

Lessing e Spinoza

Il quadro di una crisi

Le prime prove

Nel disegno del nostro lavoro il riferimento schematico ai primi testi lessinghiani è funzionale alla possibilità di ricavare una istantanea delle diverse componenti culturali confluite nella formazione dell'illuminista. In questo senso ci interessiamo della più antica prosa conservataci, un esercizio scolastico del 1743, la *Glückwünschungsrede* (un indirizzo augurale rivolto ai familiari), legata a un singolare destino: quello di avere per molti versi anticipato, nella sua forma manierata, con la sua affettazione nozionistica, alcuni dei grandi temi della riflessione matura dell'autore.

Prendendo posizione sulla tradizionale disputa “degli antichi e dei moderni”, lo studente prima abbozza, sull'onda dell'entusiasmo per il secolo, un *Fortschrittsschema* con cui rovesciare il classico modello regressivo dell'età dell'oro, vantando lo splendore delle conquiste del proprio tempo; quindi delinea una diversa prospettiva storica, ritagliata, in modo approssimativo, su una traccia monadologica di complessivo equilibrio, che escluda, su un piano generale, effettive progressioni e involuzioni. La scena del mondo in tal modo si muta nella recita di un globale processo di “compensazione” storica, garantito dal disegno provvidenziale: ogni approccio che pretenda subordinazioni di valori, assoluti per positività e negatività, è preventivamente esorcizzato, e con esso ogni fuga nel rifiuto della contemporaneità e nella denuncia dell'insensatezza storica. L'esordio d'occasione consente, insomma, di sondare, nelle argomentazioni, nel linguaggio, nell'ordito teleologico, i condizionamenti wolffiani, l'incidenza dei classici, ma anche l'impronta religiosa dell'ambiente familiare.

Le certezze di questa *frühe Theodizee der Geschichte* ⁽¹⁾ vengono gradualmente correggendosi e incrinandosi nella produzione poetica del 1748-9, che è, a sua volta, registro e eco di un percorso formativo attraverso due grandi capitali culturali, Lipsia e Berlino. Così accanto a grandi modelli letterari contemporanei nella poesia dottrinale di von Haller e Brockes, emergono gli effetti dell'impatto con l'ambiente universitario wolffiano, anche eterodosso, come nel caso di J.F. Christ, che introdurrà il giovane studente alla lettura del *Dictionnaire* di Bayle, e della prima frequentazione della tradizione dell'illuminismo europeo. I *Lehrgedichte* che caratterizzano questo periodo rivelano, in quest'ottica, una educazione composita e l'urgenza del dibattito coevo, che stimola risposte poco convincenti, sia sul piano poetico, sia su quello concettuale. Tuttavia, pur sotto la pesante ipoteca degli archetipi culturali, è anche impostata una riflessione personale su un gruppo di temi che potrebbero essere significativi di un disagio precoce rispetto a quella retorica illuministica, nel 1743 accolta, come segno dei tempi, a contestazione del pessimismo storico.

Così in *Aus einem Gedichte über die menschliche Glückseligkeit* (1748), la non troppo originale polemica nei confronti del materialismo francese alla moda (sono gli anni berlinesi di La Mettrie e in genere gli anni dell'accoglienza di molti esponenti della cultura radicale francese all'interno della Accademia della capitale prussiana) è occasione per considerazioni amare sulle presunzioni veritative della ragione umana, sulla fumosità delle sue astrazioni e sul nichilismo implicito nella coerenza delle sue costruzioni. Infecondità, oscurità e paradossi riscontrati rispetto alla innocente certezza dei fanciulli, quasi a rimarcare una corruzione nella perdita del rapporto immediato con l'esistenza. E proprio nella immediatezza sembra

¹⁾ A. Schilson, *Geschichte im Horizont der Vorsehung. G.E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte*, Tübingen 1974, p. 47.

Lessing e Spinoza

risolversi il *Gegengift* del nichilismo: inquadrato in uno sfondo provvidenzialistico, l'antidoto si impone come richiamo alla interiorità di un dubbio che, dissolvendo le pretese sistematiche e prescindendo dalla labilità delle mode culturali, conquista una prima fondamentale certezza:

«Quindi, chi può negare Dio, deve poter negare anche se stesso.
Se io sono, allora è anche Dio. Egli può essere separato da me,
Io non posso invece essere da Lui separato. Egli sarebbe anche se io non fossi;
E sento in me qualcosa che parla per la Sua esistenza» (2).

L'eco cartesiana, ma anche una possibile impronta pietistica nella centralità riconosciuta al *fühlen*, segnano in senso intimistico questo generico personalismo teistico, parzialmente confermato anche in *Die Religion*, l'opera poetica più ambiziosa di questa produzione dottrinale.

Composta probabilmente nel 1749 dopo il passaggio a Berlino, alla corte del libertino cugino Christlob Mylius, essa è documento importante per definire i termini della "crisi" che segna quegli anni, a seguito anche dell'ulteriore sondaggio della cultura contemporanea. Il testo, impregnato di risonanze bibliche e paolino-luterane, esasperava i tratti drammatici della *Urerlebnis* del Riformatore, denunciando la irrimediabile miseria della condizione umana, sia da un punto di vista materiale sia da quello spirituale, ribadendo la illusorietà delle presunzioni di verità e la vanità delle sistemazioni scientifiche.

