Stuttgart, 1976, pp. 479-85
- Fuchs H.J., *Entfremdung und Narzissmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der "Selbstbezogenheit" als Vorgeschichte von französisch "amour-propre"*, Stuttgart, 1977
- Fugate C.D., *Life and Kant's "Critique of Aesthetic Judgment"*, in Rohden V. et al. (a cura di), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Berlin, 2008, vol. III, pp. 589-602
- Fuhrmann M., *Obscuritas. Das Problem der Dunkelheit in der rhetorischen und literarästhetischen Theorie der Affekte*, in Iser W. (a cura di), *Immanente Ästhetik. Lyrik als Paradigma der Moderne*, München, 1976, pp. 47-72
- Fuhrmann M., *Die Tradition der Rhetorik-Verachtung und das deutsche Bild vom Advokaten Cicero*, "Rhetorik", 8, 1989, pp. 43-55
- Fulda D., *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung (1760-1860)*, Berlin-New York, 1996
- Funk J., *Focus Anthropology / Anthropologie. Forschungsrichtungen in der Anthropologie: Philosophische Anthropologie, Historische Anthropologie, Interkulturalität und Kulturanthropologie*, "Historical Social Research", 25, 2000, n. 2, pp. 54-188.
- Furber D., *The Myth of Amour Propre in La Rochefoucauld*, "French Review", 43, 1969, pp. 227-39
- Gabbey A., *Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton*, in Gaukroger S. (a cura di), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex, 1980, pp. 230-320
- Gabler H.-J., *Geschmack und Gesellschaft. Rhetorische und sozialgeschichtliche Aspekte der frühaufklärerischen Geschmackstheorie*, Frankfurt am Main, 1982
- Gabriel G., *Baumgartens Begriff der perceptio praegnans und seine systematische Bedeutung*, "Aufklärung", 20, 2008, pp. 61-71

- Gadamer H.-G.-Vogler P. (a cura di), *Neue Anthropologie*, Stuttgart-München, 1972-1975
- Gadamer H.-G., *Rhetorik und Hermeneutik* (1976), in Id., *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register*, Tübingen, 1993, pp. 276-91
- Gaier U., *Poesie als Metatheorie. Zeichenbegriffe des frühen Herder*, in Sauder G. (a cura di), *Johann Gottfried Herder 1744-1803*, Hamburg, 1987, pp. 202-224
- Gaier U., *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart, 1988
- Gaier U., "... ein Empfindungssystem, der ganze Mensch". *Grundlagen von Hölderlins poetologischer Anthropologie im 18. Jahrhundert*, in Schings H.-J. (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994, pp. 724-46
- Gaier U., *Rhetorisierung des Denkens*, in Metzger S.-Rapp W. (a cura di), *homo inveniens. Heuristik und Anthropologie am Modell der Rhetorik*, Tübingen, 2003, pp. 19-31
- Gaier U., *Die kopernikanische Wende der Rhetorik*, in Simon R. (a cura di), *Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts: Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Schloss Beuggen nahe Basel 2012*, Heidelberg, 2014, in corso di stampa.
- Gaines R., *Qualities of Rhetorical Expression in Philodemus*, "TAPA", 112, 1982, pp. 71-81
- Galand-Hallyn P., *De la rhétorique des affects à une métapoétique: Evolution du concept d'enargeia*, in Plett H.F. (a cura di), *Renaissance-Rhetorik/Renaissance Rhetoric*, Berlin-New York, 1993, pp. 244-65
- Gale G. Jr., *Leibniz' Dynamical Metaphysics and the Origins of the Vis Viva Controversy*, "Systematics", 11, 1973, pp. 184-207
- Galeffi R., *A propos de l'actualité de Leibniz en esthétique*, "Revue d'Esthétique", 27, 1974, pp. 161-170
- Ganoczy A.-Scheld S., *Die Hermeneutik Calvins. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge*, Wiesbaden, 1983
- Garber D., *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, 1992
- Garber J., *Von der Geschichte des Menschen zur Geschichte der Menschheit*, "Jahrbuch für historische Bildungsforschung", 5, 1999, pp. 31-54

- Garber J.-Thoma H. (a cura di), *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung. Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 2004
- Garber J.-Thoma H., *Vorwort*, in Eid. (a cura di), *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung. Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 2004, pp. VII-X
- Gawlick G.-Kreimendahl L., *Hume in der deutschen Aufklärung, Umriss einer Rezeptionsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987
- Gawlick G., *Meiers Stellung in der Religionsphilosophie*, in Hinske N. (a cura di), *Zentren der Aufklärung I: Halle: Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, 1989, pp. 157-76
- Gay D., *Amici della verità e della virtù*, Bern, 2002.
- Gay D., *Johann Georg Sulzer et Albrecht von Haller, notes sur la valeur et la fonction de la poésie*, in Deloche B., (a cura di), *L'esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779). Actes du colloque international du 21. novembre 2003*, Lyon, 2005, pp. 139-46
- Gay D., *Johann Georg Sulzer e l'influenza reciproca della ragione sul linguaggio*, "Intersezioni. Rivista di storia delle idee", 26, 2006, pp. 211-32
- Gay D., *Philosophie und empirisch-experimentelle Naturwissenschaften bei Johann Georg Sulzer und Christian Wolff*, in Stolzenberg J.-Rudolph O.-P. (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des I. Internationalen Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004*, Hildesheim-New York, 2008, vol. IV, pp. 145-58
- Gebauer G., *Symbolstrukturen und die Grenzen der Kunst. Zu Lessings Kritik der Darstellungsfähigkeit künstlerischer Symbole*, in Gebauer G. (a cura di), *Das Laokoon-Projekt. Pläne einer semiotischen Ästhetik*, Stuttgart, 1984, pp. 137-65
- Geertz C., *Opere e vite. L'antropologo come autore* (1988), Bologna, 1990
- Gehle H., *Die Kant-Garve-Kontroverse zur philosophischen Sprache*, "Zeitschrift für Didaktik und der Philosophie", 12, 1990, pp. 3-8
- Geitner U., *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen, 1992
- Gerdes H., *Luthers und Gersons Auslegung des Magnificat. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes*, in Junghans H. et al. (a cura di), *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation: 1517-1967*, Göttingen, 1967, pp. 99-115

- Gerhardt V., *Vernunft und Interesse. Vorbereitung auf eine Interpretation Kants*, diss. Münster, 1976
- Gerhardt V., *Die "grosse Vernunft" des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede*, in Id. (a cura di), *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, Berlin, 2012, pp. 93-122
- Gerlach H.M., *Eklettizismus oder Fundamentalphilosophie. Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung*, "Aufklärung", 12, 1997, n. 2, pp. 9-25
- Gesse S., *Moses Mendelssohns Theorie der Empfindungen und die Poetik der Mischform*, in Gerhard A. (a cura di), *Musik und Ästhetik im Berlin Moses Mendelssohns*, Tübingen, 1999, pp. 117-34
- Gessinger J., *Auge & Ohr. Studien zur Erforschung der Sprache am Menschen 1700-1850*, Berlin, 1994
- Geyer-Kordesch J., *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert: Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls*, Tübingen, 2000
- Gierer A., *Organismus-Mechanismus: Stahl, Wolff and the Case against Reductionist Exclusion*, "Science in Context", 9, 1996, pp. 511-28
- Gierl M., *Pietismus und Aufklärung*, Göttingen, 1997
- Gigliani G., *Dalla meraviglia dei sensi alla meraviglia dell'intelletto. Note sul concetto di automa nel XVII secolo*, in Galli G. (a cura di), *Interpretazione e meraviglia. 14. colloquio sull'interpretazione. Macerata, 29-30 marzo 2003*, Macerata-Pisa, 1994, pp. 23-52
- Ginzburg C., *Il filo e le tracce: vero falso finto*, Milano, 2006
- Giordanetti P., *La potenza dell'oscuro: Sulzer, Kant, Schiller*, in Giordanetti P.-Gori G.-Mazzocut-Mis M. (a cura di), *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, Milano, 2008, pp. 241-53
- Giordanetti P.-Pozzo R.-Sgarvi M. (a cura di), *Kant's Philosophy of the Unconscious*, Berlin-Boston, 2012
- Giovanelli M., *Kant's Principle of Anticipations of Perception*, Dordrecht et al., 2011
- Gipper A., *Neugier und Interesse in der französischen Physikotheologie am Beispiel des Spectacle de la nature des abbé Pluche*, in Steigerwald J.-Watzke D. (a cura di), *Reiz, Imagination und Aufmerksamkeit. Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680-1830)*, Würzburg, 2003, pp. 147-64

- Gisi L.M., *Einbildungskraft und Mythologie. Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*, Berlin, 2007
- Giurato D., *Deutlichkeit. Ästhetik des Kunstlosen im 18./19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 2013
- Giurato D., *Deutlichkeit im 18. Jahrhundert. Ein systematischer Aufriss (nach Klopstock)*, in Berndt F.-Fulda D. (a cura di), *Die Sachen der Aufklärung*, Hamburg, 2012, pp. 122-30
- Gleissner R., *Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee in Deutschland*, Stuttgart, 1988
- Gleixner U., *Pietismus und Bürgertum: eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen, 2005
- Gloge G., *Mythologie und Luthertum*, Göttingen, 1963
- Godel R., *Eine unendliche Menge dunkler Vorstellungen*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 76, 2002, n. 4, pp. 542-76
- Godel R., *Der Mensch – ein "lächerliches Thier"? Eine psychophysische Theorie des Lachens bei Ernst Anton Nicolai und Georg Friedrich Meier und ihre Folgen*, "Aufklärung", 17, 2005, pp. 187-214
- Godel R., *Vorurteile – Anthropologie – Literatur: Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 2007
- Goldenbaum U., *Das Labyrinth der christlichen Mysterien*, in Berlioz D.-Nef F. (a cura di), *L'actualité de Leibniz*, "Studia leibnitiana", 26, 1999, Sonderheft, pp. 153-76
- Goldenbaum U., *Die Commentatiuncula de iudice als Leibnizens erste philosophische Auseinandersetzung mit Spinoza nebst der Mitteilung über ein neuaufgefundenes Leibnizstück*, in Fontius M. et al. (a cura di), *Labora diligentior. Potsdamer Arbeitstagung zur Leibnizforschung vom 4. bis 6. Juli 1996*, Stuttgart, 1999, pp. 61-104
- Goldenbaum U., *Spinoza's Parrot, Socinian Syllogisms and Leibniz's Metaphysics. Three strategies of defending Christian Mysteries*, "American Catholic Philosophical Quarterly", 76, 2002, pp. 551-74
- Goldenbaum U., *Der Skandal der Wertheimer Bibel. Die philosophisch-theologische Entscheidungsschlacht zwischen Pietisten und Wolffianern*, in Ead. (a cura di), *Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687-1796*, Teil 1, Berlin, 2004, pp. 175-508



- Goldenbaum U., *Lessing contra Cramer zum Verhältnis von Glauben und Vernunft. Die Grundsatzdebatte zwischen den Literaturbriefen und dem Nordischen Aufseher*, in Ead. (a cura di), *Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung (1687-1796)*, Berlin, 2004, pp. 653-728
- Goldenbaum U., *Die Karriere von Leibniz' "idea clara et confusa" bei Alexander Baumgarten und Moses Mendelssohn*, in Beiderbeck F.-Waldhoff S. (a cura di), *Pluralität der Perspektiven und Einheit der Wahrheit im Werk von G.W. Leibniz. Beiträge zu seinem philosophischen, theologischen und politischen Denken*, Berlin, 2011, pp. 265-84
- Goldenbaum U., *Mendelssohn's Spinozistic Alternative to Baumgarten's Pietist Project of Aesthetics*, in Munk R. (a cura di), *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*, Dordrecht et al., 2011, pp. 299–327
- Goré J.L., *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, 1956
- Göttert K.-H., *Kommunikationsideale. Untersuchungen zur europäischen Konversationstheorie*, München, 1988
- Göttert K.-H., *Wider den toten Buchstaben. Zur Problemgeschichte eines Topos*, in Kittler F. et al. (a cura di), *Zwischen Rauschen und Offenbarung. Zur Kultur- und Mediengeschichte der Stimme*, München, 2002, pp. 93-113
- Gottschlich M., *Welche "Natur" gibt der Kunst die Regel? – Zur Präsenz des spekulativen Vernunftbegriffs in Kants Kunstphilosophie*, in Bacin S. et al. (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Berlin, 2013, vol. IV, pp. 71-83
- Goubet J.-F., *Fondement, principes et utilité de la connaissance. Sur la notion wolffienne de système*, "Archives de Philosophie", 65, 2002, pp. 81-103
- Goubet J.-F., *In welchem Sinne ist die Wolffsche Psychologie als Fundament zu verstehen? Zum vermeintlichen Zirkel zwischen Psychologie und Logik*, in Rudolph O.-P.-Goubet J.-F. (a cura di), *Die Psychologie Christian Wolffs: Systematische und historische Untersuchungen*, Tübingen, 2004, pp. 51-60
- Graczyk A., *Die Hieroglyphe im 18. Jahrhundert. Theorien zwischen Aufklärung und Esoterik*, Berlin, 2014
- Graf R., *Das Theater im Literaturstaat*, Tübingen, 1992

- Graf R., *Utopie und Theater. Physiognomik, Pathognomik, Mimik und die Reform von Schauspielkunst und Drama im 18. Jahrhundert*, in Groddeck W.-Stadler U. (a cura di), *Physiognomie und Pathognomie: Zur literarischen Darstellung von Individualität*, Berlin-New York, 1994, pp. 16-33
- Grappin P., *La théorie du génie dans le préclassicisme allemand*, Paris, 1952
- Greisch J., *Hermeneutik und Metaphysik: eine Problemgeschichte*, München, 1993
- Greisch J., *Le Principe d'équité comme "âme de l'herméneutique" (Georg Friedrich Meier)*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 29, 2001, pp. 19-42
- Gremels G., *Die Ethik Philipp [sic!] Jakob Speners nach seinen Evangelischen Lebenspflichten*, Hamburg, 2002
- Greschat M., *Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie*, Witten, 1971
- Grice P., *Studies in the Way of Words*, Cambridge, 1989
- Griffero T., *Corpi spirituali*, in Ferraris M.-Kobau P. (a cura di), *L'altra estetica*, Torino, 2001, pp. 147-59
- Griffero T., *Il corpo spirituale. Ontologie "sottili" da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Milano, 2006
- Grillenzoni P., *Profilo della fortuna di Kant*, Milano, 2005
- Grimm G.E., *Von der politischen Oratorie zur philosophischen Redekunst. Wandlungen der deutschen Rhetorik in der Frühaufklärung*, "Rhetorik", 3, 1983, pp. 65-96
- Grimm G.E., *Literatur und Gelehrtentum in Deutschland: Untersuchungen zum Wandel ihres Verhältnisses vom Humanismus bis zur Frühaufklärung*, Tübingen, 1983
- Grimm G.E., *Vom Schulfuchs zum Menschheitslehrer. Zum Wandel des Gelehrtentums zwischen Barock und Aufklärung*, in Bödeker H.E.-Herrmann U. (a cura di), *Über den Prozeß der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien*, Göttingen, 1987, pp. 14-38
- Grimm G.E., *Letternkultur. Wissenschaftskritik und antigelehrtes Dichten in Deutschland von der Renaissance bis zum Sturm und Drang*, Tübingen, 1998

- Grimm S., *Johann Jakob Engel: Dichtung und Popularphilosophie*, in Košenina A. (a cura di), *Johann Jakob Engel (1741-1802). Philosoph für die Welt, Ästhetiker und Dichter*, Hannover-Laatzten, 2005, pp. 97-122
- Groddeck W.-Stadler U. (a cura di), *Physiognomie und Pathognomie: Zur literarischen Darstellung von Individualität*, Berlin-New York, 1994
- Gross S., *The neglected programme of aesthetics*, "British Journal of Aesthetics", 42, 2002, pp. 403-14
- Groß S.W., *Felix aestheticus. Die Ästhetik als Lehre vom Menschen*, Würzburg, 2001
- Groß S.W., *Cognitio sensitiva. Ein Versuch über die Ästhetik als Lehre von der Erkenntnis des Menschen*, Würzburg, 2011
- Großmann S., *Friedrich Oetingers Gottesvorstellung*, Göttingen, 1979
- Grote S., *Pietistische Aisthesis und moralische Erziehung bei Alexander Gottlieb Baumgarten*, "Aufklärung" 20, 2008, pp. 175-98
- Grote S., *Moral Philosophy and the Origins of Modern Aesthetic Theory in Scotland and Germany*, diss. Berkeley, 2010
- Grove P., *Johann August Eberhards Theorie des Gefühls*, in Kertscher H.-J.-Stöckmann E. (a cura di), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*, Berlin-Boston, 2012, pp. 119-31
- Grudzinski H., *Shaftesburys Einfluss auf Ch.M. Wieland*, Stuttgart, 1913
- Grün-Oesterreich A.-Oesterreich P.L., *Dialectica docet, Rhetorica movet. Luthers Reformation der Rhetorik*, in Oesterreich P.L.-Sloane T.O. (a cura di), *Rhetorica movet: Studies in Historical and Modern Rhetoric in Honour of Heinrich F. Plett*, Leiden, 1999, pp. 25-41
- Grunert F., *Die Objektivität des Glücks. Aspekte der Eudämonismuskussion in der deutschen Aufklärung*, in Grunert F.-Vollhardt F. (a cura di), *Aufklärung als praktische Philosophie: Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*, Tübingen, 1998, pp. 351-68
- Grunert F., *Normbegründung und politische Legitimität. Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung*, Tübingen, 2000
- Grunert F., *Von "guten" Büchern. Zum moralischen Anspruch der Gelehrsamkeitsgeschichte*, in Grunert F.-Vollhardt F. (a cura di), *Historia literaria. Neuordnungen des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin 2007, pp. 66-88

- Grunert F.-Stiening G. (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779), Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, 2011
- Grunert F., *Anleitung zur Moral – mit und ohne Wolff*, in Acherman E. (a cura di), *Johann Christoph Gottsched – Philosophie, Poetik, Wissenschaft*, Berlin, 2014, pp. 61-80
- Gueroult M., *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*, Paris, 1934
- Gugel B., *Freiheit und Unfreiheit in Luthers Theologie*, s. 1., 2006
- Gunn J.A.W., *Politics and the public interest in the Seventeenth Century*, London-Toronto, 1969
- Gutzen D., *Poesie der Bibel. Beobachtungen zu ihrer Entdeckungen und ihrer Interpretation im 18. Jahrhundert*, Bonn, 1972
- Guyer P., *Disinterestedness and Desire in Kant's Aesthetics*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", 36, 1978, pp. 449-60
- Guyer P., *Interest, Nature and Art: A Problem in Kant's Aesthetics*, "Review of Metaphysics", 31, 1978, pp. 580-602
- Guyer P., *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, 1979
- Guyer P., *The Harmony of the Faculties Revisited*, in Kukla R. (a cura di), *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, New York, 2006, pp. 162-93
- Haas A.M., *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Freiburg, 1971
- Haas E., *Rhetorik und Hochsprache. Über die Wirksamkeit der Rhetorik bei der Entstehung der deutschen Hochsprache im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 1980
- Häfner R., *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre*, Hamburg, 1995
- Hagenbichler E., art. *Brachilogie*, in Üding G. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, 1994, vol. II, coll. 50-3
- Hägglund B., *Evidentia sacrae scripturae: Bemerkungen zum "Schriftprinzip" bei Luther*, in Junghans H. et al. (a cura di), *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation, 1517-1967: Festschrift Franz Lau zum 80. Geburtstag*, Göttingen, 1967, pp. 116-25

- Hägglund B., *Die Theologie des Wortes bei Johann Gerhard*, "Kerygma und Dogma", 29, 1983, pp. 272-83
- Hagstrum J.H., *The Sister Arts: The Tradition of Literary Pictorialism and English Poetry from Dryden to Gray*, Chicago, 1958
- Hahl W., *Reflexion und Erzählung*, Stuttgart, 1971
- Hahn M., *Geschichte, pragmatische*, in Ritter J.-Gründer K. (a cura di), *Histörisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 1974, vol. III, coll. 401-2
- Haizmann A., *Erbauung als Aufgabe der Seelsorge bei Philipp Jakob Spener*, Göttingen, 1997
- Haller R., *Das "Zeichen" und die "Zeichenlehre" in der Philosophie der Neuzeit (Vorentwurf zu einem Wörterbuchartikel)*, "Archiv für Begriffsgeschichte", 4, 1959, pp. 113-57
- Halverscheid H., *Lumen Spiritus prius quam Scriptura intellecta. Hermann Rahtmanns Kritik am lutherischen Schriftprinzip*, Marburg, 1971
- Hamm C., *Freies Spiel der Erkenntniskräfte und ästhetische Ideen*, in Bacin S. et al. (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Berlin, 2013, vol. IV, pp. 85-95
- Hammerstein N., *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 1972
- Hannak K., "Lebendige Erfahrung". *Erkenntniskritik und Autonomiestreben zwischen Radikalpietismus und Aufklärung (Johann Conrad Dippel und Johann Christian Edelmann)*, in Soboth C. et al. (a cura di), "Aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget": *Erfahrung – Glauben, Erkennen und Gestalten im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongress für Pietismusforschung*, 2 voll., Halle, 2012, vol. I, pp. 82-95
- Hardenberg C., *G.E. Lessings Semiotik als Propädeutik einer Kunsttheorie*, "Semiotik", 1, 1979, 361-76
- Harrison P., *Curiosity, Forbidden Knowledge and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England*, "Isis", 92, 2001, pp. 265-90
- Harth D., *Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauches im Rahmen der Praktischen Philosophie*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 72, 1978, pp. 43-62