Un quadro a tinte così fosche da suscitare un dubbio radicale sulla bontà stessa della creazione. A questa prima "stazione", secondo uno schema memore del contemporaneo *Messias* di Klopstock, era dialetticamente connessa la svolta catartico-redentiva del ripiegamento interiore ("*Sie, die Selbsterkenntnis, war allezeit der nächste Weg zu der Religion*"). Di fronte al frantumarsi di ogni aspirazione veritativa, all'esito fallimentare dei superbi disegni di una *grübelnde Vernunft*, l'intimismo evocato dal poeta, seppure partecipe di quella *Ichbezogenheit* che aveva improntato una stagione della cultura tedesca del Settecento, mediando modelli cartesiani e istanze leibniziano-wolffiane (3), più che sui passaggi delle *Meditazioni metafisiche* sembrerebbe ritagliato sulle scansioni interne alla sensibilità pietistica (4).

Con questo non si intende assimilare Lessing al pietismo, semmai collegarlo a esigenze che trovarono espressione privilegiata nell'ambito di quella articolata tradizione, con una fenomenologia spesso decisamente eterodossa. L'insofferenza per le discussioni dottrinali, l'acuto avvertimento della sterilità esistenziale del raziocinio avevano già segnato l'esperienza della comunità del conte Zinzendorf, emergendo particolarmente nella serie di pamphlet pubblicati anonimi nel 1725-26, sotto il titolo di *Der Dresdnische Sokrates*, e poi nella rivista *Der Teutsche Sokrates*.

Il ripiegamento nella evidenza interiore del sentimento, come antidoto allo spaesamento di fronte al moltiplicarsi delle pretese verità, era d'altra parte tipico della battaglia eversiva di Knutzen e di Edelmann, strumento di emancipazione dagli archetipi ecclesiologici e teologici della ortodossia. Che in quegli abbozzi letterari lessinghiani si manifestasse una esigenza di profonda revisione esistenziale e religiosa, è palesato anche da una famosa lettera alla madre del 30-5-1749, quindi contemporanea alla produzione in esame:

«Il tempo dovrà insegnare se è miglior cristiano chi conosce a memoria i principi della dottrina cristiana, e spesso li cita senza comprenderli, va in chiesa e attende a tutti i doveri connessi, poiché sono consuetudine, oppure chi abbia una volta seriamente dubitato e sia giunto quindi alla persuasione attraverso la via della ricerca, o almeno attenda ancora di riuscirvi. La religione

²⁾ G.E. Lessing, *Werke* herausgegeben von H.G. Göpfert, C. Hanser Verlag, München 1970 ss., [L.W.H.] Bd I, p. 154.

³⁾ M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945, pp. 11-2.

⁴⁾ Su questi aspetti L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, II, Torino 1964, p. 50.

Lessing e Spinoza

cristiana non è cosa che debba essere passivamente recepita, sulla parola e sulla fiducia, dai propri genitori. Per lo più la si accoglie da loro così come si ricevono le capacità naturali, ma poi nell'esercizio concreto si dà a vedere che razza di veri cristiani si è in tal modo diventati. Sin tanto che non riscontri osservato più rigorosamente uno dei più rilevanti comandamenti cristiani, *amare il proprio nemico*, continuerò a dubitare che siano cristiani quelli che se ne astengono»⁽⁵⁾.

L'urgenza di provare consistenza e autenticità della propria fede è originariamente luterana, e genericamente pietistica, ma le sottolineature anti-istituzionali implicite nel discorso possono ben evocare precedenti più imbarazzanti, da Arnold a Edelmann appunto, tenendo conto che le affermazioni lessinghiane se non costituiscono certamente un commiato dalla confessione paterna, preludono in ogni modo apertamente a una sua ridiscussione.

I Pensieri sugli Herrnhuter

In questo sfondo problematico deve inserirsi l'esame del testo più significativo della prima produzione dell'illuminista, i *Gedanken über die Herrnhuter* (1750-1). Il nesso con i precedenti è da rinvenire nella costante dicotomizzazione tra la sicumera sofistica della *ratio* e una sfumata prospettiva intimistica, all'interno dell'orizzonte desolato di una deprimente condizione umana. Se da un lato, quindi, la tendenziale emancipazione dai modelli dottrinali e la risentita constatazione del proliferare dei contrasti dogmatici - con una netta presa di distanze da certo scontato ottimismo contemporaneo - possono far pensare a una sorta di *agnosticismo metafisico*⁽⁶⁾, dall'altro però si deve rilevare la novità rappresentata dalla polemica, esplicita e implicita, nei confronti della ortodossia religiosa, cui è propriamente contrapposto il modello di una religione semplice, capace di incidere eticamente nella vita dell'uomo.

Al generico, letterario, pessimismo *cosmico* di *Die Religion* subentra un pessimismo *storico*, antropocentrico, che, abbandonati i chiaroscuri paolino-luterani, riflette il mondo delle iniziative e dei fallimenti umani, rintracciandone una logica di fondo. Così, negli equilibri di questa *Geschichte der Weltweisheit in einer Nuss*, si attenuano i toni appassionati della requisitoria, trasfigurati in una denuncia meditata della colpevole rimozione degli archetipi della saggezza filosofica e religiosa, immediati nella loro efficacia e universali nella loro portata. La messa a nudo dello scarto tra speculazione e esistenza, e la segnalazione della progressiva metamorfosi della riflessione moderna, da Descartes ai contemporanei, in un contesto di astrazioni insignificanti per la vita, sembrerebbero caratterizzare in senso anti-illuministico questo *pamphlet* (come ha, tra gli altri, creduto anche Wessell)⁽⁷⁾. D'altro canto, l'affermazione di un "*cristianesimo molto personale, i cui soli dogmi accettati sono gli imperativi etici e in cui tutto il valore è fatto risiedere nella rassomiglianza con la religione primitiva*"⁽⁸⁾, pur giustificandosi nel quadro di una crisi di identità ideologica, potrebbe per altri versi far intravedere intenzioni deistiche (come rilevato da molti interpreti, tra i primi in questo secolo Fittbogen)⁽⁹⁾.

In realtà il testo, anche per la sua incompiutezza e nonostante la superficiale schematicità, non è di facile decifrazione: delicato, in particolare, è il problema pietistico sotteso e culturalmente ambiguo il riferimento a Socrate. La comunità del conte von Zinzendorf sembra costituire solo l'occasione per una lunga divagazione sul nesso scienza-etica, come testimonierebbe l'interruzione del saggio proprio all'attacco del tema specifico. Tuttavia i precedenti familiari di Lessing e alcuni suoi ulteriori interventi nel corso del 1751 (sulla *Berlinische Privilegierte*

⁵⁾ Citato in P. Willmer, *Lessing und Zinzendorf. Eine vergleichende Studie zu Lessings Glauben*, N.Y., Bern, Frankfurt a. M., Paris 1989, pp. 190-1.

⁶⁾ G. Pons, *G.E. Lessing et le Christianisme*, Paris 1964, p. 72.

⁷⁾ L.P. Wessell, *G.E. Lessing's theology. A reinterpretation*, The Hague 1977, p. 130.

⁸⁾ Pons, *op.cit.*, p. 75.

⁹⁾ G. Fittbogen, *Die Religion Lessings*, Leipzig 1923, p. 69.

Lessing e Spinoza

Zeitung [BPZ] del 23-3-1751, 30-3-1751 e 28-8-1751) potrebbero alludere almeno a un più serio interesse per le istanze religiose e morali avanzate dagli Herrnhuter. Il padre, pastore J.G. Lessing, aveva avuto modo sin dal 1737 di visitare la comunità e di approfondirne le posizioni in seno alla tradizione luterana, e non casualmente una sua polemica constatazione pare costituire lo schema di fondo (del resto non originalissimo) del lavoro del figlio:

«le scienze si sono sviluppate, ma i costumi degli uomini non sono migliorati».

In effetti il corpo del testo lessinghiano è aperto da una sentenza sibillina:

«l'uomo è stato creato per agire, non per cavillare»⁽¹⁰⁾.

La preoccupazione del padre diventava allora una sorta di punto di vista trascendentale da cui tentare rapidamente una revisione (superficiale) dello scheletro della tradizione occidentale, attraverso uno spaccato storico che disegnava due, parallele, parabole culturali, le quali muovevano, da un lato, da una regolativa età dell'oro in cui virtù e sapienza erano condensate in semplici *Lebensregeln*, dall'altro, una paradigmatica *Religion des Adams*, caratterizzata da analoga purezza e trasparenza aurorale. Saggiamente e santità erano ricondotte, dunque, a originari contenuti universali, efficaci e fecondi nella loro elementarità e essenzialità. Questo fondale scevro da *positività* reagiva normativamente sullo scenario della *inevitabile* corruzione, quasi a quantificare, come unità di misura, i progressi della *caduta storica*. Riproduzione di una topica astrattamente deistica, oppure focalizzazione - sulla scorta dello stesso esito incerto di *Die Religion* - di un disagio cruciale in questa riflessione giovanile?

L'uomo storico vi appare strutturalmente incapace di quelle originarie prospettive universalistiche, condannato all'oblio dei propri limiti costituzionali, e, di conseguenza, alla eversione del genuino equilibrio etico-religioso. Reinserendo la sottolineatura, già presente nel poemetto, del doloroso rifrangersi di ogni aspirazione alla *Verità* nell'accidentale molteplicità delle opinioni, i *Gedanken* sembrano tradurre in termini logici una scottante (nel quadro culturale coevo) tematica teologica. Una sorta di *male radicale* svuota l'assolutezza elementare delle *Lebensregeln* nella ipertrofia sofisticata dell'astratto raziocinio. Di qui la centralità del binomio Socrate-Gesù, erasmianamente proiettati sulla *folia della grübelnde Vernunft*.

Socrate e Gesù

Rievocando quel binomio, Lessing pagava il proprio tributo a un passaggio classico nella cultura del XVIII secolo, ma non privo di risvolti equivoci. La fortuna settecentesca di Socrate era, infatti, doppiamente complessa: alle strutturali difficoltà di ricostruzione della sua reale fisionomia intellettuale o, più semplicemente, all'arduo compito di orientamento tra le differenti versioni testimoniate nell'antichità, si aggiungeva, nel secolo, una massiccia proiezione ideologica, che finiva per deformare, a uso della contemporaneità e delle sue battaglie, il senso della missione socratica, fruendone nei contesti più vari e per le operazioni più diverse⁽¹¹⁾.

Così l'Ateniese poteva presentarsi come il campione di un moderato razionalismo, nemico del fanatismo, amante della vita e impegnato in uno sviluppo equilibrato delle capacità umane; oppure come l'eroe, coerente fino al sacrificio, di una lotta contro il saccente atteggiamento sofisticato, contro l'intolleranza delle autorità politica, per l'affermazione della libertà di coscienza e pensiero; o, infine, come il portavoce dei valori dell'interiorità contro la

¹⁰⁾ L.W.H. III p. 683.

¹¹⁾ Fondamentale sull'argomento lo studio di B. Böhm, *Sokrates im 18.Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*, II Auflage, Neumünster 1966.

superficialità, il conformismo. In ogni caso, sempre testimone di confronti che allungavano le loro ombre nella cultura illuministica, e sempre opportunamente schematizzati.