- Hartmann F.-Haedke K., *Der Bedeutungswandel des Begriffs Anthropologie im ärztlichen Schrifttum der Neuzeit*, "Marburger Sitzungsberichte", 85, 1963, pp. 39-99
- Hartmann F., *Die Leibniz-Stahl-Korrespondenz als Dialog zwischen monadischer und dualistisch- "psycho-somatischer" Anthropologie*, in Von Engelhardt D.-Gierer A. (a cura di), *Georg Ernst Stahl (1659–1734) in wissenschaftshistorischer Sicht*, "Acta historica Leopoldina", 30, 2000, pp. 97-124
- Haß-Zumkehr U., *Die kulturelle Dimension der Lexikographie. Am Beispiel der Wörterbücher von Adelung und Campe*, in Gardt A.-Haß-Zumkehr U.-Roelcke T. (a cura di), *Sprachgeschichte als Kulturgeschichte*, Berlin-New York, 1999, pp. 247-65
- Hazard M., *The Anatomy of "Liveliness" as a Concept in Renaissance Aesthetics*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", 33, 1975, pp. 407-18
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3 voll., in Id., *Werke. Vollständige Ausgabe*, vol. XV, Berlin, 1836
- Heidemann I., *Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart*, Berlin, 1968
- Heine H., *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1834)*, München, 1971
- Heinz J., *Architektur des Erhabenen. Eine Besichtigung von Immanuel Pyras "Tempel der wahren Dichtkunst"*, in Kertscher H.-J.-Verweyen T. (a cura di), *Dichtungstheorien der deutschen Frühaufklärung*, Tübingen, 1995, pp. 73-85
- Heinz J., *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung*, Berlin, 1996
- Heinz J., *Literarische oder historische Anthropologie?*, in Schmitz W.-Zelle C. (a cura di), *Innovation und Transfer. Naturwissenschaften, Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Dresden, 2004, pp. 195-207
- Heinz J., *Doppelrolle: Die "anthropologische Wende" der Aufklärung, konstruktivistisch gewendet*, 2005 "IASL online", [http://www.iaslonline.lmu.de/index.php?vorgang\\_id=1013](http://www.iaslonline.lmu.de/index.php?vorgang_id=1013).
- Heinz J., *Empfindsame Wissenschaft. Zur Vermittlerfunktion der "schönen Wissenschaften" bei Gellert*, in Schönborn S.-Viehöver V. (a cura di),

- Gellert und die empfindsame Aufklärung: Vermittlungs-, Austausch- und Rezeptionsprozesse in Wissenschaft, Kunst und Kultur*, Berlin, 2009, pp. 23-38
- Heinz J., *Popularästhetik in Sulzers Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, Grunert F.-Stiening G. (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, 2011, pp. 191-208
- Heinz M., *Sensualistischer Idealismus. Untersuchung zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778)*, Hamburg, 1994
- Heinz M., *J.G. Sulzer und die Anfänge der Dreivermögenslehre bei Kant*, in Grunert F.-Stiening G. (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, 2011, pp. 83-100
- Hellmuth H.-H., *Metrische Erfindung und metrische Theorie bei Klopstock*, München, 1998
- Hellwig M., *Alles ist gut. Untersuchungen zur Geschichte einer Theodizee-Formel im 18. Jahrhundert in Deutschland, England und Frankreich*, Würzburg, 2008
- Helm J., *Hallesche Medizin zwischen Pietismus und Frühaufklärung*, in Hammerstein N. (a cura di), *Universitäten und Aufklärung*, Göttingen, 1995, pp. 63-96
- Helm J., *Der Umgang mit dem kranken Menschen im Halleschen Pietismus des frühen 18. Jahrhunderts*, "Medizinhistorisches Journal", 31, 1996, pp. 67-87
- Helm J., *Das Medizinkonzept Georg Ernst Stahls und seine Rezeption im Halleschen Pietismus und in der Zeit der Romantik*, "Berichte zur Wissenschaftsgeschichte", 23, 2000, pp. 167-90
- Helm J., *"Daß auch zugleich die Gottseligkeit dadurch gebauet wird" – Pietismus und Medizin in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, "Berichte zur Wissenschaftsgeschichte", 26, 2003, pp. 199-211
- Helm J., *Christian Friedrich Richters "Kurtzer und deutlicher Unterricht" (1705). Medizinische Programmschrift des Halleschen Pietismus?*, in Toellner R. (a cura di), *Die Geburt einer sanften Medizin. Die Franckeschen Stiftungen zu Halle als Begegnungsstätte von Medizin und Pietismus im frühen 18. Jahrhundert*, Halle, 2004, pp. 25-37
- Helm J., *Krankheit, Bekehrung und Reform: Medizin und Krankenfürsorge im Halleschen Pietismus*, Halle, 2006

- Helmer K., *Das Interesse und das Interessante bei Schopenhauer*, "Schopenhauer Jahrbuch", 61, 1980, pp. 21-9
- Henckmann W., *Das Problem der ästhetischen Wahrnehmung in Kants Asthetik*, "Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft", 78, 1971, pp. 323-59
- Henn C., *Simplizität, Naivität, Einfalt. Studien zur ästhetischen Terminologie in Frankreich und in Deutschland 1674-1771*, Zürich, 1974
- Henn C., *Ars conversationis. Zur Geschichte des sprachlichen Umgangs*, "Arcadia", 10, 1975, pp. 16-33
- Henn C., *"Sinnreiche Gedancken". Zur Hermeneutik des Chladenius*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 58, 1976, pp. 240-64
- Henne H. (a cura di), *Deutsche Wörterbücher des 17. und 18. Jahrhunderts*, Hildesheim, 1975
- Hennig B., *"Conscientia" bei Descartes*, Freiburg, 2006
- Herde J., *Die Anatomie von Georg Daniel Coschwitz und Heinrich Bass in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, in Schultka R.-Neumann J.N. (a cura di), *Anatomie und anatomische Sammlungen im 18. Jahrhundert*, Berlin, 2007, pp. 99-109
- Hering T., *Gottesdienst und Gotteserkenntnis: dogmatische Entscheidungen im Hinblick auf das "Evangelische Gottesdienstbuch"*, Tübingen, 2001
- Hermant J., *Schillers Abhandlung "Über naive und sentimentalische Dichtung" im Lichte der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*, "PMLA", 79, 1964, pp. 428-41
- Hermann R., *Von der Klarheit der heiligen Schrift. Untersuchungen über Luthers Lehre von der Schrift*, Berlin, 1958
- Hernández Marcos M., *Teoría de la sensibilidad, teoría de las Humanidades. El proyecto filosófico de la estética en A.G. Baumgarten*, "Cuadernos dieciochistas", 4, 2003, pp. 81-121
- Herrmann H.P., *Naturnachahmung und Einbildungskraft. Zur Entwicklung der deutschen Poetik von 1670 bis 1740*, Berlin-Zürich, 1970
- Hertel W., *Sokrates in der deutschen Dichtung der Aufklärung. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, München, 1921
- Hesselmann P., *Gereinigtes Theater? Dramaturgie und Schaubühne im Spiegel deutschsprachiger Theaterperiodika des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, 2002



- Hiebert E., *Historical Roots of the Conservation of Energy*, Madison, 1962
- Hildebrand R., *Gotthilf Samuel Steinbart. Ein Beitrag zur Geschichte der Popularphilosophie im 18. Jahrhundert*, diss. Tübingen, 1906
- Hillgruber M., *Die Kunst der verstellten Rede. Ein vernachlässigtes Kapitel der antiken Rhetorik*, "Philologus", 144, 2000, pp. 3-21
- Hilliard K., *Philosophy, Letters and the Fine Arts in Klopstock's Thought*, London, 1987
- Hilliard K., *Die "Baumgartensche Schule" und der Strukturwandel der Lyrik in der Gefühlskultur der Aufklärung*, in Aurnhammer A. (a cura di), *Gefühlskultur der bürgerlichen Aufklärung*, Tübingen, 2004, pp. 11-22
- Hinrichs C., *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen, 1971
- Hinske N. (a cura di), *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit*, "Aufklärung", 1, 1, 1986
- Hinske N., *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*, in Schneiders W. (a cura di), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, 1983, pp. 306-19
- Hinterhunder H., *Die Seele: Natur- und Kulturgeschichte von Psyche, Geist und Bewusstsein*, Wien-New York, 2001
- Hirsch E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Gütersloh, 1951
- Hirschman A.O., *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo* (1977), trad. it. Milano, 1979
- Hlobil T., *Obhajoby krásných věd na univerzitách v Praze, Halle a Lipsku* (K.H. Seibt, G.F. Meier, Ch.F. Gellert, J.Ch. Gottsched), "Estetika. The Central European Journal of Aesthetics", 42, 2006, pp. 210-43
- Hlobil T., *Carl Heinrich Seibt's Prague Lectures on the Schöne Wissenschaften: The Beginnings of Aesthetics in Bohemia*, "Estetika. The Central European Journal of Aesthetics", 47, 2010, pp. 172-92
- Hodgen M.T., *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, 1964
- Hof H., *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie zur neoplatonischen und thomistischen Anschauung*, Lund-Bonn, 1952

- Hoffmann J.E., *Die Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Mathematik während des Aufenthaltes in Paris (1672-1676)*, München, 1949
- Hofmann M., *Theologie und Exegese der Berleburger Bibel*, Gütersloh, 1937
- Hohenegger H.-M., *Geist, Mens, Nous. Teleologia della filosofia e sistema teleologico delle facoltà in Kant*, in Canone E. (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, Firenze, 2007, pp. 327-68
- Hohner U., *Zur Problematik der Naturnachahmung in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Erlangen, 1976.
- Holl K., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 3 voll., Tübingen, 1921-1928
- Holloran J., *Professors of Enlightenment at the University of Halle 1660-1730*, diss. University of Virginia, 2000
- Holzhey H., *Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der Aufklärung ?*, in Holzhey H.-Zimmerli W.C. (a cura di), *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Basel-Stuttgart, 1977, pp. 117-38
- Holzhey H., *Philosophie als Eklektik*, “*Studia Leibnitiana*”, 15, 1983, pp. 19-29
- Holzhey H., art. *Popularphilosophie*, in Ritter J.-Gründer K. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VII, Basel, 1989, coll. 1093-1100
- Hornig G., *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*, Göttingen, 1961
- Höwing T., *Praktische Lust: Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft*, Berlin-Boston, 2013
- Hubig C. (a cura di), *Semiotik als philosophische Propädeutik. Die Zeichenlehre der deutschen Aufklärung*, “*Semiotik*”, 1, 1979
- Hüning D., *Christian Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen Psychologie und Moralphilosophie*, in Rudolph O.-P.-Goubet J.-F. (a cura di), *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*, Tübingen, 2004, pp. 143-67
- Hugueny E., *Le fond de l'âme, le “mens“ et l'image de la sainte Trinité*, “*La vie spirituelle*”, Supplément, 30, 1932, pp. 1-25
- Hummel P.C., *Unus inter pares. Studies on shared scholarship*, Paris, 2009

- Hutter A., *Das Interesse der Vernunft: Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Hamburg, 2003
- Ihmels L., *Die christliche Wahrheitgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung* (1901), Leipzig, 1914<sup>3</sup>
- Iltis C., *Leibniz and the Vis Viva Controversy*, "Isis", 62, n. 1, 1971, pp. 21-35
- Innocenti B., *Towards a Theory of Vivid Description as practiced in Cicero's Verrine Orations*, "Rhetorica", 12, 1994, pp. 355-81
- Iser W., *Towards a Literary Anthropology*, in Cohen R. (a cura di), *The Future of Literary Theory*, New York-London, 1989, pp. 208-28
- Ivánka E. von, *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus*, "Zeitschrift für katholische Theologie", 72, 1950, pp. 129-76
- Jacob J., *Die Heilige Poesie. Zum einem literarischen Modell bei Pyra, Klopstock und Wieland*, Tübingen, 1997
- Jacob J., *Inspiration und Säkularisation in der Poetik der Aufklärung*, in Danneberg L. et al. (a cura di), *Säkularisation in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*, vol. II, *Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus*, Berlin-New York, 2002, pp. 303-30
- Jacob J., *Die Schönheit der Literatur. Zur Geschichte eines Problems von Gorgias bis Max Bense*, Tübingen, 2007
- Jacob J., *Die Vielzahl der Welten oder die Fülle der Welt. Ästhetische Pluralisierung am Beginn der Moderne (Fontenelle, Baumgarten, Klopstock)*, in Schneider S.-Brüggemann H. (a cura di), *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: Formen und Funktionen von Pluralität in der ästhetischen Moderne*, München, 2011, pp. 37-58
- Jacob P., *La politique avec la physique à l'âge classique. Principe d'inertie et conatus: Descartes, Hobbes et Spinoza*, "Dialectiques", 6, 1974, pp. 99-121
- Jacobs E., *Johann Liborius Zimmermann und die Blütezeit des Pietismus in Wernigerode*, "Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte und Altertumskunde", 31, 1898, pp. 121-226
- Jäger G., *Empfindsamkeit und Roman*, Stuttgart, 1969
- Jäger H., *Naivität. Eine kritisch-utopische Kategorie in der bürgerlichen Literatur und Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Kronberg, 1975

- Jäger H.-W., *Zur Poetik der Lehrdichtung in Deutschland*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 44, 1970, pp. 544-76
- Jäger M., *Die Ästhetik als Antwort auf das kopernikanische Weltbild*, Hildesheim-Zürich-New York, 1984
- James E.D., *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist*, The Hague, 1972
- Jammer M., *Storia del concetto di forza: studio sulle fondazioni della dinamica*, trad. it. Milano, 1971
- Jansen J., *Brevitas. Beschouwingen over de beknoptheid van vorm en stijl in de renaissance*, 2 voll., Hilversum, 1995
- Jensen C., *Philodemos Über die Gedichte, fünftes Buch*, Berlin, 1923
- Jerouschek G.-Sames A. (a cura di), *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Halle, 1994
- Jesus P., *Poétique de l'ipse: étude sur le Je pense Kantien*, Bern et al., 2008
- Joël K., *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*, vol. I, Tübingen, 1928
- Joest W., *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen, 1967
- Joesten C., *Christian Wolffs Grundlegung der prakt. Philosophie*, Leipzig, 1931
- Johannson T., *Die Vernunft vor den Mysterien der Heiligen Schrift. Anthropologische Erwägungen zur Bibelhermeneutik der evangelisch-lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts und der Bibelhermeneutik Spinozas*, in Bultmann C.-Danneberg L. (a cura di), *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik. Die "philologia sacra" im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, Berlin-Boston, 2011, pp. 413-40
- Juchem H.-G., *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der verworrenen Erkenntnis*, diss. Bonn, 1970
- Jüttemann G. (a cura di), *Wegbereiter der Historischen Psychologie*, München, 1988
- Jung V., *Das Ganze der Heiligen Schrift. Hermeneutik Schriftauslegung bei Abraham Calov*, Stuttgart, 1999

- Kablitz A., *Die Kunst und ihre prekäre Opposition zur Natur (§§ 43-50)*, in Höffe O. (a cura di), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, Berlin, 2008, pp. 151-72
- Kaehler K.E., *Baumgartens ontologische Begründung der Monadenlehre und Leibniz' Vernunft*, "Studia leibnitiana", Supplementa, 26, 1986, pp. 126-38
- Kaiser G., "Denken" und "Empfinden". *Ein Beitrag zur Sprache und Poetik Klopstocks*, in Arnold H.L. (a cura di), *Friedrich Gottlieb Klopstock*, München, 1981, pp. 10-28
- Kaiser G., *Klopstock: Religion und Dichtung*, Gütersloh, 1963
- Kallendorf C., art. *Brevitas*, in Üding G. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, 1994, vol. II, coll. 53-60
- Kallweit H., *Zur "anthropologischen" Wende in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – aus der Sicht des "Archäologen" Michel Foucault*, in Küttler W.-Rüsen J.-Schulin E. (a cura di), *Geschichtsdiskurs*, 5 voll, Frankfurt am Main, vol. II, 1994, pp. 17-47
- Kantorowicz E.H., *La sovranità dell'artista: mito e immagine tra Medioevo e Rinascimento* (1961), trad. it. a cura di M. Ghelardi, Venezia, 1995
- Kasper N., *Ontologischer Sensualismus als Restitution der sinnlichen Erkenntnis und dessen Kritik: Zweierlei Begründung der seelischen Empfindung durch die Sichtbarkeit (Eberhard und A.W. Schlegel)*, in Kertscher H.-J.-Stöckmann E. (a cura di), *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*, Berlin-Boston, 2012, pp. 227-50
- Kaulbach F., *Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant*, in Id.-Ritter J. (a cura di), *Kritik und Metaphysik. Studien*, Berlin, 1966, pp. 60-75
- Käuser A., *Physiognomik und Roman im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris, 1989
- Käuser A., *Aus der Forschung. Anthropologie und Physiognomik im 18. Jahrhundert. Besprechung einiger Neuerscheinungen*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 20, 1996, pp. 73-80
- Kawerau W., *Friedrich Gabriel Resewitz. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Aufklärung*, "Geschichts-Blätter für Stadt und Land Magdeburg", 20, 1885, pp. 149-95
- Kaysersling M., *Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1862

- Keding V., *Theologia experimentalis. Die Erfahrungstheologie beim späten Gottfried Arnold*, Münster, 2001
- Kelley D.R., *Eclecticism and the history of ideas*, "Journal of the History of Ideas", 62, 2001, pp. 577-92
- Kemmann A., *Evidentia, Evidenz*, in Ueding G. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, 1992 e ss., vol. III, 1996, pp. 33-47
- Kemmler D.W., *Faith and Human Reason*, Leiden, 1975
- Kemper H.-G., *Deutsche Lyrik der Frühen Neuzeit*, vol. 6/1. *Empfindsamkeit*, Tübingen, 1997
- Kennedy G.A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, 1984
- Kenny N., *Curiosity in early modern Europe. Word histories*, Wiesbaden, 1998
- Kerslake L., *Johann Georg Sulzer and the supplement to the Encyclopédie*, "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", 148, 1976, pp. 225-47
- Kertscher H.J.-Schenk G., *Nachwort*, in Meier G.F., *Frühe Schriften zur ästhetischen Schriften der Deutschen*, a cura di H.J. Kertscher e G. Schenk, vol. II, *Der "kleine Dichterkrieg" zwischen Halle und Leipzig*, Halle, 2000, pp. 173-212
- Kertscher H.-J.-Schenk G., *Reflexionen über Georg Friedrich Meiers "Frühe Schriften"*. *Ästhetik-Kunstkritik-christliche Poetik*, in Donnert E. (a cura di), *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt*, vol. VI, Weimar-Köln-Wien, 2002, pp. 289-314
- Kertscher H.-J., *Gottlob Samuel Nicolai und die "Gesellschaft der schönen Wissenschaften" in Halle*, in Bähz D. et al. (a cura di), *Dem freien Geiste freien Flug. Beiträge zur deutschen Literatur für Thomas Höhle*, Leipzig, 2003, pp. 15-25
- Kertscher H.-J., *"...wahrhaftige poetische Kirchenlieder..." Das Kirchenlied in der Ästhetik Georg Friedrich Meiers (1718-1777)*, in Miersemann W.-Busch G. (a cura di), *"Singt dem Herrn nah und fern". 300 Jahre Freylinghausensches Gesangbuch*, Halle-Tübingen, 2008, pp. 163-74
- Kessel M., *Langeweile. Zum Umgang mit Zeit und Gefühlen in Deutschland vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen, 2001

- Keßler E., *Das rhetorische Modell der Historiographie*, in Koselleck R. et al. (a cura di), *Formen der Geschichtsschreibung*, München, 1982, pp. 37-85
- Kiep G., *Literatur und Öffentlichkeit bei Christian Garve*, in Bürger C.-Bürger P.- Schulte-Sasse J. (a cura di), *Aufklärung und literarische Öffentlichkeit*, St. Ingbert, 1992, pp. 133-61
- Killy W., *Große deutsche Lexika und ihre Lexikographen 1711-1835*, München-Leipzig-London, 1993
- Kimmerle H., *Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 67, 1970, pp. 162-82
- Kimmich D., *Epikureische Aufklärungen: Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt, 1993
- Kimmich D., *Lob der ruhigen Belustigung. Zu Thomasius' kritischer Epikur-Rezeption*, in Vollhardt F. (a cura di), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, 1997, pp. 379-94
- Kimmich D., *Auf der Suche nach dem ganzen Menschen: Die künstlichen Paradiese epikureischen Glücks im Rokoko*, in Beetz M. (a cura di), *Anakreontische Aufklärung*, Tübingen, 2005, pp. 77-91
- Kimpel D., *Christian Wolff und das aufklärerische Programm der literarischen Bildung*, in Schneiders W. (a cura di), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, 1983, pp. 203-34
- Kirby J., *Aristotle on Metaphor*, "American Journal of Philology", 118, 1997, pp. 517-54
- Kirste R., *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift*, Göttingen, 1976
- Kittsteiner H.-D., *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt am Main-Leipzig, 1991
- Klassen R., *Logik und Rhetorik der frühen deutschen Aufklärung*, Augsburg, 1974
- Kleinert A., *Christian Gottlieb Kratzensteins Schriften zur psychosomatischen Medizin*, in Zelle C. (a cura di), "Vernünftige Ärzte". *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Tübingen, 2001, pp. 91-103

- Klemme H.F., *Werde vollkommen! Christian Wolffs Vollkommenheitsethik in systematischer Perspektive*, in Stolzenberg J.-Rudolph O.-P. (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des I. Internationalen Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004*, Hildesheim-New York, 2007, vol. III, pp. 163-80
- Kliche D., *Ästhetik und Aisthesis. Zur Begriffs- und Problemgeschichte des Ästhetischen*, "Weimarer Beiträge", 44, 1998, pp. 485-505
- Kliche D., *Ästhetische Pathologie: Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte der Ästhetik*, "Archiv für Begriffsgeschichte", 42, 2000, pp. 197-229
- Kliche D., "Ich glaube selbst Engel können nicht ohne Sinnlichkeit sein". *Über einen Fund aus der Frühgeschichte der Ästhetik im Werner-Krauss-Archiv*, in Klein W.-Müller E. (a cura di), *Genuss und Egoismus. Zur Kritik ihrer geschichtlichen Verknüpfung*, Berlin, 2002, pp. 54-61
- Knappe J., *Melanchthons "Rhetorik"*, Tübingen, 1993
- Knothe P., *Siegfried Jakob Baumgarten und seine Stellung in der Aufklärungstheologie*, "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 46, 1928, pp. 491-536
- Knox R.A., *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion, with special reference to the XVII and XVIII centuries*, Oxford, 1950
- Knüfer C., *Grundzüge der Geschichte des Begriffs "Vorstellung" von Wolff bis Kant*, Halle, 1911
- Kobau P., *Sentire. Percezione e sentimento*, "Rivista di estetica", n. s., 4, 1997, pp. 21-47
- Kobau P., *Essere qualcosa. Ontologia e psicologia in Wolff*, Torino, 2004
- Kobau P., *Wolffs Lehre von der Lust an der Ähnlichkeit zwischen Abbildung und Original*, in Stolzenberg J.-Rudolph O.-P. (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des I. Internationalen Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004*, Hildesheim-New York, 2008, vol. IV, pp. 179-92
- Koch E.R., *The Aesthetic Body. Passion, Sensibility and Corporeality in Seventeenth-Century France*, Cranbury, 2008
- Koch-Schwarzer L., *Popularphilosophie und Volkskunde. Christian Garve (1742-1798). Reflexionen zur Fachgeschichte*, Marburg, 1998
- Koelling W., *Die Lehre von der Theopneustie*, Breslau, 1891
- Kohl K., *Die "beste Art über Gott zu denken"? Auseinandersetzung um das religiöse Potential der Dichtung im 18. Jahrhundert*, in Riedrich H.E.-