È difficile individuare nella frastagliata fenomenologia socratica un possibile modello lessinghiano; sembrerebbe in ogni modo plausibile il richiamo ad almeno due precedenti prossimi. In primo luogo il Socrate wolffiano di Gottsched, figura in cui si fondevano idealmente pensiero e vita e in cui si la aspirazione alla perfezione morale si rivelava segno divino (con chiara prefigurazione cristiana); poi il Socrate pietista di Zinzendorf, protagonista di una battaglia contro il pregiudizio, per la crescita di consapevolezza del soggetto umano. In particolare il conte aveva rimarcato proprio la centralità dello *Einkehr* - esasperandone semmai il momento intimistico-auscultativo - come via di accesso alla rivelazione. Accentuando le intenzioni eterodosse di Lessing, si potrebbe forse evocare un altro imbarazzante Socrate contemporaneo, quello di Edelmann, ancora campione della interiorità, ma intesa in questo caso come virtù razionale, coincidente con una prassi cristiana svincolata dai dogmi scritturali, affidata alla epifania interiore della luce divina della ragione.

In effetti il Socrate dei *Gedanken* è propugnatore di un riorientamento intimista, in decisa antitesi alla dispersione dei "fisici", che dilapidano le proprie ricchezze interiori nei labirinti misteriosi aperti dalle elucubrazioni matematiche; un maestro di saggezza e *predicatore di verità*, uno strumento di Dio:

«Stolti mortali, ciò che è sopra di voi non è per voi! Volgete lo sguardo in voi stessi! In voi sono quelle inesplorate profondità in cui potete immergervi con profitto [...] Così ammoniva Socrate, o piuttosto Dio attraverso Socrate» (12).

Il ruolo del pensatore greco è quello, dunque, di restauratore della semplicità originaria della saggezza gnomica dei Sette Sapienti, condensata in massime "*che ognuno poteva comprendere, ma non tutti potevano mettere in pratica*", di risolutore delle illusioni sofistiche e quindi di predestinato al supplizio, come estremo suggello di autenticità e verità. Una idealizzazione, anche questa proposta da Lessing, a uso della contemporaneità: l'Ateniense come paradigma per registrare il posteriore, progressivo svuotamento di senso della riflessione filosofica rispetto ai problemi dell'esistenza. Come rilevato in conclusione:

«Così riempiono la testa, ma il cuore resta vuoto. Spingono lo spirito fino ai cieli più lontani, mentre l'animo con le sue passioni viene abbassato a livelli inferiori a quelli animali» (13).

Interiorità, verità, cuore, vita: è lungo queste stazioni che si articola l'attacco alla *Schulphilosophie* e si riscontra la convergenza con la missione di Cristo, analogamente introdotto come figura provvidenziale, protagonista del recupero della perduta purezza religiosa adamitica. Un maestro illuminato da Dio, per accentuarne la fisionomia socratica, ma anche, nonostante le cautele dell'autore, vicino sia ai modelli eterodossi sociniani e deistici, sia a quelli, in ogni caso ambigui, degli ambienti pietistici, che privilegiavano l'*amico dell'anima*, il *fratello*, con una emarginazione di fatto degli aspetti più propriamente trascendenti (14), in Arnold e Zinzendorf.

Il marcato riduzionismo teologico che si esprime nell'insegnamento spiritualistico del Cristo lessinghiano agisce da catalizzatore sulla aridità libresca del contesto ebraico originario, ma anche rispetto alla storia successiva delle mediazioni, delle giustificazioni dottrinali, delle diatribe teologiche. Le due parabole parallele finiscono quindi per manifestare la stessa logica intrinseca e per incrociarsi nella stessa distanza insuperabile dalla genuinità aurorale che le aveva accomunate: in realtà, dunque, l'autore ha distintamente considerato le tracce di un

¹²⁾ L.W.H. III p. 684.

¹³⁾ *Ibidem*, p. 685.

¹⁴⁾ Mittner, *op.cit.*, p. 36.

ordito storicamente indistricabile, presentandole quasi come due aspetti di una medesima caduta, tanto più riscontrabile nel mondo contemporaneo, con la sua ragione teologica, con la sua apologetica razionalistica e la sua fede ragionevole, come sarcasticamente è rilevato:

«Per quel che riguarda la conoscenza siamo angeli; per quanto attiene alla vita diavoli. Voglio lasciare al lettore il compito di rintracciare ulteriori convergenze tra i destini della religione e della filosofia. Avrà così modo di apprendere quanto gli uomini, nell'una come nell'altra, abbiano solo e sempre voluto razionalizzare e mai concretamente agire» (15).

È solo dopo questa lunga introduzione che Lessing affronta il problema specifico degli Herrnhuter, rifacendosi indirettamente al loro capo con espressioni da meditare, per una corretta comprensione del disagio culturale e religioso del giovane autore:

«Egli ci ha insegnato a sentire viva la voce della natura nei nostri cuori. Egli ci ha insegnato non solo a credere in Dio ma anche, cosa più apprezzabile, ad amarlo» (16).

In conclusione non pare davvero di poter riscontrare in questo lungo frammento un esercizio deistico, ritagliato sui precedenti inglesi; semmai un'eco delle posizioni irregolari della eterodossia legata direttamente o indirettamente all'esperienza pietistica. La sinossi storico-religiosa potrebbe risentire del modello popolare di Bayle, oppure, in linea con l'indicazione precedente, con la storiografia militante di Arnold. Seguendo l'ipotesi di Pons (17) si potrebbe collegare la prova lessinghiana alla cifra anti-storicistica del contemporaneo primo *Discorso* di Rousseau (eventualmente post-datandola leggermente).

In ogni caso rimane evidente la polemica nei confronti dell'illuminismo alla moda, del conformismo culturale e religioso, delle *positività* costruite nel corso della storia umana. Senza arrivare a parlare di *notte cognitiva* - come ha fatto Wessell (18) - è però necessario registrare la reiterazione del tema della corruzione, intesa come strutturale fragilità delle razionalità storiche, come incapacità dell'apodissi di incidere positivamente nella realtà etica della umanità.

Il primo sondaggio della cultura del tempo risultava dunque deludente per il ventenne Lessing. Ma il pessimismo, come si diceva, è storico: la nuova prospettiva antropocentrica sembrava assegnare ai contemporanei il disperato compito epocale di ribaltare quella situazione, mantenendo come regola fondamentale la inscindibilità di teoria e prassi.

Le armi della critica: Lessing e il deismo

Concentriamo in questo capitolo l'analisi di una produzione varia, per lo più risalente agli anni 1750, caratterizzata da un comune denominatore critico e prevalentemente improntata alla discussione della contemporanea ortodossia religiosa. In tal modo si intende offrire indicazioni utili a decifrare la posizione di Lessing rispetto alla coeva tradizione deistica, precisandone così ulteriormente anche il percorso culturale, che risulterà fondamentale per la messa a fuoco del suo confronto con Spinoza.

I testi cui ci appoggeremo sono sostanzialmente di tre generi: recensioni, "riabilitazioni", frammenti più o meno articolati. Una tipologia di interventi che implica approcci stilistici e registri espressivi differenziati, spesso condizionati (come nel primo, ma, parzialmente, anche nel secondo caso) dall'occasione: non a caso gli esiti più radicali (e espliciti) li ritroveremo tra gli abbozzi non pubblicati, sebbene anticipati, tra le righe, in modi obliqui, negli stessi pamphlet dati alle stampe. A testimonianza di una personalità che, pur non rinunciando a

¹⁵) L.W.H. III p. 688.

¹⁶) *Ibidem*, p. 689.

¹⁷) Pons, *op.cit.*, p. 109.

¹⁸) Wessell, *op.cit.*, pp. 132-3.

impegnative battaglie culturali, sempre ha cercato di condurle in forme che garantissero anche la massima circolazione, utilizzando a questo scopo le risorse di un grande talento letterario.

Iniziando l'esame dalle recensioni della prima metà del decennio è opportuno un rilievo: nella tradizione delle interpretazioni lessinghiane si è sempre dedicato uno spazio più o meno ampio all'esame degli interventi nei *Literaturbriefe*, a cavallo tra anni '50 e '60, trascurando in larga misura la produzione critica minore degli stessi anni '50, su *Das Naturforscher* (1747), *Berlinische Privilegierte Zeitung* (1749-55), *Kritische Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit* [KN] (1751), *Das Neueste aus dem Reich des Witzes* [NRW] (1751). Le ragioni di fondo di questa scarsa frequentazione vanno probabilmente ricercate nella contraddizione, spesso evidente per chi si avventuri tra quelle pagine, tra il *conformismo* ufficiale di molti di quegli interventi e la eterodossia progressivamente caratterizzante l'elaborazione frammentaria e inedita dello stesso periodo. Eppure quelle recensioni forniscono indicazioni preziose:

- per definire l'essenziale impronta dialettica del pensiero lessinghiano, nel confronto continuo con il frastagliato mondo culturale del suo tempo,
- per sorprendere il processo di affinamento di una mentalità che privilegia spesso l'assunzione strumentale delle tesi avversarie, per svuotarne poi dall'interno le argomentazioni.

A noi interessa in primo luogo, in questo contesto, rilevare, nel corpo delle recensioni, la persistenza di interessi per problematiche specifiche, e l'emergere di nuove piste di indagine.

Storia e cultura

In questa direzione è significativo ritrovare Lessing impegnato - nel numero dell'aprile 1751 di NRW e in quello del 12 novembre dello stesso anno delle KN - in una riflessione sul nesso storia-cultura e su quello scienza-etica-religione, che ricorda da vicino i precedenti dei *Gedanken*, sebbene qui il quadro si faccia più articolato, anche laddove, come nel primo caso, sembra dominare ancora una concezione *naturalistica* dei movimenti storici, ritagliata sullo studio dei classici.

L'occasione della recensione del primo dei *Discorsi* russoviani (che quindi l'autore conosceva sicuramente all'inizio del 1751, trattandosi di una scheda molto dettagliata) serve a precisare che, tra sviluppo delle scienze e conoscenze umane da un lato, e vita etica e civile dall'altro, non esistono necessariamente traiettorie in contraddizione, ma solo traiettorie distinte e ugualmente condizionate dallo stesso orizzonte politico, all'interno del quale quindi, senza implicazioni reciproche dirette, vengono intrecciandosi sincronicamente e diacronicamente. È la fisiologica parabola di ogni comunità politica che in realtà ricade sugli equilibri storici immanenti ai due ambiti, quello della cultura e quello dei costumi, trascinandoli nelle proprie inevitabili scansioni di crescita e decadenza.