- Haefs W.-Soboth C. (a cura di), *Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert. Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen*, Berlin-New York, 2011, pp. 225-42
- Kohler G., *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung*, Berlin-New York, 1980
- Köhler E., *Je ne sais quoi. Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte des Unbegreiflichen*, "Romanistisches Jahrbuch", 6, 1953-1954, pp. 21-59
- Köhnen R., *Der ganze Mensch. Friedrich Schillers medizinische Konzepte im Horizont der zeitgenössischen Anthropologie*, in Grönemeyer D. et al. (a cura di), *Gesundheit im Spiegel der Disziplinen, Epochen, Kulturen*, Tübingen, 2008, pp. 205-29
- Kondylis P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, 1981
- Kong B.-H., *Die ästhetische Idee in der Philosophie Kants: Ihre systematische Stellung und Herkunft*, Frankfurt am Main, 1995
- König G.M., *Eine Kulturgeschichte des Spazierganges: Spuren einer bürgerlichen Praktik 1780-1850*, Wien-Köln-Weimar, 1996
- Korn F.K., *Der Einfluss der stoischen Philosophie auf die Moralphilosophie der Aufklärung*, diss. Halle, 1940
- Koschorke A., *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des achtzehnten Jahrhunderts*, München, 1999
- Koselleck R., *Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, in Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, 1979, pp. 38-66
- Košenina A., *Ernst Platners Anthropologie. Der philosophische Arzt und seine Wirkung auf Johann Karl Wezel und Jean Paul*, Würzburg, 1989
- Košenina A., *Auswahlbibliographie zur Erforschung der (literarischen) Anthropologie im 18. Jahrhundert (1975-1993)*, in Schings J.-H. (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994, pp. 755-68
- Košenina A., *Anthropologie und Schauspielkunst: Studien zur "eloquentia corporis" im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 1995
- Košenina A., *Pfropfreiser der Moral in allen Gattungen der Literatur. Karl Philipp Moritz' Beiträge zur Philosophie des Lebens und die Anfänge der Lebensphilosophie*, in Goldenbaum U.-Kosenina A. (a cura di), *Berliner*

- Aufklärung. Kulturwissenschaftliche Studien*, vol. II, Hannover, 2003, pp. 99-124
- Košenina A., *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Berlin, 2008
- Koski S.-P., *Zur theologischen Anthropologie der Freylinghausenschen Gesangbücher*, in Sträter U. et al. (a cura di), *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie; Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, 2 voll., Tübingen 2009, vol. II, pp. 597-610
- Kosman A., *Substance, Being and Energeia*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 2, 1984, pp. 121-49
- Köster H.M., *Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit*, "Trierer theologische Zeitschrift", 91, 1982, pp. 116-32
- Koyré A., *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929
- Krause G., *Rhetorische Bemerkungen Luthers in seinen Dictata super Psalterium*, "Theologische Versuche", 8, 1977, pp. 97-128
- Krause G., *Erbauung II. Theologiegeschichte und praktisch-theologisch*, *Theologische Realenzyklopädie*, vol. X, Berlin-New York, 1982, pp. 22-8
- Krauss W., *Zur Anthropologie des achtzehnten Jahrhunderts*, München-Wien, 1979
- Kreher D.D., *La Biblia de Berleburg y el contexto que le dio origen en Alemania en el siglo XVIII*, Buenos Aires, 2007
- Kreuzer H., *Gefährliche Lesesucht? Bemerkungen zu politischer Lektürekritik im ausgehenden 18. Jahrhundert*, in AA. VV., *Leser und Lesen im 18. Jahrhundert*, Heidelberg, 1977, pp. 62-75
- Krieg G.A., *Der mystische Kreis. Wesen und Werden der Theologie Pierre Poirets*, Göttingen, 1978
- Krings H., *Über Esoterik und Exoterik in der Philosophie*, in Lübke H. (a cura di), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin-New York, 1978, pp. 148-62
- Kristeller P.O., *Il moderno sistema delle arti (1951-1952)*, in Id., *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Roma, trad. it. di M. Baiocchi, 1998, pp. 179-243
- Krochmalnik D., *Zeichen der Kunst, Zeichen der Moral, Zeichen der Religion. Zur Religionsästhetik und –semiotik der Aufklärung*, in

- Stegmaier W. (a cura di), *Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation*, vol. V, Frankfurt am Main, 1999, pp. 68-111
- Krueger J., *Christian Wolff und die Ästhetik*, Berlin, 1980
- Krummacher H.-H., *Erbauung*, in Ritter J. (a cura di), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, vol. II, Darmstadt, 1972, coll. 601-4
- Krupp A., *Cultivation as maturation: Infants, children, and adults in Baumgarten's "Aesthetica"*, "Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur", 98, 2006, pp. 524-38
- Kubik A., *Die Symboltheorie bei Novalis*, Tübingen, 2006
- Kuehn M., *The Reception of Hume in Germany*, in Jones P. (a cura di), *The Reception of David Hume in Europe*, London-New York, 2005, pp. 98-138
- Kühn J.H., *Hypsos. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des Aufschwungsgedankens von Platon bis Poseidonios*, Stuttgart, 1941
- Kühne-Bertram G., *Aspekte der Geschichte und der Bedeutungen des Begriffs "Pragmatisch" in den philosophischen Wissenschaften des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts*, "Archiv für Begriffsgeschichte", 27, 1983, pp. 158-86
- Kühnel M., *Joachim Lange (1670-1744), der "hällische Feind", oder: Ein anderes Gesicht der Aufklärung*, in Id. (a cura di), *Joachim Lange (1670-1744), der "hällische Feind", oder: Ein anderes Gesicht der Aufklärung. Ausgewählte Texte und Dokumente zum Streit der Freiheit – Determinismus*, Halle, 1996, pp. 9-31
- Kümmel W., *Die Unio cum Deo als ethisches Zentralprinzip im Luthertum*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Grades eines Lizenziaten der Theologie, Greifswald, 1927
- Küntzel H., *Essay und Aufklärung. Zum Ursprung einer originellen deutschen Prosa im 18. Jahrhundert*, München, 1969
- Kulenkampff J., *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt am Main, 1994
- Kunisch H., *Das Wort "Grund" in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Osnabrück, 1929
- Kurbacher F.A., *Passion und Reflexion. Zur Philosophie des Philosophen in Johann Georg Walchs Gedanken vom philosophischen Naturell (1723)*, in Grunert F.-Vollhardt F. (a cura di), *Aufklärung als praktische*

- Philosophie: Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*, Tübingen, 1998, pp. 253-68
- Kurz G., *Macharten: über Rhythmus, Reim, Stil und Vieldeutigkeit*, Göttingen, 1999
- Kurz G., *Alte, neue, altneue Hermeneutik. Überlegungen zu den Normen romantischer Hermeneutik*, in Heinen S.-Nehr H. (a cura di), *Krise des Verstehens um 1800*, Würzburg, 2004, pp. 31-54
- Kustas G., *Studies in Byzantine Rhetoric*, Θεσσαλονίκη, 1973
- La Rocca C., *Das Schöne und der Schatten. Dunkle Vorstellungen und ästhetische Erfahrung zwischen Baumgarten und Kant*, in Klemme H.F.-Pauen M.-Raters M.L. (a cura di), *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Häßlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*, Bielefeld, 2006, pp. 19-65
- La Rocca C., *L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant*, in Id. (a cura di), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, Pisa, 2007, pp. 63-116
- La Rocca C., *Der dunkle Verstand. Unbewusste Vorstellungen und Selbstbewusstsein bei Kant*, in Rohden V. et al. (a cura di), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Berlin, 2008, vol. II, pp. 447-58
- La Rocca C., *Unbewußtes und Bewußtsein bei Kant*, in Kugelstadt M. et al. (a cura di), *Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, Würzburg, 2008, pp. 47-68
- Labhardt A., *Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, "Museum Helveticum", 17, 1960, pp. 206-24
- Lachin G.-Zambon F. (a cura di), *Obscuritas: retorica e poetica dell'oscuro. Atti del XVIII Convegno interuniversitario di Bressanone*, Trento, 2004
- Ladendorf O., *Christoph Otto Freiherr von Schönaich: Beiträge zur Kenntnis seines Lebens und seiner Schriften*, Leipzig, 1897
- Laitko H., *Theoria cum praxi. Anspruch und Wirklichkeit der Akademie*, "Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät", 45, 2001, pp. 5-57
- Laks A., *Substitution et Connaissance: Une Interprétation unitaire (ou presque) de la Théorie Aristotélicienne de la Métaphore*, in Furley D.L.-Nehamas A. (a cura di), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Princeton, 1994, pp. 283-305

- Lallot J., *METAPHORA. Le fonctionnement semiotique de la métaphore selon Aristote*, in Bollak J. et al. (a cura di), *La métaphore: actes du colloque du 14-15 octobre 1987. Recherche sur la philosophie et le langage*, Grenoble, 1988, pp. 47-58
- Lamblin A., *Sulzer, genèse et réception de sa "Théorie général des Beaux-Arts"*, "Le texte et l'idée", 18, 2003, pp. 39-72
- Landfester R., *Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Genf, 1972
- Lange Kl., *Geistliche Speise. Untersuchungen zur Metaphorik der Bibel-Hermeneutik*, "Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur", 95, 1966, pp. 81-123
- Lange Ko., *Die ästhetische Illusion im 18. Jahrhundert*, "Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft", 1, 1906, pp. 30-43
- Langen A., *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen, 1968<sup>2</sup>
- Langer O., *Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund*, in Schmidt M.-Bauer D.R. (a cura di), *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, pp. 173-91
- Lattanzi L., *La fortuna di Du Bos nel Settecento tedesco*, in Russo L. (a cura di), *Jean-Baptiste Du Bos e l'estetica dello spettatore*, Palermo, 2005, pp. 157-69
- Lattanzi L., *La théorie des sentiments agréables di L.J. Lévesque de Pouilly fra Lumières e Aufklärung*, in Giordanetti P.-Gori G.-Mazzocut-Mis M. (a cura di), *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, Milano, 2009, pp. 128-60
- Lattanzi L., *Il dibattito della Aufklärung sull'oscurità del "sentimento gradevole"*, in Giordanetti P.-Gori G.-Mazzocut-Mis M. (a cura di), *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, Milano, 2009, pp. 161-205
- Laursen J.C., *Swiss Anti-Skeptic in Berlin*, in Fontius M.-Holzey H. (a cura di), *Schweizer in Berlin des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1996, pp. 261-81.
- Lausberg H., *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München, 1960
- Lee M.G., *The German Mittelweg. Garden Theory and Philosophy in the Time of Kant*, New York, 2013
- Lee R.W., *Ut Pictura Poesis: The Humanistic Theory of Painting*, New York, 1967
- Lehmann H.-Albrecht R. (a cura di), *Geschichte des Pietismus. Glaubenswelt und Lebenswelt*, Göttingen, 2004

- Lehmann-Brauns S., *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung*, Tübingen, 2004
- Leiberg G., *Poeta creator. Studien zu einer Figur der antiken Dichtung*, Amsterdam, 1982
- Leinsle U.G., *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, 1985
- Łempicki Z., *Hasła artystyczne i estetyczne na przełomie XVIII i XIX wieku. (Les idées directrices dans l'art et les catégories esthétiques au déclin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle)*, "Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres", Cracovie, 1931, pp. 192-9
- Leo J., *Johann Georg Sulzer und die Entstehung seiner allgemeinen Theorie der schönen Künste. Ein Beitrag zur Kenntnis der Aufklärungszeit*, Berlin, 1907
- Lepschy G.C., *Aspetti linguistici del fantastico*, in Id., *Nuovi saggi di linguistica italiana*, Bologna, 1989, pp. 199-230
- Lessenich R.P., *Dichtungsgeschmack und althebräische Bibelpoesie im 18. Jahrhundert. Zur Geschichte der englischen Literaturkritik*, Köln-Graz, 1967
- Levi A., *Amour Propre. The Rise of an Ethical Concept*, "The Month", 21, 1959, pp. 283-94
- Lifschitz A., *Language and Enlightenment: The Berlin Debates of the Eighteenth Century*, Oxford, 2012
- Linden M., *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern-Frankfurt am Main, 1976
- Lindner H., *Der problematische mittlere Stil. Beiträge zur Stiltheorie und Gattungspoetik in Frankreich vom Ausgang des Mittelalters bis zum Beginn der Aufklärung*, Tübingen, 1988
- Linn M.-L., *A.G. Baumgartens "Aesthetica" und die antike Rhetorik*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 41, 1967, pp. 424-43
- Llamas J., *San Agustín y la multiplicidad de sentidos literales en la Escritura*, "Religión y cultura. Revista mensual de los PP. Agustinos", 15, 1931, pp. 238-74
- Lobmeier G., *Johann Georg Sulzer in seinem Verhältnis zur physikalischen Geographie*, Borna-Leipzig, 1907

- Loch W., *Pädagogik am Beispiel August Hermann Franckes*, in Brecht M. et al. (a cura di), *Geschichte des Pietismus*, vol. IV, *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen, 2004, pp. 264-308
- Locher G.W., *Testimonium internum: Calvins Lehre vom Heiligen Geist und das hermeneutische Problem*, Zürich, 1964
- Lodzinski D., *Leibnizian Freedom and Superessentialism*, "Studia leibnitiana", 26, 1994, pp. 163-186
- Löffler K., *Anthropologische Konzeptionen in der Literatur der Aufklärung: Autoren in Leipzig 1730-1760*, Leipzig, 2005
- Lohr C., *Possibility and Reality in Suarez's Disputationes Metaphysicae*, in Kessler E.-MacLean I. (a cura di), *Res et verba in der Renaissance*, Wiesbaden, 2002, pp. 273-86
- Lombard A., *L'abbé Du Bos. Un initiateur de la pensée moderne*, Paris, 1913
- Lombardo G., *Il silenzio di Aiace*, "Helikon", 29-30, 1989, pp. 281-92
- Longo M., *Scuola di Gottinga e Popularphilosophie*, in Santinello G. (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. III, Padova, 1988, pp. 671-878
- Lorenz S., *Wolffianismus und Residenz. Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft der Alethophilen in Weißenfels*, in Döring D.-Nowak K. (a cura di), *Gelehrte Gesellschaften im mitteldeutschen Raum (1650-1820)*, vol. III, Stuttgart, 2002, pp. 113-44
- Lorenz S., *Theologischer Wolffianismus. Das Beispiel Johann Gustav Reinbeck*, in Stolzenberg J.-Rudolph O.-P. (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des I. Internationalen Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004*, Hildesheim-New York, 2010, vol. V, pp. 103-21
- Lovejoy A.O., *The Great Chain of Being*, Cambridge (Mass.), 1936
- Löw R., *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Frankfurt am Main, 1980
- Lübbe H., *Schulphilosophie und Weltweisheit*, "Die Erlanger Universität", 9, 1956, 1. Beilage
- Lüder A., *Historie und Dogmatik: ein Beitrag zur Genese und Entfaltung von Johann Salomo Semlers Verständnis des Alten Testaments*, Berlin, 1995

- Lüers G., *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, München, 1926
- Lütke R., *Kants Lehre von den ästhetischen Ideen*, "Kant-Studien", 75, 1984, pp. 65-74
- Lütke H., *Christian Wolffs Philosophiebegriff*, "Kant-Studien", 30, 1925, pp. 39-66
- Lütkenhaus L. (a cura di), *Dieses wahre innere Afrika: Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud*, Frankfurt am Main, 1989
- Luhmann N., *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1995
- Lukas W., *Anthropologie und Theodizee. Studien zum Moraldiskurs im deutschsprachigen Drama der Aufklärung (ca. 1730 bis 1770)*, Göttingen, 2005
- Lukas W., *Wissen in Literatur um 1750. Das psychomedizinische Modell der "ästhetischen Therapie" und das Konfliktlösungsmodell der frühaufklärerischen Komödie*, "Jahrbuch für internationale Germanistik", Reihe A – Band 83, 2008, pp. 229-36
- Lunk G., *Das Interesse*, Leipzig, 1927
- Lupoli A., *Power (conatus-endavour) in the "kinetic actualism" and in the "inertial" psychology of Thomas Hobbes*, "Hobbes Studies", 14, 2001, pp. 83-103
- Luthardt C.E., *Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen*, Leipzig, 1866
- Maaser W., *Die schöpferische Kraft des Wortes. Die Bedeutung der Rhetorik für Luthers Schöpfungs- und Ethikverständnis*, Neukirchen-Vluyn, 1999
- Maat J., *Philosophical Languages in the Seventeenth Century: Dalgarno, Wilkins, Leibniz*, Dordrecht, 2004
- Macciantelli G.M., *Shaftesbury e l'entusiasmo*, "Rivista di estetica", 31, 1991, pp. 79-87
- MacDonald G., *Johann Georg Walch, a transitional theologian: an introduction into the thought of Johann Georg Walch (1693-1775), theologian and historian*, diss. Villanova University, 1989
- MacDonald G., *Was ist der Mensch? Anthropologie bei Johann Georg Walch (1693-1775)*, in Sträter U. (a cura di), *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie; Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, 2 voll., Tübingen, 2009, vol. I, pp. 187-98



- Macor L.A., *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2013
- Mahlmann-Bauer B., *Noachide, ein unbiblisches Epos?*, in Mahlmann-Bauer B.-Lütteken A. (a cura di), *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung*, Göttingen, 2009, pp. 231-94
- Makkreel R.A., *The Feeling of Life: Some Kantian Sources of Life-Philosophy*, "Dilthey-Jahrbuch", 3, 1985, pp. 83-104
- Makkreel R.A., *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago, 1990
- Makkreel R.A., *The Confluence of Aesthetics and Hermeneutics in Baumgarten, Meier and Kant*, "Journal of Aesthetics and Art Criticism", 54, 1996, pp. 65-75
- Malinowski Be., *"Das Heilige sei mein Wort": Paradigmen prophetischer Dichtung von Klopstock bis Whitman*, Würzburg, 2002
- Malinowski Br., *Giornale di un antropologo (1967)*, Roma, 1992
- Malinowski-Charles S., *Baumgarten, l'intuition sensible et la connaissance vive*, in Modica M. et al. (a cura di), *Visione, percezione e cognizione nell'età dell'Illuminismo. Filosofia, estetica, materialismo*, Napoli, 2005, pp. 37-79
- Malinowski-Charles S., *Goût et jugement des sens chez Baumgarten*, "Revue germanique internationale", 4, 2006, pp. 59-72
- Mandelkow V., *Der Prozess um den "ennui" in der französischen Literatur und Literaturkritik*, Würzburg, 1999
- Manieri A., *L'immagine poetica nella teoria degli Antichi: phantasia ed enargeia*, Pisa-Roma, 1998
- Marchetto G., *Una materia quotidiana e pericolosa. L'interpretazione estensiva in un trattato di Bartolomeo Cipolla*, in Rossi G. (a cura di), *Bartolomeo Cipolla: un giurista veronese del Quattrocento tra cattedra, foro e luoghi del potere*, Padova, 2009, pp. 356-78
- Marchetto G., *Alberico Gentili e la tradizione: la letteratura consulente come fonte dello ius belli*, in *Alberico Gentili: (San Ginesio 1552-Londra 1608): atti dei convegni nel quarto centenario della morte*, Milano, 2010, vol. II, pp. 73-93
- Marcolungo F., *Wolff e il problema del metodo*, "Il cannocchiale", 2-3, 1989, pp. 11-37

- Marcus G.-Cushman D., *Ethnographies as Texts*, "Annual Review of Anthropology", 11, 1982, pp. 25-69
- Marin L., *Opacità della pittura. Sulla rappresentazione nel Quattrocento* (1989), trad. it. Firenze, 2012
- Marino L., *I Maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino, 1975
- Marino S.-Stavru A. (a cura di), *ekphrasis*, "estetica. studi e ricerche", 3, 2013
- Markiewicz H.-Gabara U., *Ut pictura poesis. A History of the Topos and the Problem*, "New Literary History", 18, 1987, pp. 535-58
- Markwardt B., *Geschichte der deutschen Poetik*, 5 voll., Berlin, 1937-1967
- Marquard O., *Anthropologie*, in Ritter J. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart, 1971, vol. I, pp. 362-74
- Marquard O., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1973
- Martens E., *Philosophie in der Spannung von Esoterik und Exoterik. Zum Begriff einer "Philosophie für jedermann"*, in *Didaktische Modelle 9. Philosophie als Thema in der universitären Erwachsenenbildung*, Hannover, 1981, pp. 9-27
- Martens W., *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*, Stuttgart, 1968
- Martens W., *Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung*, Tübingen, 1989
- Martens W., *Zur Thematisierung von "schöner Literatur" in Samuel Gotthold Langes und Georg Friedrich Meiers Moralischen Wochenschriften "Der Gesellige" und "Der Mensch"*, in Verweyen T.-Kertscher H.-J. (a cura di), *Dichtungstheorien der deutschen Frühaufklärung*, Tübingen, 1995, pp. 133-45
- Martin D., *Das deutsche Versepos im 18. Jahrhundert*, Berlin-New York, 1993
- Martino A., *Storia delle teorie drammatiche nella Germania del Settecento (1730-1780)*, vol. I, *La drammaturgia dell'illuminismo*, Pisa, 1967
- Martus S., *Friedrich von Hagedorn – Konstellationen der Aufklärung*, Berlin-New York, 1999
- Martus S., *Werkpolitik. Zur Literaturgeschichte kritischer Kommunikation vom 17. bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin, 2007