Ma al di là di questa complessa (e macchinosa) interpretazione, ancora nella recensione di J. Oporin *Die Religion und Hoffnung im Tode*, Lessing è pronto a liquidare come superficiale il riscontro centrale dei *Gedanken*, recuperando la classica consapevolezza (baconiana) che la originalità e genuinità della ricerca non implicano un rilassamento o una diserzione nella pratica religiosa (anzi, possono proprio rafforzarla). La lacerazione avvertita nel frammento sugli Herrnhuter è quindi ridimensionata, la sua drammaticità esistenziale energicamente corretta, ancorché problematicamente. Gli interventi del 29-7-1751 e del 2-1-1753 sulla BPZ contribuiscono ulteriormente al progressivo ribaltamento del tendenziale anti-storicismo dei *Pensieri* del 1750, accentuando l'esigenza di concretezza del quadro storico di riferimento in cui proiettare le conquiste teoretiche dell'uomo, nel suo sforzo quotidiano per dilatare i confini di applicazione della propria razionalità. L'attenzione per il dibattito illuministico comporta una riduzione delle scomuniche precedenti e l'apertura di una nuova prospettiva

sugli esiti dei diversi progetti e disegni umani, attenta a registrarne successi e fallimenti, senza liquidare come vano e fallimentare lo sforzo stesso.

D'altra parte, come emerge limpidamente dalla recensione a Oporin, gli appunti che il giovane critico viene muovendo alla rigidità degli schemi attraverso cui spesso si ricostruiva lo sviluppo storico - suggerendo una maggiore duttilità e disponibilità alla articolazione dei riferimenti, nella convinzione che *la verità si manifesta sotto più di una forma* - sono funzionali al recupero di espressioni del dissenso religioso, che, sebbene sempre sottolineate con cautela, sono più frequenti negli interventi dei primi anni '50. A testimonianza di un probabile, sistematico sondaggio culturale delle tradizioni genericamente deistiche e delle corrispondenti strategie apologetiche. Tre momenti mi sembrano in questo senso particolarmente interessanti.

In primo luogo, nella discussione dell'anonima *Richtige Vorstellung der Deistischen Grundsätze in zwei Unterredungen zwischen einem Zweifler und einem Deisten* (originale inglese 1711) sul numero del 14-11-1754 della BPZ, Lessing, esplicitamente memore di Herbert of Cherbury, palesa un proprio *latitudinarismo*, contrapponendolo al deismo radicale, che nasconderebbe in realtà un sostanziale ateismo. Una distinzione sufficiente al recensore per rimarcare l'ingiusta persecuzione del genuino deismo e più in generale il diffuso atteggiamento di sorda e ottusa chiusura rispetto alle istanze del libero pensiero. Sfruttando la stessa strategia dell'anonimo autore dei dialoghi recensiti, Lessing ha così modo di suffragare il proprio disegno critico delle contemporanee *Rettungen*, mostrando addirittura la efficacia apologetica del confronto chiarificatore con le tesi del non-conformismo e del radicalismo, così esprimendo, però, istanze della stessa tradizione deistica.

La valutazione lessinghiana corrobora una precedente osservazione contenuta in una recensione sulla BPZ (24-7-1751), dedicata a uno specifico problema scritturale (la rivelazione nell'*Antico e Nuovo Testamento*) e orientata su alcuni dei classici passaggi cardinali della critica deistica: J.L. Schmidt, A. Collins, S. Parvish. In quell'occasione l'illuminista aveva rilevato:

«Noi crediamo che non sia affatto contraddittorio che uno proponga ciò che già altri ha messo in evidenza: il problema non è dunque se le obiezioni di Collins siano nuove, piuttosto se siano vere»⁽¹⁹⁾.

In un contesto globalmente moderato, sensibile alle esigenze apologetiche, egli aveva cura di evidenziare l'urgenza di un diretto confronto sul merito delle contestazioni radicali, senza il ricorso ai sotterfugi della mera erudizione teologica.

Il secondo momento interessante è costituito dalla insistenza di Lessing sul valore fondamentale etico del cristianesimo, e dall'essenzialismo teologico che ne contraddistingue la posizione religiosa: un riscontro in questa direzione è rappresentato dalla recensione del 30-3-1751 (BPZ) in cui, richiamandosi ancora all'esempio degli Herrnhuter, Lessing aveva modo di apprezzarne la decisa unilateralità pratica, individuando nella purezza del cuore e nell'amore i tratti distintivi di un cristiano. Dopo un'eco in altri interventi, il tema era ulteriormente messo a fuoco nella recensione del 2-1-1755 (BPZ), dove emergeva, come segno dell'unica vera religione, il fatto che essa costituisse una compiuta guida per la vita etica dell'uomo.

Questa persistenza dell'originaria istanza del giovane Lessing, già espressa nei *Gedanken*, è tanto più significativa proprio alla luce del contemporaneo contatto con la cultura deistica e in genere con quelle tradizioni eterodosse che della riduzione pratica della religione avevano fatto uno degli slogan fondamentali, attraverso la contestazione, lo smantellamento di tutta la struttura dogmatico-positiva.

¹⁹⁾ L.W.H. III p. 64.

Infine, è sempre nell'ambito di questi interventi che registriamo uno dei primi espliciti riferimenti lessinghiani a Spinoza, come altri del periodo immediatamente successivo, sostanzialmente liquidatorio. Sulla BPZ del 7-7-1753, illustrando entusiasticamente i risultati poetici dell'Abbé de Bernis, il recensore aveva modo di rilevare la riuscita sintesi di poesia e metafisica: nonostante l'imbarazzante rinvio all'impianto dottrinale spinoziano "*nach welchen Gott alles, und alles Gott ist*", a dispetto di questo *ungeheure Satz*, l'abilità dell'autore era stata in grado di trasfigurarne poeticamente le implicazioni. L'accento piuttosto banale e occasionale non può che confermare il sospetto di una conoscenza molto mediata delle opere dell'Olandese, sulla scia probabilmente della allora largamente condivisa requisitoria del *Dictionnaire* di Bayle. Per curiosa coincidenza proprio la traduzione tedesca del medesimo poemetto di de Bernis costituì una delle prime sollecitazioni all'approfondimento di Spinoza per lo stesso Herder, nel 1767⁽²⁰⁾.