- Marxer F., *Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik*, Freiburg-Basel-Wien, 1964
- Mathy D., *Zur frühromantischen Selbstaufhebung des Erhabenen im Schönen*, in Pries C. (a cura di), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim, 1989, pp. 143-60
- Matsuo H., *Baumgartens Begriff der "extensiven Klarheit" und die Rezeption desselben durch Kant*, "Bigaku", 10, 1985, pp. 51-66
- Matthias M., *Ordo salutis – Zur Geschichte eines dogmatischen Begriffs*, "Zeitung für Kirchengeschichte", 115, 2004, pp. 318-46
- Matthias M., *Der Bildungsbegriff bei Johann Jakob Rambach*, in Sträter U. et al. (a cura di), *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie; Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, 2 voll., Tübingen 2009, vol. I, pp. 277-91
- Matthias M., *Die Grundlegung der pietistischen Hermeneutik bei August Hermann Francke*, in Franck G.-Meier-Oeser S. (a cura di), *Hermeneutik-Methodenlehre-Exegese*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011, pp. 189-202
- Maurer W., *Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521. Ein Beitrag zur Frage Melanchthon und Luther*, "Luther-Jahrbuch", 25, 1958, pp. 146-80
- Mauser W., *Anakreon als Therapie? Zur medizinisch-diätetischen Begründung der Rokokodichtung*, "Lessing Yearbook", 20, 1988, pp. 87-120
- Mauser W., *Glückseligkeit und Melancholie in der deutschen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts*, in Von Engelhardt D. et al. (a cura di), *Melancholie in Literatur und Kunst*, Stuttgart, 1990, pp. 48-88
- Mauser W., *Horaz in Halle: Johann Peter Uz und die Halleschen Dichterkreise*, in Jerouschek G.-Sames A. (a cura di), *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Halle, 1994, pp. 78-86
- Mauser W., *Georg Friedrich Meiers Apologie des geselligen Lachens*, in Verweyen T. (a cura di), *Dichtungstheorien der deutschen Frühaufklärung*, Tübingen, 1995, pp. 120-32
- Mauser W., *Konzepte aufgeklärter Lebensführung: Literarische Kultur im frühmodernen Deutschland*, Würzburg, 2000
- Mauzi R., *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au 18. siècle* (1960), Genève-Paris, 1979

- Mazzantini C., *La "idea estetica" nella Critica del Giudizio di Kant*, "Rivista di estetica", 1, 1961, pp. 39-76
- Mazzocut-Mis M., *Il senso del limite. Il dolore, l'eccesso, l'osceno*, Roma, 2009
- McKenna A., *De Pascal à Voltaire: le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, 1990
- Meder S., *Urteilen. Elemente von Kants reflektierender Urteilskraft in Savignys Lehre von der juristischen Entscheidungs- und Regelfindung*, Frankfurt am Main, 1999
- Mei M., *Sensazioni e Ideae sensuales nella filosofia di Christian Wolff*, in Marcolungo F.L. (a cura di), *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale: atti del seminario internazionale di studi, Verona, 13-14 maggio 2005*, Hildesheim, 2007, pp. 95-112
- Mei M., *L'intuizione dei pensieri. La pars inferior animae nella psicologia cognitiva di Christian Wolff*, Roma, 2011
- Meier J.-P., *L'esthétique de Moses Mendelssohn (1729-1786)*, 2 voll., Paris-Lille, 1978
- Meier-Oeser S., *Die Spur des Zeichens: Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin, 1997
- Meinecke F., *Aforismi e schizzi sulla storia (1936-1942)*, ed. it. a cura di G. Di Costanzo, Napoli, 2006
- Meissner B., Πραγματικὴ ἱστορία: *Polybios über den Zweck pragmatischer Geschichtsschreibung*, "Saeculum", 37, 1986, pp. 313–51
- Menck P., *Die Erziehung der Jugend zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten. Die Pädagogik August Hermann Franckes*, Tübingen, 2001
- Menges K., *Was leistet "Pragmatische Geschichtsschreibung"? Zur Aktualisierung der Historiographie bei Abbt und Herder*, in Kluwe C.-Schneider J. (a cura di), *Humanität in einer pluralistischen Welt? Themengeschichtliche und formanalytische Studien zur deutschsprachigen Literatur. Festschrift für Martin Bollacher*, Würzburg, 2000, pp. 185-202
- Menke C., *Wahrnehmung, Tätigkeit, Selbstreflexion. Zu Genese und Dialektik der Ästhetik*, in Kern A.-Sonderegger R. (a cura di), *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*, Frankfurt am Main, 2002, pp. 19-48

- Menninghaus W., *Klopstocks Poetik der schnellen "Bewegung"*, in Klopstock F.G., *Gedanken über die Natur der Poesie. Dichtungstheoretische Schriften*, a cura di W. Menninghaus, Frankfurt am Main, 1989, pp. 259-361
- Menninghaus W., "Darstellung". *Friedrich Gottlieb Klopstocks Eröffnung eines neuen Paradigmas*, in Hart Nibbrig C.L. (a cura di), *Was heißt "Darstellen"?*, Frankfurt am Main, 1994, pp. 205-26
- Menninghaus W., *La promessa della bellezza* (2003), ed. it. a cura di S. Tedesco, Palermo, 2013
- Menninghaus W., *Kunst als Beförderung des Lebens. Perspektiven transzendentaler und evolutionistischer Ästhetik*, München, 2008
- Menninghaus W., "Ein Gefühl der Beförderung des Lebens". *Kants Reformulierung des Topos "lebhafter Vorstellung"*, in Avanesian A.-Menninghaus W.-Völker J. (a cura di), *Vita aethetica. Szenarien ästhetischer Lebendigkeit*, Zürich-Berlin, 2009, pp. 77-94
- Menzel N., *Der anthropologische Charakter des Schönen bei Baumgarten*, diss. Universitas Gregoriana, Roma, 1969
- Menzel W.W., *Vernakuläre Wissenschaft. Christian Wolffs Bedeutung für die Herausbildung und die Durchsetzung des Deutschen als Wissenschaftssprache*, Tübingen, 1996
- Menzer P., *Christian Garves Ästhetik*, in Bischoff K. (a cura di), *Gedenkschrift für F.J. Schneider*, Weimar, 1956, pp. 83-97
- Merker N., *L'Illuminismo tedesco: età di Lessing*, Roma-Bari, 1968
- Metzger H., *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique* (1930), Paris, 1974
- Metzger M., *Die Paradieserzählung (Genesis 2, 4b - 3, 24): die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W.M.L. de Wette*, diss. Bonn, 1959
- Meuthen E., *Selbstüberredung. Rhetorik und Roman im 18. Jahrhundert*, Freiburg, 1994
- Meyer H., *Schriftsinn, mehrfacher*, in Ritter J. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 1971 e ss., vol. VIII, 1992, coll. 1431-9
- Meyer Reg., *Die Kantsche Philosophie im Lehrbetrieb an der Universität Halle am Ende des 18. Jahrhunderts*, in Donnert E. (a cura di), *Europa in der Frühen Neuzeit*, vol. 6: *Mittel-, Nord-, und Osteuropa*, Köln-Weimar-Wien, 2002, pp. 237-88

- Meyer Rei., *Restaurative Innovation. Theologische Tradition und poetische Freiheit in der Poetik Bodmers und Breitingers*, in Bürger C.-Bürger P.-Schulte-Sasse J. (a cura di), *Aufklärung und literarische Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, 1980, pp. 39-82
- Meyer U., *“Fahren zeigt Ohnmachtm Gehen Kraft”*. Sozial- und stilgeschichtlicher Vergleich ausgewählter Wanderberichte der Spätaufklärung, in Albrecht W.-Kertscher H.J. (a cura di), *Wanderzwang-Wanderlust: Formen der Raum- und Sozialerfahrung zwischen Aufklärung und Frühindustrialisierung*, Tübingen, 1999, pp. 105-21
- Micheletti G., *I pensieri sordi e l'inconscio*, “Il Cannocchiale”, 1984, pp. 45-58
- Michelsen P., *Die Erregung des Mitleids durch die Tragödie. Zu Lessings Ansichten über das Trauerspiel im Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai*, “Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 40, 1966, pp. 548-65
- Miller P.N., *Making the Paris Polyglot Bible: Humanism and Orientalism in the early Seventeenth Century*, in Jaumann H. (a cura di), *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus/European Republic of letters in the age of confessionalism*, Wiesbaden, 2001, pp. 59-86
- Minder R., *Die religiöse Entwicklung von K.Ph. Moritz auf Grund seiner autobiographischen Schriften. Studien zum “Reiser” und “Hartknopf”*, Berlin, 1936
- Mirbach D., *Contributi recenti della ricerca italiana sull'estetica di Alexander Gottlieb Baumgarten*, 2002, <http://web.tiscali.it/aesthet/%20mirbach.pdf>
- Mirbach D., *Das Denken der Einheit in der Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens*, in Narbonne J.-M.-Reckermann A. (a cura di), *Pensées de l'“un” dans l'histoire de la philosophie*, Paris-Saint Nicolas, 2004, pp. 376-402
- Mirbach D., *Ingenium venustum und magnitudo pectoris. Ethische Aspekte von Alexander Gottlieb Baumgartens Aesthetica*, “Aufklärung”, 20, 2008, pp. 199-218
- Mirbach D., *Magnitudo aethetica. Aesthetic Greatness. Ethical aspects of Alexander Gottlieb Baumgarten's Fragmentary Aesthetics*, “Nordisk estetik tidskrift”, 36-37, 2008-2009, pp. 102-28

- Mirbach D., *Die Rezeption von Leibniz' Monadenlehre bei Alexander Gottlieb Baumgarten*, in Neumann H.-P. (a cura di), *Der Monadenbegriff zwischen Spärenaissance und Aufklärung*, Berlin et al., 2009, pp. 271-300
- Mirbach D., *Dichtung als repraesentatio: G.W. Leibniz und A.G. Baumgarten*, in Feger H. (a cura di), *Handbuch der Literatur und Philosophie*, Stuttgart-Weimar, 2012, pp. 10-20
- Mirbach D., *Gottsched und die Entstehung der Ästhetik*, in Achermann E. (a cura di), *Johann Christoph Gottsched (1700-1766). Philosophie, Poetik und Wissenschaft*, Berlin, 2014, pp. 113-30
- Mirbach D., *Alexander Gottlieb Baumgarten: "Gnoseologische Rhetorik"*, in Simon R. (a cura di), *Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts*, Heidelberg, 2014 (in corso di stampa)
- Modica M. (a cura di), *L'estetica dell'Encyclopédie*, Roma, 1988
- Modica M., *I geroglifici poetici di Diderot*, in Montani P. (a cura di), *Senso e storia dell'estetica*, Parma, 1995, pp. 361-88
- Mohm S., *Untersuchungen zu den historiographischen Anschauungen des Polybios*, diss. Saarbrücken, 1977
- Moledo F., "Disinterest" and "Interest" on Kant's Reflection about the Beautiful: the System of Philosophy and Beauty as a Form of Human Hopefulness, in Rohden V. et al. (a cura di), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Berlin, 2008, vol. III, pp. 657-66
- Möller U., *Rhetorische Überlieferung und Dichtungstheorie im frühen 18. Jahrhundert. Studien zu Gottsched, Breitinger und G. Fr. Meier*, München, 1983
- Monk S.M., *The Sublime. A study of critical Theories in XVIII-Century England*, New York, 1935
- Montandon A., *J.G. Sulzer dans l'Encyclopédie*, in Knabe P.-E.-Mass E. (a cura di), *Diderot et l'Encyclopédie*, Cologne, 1985, pp. 181-202
- Moran R., *Artifice and Persuasion. The Work of Metaphor in the Rhetoric*, in Oksenberg Rorty A. (a cura di), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, 1996, pp. 385-98
- Moravia S., *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, 1970
- Morel C., *Von Gebrauch und Theorie des Beispiels in der Philosophie. Das Beispiel als Kristallisation der Philosophiedebatte im 18. Jahrhundert*, in

- Ruchatz J. *et al.* (a cura di), *Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen*, Berlin, 2007, pp. 169-85
- Morel C., *Ut musica poesis. Une redéfinition du principe de l'imitation dans la théorie des "arts énergiques" de Johann Jakob Engel*, [https://www.academia.edu/1502135/Ut\\_musica\\_poesis.\\_Une\\_redefinition\\_nu\\_principe\\_dimitation\\_dans\\_la\\_theorie\\_des\\_arts\\_energiques\\_de\\_Johann\\_Jacob\\_Engel](https://www.academia.edu/1502135/Ut_musica_poesis._Une_redefinition_nu_principe_dimitation_dans_la_theorie_des_arts_energiques_de_Johann_Jacob_Engel)
- Mori R., *Begeisterung und Ernüchterung in christlicher Vollkommenheit. Pietistische Selbst- und Weltwahrnehmungen im ausgehenden 17. Jahrhundert*, Tübingen, 2004
- Mortara Garavelli B., *Intersezioni di categorie e di tipi compositivi nel dominio retorico dell'evidentia*, in D'Achille P. (a cura di), *Generi, architetture e forme testuali. Atti del VII convegno SILFI (Roma, 1-5 ottobre 2002)*, Firenze, 2004, vol. I, pp. 45-60
- Mortier R., *Diderot, Ernesti et la "philosophie populaire"*, in Pappas J. (a cura di), *Essays on Diderot and Enlightenment*, Genève, 1974, pp. 207-30
- Moser W., *Jean-Georges Sulzer, continuateur de la pensée sensualiste dans l'Académie de Berlin*, "Modern language notes", 84, 1969, pp. 931-41
- Mülder D., *Götteranrufungen in Ilias und Odyssee*, "Rheinisches Museum", 79, 1930, pp. 7-34
- Mülder-Bach I., *Bild und Bewegung. Zur Theorie bildnerischer Illusion in Lessings Laokoon*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 1991, pp. 2-31
- Mülder-Bach I., *Im Zeichen Pygmalions: Das Modell der Statue und die Entdeckung der "Darstellung" im 18. Jahrhundert*, München, 1998
- Müller E., *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus*, Berlin, 2004
- Müller H.M., art. *Homiletik*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XV, Berlin, 1986, pp. 526-65
- Müller H.M., *Der alte Luther*, in Drehsen V. *et al.* (a cura di), *Der "ganze Mensch". Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, Berlin, 1997, pp. 87-110
- Müller I.W., *Iatromechanische Theorie und ärztliche Praxis im Vergleich zur galenistischen Medizin*, Stuttgart, 1991



- Müller O., *Im Gestrüpp der Natur. Am Beispiel Kants: Die Vieldeutigkeit der Naturverständnisse und die Konstitution des Menschen*, “Internationales Jahrbuch für Hermeneutik”, 2007, pp. 139-80
- Müller P., *Chr. Garves Moralphilosophie und seine Stellungnahme zu Kants Ethik*, Borna, 1905
- Müller W.E., *Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem*, Berlin, 1984
- Müller-Bahlke T., *Der Hallesche Pietismus und die Kunst*, in Lächele R. (a cura di), *Das Echo Halles. Kulturelle Wirkungen des Pietismus*, Tübingen, 2001, pp. 243-69
- Münscher W.-Neudecker C.G., *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichten*, Band II, Cassel, 1838
- Munteano B., *Constantes dialectiques en littérature et en histoire*, Paris, 1967
- Muslow M., *Eclecticism or Skepticism? A Problem of the Early Enlightenment*, “Journal of the History of Ideas”, 58, 1997, pp. 465-77
- Muslow M., *Aufklärung versus Esoterik? Vermessung des intellektuellen Feldes anhand einer Kabale zwischen Weißmüller, Ludovici und den Gottscheds*, in Neugebauer-Wölk M. (a cura di), *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Tübingen, 2008, pp. 331-76
- Mutschmann H., *Das Genesiszitat in der Schrift περὶ ὕψους*, “Hermes”, 52, 1917, pp. 161-200
- Nakazawa T., *Kants Begriff der Sinnlichkeit. Seine Unterscheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen Elementen der sinnlichen Erkenntnis und deren lateinischen Vorlagen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2009
- Nannini A., *Johann Georg Sulzer: le belle arti e la formazione dell'uomo*, in Sulzer J.G., *Teoria generale delle Belle Arti*, ed. it. a cura di A. Nannini, Bologna, 2011, pp. XV-LXXXIV
- Nannini A., “Sulzer sopra tutti”. *Sulla fortuna dell'“Allgemeine Theorie der Schönen Künste”*, “Intersezioni. Rivista di storia delle idee”, 32, 2012, pp. 355-72
- Nannini A., *L'antropologia letteraria tra storiografia ed estetica*, “Studi di estetica”, 44, 2012, pp. 75-100
- Nannini A., *L'idea estetica di “chiarezza estensiva” e la sua genesi nella filosofia wolffiana*, “Rivista di storia della filosofia”, 2014, pp. 421-42

- Nannini A., *Per una storia dell'idea di "conoscenza viva". Da Lutero all'estetica dell'Aufklärung*, "Intersezioni", 34, 2014, pp. 381-402
- Nannini A., *Biblical hermeneutics in the light of aesthetics. The case of Gottlob Samuel Nicolai*, in Beutel A. (a cura di), *Aufklärung und Religion*, in corso di stampa.
- Naschert G.-Stiening G. (a cura di), *Ernst Platner (1744-1818): Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie*, "Aufklärung", 19, 2007
- Nauen F., *Garve – ein Philosoph in der echten Bedeutung des Wortes*, "Kant-Studien", 87, 1996, pp. 184-97
- Nauta L.-Pätzold D. (a cura di), *Imagination in the later Middle Ages and Early Modern times*, Leuven, 2004, pp. 68-9
- Nembach U., *Predigt des Evangeliums. Luther als Prediger, Pädagog und Rhetor*, Neukirchen, 1972
- Nemeth J., *Das Wort Anima und sein Verhältnis zu Animus*, diss. Wien, 1969
- Neuendorff H., *Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx*, Frankfurt am Main, 1973
- Neumann H.-P., *Hermeneutik im Wolffianismus*, in Frank G.-Meier-Oeser S. (a cura di), *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011, pp. 379-422
- Neumeyer H., *Historische und literarische Anthropologie*, in Nünning A.-Nünning V. (a cura di), *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Stuttgart, 2003
- Newman S., *Aristotle and Metaphor: His Theory and Its Practice*, diss. University of Minnesota, 1998
- Newman S., *Aristotle's Notion of "Bringing-Before-the-Eyes": Its Contributions to Aristotelian and Contemporary Conceptualizations of Metaphor, Style and Audience*, "Rhetorica", 20, 2002, pp. 1-23
- Newmark A., *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Hamburg, 2008
- Niehues-Pröbsting H., *Rhetorische und idealistische Kategorien der Ästhetik*, in Oelmüller W. (a cura di), *Kolloquium Kunst und Philosophie*, vol. I, *Ästhetische Erfahrung*, Paderborn, 1981, pp. 94-110

- Nivelle A., *Les théories esthétiques en Allemagne. De Baumgarten à Kant*, Paris 1955
- Noland M.R., *The doctrine of the Testimonium Spiritus Sancti Internum as a Calvinistic Element in Lutheran Theology*, Fort Wayne, 1983
- Nooijen A., “Unserm grossen Bekker ein Denkmal?”. *Balthasar Bekker Betoverde Weereld in den deutschen Landen zwischen Orthodoxie und Aufklärung*, Münster, 2009
- Norden E., *Antike Kunstprose* (1898), Darmstadt, 1974<sup>7</sup>
- Norton D., *A history of the Bible as Literature*, Cambridge, 1993
- Norton R.E., *Herder's Aesthetics and the European Enlightenment*, New York, 1991
- Novarese D., *A come accademia: riflessioni sui luoghi della cultura e del potere*, in Ead. (a cura di), *Accademie e scuole: istituzioni, luoghi, personaggi, immagini della cultura e del potere*, Milano, 2011, pp. 1-14
- Nowak K., *Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945*, Leipzig, 1999
- Nowitzki H.-P., *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Berlin-New York, 2003
- Nowitzki H.-P., *Platner und die Wolffsche Philosophietradition*, in Naschert G.-Stiening G. (a cura di), *Ernst Platner (1744-1818): Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie*, “Aufklärung”, 19, 2007, pp. 69-104
- Nowitzki H.-P., *Denken – Sprechen – Handeln. Johann Georg Sulzers semiotische Fundierung der Allgemeinen Theorie der Schönen Künste*, in Grunert F.-Stiening G. (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, 2011, pp. 137-67
- Nüssel F., *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus*, Göttingen, 1996
- Nuzzo A., *Ideal Embodiment: Kant's Theory of Sensibility*, Bloomington, 2008
- O'Rourke Boyle M., *Rhetoric and Reform: Erasmus' civil dispute with Luther*, Cambridge, 1983
- Oberhausen M., *Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A.G. Baumgartens Psychologie*, “Aufklärung”, 14, 2002, pp. 123-46

- Obst H., *Spencers Lehre vom Heilsweg*, diss. Halle, 1966
- Oggonni E., *Gusto e buon gusto. Normatività nell'estetica di G.F. Meier*, in Mazzocut-Mis M. (a cura di), *Estetica della fruizione*, Milano, 2008, pp. 89-93
- Ohly F., "Cor amantis non angustum" (1970), in Id., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, 1977, pp. 128-55
- Olearius C.K.R., *Die Umbildung der altprotestantischen Urstandslehre durch die Aufklärungstheologie*, diss. Bochum, 1968
- Oliveira da Silva M.A., *Kant and the Disinterested Judgment of the Beautiful*, in Rohden V. et al. (a cura di), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Berlin, 2008, vol. III, pp. 699-710
- Ornaghi L., *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Il concetto di "interesse"*, Milano, 1984
- Ort C.-M.-Lukas W., *Literarische Anthropologie der "Goethezeit" als Problem- und Wissensgeschichte*, in Titzmann M., *Anthropologie der Goethezeit: Studien zur Literatur und Wissensgeschichte*, Berlin-Boston, 2012, pp. 1-28
- Orth E.W.-Fisch J., art. *Interesse*, in Brunner O. (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. III, Stuttgart, 1982, pp. 305-65
- Ostermann E., *Das Interessante als Element ästhetischer Authentizität*, in Berg J. et al. (a cura di), *Authentizität als Darstellung*, Hildesheim, 1997, pp. 197-215
- Ostermann E., *Die Authentizität des Ästhetischen*, München, 2002
- Otabe T., *Possible Worlds and the Analogy of Creation. Prehistory of the Modern Concept of "Artistic Creation" in Leibniz-Wolffian Philosophy*, "Bigaku", 1994, pp. 35-46
- Otabe T., *Der Begriff der "petites perceptions" von Leibniz als Grundlage für die Entstehung der Ästhetik*, "Bigaku", 35, 2010, pp. 41-53
- Otabe T., *Der "Grund der Seele". Über Entstehung und Verlauf eines ästhetischen Diskurses im 18 Jahrhundert*, in Nida-Rümelin J.-Özmen E. (a cura di), *Welt der Gründe. XXII. Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburg, 2012, pp. 763-74
- Pache R., *Inspiration und Autorität der Schrift*, Wuppertal, 1968
- Palm J., *Bemerkungen zur Ekphrasen in der griechischen Literatur*, Stockholm, 1967

- Palme A., *J.G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre*, Berlin, 1905
- Pannenberg W., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, vol. II, Göttingen, 1980
- Papasogli B., *Il "fondo del cuore" dalla mistica all'etica nel Seicento francese*, in Bernard C.A. (a cura di), *L'antropologia dei maestri spirituali*, Cinisello Balsamo, 1991, pp. 317-24
- Papasogli B., *Il fondo del cuore: figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Pisa, 1991
- Papineau D., *The Vis Viva Controversy: Do Meanings Matter?*, in Woolhouse R. (a cura di), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, vol. III, *Philosophy of science, logic and language*, London-New York, 1994, pp. 198-216
- Pargačová L., *Salomon Maimon and the Metaphorical Nature of Language*, "Estetika: The Central European Journal of Aesthetics", 46, 2009, pp. 167-77
- Parreth H., *De Baumgarten à Kant: sur la beauté*, "Revue philosophique de Louvain", 90, 1992, pp. 317-43.
- Pasini E., *Complete concepts as Histories*, "Studia leibnitiana", 42, 2010, pp. 229-43
- Patterson A.M., *Hermogenes and the Renaissance. Seven Ideas of Style*, Princeton, 1970
- Paulin R. (a cura di), *Shakespeare im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 2007
- Pender S.-Struever N.S. (a cura di), *Rhetoric and Medicine in Early Modern Europe*, Furnham-Burlington, 2012
- Peres C., *Ästhetische Wahrheit und sinnliche Erkenntnis: Zu A.G. Baumgartens Begründung der Ästhetiktheorie*, in Griesebach M.A.-Weißhaupt B. (a cura di), *Was Philosophinnen denken II*, Zürich, 1986, pp. 257-67
- Peres C., *Cognitio sensitiva. Zum Verhältnis von Empfindung und Reflexion in A.G. Baumgartens Begründung der Ästhetiktheorie*, in Körner H. et al. (a cura di), *Empfindung und Reflexion: Ein Problem des 18. Jahrhunderts*, Hildesheim, 1986, pp. 5-48.
- Peres C., *Komplexität und Mangel ästhetischer Zeichen – Baumgartens (proto)semiotische Theorie und Goodmans Symptome der Kunst*, "Studia leibnitiana", 32, 2000, pp. 215-36

- Peres C., *Leibniz Perzeptionsstufung als Kontinuum und seine Bedeutung für die Ästhetik*, in Breger H. et al. (a cura di), *Einheit in der Vielheit* (VIII: Internationaler Leibniz-Kongreß), Hannover, 2006, pp. 796-804
- Peres C., *Leibniz' Konzeption von Kontinuität und Ganzheit und ihre Konsequenzen für die philosophische Ästhetik*, in Wilkens S. (a cura di), *Leibniz und die Künste*, München, 2007, pp. 166-88.
- Peres C., *Leibniz' und Baumgartens Konzeption der Kontinuität und Ganzheit als Grundlage einer Ästhetik*, in Sachs M.-Sander S. (a cura di), *Die Permanenz des Ästhetischen. Perspektiven der philosophischen Ästhetik*, Wiesbaden, 2009, pp. 139-62
- Peres C., *Sinnliche Erkenntnis – Experiment – Induktion. Zur Doppelfunktion der Ästhetik als Kunstphilosophie und "Logik der Erfahrung" bei Alexander Gottlieb Baumgarten*, in *Kongress-Akten der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik*, vol. II, L. Schwarte, *Experimentelle Ästhetik. VIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik*, 2011, <http://www.dgae.de/kongress-akten-band-2.html>.
- Peschke E., *Studien zur Theologie August Hermann Franckes*, vol. II, Berlin, 1966
- Peschke E., *August Hermann Francke und die Bibel. Studien zur Entwicklung seiner Hermeneutik*, in Aland K. (a cura di), *Pietismus und Bibel*, Witten, 1970, pp. 59-88
- Peters H.G., *Die Ästhetik A.G. Baumgartens und ihre Beziehung zum Ethischen*, Berlin, 1934
- Peterson E., *Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts*, "Zeitschrift für systematische Theologie", 1, 1923, pp. 468-81
- Petrus K., "Beschrriebene Dunkelheit" und "Seichtigkeit". *Historisch-systematische Voraussetzungen der Auseinandersetzung zwischen Kant und Garve im Umfeld der Göttinger Rezension*, "Kant-Studien", 85, 1994, pp. 280-302
- Petrus K., *Convictio oder persuasio? Etappen einer Debatte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Rüdiger – Fabricius – Gottsched)*, "Zeitschrift für deutsche Philologie", 113, 1994, pp. 489-92
- Petrus K., *Genese und Analyse: Logik, Rhetorik und Hermeneutik im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin-New York, 1997
- Pfotenhauer H., *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes*, Stuttgart, 1987

- Pförtner S., *Luthers Glaubenstheologie – das Ende der christlichen Mystik?*, “US”, 43, 1988, pp. 24-37
- Pichot A., *Histoire de la notion de vie*, Paris, 1993
- Picht G., *Der Begriff der ἐνέργεια bei Aristoteles*, in Id., *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Stuttgart, 1980, pp. 289-308
- Pieper H.-J., *Geschmacksurteil und ästhetische Einstellung*, Würzburg, 2001
- Pimpinella P., *Imaginatio, phantasia e facultas fingendi in Chr. Wolff e A.G. Baumgarten*, in Fattori M.-Bianchi M. (a cura di), *Phantasia – Imaginatio. Atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 9-11 gennaio 1986*, Roma, 1988, pp. 379-414
- Pimpinella P., *Von der Dichtkunst Gottscheds zur Ästhetik Baumgartens. Zur sogenannten “Emanzipation der Sinnlichkeit” im 18. Jahrhundert*, inedito (la relazione è stata letta nell’ambito del Congresso “Tradition und Emanzipation”, Vianden, Luxembourg, 30-6/2-7 1991; ringrazio il prof. Salvatore Tedesco per avermi fornito una copia dattiloscritta del testo)
- Pimpinella P., *Baumgarten e le origini dell’estetica*, in Lamarra A.-Pimpinella P. (a cura di), *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus di A.G. Baumgarten. Testo, indici, concordanze*, Firenze 1993, pp. 3-42
- Pimpinella P., *Sensus e sensatio in Wolff e Baumgarten*, in Bianchi M. (a cura di), *Sensus – Sensatio. VIII Colloquio Internazionale del Lessico Internazionale Europeo. Roma, 6-8 gennaio 1995*, Firenze, 1996, pp. 471-98
- Pimpinella P., *Intorno ai termini “aesthetica, aestheticus” e i suoi composti*, in Fattori M. (a cura di), *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo. Atti del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon (Napoli 17-18 maggio 1996)*, Firenze, 1997, pp. 221-34
- Pimpinella P., *La teoria delle passioni in Wolff e Baumgarten*, in Cacciatore G. et al. (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell’età di Wolff e Vico / Praktische Philosophie im Spannungsfeld von Metaphysik und Anthropologie bei Wolff und Vico*, Napoli, 1999, pp. 251-76
- Pimpinella P., *Hermeneutik und Ästhetik bei A.G. Baumgarten*, in Beetz M.-Cacciatore G. (a cura di), *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, Köln-Weimar-Wien, 2000, pp. 265-86

- Pimpinella P., *Ingegno e teoria dell'arte. L'ingenium in Christian Wolff e Alexander Gottlieb Baumgarten*, in Gensini S.-Martone A. (a cura di), *Ingenium propria hominis natura. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Napoli 22.-24. Maggio 1997*, Napoli, 2002, pp. 361-86
- Pimpinella P., *Symbolische Erkenntnis bei Wolff*, in Stolzenberg J.-Rudolph O.-P. (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des I. Internationalen Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004*, Hildesheim-New York, 2007, vol. II, pp. 33-54
- Pirro M., *Sulzers Physik der Seele und die Dramentheorie Schillers*, "Zeitschrift für Germanistik", 16, 2006, pp. 314-23
- Piselli F., *Il sublime cogitandi genus nell'"Aesthetica" di A.G. Baumgarten*, in Callo B. (a cura di), *Forme del melodrammatico*, Milano, 1988, pp. 214-9
- Piselli F., *Perfectio phaenomenon*, Milano, 1989
- Piselli F., *L'amicizia filosofica nelle dissertazioni degli allievi di Baumgarten*, in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea. Atti del XXII Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi*, Merano, 1994, pp. 686-94
- Piselli F.-Rondini C., *L'alto e il basso nella Sacra Scrittura. La dissertazione di laurea di Alexander Gottlieb Baumgarten*, "Bibbia e Oriente", 45, 2003, pp. 193-262
- Pittrof T., *Knigges Aufklärung über den Umgang mit Mitmenschen*, München, 1989
- Plett H.F., *Rhetorik der Affekte. Englische Wirkungsästhetik im Zeitalter der Renaissance*, Tübingen, 1975
- Plett H.F., *Rhetoric and Renaissance Culture*, Berlin, 2004
- Plett H.F., *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age*, Leiden, 2012
- Pockrandt M., *Biblische Aufklärung. Biographie und Theologie der Berliner Hofprediger August Friedrich Wilhelm Sack und Friedrich Samuel Gottfried Sack*, Berlin, 2003
- Pollok A., *Facetten des Menschen: Zur Anthropologie Moses Mendelssohns*, Hamburg, 2010
- Poppe B., *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant*.



- Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Borna-Leipzig, 1907
- Portera M., *Nietzsche, Hölderlin, Kant. L'arte e il vivente*, "Aisthesis", 3, 2010, n. 1, pp. 41-55
- Portera M., *Poesia vivente. Una lettura di Hölderlin*, Palermo, 2010
- Potter E.T., *Marriage, Gender and Desire in Early Enlightenment German Comedy*, Elizabethtown (NY), 2012
- Powell H., *Trammels of Tradition. Aspects of German Life in the Seventeenth Century and their Impact on the Contemporary Literature*, Tübingen, 1988
- Poyatos F., *Literary Anthropology: Toward a New Interdisciplinary Area*, in Id. (a cura di), *Literary Anthropology*, Amsterdam-Philadelphia, 1988, pp. 3-49
- Pozzo R., *Georg Friedrich Meiers "Vernunftlehre". Eine historisch-systematische Untersuchung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000
- Pregel D., *Das Kuriöse als Kategorie dichterischer Gestaltung*, diss. Göttingen, 1957
- Preisendanz W., *Mimesis und Poiesis in der deutschen Dichtungstheorie des 18. Jahrhunderts*, in Rasch W.-Geulen H.-Haberkamm K. (a cura di), *Rezeption und Produktion zwischen 1570 und 1730. Festschrift für Guenther Weyth zum 65. Geburtstag*, Bern-München, 1972, pp. 537-52
- Preisendanz W., *Naturwissenschaft als Provokation der Poesie*, in Neumeister S. (a cura di), *Frühaufklärung*, München, 1994, pp. 469-90
- Preul R., *Der Tod des ganzen Menschen. Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben*, in Drehsen V. et al. (a cura di), *Der "ganze Mensch". Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, Berlin, 1997, pp. 111-30
- Preus R., *The inspiration of scripture. A Study of the Theology of the Seventeenth Century Lutheran Dogmaticians*, Edinburgh and London, 1957
- Prieto López L., *Realidad, aliquididad, nihilidad en Suárez y la filosofía moderna: a propósito de la doctrina suareciana de los trascendentales*, "Anuario del Seminario de Historia de la Filosofía", 30, 2013, pp. 49-69
- Promies W., "Indessen wenn die Sonne nur aufgeht, so schaden Nebel nicht", in *Georg Christoph Lichtenberg, 1742-1799 – Wagnis der Aufklärung*, München, 1992, pp. 11-8

- Proß W., *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*, postfazione a Herder J.G., *Werke*, 2 voll., München, 1987, vol. II, pp. 1128-1216
- Proß W., “*Meine einzige Absicht ist, etwas mehr Licht über die Physik der Seele zu verbreiten*”. *Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, in Thomke H.-Bircher M.-Proß W. (a cura di), *Helvetien und Deutschland. Kulturelle Beziehungen zwischen der Schweiz und Deutschland in der Zeit von 1770-1830*, Amsterdam-Atlanta, 1994, pp. 134-48
- Proß W., *Ideologie und Utopie einer neuen Disziplin*, “Mitteilungen des deutschen Germanistenverbandes”, 46, 1999, pp. 508-18
- Prufer T., *Die Bildung der Geschichte: Friedrich Schiller und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft*, Köln, 2002
- Quadlbauer F., *Die genera dicendi bis Plinius*, “Wiener Studien”, 71, 1958, pp. 55-111
- Quintili P., *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie, 1742-1782*, Paris, 2001
- Rabau S., *Narration et description: l'exigence de détails*, “Lalies”, 15, 1995, pp. 273-90
- Rachold J., *Aufklärung als Kultur- und Lebensform: Die Philosophie des gesunden Menschenverstandes*, in Coppieters B. (a cura di), *The World of the Enlightenment. Die Welt der Aufklärung*, Brüssel, 1993, pp. 27-50
- Rachold J., *Die aufklärerische Vernunft im Spannungsfeld zwischen rationalistisch-metaphysischer und politisch-sozialer Deutung: eine Studie zur Philosophie der deutschen Aufklärung (Wolff, Abbt, Feder, Meiners, Weishaupt)*, Frankfurt am Main, 1999
- Ranke W., *Theatermoral. Moralische Argumentation und dramatische Kommunikation in der Tragödie der Aufklärung*, Würzburg, 2009
- Raymond M., *Au principe de la morale de l'intérêt*, in Id., *Vérité et poésie. Études littéraires*, Neuchâtel, 1964, pp. 61-86
- Recker B., “*Ewige Dauer*” oder “*Ewiges Einerlei*”: *die Geschichte der Ehe im Roman um 1800*, Würzburg, 2000
- Recki B., *Ganz im Glück. Die promesse du bonheur in Kants Kritik der Urteilskraft*, in Schwabe K.-H.-Thom M. (a cura di), *Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Sankt Augustin, 1994, pp. 95-115
- Recki B., *Ästhetik der Sitten. Die Affinität vom ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main, 2001

- Recki B., *„Lebendigkeit“ als ästhetische Kategorie*, in B. Naumann-Recki B., *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandschaft*, Berlin, 2002, pp. 197-219
- Redepenning E.R., *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, Bonn, 1841
- Reichel G., *Die Entstehung einer Zinzendorf-feindlichen Partei in Halle und Wernigerode*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, 23, 1902, pp. 549-92
- Reim H., *Kommentar*, in Lafitau J.-F., *Die Sitten der amerikanischen Wilden im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit*, Weinheim 1987, pp. 35-49
- Reiner H., *Die orthodoxen Wurzeln der Theologie Philipp Jakob Spencers*, Erlangen-Nürnberg, 1969
- Reischert M., *Einführung*, in Meier G.F., *Abbildung eines wahren Weltweisen*, Hildesheim, 2007
- Reiss H., *Die Einbürgerung der Ästhetik in der deutschen Sprache des 18. Jahrhunderts, oder Baumgarten und seine Wirkung*, „Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft“, 37, 1993, pp. 109-38
- Reiss H., *The „naturalization“ of the term „Ästhetik“ in eighteenth-century German: Alexander Gottlieb Baumgarten and his impact*, „Modern Language Review“, 89, 1994, pp. 645-58
- Reiss H., *Georg Friedrich Meier und die Verbreitung der Ästhetik*, in H. Esselborn-W. Keller (a cura di), *Geschichtlichkeit und Gegenwart*, Köln-Weimar-Wien, 1996<sup>2</sup>, pp. 13-34
- Reiss H., *The Rise of Aesthetics: Baumgarten's Radical Innovation*, „British Journal for Eighteenth-Century Studies“, 20, 1997, pp. 53-61
- Reitze P.F., *Beiträge zur Auffassung der dichterischen Begeisterung in der Theorie der deutschen Aufklärung*, diss. Bonn, 1969
- Rengstorf K.H., *J.H. Michaelis und seine Biblia Hebraica von 1720*, in Hinske N. (a cura di), *Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, 1989, pp. 15-64
- Rentsch T., *Der Augenblick des Schönen. Visio beatifica und Geschichte der ästhetischen Idee*, in Bachmaier H.-Rentsch T. (a cura di), *Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins*, Stuttgart, 1987, pp. 329-53

- Reypens L., art. *Ame (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. I, Paris, 1937, coll. 433-69
- Riado B., *Le Je-ne-sais-quoi: Aux sources d'une théorie esthétique au XVIIe siècle*, Paris, 2012
- Riedel W., *Die Anthropologie des jungen Schiller*, Würzburg, 1985
- Riedel W., *Influxus physicus und Seelenstärke. Empirische Psychologie und moralische Erzählung in der deutschen Spätaufklärung und bei Jacob Friedrich Abel*, in Barkhoff J.-Sagarra E. (a cura di), *Anthropologie und Literatur um 1800*, München, 1992, pp. 24-52
- Riedel W., *Die Aufklärung und das Unbewusste. Die Inversionen des Franz Moor*, "Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft", 37, 1993, pp. 198-220
- Riedel W., *Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer*, in Schings H.-J. (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994, pp. 410-39
- Riedel W., *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft*, "IASL", Sonderheft 6, 1994, pp. 93-157
- Riedel W., *Erster Psychologismus. Umbau des Seelenbegriffs in der deutschen Spätaufklärung*, in Garber J.-Thoma H. (a cura di), *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 2004, pp. 1-17
- Riedel W., *Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung*, in Braungart W. et al. (a cura di), *Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer literarischen Anthropologie*, Bielefeld, 2004, pp. 337-66
- Riley M., *Musical Listening in the German Enlightenment. Attention, Wonder and Astonishment*, Aldershot, 2004
- Rima B., *Novità, stupore e meraviglia nella retorica del Seicento*, in Galli G. (a cura di), *Interpretazione e meraviglia. 14. colloquio sull'interpretazione. Macerata, 29-30 marzo 2003*, Macerata-Pisa, 1994, pp. 79-93
- Rincón C., *Naiv/Naivität*, in Barck K. et al. (a cura di), *Ästhetische Grundbegriffe*, vol. IV, Stuttgart-Weimar, 2002, pp. 347-77
- Ringleben J., *Arbeit am Gottsbegriff. Band II: Klassiker der Neuzeit*, Tübingen, 2005

- Ritschl A., *Geschichte des Pietismus*, vol. II, *Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts*, Bonn, 1884
- Rodis-Lewis G., *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, 1950
- Roeder W., *Beiträge zur Lehre vom Zeichen in der deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1927
- Rogerson B., *Ut musica Poesis: The Parallel of Music and Poetry in Eighteenth-Century Criticism*, diss. Princeton, 1972
- Rollin B.E., *Natural and conventional meaning: an examination of the distinction*, The Hague, 1976
- Rose F., *Johann Georg Sulzer als Ästhetiker und sein Verhältnis zu der ästhetischen Theorie und Kritik der Schweizer. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie und Ästhetik*, "Archiv für die gesamte Psychologie", 10, 1907, pp. 197-263
- Rosenkranz K., *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leipzig, 1840
- Rosenthal B., *Der Geniebegriff der Aufklärungszeitalters: Lessing und die Popularphilosophen*, Berlin, 1933
- Röber H.-O., *Bürgerliche Vergesellschaftung und kulturelle Reform. Studien zur Theorie der Prosa bei Johann Gottfried Herder und Christian Garve*, Frankfurt am Main-Bern-New York, 1986
- Rössler D., *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin-New York, 1986
- Rotermund H.M., *Orthodoxie und Pietismus: Valentin Ernst Löschers "Timotheus verinus" in der Auseinandersetzung mit der Schule August Hermann Franckes*, Berlin, 1959
- Roth U., "Kinder zu ziehen ist ein Werk eines Philosophen". *Johann Georg Sulzers Konzeption der Erziehung im Kontext der Aufklärungspädagogik*, in Grunert F.-Stiening G. (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, 2011, pp. 247-83
- Rothschuh K.E., *Studien zu Friedrich Hoffmann (1660-1742)*, "Sudhoffs Archiv", 60, 1976, pp. 163-93 e 235-70
- Rudolph A., *Klopstock und der Nordische Aufseher (1758-1761). Antideistische Apologetik und christliche Poesie im Zeichen Edward Youngs*, in Hilliard K.F.-Kohl K. (a cura di), *Wort und Schrift. Das Werk Friedrich Gottlieb Klopstocks*, Tübingen, 2008, pp. 21-40