Nel complesso le insoddisfazioni giovanili non sembrano ribadite in questo nuovo contesto culturale, più articolato e approfondito da nuovi confronti, nel quale Lessing sembra trascorrere ecletticamente, ma criticamente, tra le diverse posizioni, puntando a recuperarne gli impliciti momenti di verità. Ulteriore testimonianza di un *agnosticismo* metafisico di difficile decifrazione.

Una battaglia illuministica

Il passaggio a Wittenberg (1751-2) contribuisce a una apparente e almeno parziale metamorfosi della strategia culturale lessinghiana, garantendo alla personalità del giovane intellettuale una ulteriore e significativa sfaccettatura: l'atteggiamento compassato del redattore, l'equilibrio sfumato del critico letterario lasciano il posto al tono più appassionato del difensore e del "riabilitatore", il *latitudinarismo* dell'asettica disamina recensiva si fa ambigualmente radicale, celato appena dallo stile misurato e dalla vena sottile dell'acuto polemista.

Frutto della reazione all'impatto con il pesante clima ortodosso della cittadella luterana e probabilmente sollecitate direttamente da alcuni episodi di intolleranza (lo scontro, per esempio, tra il fisico Bose della locale università e le autorità religiose), le *Rettungen* da Lessing composte tra il 1752 e il 1754 rappresentano (congiuntamente con i *Briefe* 1-8) una prima sintesi dell'articolato materiale critico raccolto anche nell'attività pubblicitica e il primo consistente contributo dell'autore.

Sintomaticamente gli interventi polemici hanno come obiettivo immediato quel problema etico-religioso già centrale nella prima produzione poetica e ancora nelle stesse recensioni contemporanee. La contestazione della intolleranza e del pregiudizio che si esprime nelle *Rettung des Cardanus*, *Rettung des Cochlaeus*, *Rettung des Inepti Religiosi* e nei *Briefe* dedicati a Simone Lemnio, fa affiorare ammiccamenti interessanti nei confronti di quel filone di libero pensiero così rilevante anche per il nostro tema specifico (lo spinozismo). Nello stesso tempo, però, come già messo in evidenza anche in altri contesti, Lessing non rinuncia all'ambiguità che la stessa tradizione religiosa luterana, specialmente nella lezione pietistica, gli offriva, per propugnare un impegno riformatore, evitando le rotture clamorose.

L'idea stessa della "Rettung", che con una fenomenologia articolata accompagnerà l'autore lungo tutto l'arco della sua attività, aveva culturalmente un retroterra esplicitamente critico-illuministico in Bayle, cui Lessing palesemente si ispira, ma anche pietistico - e quindi, pur in modo peculiare, religioso - in G. Arnold e nella sua popolare *Unpartheysche Kirchen- und Ketzer-Historie. Vom Anfang des Neuen Testaments biß auf das Jahr Christi 1688* (1699). I precedenti, insomma, per un verso informavano la battaglia illuministica per l'accertamento della verità, per l'emendazione degli *idola* che avevano condizionato la ricezione storica,

²⁰⁾ M. Bollacher, *Der junge Goethe und Spinoza*, cit.p. 196.

legittimando la disponibilità tollerante al confronto, nella consapevolezza della insostenibilità di presunzioni assolute; per altro improntavano anche il disegno di rivalutazione e attivazione delle implicazioni etiche e religiose di quella disponibilità. Con un esito convergente tra le due linee revisioniste: la constatazione delle pretese delle ortodossie religiose, della rigidità dei loro valori, della loro presunta incondizionatezza storica.

I *Briefe* dedicati alla vicenda di Lemnio e la *Rettung des Cochlaeus* intervenivano sulla delicata problematica delle origini della Riforma protestante, non per precisarne i contorni o discuterne contenuti teologici, piuttosto per recuperarne lo spirito emancipatore e la rivendicazione del libero e personale esame. Ne fruivano, insomma, per stigmatizzare la parabola involutiva, conseguente alla affermazione storica della nuova professione evangelica. Pur con grande cautela, Lessing rintraccia nello stesso atteggiamento di Lutero, cioè del propugnatore di quella svolta liberatoria, il seme di una nuova intolleranza, la impazienza di fronte al dissenso, la istintiva chiusura persecutoria.

D'altra parte l'autore punta al rilievo delle debolezze del fondatore non tanto per inficiare tutta la tradizione della Riforma tedesca, semmai per denunciare la logica "papista" con cui si era cercato di manipolarne a posteriori le origini liberali, legittimando ogni decisione con la progressiva sacralizzazione della figura del Riformatore. In questo senso Lessing, sebbene vicino alla strategia dell'estremismo pietistico dei primi testi di Edelmann (*Unschuldige Wahrheiten*) - che, a suo modo, già riprendeva, radicalizzandolo, il modello di Arnold, utilizzando per il proprio appello alla libertà di coscienza il riferimento al primo Lutero, come massima testimonianza contro il dogmatismo ortodosso - è meno esplicito nel condannare il processo storico-religioso seguito alle scelte conservatrici luterane.

Ciò che in realtà stava a cuore a Lessing nella riabilitazione di due personaggi secondari era il riconoscimento, nelle loro paradigmatiche vicende personali, che la tolleranza, essenziale alla religione cristiana, era evidentemente inconsueta tra i Riformatori. E tuttavia

«ist jede Religion und Sekte, die von keiner Toleranz wissen will, ein Papsttum».