- Rüdiger H., *Pura et illustris brevitatis. Über Kürze als Stilideal*, in Funke G. (a cura di), *Konkrete Vernunft*, Bonn, 1958, pp. 345-72
- Rüfner V., *Homo secundus Deus: Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum*, "Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft", 63, 1955, pp. 248-91
- Rueger A., *Beautiful Surfaces: Kant on free and adherent beauty in nature and art*, "British Journal for the History of Philosophy", 16, 2008, pp. 535-57
- Rueger A., *Experiment, Nature and Aesthetic Experience in the Eighteenth Century*, "British Journal of Aesthetics", 37, 1997, pp. 305-22
- Rülke H.-U., *Gottesbild und Poetik bei Klopstock*, diss. Konstanz, 1991
- Rüttenauer I.P., *Das Wort "Heilig" in der deutschen Dichtersprache von Pyra bis zum jungen Herder*, Weimar, 1937
- Rumore P., *Im Kampf gegen die Metaphysik. Michael Hißmanns Verständnis der Philosophie*, in Klemme H.F.-Stiening G.-Wunderlich F. (a cura di), *Michael Hißmann (1752-1784). Ein materialistischer Philosoph der deutschen Aufklärung*, Berlin, 2013, pp. 43-62
- Rumore P., *Materia cogitans. L'Aufklärung di fronte al materialismo*, Hildesheim-Zürich-New York, 2013
- Russo L., *Una storia per l'estetica*, Palermo, 1988
- Russo L. (a cura di), *Baumgarten e gli orizzonti dell'estetica*, Palermo, 1998
- Russo L. (a cura di), *Jean-Baptiste Du Bos e l'estetica dello spettatore*, Palermo, 2005
- Russo L., *Notte di luce. Il Settecento e la nascita dell'estetica*, in Giordanetti P.-Gori G.-Mazzocut-Mis M. (a cura di), *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, Milano, 2008, pp. 257-78
- Russo L., *Neoestetica: un archetipo disciplinare*, "Rivista di estetica", n. s., 47, 2011, n. 2, pp. 197-209
- Russo L., *Verso la neoestetica. Un pellegrinaggio disciplinare*, Palermo, 2013
- Rutherford D., *Leibniz and Mysticism*, in Coudert A.P. et al. (a cura di), *Leibniz, Mysticism and Religion*, Dordrecht, 1998, pp. 22-46
- Rutherford I., *Emphasis in ancient literary criticism and the Tractatus Coislinianus*, "Maia", 40, 1988, pp. 125-9
- Rutledge J.S., *Johann Adolph Schlegel*, Bern, 1974

- Saccon A., *Fondo dell'anima, fondo del cuore*, "Rivista di estetica", 1, n. s., 1996, n. 3, pp. 195-202
- Sachs K., *Polybius on the Writing of History*, Berkeley, 1981
- Saine T.P., *Von der Kopernikanischen bis zur Französischen Revolution. Die Auseinandersetzung der deutschen Frühaufklärung mit der neuen Zeit*, Berlin, 1987, pp. 184-91
- Saisselin R.G., *The Transformation of art into culture: from Pascal to Diderot*, "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", 70, 1970, pp. 193-218
- Saisselin R.G., *Ut Pictura Poesis: Du Bos to Diderot*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", 20, 1961, pp. 144-56
- Salo T.M., *An Orthodox View of Ecclesiology. A Doctrinal and Practical Exchange Between Valentin Ernst Loescher (1673-1749) and Joachim Lange (1670-1744)*, diss. Drew University, 2008
- Salo T.M., *Joachim Lange. Lutheran Pietist Theologian and Halle Apologist*, in Collins Winn C.T. et al. (a cura di), *The Pietist Impulse in Christianity*, Cambridge, 2012, pp. 82-93
- Sánchez Rodríguez M., *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant: estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim-Zürich-New York, 2010, pp. 163-79
- Sang J., *Friedrich von Blanckenburg und seine Theorie des Romans*, München, 1967
- Sanguerd W., *Rationis atque experientiae connubium*, Rotterdam, 1715
- Satura V., *Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Philosophie*, Bonn, 1971
- Sauder G., *Empfindsamkeit*, vol. I, *Voraussetzungen und Elemente*, Stuttgart, 1974
- Sauder G., *Popularphilosophie und Kant-Exegese: Daniel Jenisch*, in Jamme C.-Kurz G. (a cura di), *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*, Stuttgart, 1988, pp. 162-78
- Sauder G., *Dunkle Aufklärung*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 21, 1997, pp. 61-8
- Scattola M.-Vollhardt F., "Historia litteraria", *Geschichte und Kritik. Das Projekt der Cautelen im literarischen Feld*, in Jaumann H.-Beetz M. (a cura di), *Thomasius im literarischen Feld: Neue Beiträge zur*

- Erforschung seines Werks im historischen Kontext*, Tübingen, 2003, pp. 159-86
- Scattola M., “*Historia literaria*” als “*historia pragmatica*”. *Die pragmatische Bedeutung der Geschichtsschreibung im intellektuellen Unternehmen der Gelehrten-geschichte*, in Grunert F.-Vollhardt F. (a cura di), *Historia literaria. Neuordnungen des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin, 2007, pp. 37-64
- Scattola M., *Die Naturrechtslehre Alexander Gottlieb Baumgartens und das Problem des Prinzips*, “Aufklärung”, 20, 2008, pp. 239-65
- Scharloth J., *Evidenz und Wahrscheinlichkeit: Wahlverwandtschaften zwischen Romanpoetik und Historik in der Spätaufklärung*, in Fulda D.-Schopp S.S. (a cura di), *Literatur und Geschichte. Ein Kompendium zu ihrem Verhältnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Berlin, 2002, pp. 247-75
- Schedl S.-Moser D.-R., *Erbauungsliteratur*, in Weimar K. (a cura di), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, 3. Auflage, 3 voll., Berlin-New York, 1997-2003, vol. I, pp. 484-88
- Scheer B., *Zur Begründung von Kants Ästhetik und ihrem Korrelativ in der ästhetischen Idee*, Frankfurt am Main, 1971
- Scheer B., *Können Gefühle urteilen?* in Herding K.-Stumpfhaus B. (a cura di), *Pathos, Affekt, Gefühl. Die Emotionen in den Künsten*, Berlin, 2004, pp. 260-73
- Schenda R., *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770 bis 1910*, Frankfurt am Main, 1970
- Schenk G., *Leben und Werk des halleschen Aufklärers Georg Friedrich Meier*, Halle, 1994
- Schenk G.-Mejer R. (a cura di), *Psychologisch-juristische Richtung der Logik im 18. Jahrhundert*, Halle, 2008
- Schenk G., *Allgemeine Zeichentheorie und Hermeneutik des 18. Jahrhunderts in Halle (Christian Thomasius, Alexander G. Baumgarten, Georg Friedrich Meier, Johann August Eberhard, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher)*, Halle, 2009
- Schenk G.-Mejer R. (a cura di), *Allgemeine Zeichentheorie und Hermeneutik des 18. Jahrhunderts in Halle*, Halle, 2009
- Schenk G., *Ästhetische Geschmacksbildung und Kunsterziehung*, Halle, 2010



- Schenker M., *Ch. Batteux und seine Nachahmungstheorie in Deutschland*, Leipzig, 1909
- Schenkeveld D.M., *Studies in Demetrius "On Style"*, Amsterdam, 1964
- Schepens G., *Emphasis und ἐνάργεια in Polybios' Geschichtstheorie*, "Rivista storica dell'antichità", 5, 1975, pp. 185-200
- Schepens G., *L' "autopsie" dans la méthode des historiens grecs du Ve siècle avant J.-C.*, Bruxelles, 1980
- Schepers H., *Andreas Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Schulphilosophie im XVIII. Jahrhundert*, Köln, 1959
- Schering E., *Pietismus und die Renaissance der Mystik. Pierre als Interpret und Wegbereiter der romanischen Mystik in Deutschland*, in Meyer D. (a cura di), *Pietismus-Herrnhutertum-Erweckungsbewegung*, Köln-Bonn, 1982, pp. 39-70
- Scherpe K.R., *Gattungspoetik im 18. Jahrhundert. Historische Entwicklung von Gottsched bis Herder*, Stuttgart, 1968
- Schian M., *Die Sokratik im Zeitalter der Aufklärung. Ein Beitrag zur Geschichte des Religionsunterrichts*, Breslau, 1900
- Schian M., *Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt. Ein Beitrag zur Geschichte des endenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts*, Gießen, 1912
- Schings H.-J., *Melancholie und Aufklärung*, Stuttgart, 1977
- Schings H.-J., *Der anthropologische Roman. Seine Entstehung und Krise im Zeitalter der Spätaufklärung*, in Fabian B. et al. (a cura di), *Die Neubestimmung des Menschen*, München, 1980, pp. 247-75
- Schings J.-H. (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994
- Schirren T., *Emphase*, in Ueding G. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 10 voll., Tübingen, 1994, vol. II, coll. 1121-3
- Schlaeger J., *Cultural Poetics or Literary Anthropology?*, "REAL", 10, 1994, pp. 65-80
- Schlapp O., *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Göttingen, 1901

- Schlegel F., *“Sich von dem Gemüthe des Lesers Meister machen”*: Zur Wirkungsästhetik der Poetik Bodmers und Breitingers, Frankfurt am Main-Bern-New York, 1986
- Schloemann M., *Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Überganges zum Neuprottestantismus*, Göttingen, 1974
- Schmid H., *Die Dogmatik der evangelischen-lutherischen Kirche*, Erlangen, 1843
- Schmid W., *Filosofia dell'arte di vivere* (1998), trad. it. di F. Ferraguto, Roma, 2014
- Schmidt H.-M., *Sinnlichkeit und Verstand: Zur philosophischen und poetologischen Begründung von Erfahrung und Urteil in der deutschen Aufklärung (Leibniz, Wolff, Gottsched, Bodmer und Breitinger, Baumgarten)*, München, 1982
- Schmidt M., *Christian Hoburgs Begriff der “mystischen Theologie”*, in Id., *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*, Witten, 1969, pp. 51-90
- Schmidt M., *A.H. Franckes Stellung in der pietistischen Bewegung*, in Id., *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*, Witten, 1969, pp. 195-211
- Schmidt M., *Luthers Vorrede zum Römerbrief im Pietismus*, in Id., *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*, Witten, 1969, pp. 299-329
- Schmidt-Biggemann W., *Geschichte der Erbsünde in der Aufklärung: philosophiegeschichtliche Mutmaßungen*, in Id., *Theodizee und Tatsachen: das philosophische Profil der Aufklärung*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 88-116
- Schmidt-Biggemann W., *In nullius verba iurare magistri. Über die Reichweite des Eklektizismus*, in Barner W. (a cura di), *Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung*, München, 1989, pp. 297-314
- Schmidt-Biggemann W.-Häfner R., *Richtungen und Tendenzen in der deutschen Aufklärungsforschung*, “Das achtzehnte Jahrhundert”, 19, 1995, pp. 163-71
- Schmitt W., *Die pietistische Kritik der “Künste”. Untersuchung über die Entstehung einer neuen Kunstauffassung im 18. Jahrhundert*, diss. Köln, 1958

- Schneider F.J., *Das geistige Leben von Halle im Zeichen des Endkampfes zwischen Pietismus und Rationalismus*, "Sachsen Anhalt", 14, 1938, pp. 137-66
- Schneider H.J., *Moses Mendelssohns Anthropologie und Ästhetik (Zum Begriff der Popularphilosophie)*, diss. Münster, 1970
- Schneider J.N., *Ins Ohr geschrieben. Lyrik als akustische Kunst zwischen 1750 und 1800*, Göttingen, 2004
- Schneider K.L., *Klopstock und die Erneuerung der deutschen Dichtersprache im 18. Jahrhundert* (1960), Heidelberg, 1965
- Schneiders W., *Naturrecht und Liebesethik: Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim-New York, 1971
- Schneiders W., *Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983
- Schneiders W., *Deus est philosophus absolute summus. Über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff*, in Id. (a cura di), *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, 1983, pp. 9-30
- Schneiders W., *Zwischen Welt und Weisheit. Zur Verweltlichung der Philosophie in der frühen Moderne*, "Studia leibnitiana", 15, 1983, pp. 2-18
- Schneiders W., *Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters. Wandlungen im Selbstverständnis der Philosophie von Leibniz bis Kant*, in Vierhaus R. (a cura di), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen, 1985, pp. 58-92
- Schneiders W., *Hoffnung auf die Vernunft: Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Hamburg, 1990
- Schneiders W., *Nicht plump, nicht säuisch, nicht sauertöpfisch. Zu Thomasius' Idee einer Philosophie für alle*, in Fontius M.-Schneiders W. (a cura di), *Die Philosophie und die Belles-Lettres*, Berlin, 1997, pp. 11-20
- Scholar R., *The Je-ne-sais-quoi in Early Modern Europe*, Oxford, 2005
- Schöllkopf W., *Johann Reinhard Hedinger (1664-1704): Württembergischer Pietist und kirchlicher Praktiker zwischen Spener und den Separatisten*, Göttingen, 1999

- Scholz B.F., *Ekphrasis and enargeia in Quintilian's Institutionis oratoriae libri XII*, in Oesterreich P.L.-Sloane T.O. (a cura di), *Rhetorica movet. Studies in Historical and Modern Rhetoric in Honour of Heinrich F. Plett*, Leiden, 1999, pp. 3-24
- Scholz H., *Zufällige Geschichts- und notwendige Vernunftwahrheiten*, in AA.VV., *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte*, Leipzig, 1921, pp. 377-93
- Schöne A., *Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergsche Konjunktive*, München, 1982
- Schönfeld I., *Die malende Poesie im 18. Jahrhundert und ihre Überwindung durch den Sturm und Drang*, diss. München, 1920
- Schönfeld M., *The philosophy of the young Kant. The Precritical Project*, New York, 2000
- Schott E., *Fleisch und Geist nach Luthers Lehre unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs "totus homo"*, Leipzig, 1928
- Schott H., *Heilkräfte aus der Maschine. Elektrische und magnetische Kuren im 18. Jahrhundert*, "Gesnerus", 44, 1987, pp. 55-66
- Schrader M., *Sprache und Lebenswelt. Fabeltheorien des 18. Jahrhunderts*, Hildesheim-Zürich-New York, 1991
- Schreiner J., *Jenseits vom Glück. Suizid, Melancholie, Hypochondrie in deutschsprachigen Texten des späten 18. Jahrhundert*, München, 2003
- Schrenk G., *Gottesreich und Bund im alteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Gütersloh, 1923
- Schröder C.M., *Die "Bremer Beiträge". Vorgeschichte und Geschichte einer deutschen Zeitschrift des 18. Jahrhunderts*, Bremen, 1956
- Schröder G., *Logos und List. Zur Entwicklung der Ästhetik in der frühen Neuzeit*, Königstein, 1985
- Schröer C., *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*, Stuttgart, 1988
- Schröter M., *Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums*, Berlin-Boston, 2012
- Schubert A., *Das Ende der Sünde*, Göttingen, 2002
- Schütz W., *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin-New York, 1972

- Schulte-Sasse J., *Die Kritik an der Trivilliteratur seit der Aufklärung*, München, 1971
- Schulte-Sasse J., *Aesthetic illusion in the Eighteenth Century*, in Burwick F.-Pape W. (a cura di), *Aesthetic Illusion: Theoretical and Historical Approaches*, Berlin-New York, 1990, pp. 105-21
- Schulz G., *Christian Garve und Immanuel Kant. Gelehrten-Tugenden im 18. Jahrhundert*, "Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Breslau", 5, 1958, pp. 123-88
- Schwaiger C., *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995
- Schwaiger C., *La teoria dell'obbligazione in Wolff, Baumgarten e nel primo Kant*, in Cacciatore G. et al. (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, Napoli, 1999, pp. 324-40
- Schwaiger C., *Ein "missing link" auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten* "Jahrbuch für Recht und Ethik", 8, 2000, pp. 247-61
- Schwaiger C., *Die Anfänge des Projekts einer "Metaphysik der Sitten". Zu den wolffianischen Wurzeln einer kantischen Schlüsselidee*, in Gerhardt V. et al. (a cura di), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. II, Berlin-New York, 2001, pp. 52-8.
- Schwaiger C., *Symbolische und intuitive Erkenntnis bei Leibniz, Wolff und Baumgarten*, in Poser H. et al. (a cura di), *VII. Internationaler Leibniz-Kongreß Berlin, 10.-14. September 2001. Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. Vorträge 3. Teil*, Gottfried-Wilhelm-Leibniz Ges., Hannover, 2001, pp. 1178-1184
- Schwaiger C., *Baumgartens Ansatz einer philosophischen Ethikbegründung*, "Aufklärung", 20, 2008, pp. 219-36
- Schwaiger C., *Kants Apologie der Sinnen*, in Fischer N. (a cura di), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik*, Hamburg, 2010
- Schwaiger C., *Alexander Gottlieb Baumgarten – Ein intellektuelles Porträt*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011
- Schwaiger C., *Philosophie und Glaube bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten*, "Aufklärung", 23, 2012, pp. 213-27

- Schwarte L., *The Birth of Aesthetics from the Spirit of Experimentalism*, "Proceedings of the European Society for Aesthetics", 1, 2009, pp. 17-36
- Schwarz R., *Fides, Spes und Charitas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*, Berlin, 1962
- Schweizer H.R., *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis: Eine Interpretation der "Aesthetica" A.G. Baumgartens mit teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung*, Basel-Stuttgart, 1973
- Schweizer N.R., *Ut pictura poesis. Controversy in Eighteenth-Century England and Germany*, Bern-Frankfurt am Main, 1972
- Sdzuj R.B., "Adamus in filiis lucis non peccavit". *Die ersten Reaktionen der reformierten Orthodoxie auf Lodewijk Meyers Programmschrift Philosophia sacrae scripturae interpres*, in Schönert J. (a cura di), *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der Textinterpretierenden Disziplinen*, Berlin, 2005, pp. 157-86
- Sdzuj R.B., *Adiaphorie und Kunst: Studien zur Genealogie ästhetischen Denkens*, Tübingen, 2005
- Sdzuj R.B., *Zwischen Irenik, Synkretismus und Apostasie: Konversionen Königsberger Gelehrter im konfessionellen Zeitalter*, in Marti H.-Komorowski N. (a cura di), *Die Universität Königsberg in der Frühen Neuzeit*, Köln-Weimar-Wien, 2008, pp. 186-223
- Sebastiani F., *La fisica dei fenomeni termici nella prima metà del Settecento, le teorie sulla natura del calore da Hartsoecker a Lomonosov*, "Physis", 26, 1984, pp. 29-127
- Seeberg E., *Luthers Theologie*, vol. II, *Christus – Wirklichkeit und Urbild*, Stuttgart, 1937
- Seeberg R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. IV, 1, *Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs*, Basel, 1953<sup>5</sup>
- Seifert A., *Cognitio historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie*, Berlin, 1976
- Seifert F., *Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie*, "Blätter für deutsche Philosophie", 8, 1934-1935, pp. 393-410
- Semi M., *Il suono eloquente: musica tra imitazione, espressione e simpatia nel Settecento inglese*, Palermo, 2008

- Sequeri P., *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Milano, 2001
- Serfati M.-Descotes D. (a cura di), *Mathématiciens français du XVIIe siècle. Descartes, Fermat, Pascal*, Clermont-Ferrand, 2008
- Serna E.H., *Thomasius, König y la raíz del gusto en la Ilustración alemana*, in Mates R.-Niewöhgner F. (a cura di), *La Ilustración en España y Alemania*, Barcelona, 1989, pp. 255-65
- Shearman J., *Arte e spettatore nel Rinascimento italiano* (1992), trad. it. Milano, 1995
- Shuger D., *Morris Croll, Flacius Illyricus and the Origines of Anti-Ciceronianism*, "Rhetorica", 3, 1985, pp. 269-84
- Shuger D., *Sacred Rhetoric. The Christian Grand Style in the English Renaissance*, Princeton, 1988
- Shuger D., *The philosophical foundation of sacred rhetoric*, in Corrigan J. (a cura di), *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations*, Oxford, 2004
- Shusterman R., *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art* (1992<sup>1</sup>), Oxford, 2000<sup>2</sup>
- Shusterman R., *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, "Journal of Aesthetics and Art Criticism", 57, 1999, pp. 299-313
- Siegrist C., *Batteux-Rezeption und Nachahmungslehre in Deutschland*, in Großklaus G. (a cura di), *Geistesgeschichtliche Perspektiven*, Bonn, 1969, pp. 171-90
- Siegrist C., *Das Lehrgedicht der Aufklärung*, 1974
- Siegrist C., *Poetik und Ästhetik von Gottsched bis Baumgarten*, in Grimminger R. (a cura di), *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution*, München-Wien, 1980, pp. 280-303
- Simon R., *Die Idee der Prosa. Zur Ästhetikgeschichte von Baumgarten bis Hegel mit einem Schwerpunkt bei Jean Paul*, München, 2013
- Smick R., *Vivid thinking. Word and image in descriptive techniques of the Renaissance*, in Payne A.-Kuttner A.-Smick R. (a cura di), *Antiquity and Its Interpreters*, Cambridge, 2000, pp. 159-73
- Smith J.E.H., *Divine machines. Leibniz and the sciences of life*, Princeton, 2011

- Solbach A., *Evidentia und Erzähltheorie. Die Rhetorik anschaulichen Erzählens in der Frühmoderne und ihre antiken Quellen*, München, 1994
- Solms F.W., *Die Anfänge der ästhetischen Theorie bei A.G. Baumgarten und J.G. Herder*, Berlin, 1986
- Solms F.W., *Disciplina aethetica. Zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder*, Stuttgart, 1990
- Sommadossi T., "Mögliches", "Neues" und "Wunderbares" in Breitingers *Critischer Dichtkunst (1740)*, "Scientia poetica", 12, 2008, pp. 44-68
- Sommadossi T., *Natur- und Gottesbezug in der Poetik Gottsched und der Schweizer*, in Achermann E. (a cura di), *Johann Christoph Gottsched (1700-1766). Philosophie, Poetik und Wissenschaft*, Berlin, 2014, pp. 183-202
- Sommer R., *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller (1890)*, Hildesheim-New York, 1975
- Sørensen B.A., *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*, Kopenhagen, 1963
- Sorkin D.J., *Reclaiming Theology for the Enlightenment. The case of S.J. Baumgarten*, "Central European History", 36, 2003, pp. 503-30
- Sorkin D.J., *The Religious Enlightenment. Protestant, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton, 2008
- Spaemann R., *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart, 1963
- Spaemann R., *Genetisches zum Naturbegriff des 18. Jahrhunderts*, "Archiv für Begriffsgeschichte", 11, 1967, pp. 59-74
- Spalding P.S., *Seize the Book, Jail the Author: Johann Lorenz Schmidt and Censorship in Eighteenth-Century Germany*, West Lafayette, 1998
- Sparn W., *Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland*, in Vierhaus R. (a cura di), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen, 1985, pp. 18-57
- Sparn W., *Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten*, in Hinske N. (a cura di), *Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, 1989, pp. 71-89



- Speer A., *Abditum mentis*, in Beccarisi A. et al. (a cura di), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*, Hamburg, 2008, pp. 447-74
- Spoerhase C., *Die "Dunkelheit" der Dichtung*, in Scholl C. et al. (a cura di), *Konzert und Konkurrenz. Die Künste und ihre Wissenschaften im 19. Jahrhundert*, Göttingen, 2010, pp. 133-56
- Springorum F., *Über das Sittliche in der Ästhetik Johann Georg Sulzers*, "Archiv für die gesamte Psychologie", 72, 1929, pp. 1-41
- Stammel H., *Der Kraftbegriff in Leibniz' Physik*, Mannheim, 1982
- Stammler W., *Edle Einfalt. Zur Geschichte eines kunsttheoretischen Topos*, in Erdmann G.-Eichstaedt A. (a cura di), *Worte und Werte. B. Markwardt zum 60. Geburtstag*, Berlin, 1968, pp. 359-82
- Stauffer H., *Erfindung und Kritik. Rhetorik im Zeichen der Frühaufklärung bei Gottsched und seinen Zeitgenossen*, Frankfurt am Main, 1997
- Steiger J.A., "Das Wort sie sollen lassen stahn..." *Die Auseinandersetzung Johann Gerhards und der lutherischen Orthodoxie mit Hermann Rahtmann und deren abendmahlstheologische und christologische Implikate*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 95, 1998, pp. 338-65
- Steigerwald J., *Schwindelgefühle. Das literarische Paradigma der "Darstellung" als Anthropologikum (Klopstock, Sulzer, Herz, Hoffmann)*, in Lange T.-Neumeyer H. (a cura di), *Kunst und Wissenschaft um 1800*, Würzburg, 2000, pp. 109-31
- Stella P., *Studi sul giansenismo. Presenza giansenista nella società e nella cultura da Pascal al tramonto del portorealismo in Italia*, Bari, 1972
- Stemme F., *Die Säkularisation des Pietismus zur Erfahrungsseelenkunde*, "Zeitschrift für deutsche Philologie", 72, 1953, pp. 144-58
- Stemmer P., *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus*, Göttingen, 1983
- Stenzel J., "Si vis me flere..." – "Musa iocosa mea". *Zwei poetologische Argumente in der deutschen Diskussion des 17. Und 18. Jahrhunderts*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 48, 1974, pp. 650-71
- Stiening G., *Verweltlichung der Anthropologie im 17. Jahrhundert? Von Casmann Magirus zu Descartes und Hobbes*, in Danneberg L. et al. (a cura di), *Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus: Wissenschaftsprozesse im Zeitraum von 1500 bis 1800*, vol.

- II, *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*, Berlin-New York, 2002, pp. 174-218
- Stiening G., *Ein "Sistem" für den "ganzen Menschen"*, in Hüning D. et al. (a cura di), *Aufklärung durch Kritik*, Berlin, 2004, pp. 113-39
- Stiening G., *Zur physischen Anthropologie einer "Unsterblichkeit der Seele"*, in Grunert F.-Stiening G. (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779), Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, 2011, pp. 57-81
- Stierle K., *Das bequeme Verhältnis. Lessings Laokoon und die Entdeckung des ästhetischen Mediums*, in Gebauer G. (a cura di), *Das Laokoon-Projekt. Pläne einer semiotischen Ästhetik*, Stuttgart, 1984, pp. 23-58
- Stöckmann E., *Natur des Menschen als ästhetisches Paradigma. Anthropologischer Perspektivenwechsel in der Ästhetiktheorie der deutschen Spätaufklärung*, in Guthmüller M.-Klein W. (a cura di), *Ästhetik von unten. Empirie und ästhetisches Wissen*, Tübingen-Basel, 2006, pp. 47-94
- Stöckmann E., *Von der sinnlichen Erkenntnis zur Psychologie der Emotionen. Anthropologische und ästhetische Progression der Aisthesis in der vorkantischen Ästhetiktheorie*, in Beetz M. et al. (a cura di), *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 2007, pp. 69-106
- Stöckmann E., *Anthropologie und Ästhetik. Karl Philipp Moritz' Kritik der anthropologischen Aufklärungsästhetik*, in Rudolph A.-Stöckmann E. (a cura di), *Aufklärung und Weimarer Klassik im Dialog*, Tübingen, 2008, pp. 79-94
- Stöckmann E., *Anthropologische Ästhetik. Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung*, Tübingen, 2009
- Stöckmann I., *Traumleiber. Zur Evolution des Menschenwissens im 17. und 18. Jahrhundert. Mit einer Vorbemerkung zur literarischen Anthropologie*, "IASL", 26, 2001, pp. 1-55
- Stoeffler F.E., *German Pietism in the 18th century*, Leiden, 1973
- Stolnitz J., *On the Origins of "Aesthetic Disinterestedness"*, "Journal of Aesthetics and Art Criticism", 20, 1961, pp. 131-43
- Stolt B., *Docere, delectare und movere bei Luther: Analysiert anhand der "Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle"*, "Deutsche

- Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 44, 1970, pp. 433-73
- Stolt B., *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*, Tübingen, 2000
- Stolzenberg J., *Das freie Spiel der Erkenntniskräfte. Zu Kants Theorie des Geschmacksurteils*, in Franke U. (a cura di), *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks*, Hamburg, 2000, pp. 1-28
- Strahm H., *Die “petites perceptions” im System von Leibniz*, Bern und Leipzig, 1930
- Strassberger A., *Johann Lorenz Schmidt und Johann Gustav Reinbeck: Zum Problem des “Links-” und “Rechtswolffianismus” in der Theologie. Mit einem Brief Reinbecks an Ludwig Johann Cellarius*, in Beutel A. et al. (a cura di), *Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, 2010, pp. 23-52
- Strassberger A., *Johann Christoph Gottsched und die “philosophische” Predigt*, Tübingen, 2010
- Strassberger A., *Gottsched als theologischer Aufklärer. Zur Kritik einiger theologie-, philosophie-, und literaturgeschichtlicher Gottschedbilder*, in Achermann E. (a cura di), *Johann Christoph Gottsched (1700-1766). Philosophie, Poetik und Wissenschaft*, Berlin, 2014, pp. 81-96
- Straudo A., *La Fortune de Pascal en France au dix-huitième siècle*, Oxford, 1997
- Strier R., *Martin Luther and the Real Presence in Nature*, “Graven images”, 1, 1994, pp. 57-72
- Stroh H., *Hermeneutik im Pietismus*, “Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 74, 1977, pp. 38-57
- Strube W., *Ästhetische Illusion. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Wirkungsästhetik des 18. Jahrhunderts*, diss. Bochum, 1971
- Strube W., *“Interesselosigkeit”. Zur Geschichte eines Grundbegriffs der Ästhetik*, “Archiv für Begriffsgeschichte”, 23, 1979, pp. 148-74
- Strube W., *Die Geschichte des Begriffs “Schöne Wissenschaften”*, “Archiv für Begriffsgeschichte”, 33, 1990, pp. 136-216
- Strube W., *Der Begriff des Erhabenen in der deutschsprachigen Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, in Kreimendahl L. (a cura di), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995, pp. 272-302

- Strube W., *Baumgartens Ästhetik als Transformation seiner Theorie des Gedichts*, in Rohmer E. et al. (a cura di), *Texte – Bilder – Kontexte. Interdisziplinäre Beiträge zu Literatur, Kunst und Ästhetik*, Heidelberg, 2000, pp. 21-41
- Sucharowski W., *Interessant. Beschreibungsversuche zum Gebrauch*, “Sprachwissenschaft”, 4, 1979, pp. 370-410
- Suckling N., *The Unfulfilled Renaissance: An Essay on the Fortune of Enlightened Humanism in the 18th Century*, “Studies on Voltaire and the Eighteenth Century”, 86, 1971, pp. 25-136
- Süss V.W., *Studien zur lateinischen Bibel, I. Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache*, Dorpat, 1932 (ma 1933)
- Süssmann J., *Geschichtsschreibung oder Roman? Zur Konstitutionslogik von Geschichtserzählungen zwischen Schiller und Ranke (1780-1824)*, Stuttgart, 2000
- Talon F., *Saint-Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraires dans l'Écriture?*, “Recherches des science religieuse”, 11, 1921, pp. 1-28
- Tamba I.-Veyne P., *Metaphora et comparaison selon Aristote*, “Revue des Etudes Grecques”, 92, 1979, pp. 77-98
- Taranto D., *Studi sulla protostoria del concetto di interesse: da Comynes a Nicole (1524-1675)*, Napoli, 1992
- Tardieu M., ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ, *Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart*, “Revue des Études Augustiniennes”, 21, 1975, pp. 225-55
- Tasinato M., *Sulla curiosità: Apuleio e Agostino*, Parma, 1994
- Tedesco S.-Pimpinella P., *Truth and Persuasion*, “Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee”, 6, 1993, pp. 21-49
- Tedesco S., *Il sublime nell'estetica del primo Illuminismo tedesco*, “Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo”, 9, 1996, pp. 289-303
- Tedesco S., *Alla vigilia dell'Aesthetica: ingegno e immaginazione nella poetica critica dell'Illuminismo tedesco*, Palermo, 1996
- Tedesco S., *Breitinger e l'estetica dell'Illuminismo tedesco*, Palermo, 1997
- Tedesco S., *Studi sull'estetica dell'illuminismo tedesco*, Palermo, 1998

- Tedesco S., *Il gusto nella Germania del Settecento*, in Russo L. (a cura di), *Il gusto. Storia di un'idea estetica*, Palermo, 2000, pp. 127-82
- Tedesco S., *L'estetica di Baumgarten*, Palermo, 2000
- Tedesco S., *Il "genio" da Huarte de san Juan a Kant*, in Russo L. (a cura di), *Il Genio. Storia di una idea estetica*, Palermo, 2008, pp. 57-90
- Tedesco S., *L'oscuro in Wolff, Baumgarten e Herder*, in Giordanetti P.-Gori G.-Mazzocut-Mis M. (a cura di), *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, Milano, 2008, pp. 225-39
- Tedesco S., *Somaesthetics as a Discipline Between Pragmatist Philosophy and Philosophical Anthropology*, "Pragmatism Today", 3, 2012, pp. 6-12
- Ten Hoor G.J., *James Harris and the Influence of his Aesthetic Theories in Germany*, diss. University of Michigan, 1929
- Teodoru E.C., *Un collaborateur allemand du supplément de l'Encyclopédie: l'esthéticien J.G. Sulzer*, diss. Cincinnati, 1967
- Terras R., *The development of the doctrine of the three faculties in German aesthetics*, "Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur", 70, 1978, pp. 5-14
- Teruel P.J., *Significato, senso e ubicazione strutturale del termine Gemüt nella filosofia kantiana*, in Bacin S. et al. (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Berlin, 2013, vol. IV, pp. 507-17
- Testa F., *Il "campo largo" di Raffaello e le "invenzioni dei componimenti". Pittura e retorica tra Alberti e l'età di Winckelmann*, in Held H.G. (a cura di), *Winckelmann und die Mythologie der Klassik: Narrative Tendenzen in der Ekphrasis der Kunstperiode*, Tübingen, 2009, pp. 61-116
- Thiel U., *Varieties of Inner sense. Two pre-kantian theories*, "Archiv Geschichte Philosophie," 79, 1997, pp. 58-79
- Thiel U., *Zum Verhältnis von Gegenstandsbewußtsein und Selbstbewußtsein bei Wolff und seinen Kritikern*, in Stolzenberg J.-Rudolph O.-P. (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des I. Internationalen Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004*, Hildesheim-New York, 2007, vol. II, pp. 377-90
- Thiel U., *Sulzer über Bewusstsein im Kontext*, in Grunert F.-Stiening G. (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779), Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, 2011, pp. 21-36

- Thiel U., *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, 2011
- Thoma H., *Zur Prekarität der Aufklärung. Vernunftkritik und das Paradigma der Anthropologie (Taine, Horkheimer/Adorno, Foucault, Lyotard)*, in Adler H.-Godel R. (a cura di), *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*, München, 2010, pp. 45-67
- Thouard D., *Avec condescendance: Philosophie populaire et tradition rhétorique (J.A. Ernesti & Chr. Garve)*, in Beck P.-Thouard D. (a cura di), *La popularité de la philosophie*, Fontenay-aux-Roses, 1995, pp. 95-126
- Thums B., *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und Selbstbegründung von Brockes bis Nietzsche*, München, 2008
- Tigerstedt E.N., *The Poet as Creator: Origins of a Metaphor*, "Comparative Literature Studies", 5, 1968, pp. 455-88
- Till D., *Transformationen der Rhetorik. Untersuchungen zum Wandel der Rhetoriktheorie im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen, 2004
- Till D., *Das doppelte Erhabene. Eine Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Tübingen, 2006
- Till D., *Friedrich Justus Riedels "Philosophie des Geschmacks"*, in Décultot É.-Lauer G. (a cura di), *Kunst und Empfindung. Zur Genealogie einer kunsttheoretischer Fragestellung in Deutschland und Frankreich im 18. Jahrhundert*, Heidelberg, 2012, pp. 103-14
- Till D., *Kommunikation der Aufklärung. Über Popularphilosophie und Rhetorik*, in Berndt F.-Fulda D. (a cura di), *Die Sachen der Aufklärung. Matters of Enlightenment. La cause et les choses des Lumières*, Hamburg, 2012, pp. 97-111
- Tinner W., *Leibniz: System und Exoterik*, in Holzhey H.-Zimmerli W.C. (a cura di), *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Basel-Stuttgart, 1977, pp. 101-16
- Titzmann M., *Anthropologie der Goethezeit: Studien zur Literatur und Wissensgeschichte*, Berlin-Boston, 2012
- Todorov T., *Ästhetik und Semiotik im 18. Jahrhundert. G.E. Lessing: Laokoon*, in Gebauer G. (a cura di), *Das Laokoon-Projekt. Pläne einer semiotischen Ästhetik*, Stuttgart, 1984, pp. 9-22
- Todorov T., *Symboltheorien* (1977), trad. ted. a cura di B. Gyger, Tübingen, 1995

- Toellner R., *Die Geburt einer sanften Medizin. Die Begegnung von Pietismus und Medizin in den Franckeschen Stiftungen*, in Id., (a cura di), *Die Geburt einer sanften Medizin. Die Franckeschen Stiftungen zu Halle als Begegnungsstätte von Medizin und Pietismus im frühen 18. Jahrhundert*, Halle, 2004, pp. 9-24
- Tolle O., *Luz Estética: A ciência do sensível de Baumgarten entre a arte e a iluminação*, diss. São Paulo, 2007
- Tonelli G., *Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die "Deutlichkeit"*, "Archiv für Philosophie", 9, 1959, pp. 37-66
- Tonelli G., *Kant's Early Theory of Genius (1770-1779). Part I*, "Journal of the History of Philosophy", 4, 1966, pp. 109-31
- Tonelli G., *Casula on Baumgarten's Metaphysics*, "Kant-Studien", 66, 1975, pp. 242-3
- Torra-Mattenklott C., *Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert*, München, 2002
- Townsend D., *From Shaftesbury to Kant. The Development of the Concept of Aesthetic Experience*, "Journal of the History of Ideas", 48, 1987, pp. 287-305
- Trappen S., *Handlungsbegriff und Literaturbegriff bei Johann Jakob Engel. Ein Beitrag zur Poetik der Aufklärung*, in Košenina A. (a cura di), *Johann Jakob Engel (1741-1802). Philosoph für die Welt, Ästhetiker und Dichter*, Hannover-Laatzten, 2005, pp. 123-36
- Trebels A.H., *Einbildungskraft und Spiel. Untersuchungen zur Kantschen Ästhetik*, Bonn, 1967
- Trimpi W., *The Meaning of Horace's Ut Pictura Poesis*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 36, 1973, pp. 1-34
- Trop G., *Aesthetic askesis: aesthetics as a technology of the self in the philosophy of Alexander Baumgarten*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 37, 2013, pp. 56-73
- Tubach F.C., *Die Naturnachahmungstheorie: Batteux und die Berliner Rationalisten*, "Germanisch-Romanische Monatsschrift", 44, 1963, pp. 262-80
- Tumarkin A., *Der Ästhetiker Johann Georg Sulzer*, Frauenfeld-Leipzig, 1933

- Tunstall K.E., *Hieroglyph and device in Diderot's "Lettres sur les sourds et muets"*, "Diderot studies", 28, 2000, pp. 161-72
- Tutor J.I.G., *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, Hildesheim, 2004
- Twesten A.-De Wette W.M.L., *Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Hamburg, 1838<sup>4</sup>
- Ueding G., *Aufklärung über Rhetorik. Versuch über Beredsamkeit, ihre Theorie und praktische Bewährung*, Tübingen, 1992
- Ungeheuer G., *De Wolfii Significatu Hieroglyphico*, in Trabant J. (a cura di), *Logos semantikos*, vol. I, *Geschichte der Sprachphilosophie und der Sprachwissenschaft*, Berlin-New York, 1981, pp. 57-67
- Ungeheuer G., *Sprache und symbolische Erkenntnis bei Wolff*, in Schneiders W. (a cura di), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg, 1983, pp. 89-112
- Universität Gießen (a cura di), *Universität Gießen von 1607-1907. Festschrift zur dritten Jahrhundertfeier*, vol. I, Gießen, 1907
- Vaahtoranta M., *Restauratio imaginis divinae. Die Vereinigung von Gott und Mensch, ihre Voraussetzungen und Implikationen bei Johann Gerhard*, Helsinki, 1998
- Vajda G.M., *Ut pictura poesis – ut musica poesis*, "Neohelicon", 1995, 22, pp. 269-95
- Van Asselt W.J., *The federal theology of Johannes Coccejus (1603-1669)*, Leiden-Boston-Köln, 2001
- Van der Zande J., *Popular Philosophy and the History of Mankind*, "Storia della storiografia", 22, 1992, pp. 37-56
- Van der Zande J., *In the image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant*, "Journal of the History of Ideas", 56, 1995, pp. 419-42
- Van der Zande J., *Orpheus in Berlin: A Reappraisal of Johann Georg Sulzer's Theory of Polite Arts*, "Central European History", 28, 1995, pp. 175-208
- Van der Zande J., *Johann Georg Sulzer's Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 22, 1998, pp. 87-101
- Van der Zande J., *Thespis for and against: Sulzer and Rousseau on theater and politics*, in Coleman P. (a cura di), *Reconceptualizing nature, sciences and aesthetics*, Genève, 1998, pp. 231-46



- Van der Zande J., *Johann Georg Sulzer: Spaziergänge im Berliner Tuskulum*, in Goldenbaum U.- Košenina A. (a cura di), *Kulturwissenschaftliche Studien I*, Hannover, 1999, pp. 41-68
- Van Dusen R., *Christian Garve and English belles-lettres*, Bern, 1970
- Van Hoorn T., *Affektenlehre rhetorisch und medizinisch. Zur Entstehung der Anthropologie um 1750 in Halle*, "Rhetorik", 23, 2004, pp. 81-94
- Van Hoorn T., *Dem Leibe abgelesen. Georg Foster im Kontext der physischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts*, Tübingen, 2004
- Van Hoorn T., *Das anthropologische Feld der Aufklärung. Ein heuristisches Modell und ein exemplarischer Situierungsversuch*, in Garber J.-van Hoorn T. (a cura di), *Natur – Mensch – Kultur. Georg Forster im Wissenschaftsfeld seiner Zeit*, Hannover-Laatzten, 2006, pp. 125-41
- Van Hoorn T., *Entwurf einer Psychopathologie des Menschen. Johann Gottlob Krügers "Grundriß eines neuen Lehrgebäudes der Arzneygelahrtheit"*, Hannover-Laatzten, 2006
- Van Hoorn T., *Geselligkeit im Paratext, Friede im Zitierkartell? Was Heinrich Friedrich Delius zu hören bekam, als er am 31. Oktober 1743 in Halle zum Doktor promoviert wurde*, in Gindhart M.-Kunsert U. (a cura di), *Disputatio 1200-1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, Berlin, 2010, pp. 269-87
- Van Itterzon G.P., *Het Testimonium Spiritus Sancti bij Calvin*, in Id., *Belijnd belijden*, Kampen, 1971, pp. 43-56
- Van Laak L., *Die Bild-Macht des erhabenen Gefühls. Ästhetische Theorie und literarische Praxis des Erhabenen im 18. Jahrhundert*, in Braungart W. et al., (a cura di), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden*, vol. I, *Um 1800*, Paderborn, 1997, pp. 35-60
- Van Laak L., *Hermeneutik der literarischen Sinnlichkeit*, Tübingen, 2003
- Van Laak L., *Die Konzeption ästhetischer Erfahrung bei Alexander Gottlieb Baumgarten*, in Soboth C. et al. (a cura di), *"Aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget": Erfahrung – Glauben, Erkennen und Gestalten im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongress für Pietismusforschung*, 2 voll., Halle, 2012, vol. II, pp. 505-12
- Van Peursen C.-A., *Cognitio symbolica in the philosophy of Christian Wolff*, "Il canocchiale", 1992, 2-3, pp. 66-88
- Varwig F.R., *Sprachpsychologie und Sprechausdruck im Moritzschen Werk*, in Fontius M.-Klingenberg A. (a cura di), *Karl Philipp Moritz und das*

18. *Jahrhundert: Bestandsaufnahmen, Korrekturen, Neuansätze: Internationale Fachtagung vom 23.-25. September 1993 in Berlin*, Tübingen, 1995, pp. 75-88
- Vegge I., *2 Corinthians. A letter about Reconciliation*, Tübingen, 2008
- Verweyen T., *Emanzipation der Sinnlichkeit im Rokoko? Zur ästhetik-theoretischen Grundlegung und funktionsgeschichtlichen Rechtfertigung der deutschen Anacreontik*, "Germanisch-Romanische Monatsschrift", 25, 1975, pp. 276-306
- Verweyen T., "Halle, die Hochburg des Pietismus, die Wiege der Anacreontik". *Über das Konfliktpotential der anacreontischen Poesie als Kunst der "sinnlichen Erkenntnis"*, in Hinske N. (a cura di), *Zentren der Aufklärung I: Halle*, Heidelberg, 1989, pp. 209-38
- Verweyen T.-Witting G., *Zur Rezeption Baumgartens bei Uz, Gleim und Rudnick*, in Verweyen T. (a cura di), *Dichtungstheorien der deutschen Aufklärung*, Tübingen, 1995, pp. 101-19
- Verweyen T.-Witting G., *Zum philosophischen und ästhetisch-theoretischen Kontext der Rokoko-Anacreontik*, in Rohmer E.-Verweyen T. (a cura di), *Dichter und Bürger in der Provinz. Johann Peter Uz*, Tübingen, 1998, pp. 1-30
- Vesper A., *Le plaisir du beau chez Leibniz, Wolff, Sulzer, Mendelssohn et Kant*, "Revue Germanique Internationale", 4, 2006, pp. 23-36
- Vesper A., *Sulzer über die schönen Künste und das Gute*, in Grunert F.-Stiening G. (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, 2011, pp. 169-89
- Vicentini C., *La teoria della recitazione. Dall'Antichità al Settecento*, Venezia, 2012
- Vierhaus R., *Geschichtsschreibung als Literatur im 18. Jahrhundert*, in Hammer K.-Voss J. (a cura di), *Historische Forschung im 18. Jahrhundert. Organisation, Zielsetzung, Ergebnisse*, Bonn, 1976, pp. 416-31
- Vierhaus R., *Moses Mendelssohn und die Popularphilosophie*, in Albrecht M.-Engel E.-Hinske N. (a cura di), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Tübingen, 1994, pp. 25-42
- Vierhaus R., *Die Erforschung des 18. Jahrhunderts. Aktivitäten – Desiderate – Defizite*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 19, 1995, pp. 158-62

- Viëtor K., *Die Idee des Erhabenen in der deutschen Literatur* (1937), in Id., *Geist und Form. Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte*, Bern, 1952, pp. 234-66 e 346-57
- Viviani A., *Christian Garve-Bibliographie*, "Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung", 1, 1974, pp. 306-27
- Vogt W., *Die ästhetische Idee bei Kant*, Gütersloh, 1906
- Voit L., ΔΕΙΝΟΤΗΣ. *Ein antiker Stilbegriff*, Leipzig, 1934
- Völkel M., "Pyrrhonismus historicus" und "fides historica": die Entwicklung der deutschen historischen Methodologie unter dem Gesichtspunkt der historischen Skepsis, Frankfurt am Main, 1987
- Völker J., *Ästhetik der Lebendigkeit. Kants dritte Kritik*, München, 2011
- Vollhardt F., *Zwischen pragmatischer Alltagsethik und ästhetischer Erziehung*, in Schings J.-H. (a cura di), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994, pp. 112-29
- Vollhardt F., *Die Grundregel des Geschmacks – Zur Theorie der Naturnachahmung bei Charles Batteux und Georg Friedrich Meier*, in Kertscher H.-J.-Verweyen T. (a cura di), *Dichtungstheorien der deutschen Frühaufklärung*, Tübingen, 1995, pp. 26-36
- Von Balthasar H.U., *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. I, *La percezione della forma* (1961), trad. it. di G. Ruggieri, Milano, 1971
- Von der Lühe I., *Natur und Nachahmung. Untersuchungen zur Batteux-Rezeption in Deutschland*, Bonn, 1979
- Von der Schulenburg S., *Leibniz als Sprachforscher*, Frankfurt am Main, 1973 (fine della redazione 1943)
- Von Hase K.A., *Hutterus redivivus, oder Dogmatik der evangelischen-lutherischen Kirche*, Leipzig, 1833<sup>2</sup>
- Von König D., *Lesesucht und Lesewut*, in Göpfert H.G. (a cura di), *Buch und Leser*, Hamburg, 1977, pp. 89-112
- Von Stein K.H., *Die Entstehung der neueren Ästhetik* (1886), Hildesheim-New York, 1964
- Von Wille D., *Johann Georg Walch und sein Philosophisches Lexicon*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 22, 1998, pp. 31-9
- Von Wille D., *Tra fatalismo e provvidenza: la prospettiva teologica del determinismo wolffiano*, in Cacciatore G. (a cura di), *La filosofia pratica*

- tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, Napoli, 1999, pp. 97-110
- Voss J., *Der Gemeine Mann und die Volksaufklärung im späten 18. Jahrhundert*, in Mommsen H.- Schulze W. (a cura di), *Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischen Unterschichtenforschung*, Stuttgart, 1981, pp. 208-33
- Voskamp W., *Romantheorie in Deutschland*, Stuttgart, 1973
- Wachser A., *Das Spiel in der Ästhetik. Systematische Überlegungen zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Berlin-New York, 2006
- Waibel V.L., *Die Systemkonzeptionen bei Wolff und Lambert*, in Stolzenberg J.-Rudolph O.-P. (a cura di), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des I. Internationalen Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004*, Hildesheim-New York, 2007, vol. II, pp. 51-70
- Walcker A.D., *ἐνάργεια and the Spectator in Greek Historiography*, "Transactions of the American Philological Association", 123, 1993, pp. 353-77
- Wallmann J., *Pietismus und Orthodoxie*, in Liebing H.-Scholder K. (a cura di), *Geist und Geschichte der Reformation*, Berlin, 1966, pp. 418-42
- Wallmann J., *Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener. Ein Diskussionsbeitrag*, "Pietismus und Neuzeit", 3, 1976-1977, pp. 7-31
- Wallmann J., *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1986
- Wallmann J., *Pietas contra Pietismus. Zum Frömmigkeitsverständnis der lutherischen Orthodoxie*, in Sträter U. (a cura di), *Pietas in der Lutherischen Orthodoxie*, Wittenberg, 1998, pp. 6-18
- Wallmann J., *Der Pietismus*, Göttingen, 2005
- Wallmann J., *Scriptural Understanding and Interpretation in Pietism*, in Saebø M. (a cura di), *Hebrew Bible / Old Testament. From the Renaissance to the Enlightenment*, vol. II, Göttingen, 2008, pp. 902-25
- Wallmann J., *Johann Arndt (1555-1621)*, in Id., *Gesammelte Aufsätze*, vol. II, *Pietismus-Studien*, Tübingen, 2008, pp. 67-87
- Walter P., *Theologie aus dem Geiste der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz, 1991
- Ward Holder R., *John Calvin and the Grounding of Interpretation. Calvin's First Commentaries*, Leiden, 2006

- Wartelle A., *Léxique de la Rhétorique d'Aristote*, Paris, 1982
- Waschkies H.-J., *Physik und Physikotheologie des jungen Kant*, Amsterdam, 1987
- Waszek N., *Aux sources de la "Querelle" dans les "Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme" de Schiller: Adam Ferguson et Christian Garve*, in Paul J.-M. (a cura di), *Crise et conscience du temps: des Lumières à Auschwitz*, Nancy, 1998, pp. 111-29
- Webb R., *Ekphrasis, imagination and persuasion in ancient rhetorical theory*, Furnham-Burlington, 2009
- Weber H.E., *Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik*, Leipzig, 1908
- Weinberg B., *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, Chicago, 1961
- Weingartner P., *Das Ideal des Mathematisierens aller Wissenschaften und des "more geometrico" bei Descartes und Leibniz*, "Zeitschrift für wissenschaftliche Forschung", 2, 1981, pp. 527-64
- Wellbery D.E., *Semiotics and aesthetics in the Age of Reason. Lessing's Laocoon*, Cambridge et al., 1984
- Wellbery D.E., *Aesthetic Media. The Structure of Aesthetic Theory before Kant*, in Bender J.-Marrinan M. (a cura di), *Regimes of Description. In the Archive of the Eighteenth Century*, Stanford, 2005, pp. 199-214
- Wels U., *Die anthropologische Bestimmung der Geselligkeit im Zweiten Adiaphoristischen Streit und ihr Einfluss auf das protestantische Schultheater*, in Sträter U. et al. (a cura di), *Alter Adam und neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, Tübingen, 2009, pp. 531-44
- Wels V., *Der Begriff der Dichtung in der Frühen Neuzeit*, Berlin, 2009
- Welsch W., *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinnenlehre*, Stuttgart, 1987
- Wendland W., *Die pietistische Bekehrung*, "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 38, 1920, pp. 193-238
- Werber N., *Literatur als System. Zur Ausdifferenzierung literarischer Kommunikation*, Opladen, 1992
- Wermes P., *Aufklärung im Streit oder Streit in der Aufklärung? Bemerkungen zum Verhältnis von Pietismus und Wolffianismus*, in

- Gerlach H.-M. *et al.* (a cura di), *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland*, Halle, 1980, pp. 111-7
- Westfall R., *Force in Newton's Physics*, New York-London, 1971
- Wetterer A., *Publikumsbezug und Wahrheitsanspruch. Der Widerspruch zwischen rhetorischem Ansatz und philosophischem Anspruch bei Gottsched und den Schweizern*, Tübingen, 1981
- White D.A., *The Metaphysics of Disinterestedness: Shaftesbury and Kant*, "Journal of Aesthetics and Art Criticism", 32, 1973, pp. 239-48
- Whitmer J.J., *Eclecticism and the Technologies of Discernment in Pietist Pedagogy*, "Journal of the History of Ideas", 70, 2009, pp. 545-67
- Widmaier F.T., *Die Weltanschauung und Ästhetik der Popularphilosophie und ihr Einfluss auf Friedrich Schiller*, diss. University of Southern California, 1968
- Wiebecke F., *Die Poetik Georg Friedrich Meiers. Ein Beitrag zur Geschichte der Dichtungstheorie im 18. Jahrhundert*, diss. Göttingen, 1967
- Wieckenberg E.-P., *Gottsched und Goeze. Frühaufklärung und protestantische Predigt*, in Estermann M. (a cura di), *Buchkulture: Beiträge zur Geschichte der Literaturvermittlung. Festschrift für Reinhard Wittmann*, Wiesbaden, 2005, pp. 233-62
- Wieczorrek M., *Stil und Status. Juristisches Schreiben im 18. Jahrhundert*, in Kronauer U.-Garber J. (a cura di), *Recht und Sprache in der deutschen Aufklärung*, Tübingen, 2001, pp. 99-112
- Wiesinger T., *August Hermann Francke und seine Pädagogik im Kontext des Pietismus*, s. l., 2009
- Wili H., *Johann Georg Sulzer. Persönlichkeit und Kunstphilosophie*, St. Gallen, 1945
- Wilke C.H., *Fabel als Instrument der Aufklärung. Untersuchung der Leistungsfähigkeit eines literarischen Typus*, "Basis", 2, 1971, pp. 71-102
- Willems G., *Anschaulichkeit. Zu Theorie und Geschichte der Wort-Bild-Beziehungen und des literarischen Darstellungsstils*, Tübingen, 1989
- Wilson R., *Subjective Universality in Kant's Aesthetics*, Bern, 2007
- Winckel F.W., *Die Berleburger Bibel*, "Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens", 18, 1851, Heft 1, pp. 1-33; Heft 2, pp 59-68

- Wingertszahn C., *Anton Reiser und die "Michelein". Neue Funde zum Quietismus im 18. Jahrhundert*, Hannover, 2002
- Winter H.-G., *Dialog und Dialogroman in der Aufklärung: mit einer Analyse von J.J. Engels Gesprächstheorie*, Darmstadt, 1974
- Wintermeyer R., *Mystique et méthode dans l'œuvre de Karl Philipp Moritz*, "Études Germaniques", 51, 1996, pp. 453-9
- Wisse J., *Ethos and pathos: From Aristotle to Cicero*, Amsterdam, 1989
- Witte E., *Logik ohne Dornen: Die Rezeption von A.G. Baumgartens Ästhetik im Spannungsfeld von logischem Begriff und ästhetischer Anschauung*, Hildesheim, 2000
- Wittmann R., "Gibt es eine Leserevolution am Ende des 18. Jahrhunderts?", in Chartier R.-Cavallo G. (a cura di), *Die Welt des Lesens. Von der Schriftrolle zum Bildschirm*, Frankfurt am Main, 1999, pp. 419-54
- Wolf H., *Versuch einer Geschichte des Geniebegriffs in der deutschen Ästhetik des 18. Jahrhunderts. 1. Band Von Gottsched bis auf Lessing*, Heidelberg, 1923
- Wolf N.C., "Fruchtbarer Augenblick" – "prägnanter Moment": Zur medien-spezifischen Funktion einer ästhetischen Kategorie in Aufklärung und Klassik (Lessing, Goethe), in Alt P.-A. et al. (a cura di), *Prägnanter Moment. Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik*, Würzburg, 2002, pp. 373-404
- Wölfel K., *Nachwort*, in Garve C., *Popularphilosophische Schriften über literarische, ästhetische, und gesellschaftliche Gegenstände*, a cura di K. Wölfel, vol. II, Stuttgart, 1974, pp. 25\*-60\*
- Wölfel K., *Über ein Wörterbuch zur deutschen Poetik des 16.-18. Jahrhunderts*, "Archiv für Begriffsgeschichte", 19, 1975, pp. 28-49
- Wölfel K., *Vorrede. Über das essayistische Werk Christian Garves*, in Garve C., *Gesammelte Werke. Erste Abteilung*, vol. I, Hildesheim-Zürich-New York, 1985, pp. I-XXX
- Wölfel K., Art. *Interesse/interessant*, in Barck K. et al. (a cura di), *Ästhetische Grundbegriffe*, vol. III, Stuttgart-Weimar, 2001, pp. 138-74
- Wolff L.-Cipolloni M. (a cura di), *The anthropology of the Enlightenment*, Stanford, 2007

- Woodmansee M., *The interests in disinterestedness: Karl Philipp Moritz and the Emergence of the Theory of Aesthetic Autonomy in Eighteenth-Century Germany*, "Modern Language Quarterly", 45, 1984, pp. 22-47
- Woolhouse R. (a cura di), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, vol. III, *Philosophy of science, logic and language*, London-New York, 1994
- Wotke K. (a cura di), *Karl Heinrich Seibt. Der erste Universitätsprofessor der deutschen Sprache in Prag, ein Schüler Gellerts und Gottscheds*, Wien-Leipzig, 1907
- Wübben Y., *Popularisierung präpariert. Funktionsgeschichtliche Überlegungen zur Seelenorgan-Diskussion*, in Garber J.-van Hoorn T. (a cura di), *Natur – Mensch – Kultur. Georg Forster im Wissenschaftsfeld seiner Zeit*, Hannover-Laatzten, 2006, pp. 103-124
- Wübben Y., *Limitierte Anthropologie. Grenzen des medizinisch-philosophischen Wissenstransfers am Beispiel von Johann August Unzers Affektlehre (1746)*, in Beetz M. et al. (a cura di), *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 2007, pp. 49-68
- Wübben Y., *Außeruniversitäre Wissensvermittlung am Beispiel der Halleschen Lehrprosa (um 1750)*, in Valentin J.-M. (a cura di), *Germanistik im Konflikt der Kulturen. Akten des XI. Germanistenkongresses Paris 2005*, vol. V, Bern et al., 2008, pp. 239-47
- Wunderlich D., *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 2005
- Wunderlich F., *Johann Georg Sulzers Widerlegung des Materialismus und die Materietheorien der Zeit*, in Grunert F.-Stiening G. (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, 2011, pp. 37-55
- Wundt M., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim, 1964
- Wunsch M., *Einbildungskraft als Kraft bei Wolff, Baumgarten und Kant*, in Lewendoski A. (a cura di), *Der Philosoph Hans Poser. Eine Festschrift zu seinem 70. Geburtstag*, Berlin, 2007, pp. 120-30
- Wyser P., *Taulers Terminologie vom Seelengrund*, in Ruh K. (a cura di), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt, 1964, pp. 324-52
- Yoffie A.M., *Coccejus and the Jewish Commentators*, "Journal of the History of Ideas", 65, 2004, pp. 383-98



- Zammito J.H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago-London, 1992
- Zammito J.H., *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago, 2002
- Zangara A., *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique. IIe siècle avant J.-C.-IIe siècle après J.-C.*, Paris, 2007
- Zangwill N., *Nietzsche on Kant on Beauty and Disinterest*, "History of Philosophy Quarterly", 30, 2013, pp. 75-91
- Zanker G., *Enargeia in the Ancient Criticism of Poetry*, "Rheinisches Museum für Philologie", 124, 1981, pp. 297-311
- Zedelmaier H., *Christian Garve und die Einsamkeit*, in Kunicki W., *Aufklärung in Schlesien im europäischen Spannungsfeld. Traditionen – Diskursen – Wirkungen*, Wrocław, 1996, pp. 133-49
- Zedelmaier H., *Cogitationes de studio litterario. Johann Lorenz Mosheims Kritik der Historia litteraria*, in Mulsow M. et al. (a cura di), *Johann Lorenz Mosheim (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*, Wiesbaden, 1997, pp. 17-43
- Zedelmaier H., *Der Anfang der Geschichte: Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert*, Hamburg, 2003
- Zelle C., "Angenehmes Grauen". *Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert*, Hamburg, 1987
- Zelle C., *Fragen nach der Aufklärung und ihrem Ich in Anthropologie, Literatur und Ästhetik zwischen 1750 und 1800 (Sammelrezension)*, "Das achtzehnte Jahrhundert", 17, 1993, pp. 98-104
- Zelle C., "Zwischen Weltweisheit und Arzneiwissenschaft". *Zur Vordatierung der anthropologischen Wende in die Frühaufklärung nach Halle (eine Skizze)*, in Bach R. et al. (a cura di), *Formen der Aufklärung und ihrer Rezeption/Expressions des lumières et de leur réception: Festschrift zum siebzigsten Geburtstag von Ulrich Ricken*, Tübingen, 1999, pp. 35-44
- Zelle C. (a cura di), "Vernünftige Ärzte". *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Tübingen, 2001
- Zelle C., *Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750*, in Id. (a cura di), "Vernünftige Ärzte". *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Tübingen, 2001, pp. 5-24

- Zelle C., *Erfahrung, Ästhetik und mittleres Maß: Die Stellung von Unzer, Krüger und E.A. Nicolai in der anthropologischen Wende um 1750 (mit einem Exkurs über ein Lehrgedichtfragment Moses Mendelssohns)*, in Steigerwald J.-Watzke D. (a cura di), *Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680-1830)*, Würzburg, 2003, pp. 203-24
- Zelle C., *“Vernünftige Ärzte”. Hallesche Psychomediziner und Ästhetiker in der anthropologischen Wende der Frühaufklärung*, in Schmitz W.-Zelle C. (a cura di), *Innovation und Transfer. Naturwissenschaften, Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Dresden, 2004, pp. 47-62
- Zelle C., *Anakreontik und Anthropologie – Zu Johann Arnold Eberts Das Vergnügen (1743)*, in Beetz M. (a cura di), *Anakreontische Aufklärung*, Tübingen, 2005, pp. 93-122
- Zelle C., *Ästhetischer Enzyklopädismus – Johann Georg Sulzers europäische Dimension*, 2006, <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/carsten.zelle/dateien/Sulzer.pdf>
- Zelle C., *Klopstocks Diät – das Erhabene und die Anthropologie um 1750*, in Hilliard K.F. et al. (a cura di), *Wort und Schrift. Das Werk von Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803)*, Tübingen, 2008, pp. 101-27
- Zelle C., *“Commercium mentis et corporis”. La contribution de Johann Gottlob Krüger à l’anthropologie littéraire autour de 1750*, “Revue germanique internationale”, 10, 2009, pp. 11-29
- Zelle C., *Zur Idee des “ganzen Menschen” im 18. Jahrhundert*, in Sträter U. et al. (a cura di), *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie; Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*, 2 voll., Tübingen 2009, vol. I, pp. 45-61
- Zelle C., *Encyclopédisme et esthétique: la dimension européenne de Sulzer*, in Boncase D.-Genton F. (a cura di), *Ferments d’ailleurs. Transferts culturelles entre Lumières et romantismes*, Grenoble, 2010, pp. 187-212
- Zelle C., *Klopstocks Reitkur – Zur Konkurrenz christlicher Lebensordnung und weltlicher Diät um 1750*, in Hofmann M.-Zelle C.-Mertens M. (a cura di), *Aufklärung und Religion – Neue Perspektiven*, Hannover, 2010, pp. 65-84
- Zelle C., *Modellbildende Metaphorik im Leib-Seele-Diskurs der “vernünftigen Ärzte”*, in Agazzi E. (a cura di), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*, Hamburg, 2011, pp. 209-24

- Zelle C., *Nicolais Allgemeine deutsche Bibliothek und ihre Bedeutung für das Kommunikationssystem der Spätaufklärung (am Beispiel von Sulzers Allgemeiner Theorie der schönen Künste)*, in Kiesant K.-Roloff H.-G.-Stockhorst S. (a cura di), *Friedrich Nicolai (1733-1811)*, Berlin, 2011, pp. 29-51
- Zeman H., *Die deutsche Anakreontische Dichtung. Ein Versuch zur Erfassung ihrer ästhetischen und literar-historischen Erscheinungsformen im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1972
- Zeuch U., *Umkehr der Sinneshierarchie. Herder und die Aufwertung des Tastsinns seit der Frühen Neuzeit*, Tübingen, 2000
- Ziegler J., *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, Münster, 1937
- Zimmer C., *Soul made Flesh. How the secrets of the brain were uncovered in seventeenth-century England*, London, 2005
- Zimmerli W.C., *Arbeitsteilige Philosophie? Gedanken zur Teil-Rehabilitierung der Popularphilosophie*, in Lübke H. (a cura di), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin-New York, 1978, pp. 181-212
- Zimmerli W.C., *„Schulfüchsische“ und „handgreifliche“ Rationalität – oder: Stehen dunkler Tiefsinn und Common sense im Widerspruch?*, in Poser H. (a cura di), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Freiburg-München, 1981, pp. 137-76
- Zimmerli W.C., *„Schwere Rüstung“ des Dogmatismus und „anwendbare Eklektik“. J.G.H. Feder und die Göttinger Philosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert*, *„Studia leibnitiana“*, 15, 1983, pp. 58-71
- Zimmermann R., *Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft (1858)*, Hildesheim-New York, 1972
- Ziolkowski T., *Language and Mimetic Action in Lessing's Miss Sara Sampson*, *„The Germanic Review“*, 40, 1965, pp. 261-76
- Zsindley E., *Krankheit und Heilung im älteren Pietismus*, Zürich-Stuttgart, 1962
- Zur Mühlen K.-H., *Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, *„Archiv für Begriffsgeschichte“*, 35, 1992, pp. 93-114
- Zur Mühlen K.-H., *Der Begriff des sensus in der Exegese der Reformationszeit*, in Bianchi M. (a cura di), *Sensus – Sensatio. VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo. Roma, 6-8 gennaio 1995*, Firenze, 1996, pp. 141-56