Von Loewenich da queste indicazioni conclude che:

- «1. Per Lessing il vero risultato della Riforma consiste nella proclamazione della libertà religiosa.
2. La Riforma non ha però sviluppato conseguentemente questo programma.
3. Il nostro compito è il compimento della Riforma nella piena attuazione delle libertà religiose.
4. Dovunque domini la costrizione religiosa si ha anche a che fare con il "papismo". Il papismo appare qui in senso formale come principio della illibertà religiosa, in qualsiasi religione o setta si manifesti» (21).

Più di recente Willmer ha intravisto in questo privilegiato riferimento alle origini dell'insegnamento luterano (di cui però non ha approfondito i risvolti eterodossi, radicali) una possibile convergenza tra Lessing e Zinzendorf: la comune ostilità nei confronti della contemporanea ortodossia luterana e l'esplicito richiamo all'ideale di libertà cristiana di Lutero, proietterebbero dunque l'illuminista su quello sfondo pietistico già per altri versi evocato in precedenza (22). Anche se, a chi scrive, pare che in ogni caso l'impegno civile e non quello religioso costituisca la cifra di questi interventi, avvicinando piuttosto Lessing ad alcune delle posizioni contestatrici dell'estremismo edelmanniano, smussate appena dal tono conciliante e dagli apprezzamenti di occasione.

Eterodossia e non-conformismo

²¹⁾ W. von Loewenich, *Luther und Lessing*, Tübingen 1960, pp. 19-20.

²²⁾ Willmer, *op.cit.*, pp. 33 ss..

L'innequivocabile riscontro eterodosso si ricava invece dalla *Rettung des Inepti Religiosi, und seines ungenannten Verfassers*, nella quale, con la scusa di mostrare la superficialità con cui era stato bollato come *malvagio e ateo* il trattatello *Ineptus Religiosus ad mores horum temporum descriptus M.J.S.* (1652), Lessing coglie la opportunità per far circolare in traduzione le tesi centrali del raro testo, certamente con l'intento, esplicitato, di mostrarne i risvolti apologetici fecondi, ma, più sottilmente, probabilmente per aggiungere alle precedenti sortite ulteriore materiale probatorio.

Infatti, il moderato scetticismo che inclina all'elettismo, tipico del testo sotto accusa, sembra consentire con l'agnosticismo metafisico e l'atteggiamento critico espressi dai primi scritti lessinghiani. Il rifiuto della passività in ambito religioso, rispetto alle autorità e alla tradizione, il sospetto nei confronti del tecnicismo scolastico, la condanna del settarismo fine a se stesso e della intolleranza implicita in ogni arroccamento dogmatico, emergono dalla traduzione come temi nella loro matrice erasmiana troppo congeniali all'interprete, per non sollevare il dubbio di una operazione lessinghiana volta a garantire la libera circolazione di tesi eterodosse, nella più vasta contestazione del nuovo *Papsttum* luterano.

Alcuni passaggi del testo, al di là di un'eco genericamente non conformista, rievocavano appelli contemporanei facilmente identificabili. Così i richiami alla interiorizzazione del problema della fede ("*Der beste Christ ist der, welcher sein eigner Hirt ist*"), alla semplicità del confronto (senza mediazione dottorale) e al rispetto reciproco tra cristiani di diversa osservanza si proiettavano nella scena culturale tedesca per un verso sul versante pietistico, della religione come vivente professione di carità, per altro, soprattutto, sulle campagne eversive di Edelmann e sul contributo del socinianesimo di Crell e Wissowatius. La esplicita polemica nei confronti delle ortodossie, cattolica, luterana, calvinista, e delle sette, la consapevolezza che in ogni posizione religiosa si celano istanze degne di considerazione e di sviluppo, la centralità ancora assicurata alla lettura diretta della *Bibbia*, allungavano sul pubblico dei lettori gli echi e le ombre radicali della tradizione dell'evangelismo sociniano, presenza discreta ma rilevante nel Settecento tedesco, così come le cautele ermeneutiche suggerite dall'anonimo potevano ulteriormente suffragare l'orientamento lessinghiano di disponibilità nei confronti dell'arminianesimo (del resto largamente presente nella cultura sociniana tra Sei- e Settecento) ⁽²³⁾.

Questi gli aspetti del dibattito contemporaneo su cui Lessing probabilmente nella sua *Rettung* intendeva coinvolgere un uditorio più vasto, attraverso la riproposizione di un testo, tutto sommato marginale, della polemica religiosa seicentesca. Al solito, in un contesto che ne rendesse ambigualmente accettabile il contenuto, cioè accondiscendendo superficialmente alle correnti preoccupazioni del conformismo religioso, esattamente come nelle contemporanee recensioni. Appoggiandosi all'apparente sincretismo dell'anonimo autore, l'illuminista confermava in questo senso l'elettismo dei frammenti e quello (argomentato) delle recensioni, accentuando ancora, implicitamente, la denuncia della involuzione nella storia del movimento riformatore, e quindi l'urgenza di una cosciente emancipazione dall'opprimente dogmatismo ortodosso, già manifestate nelle prime riabilitazioni esaminate.

La *Rettung des Cardanus*

Il testo di gran lunga più efficace di tutta la produzione critica lessinghiana degli anni '50, all'altezza dei grandi interventi del periodo di Wolfenbüttel (*Berengarius Turonensis*, *Adam Neuser*, *Leibniz von den ewigen Strafen*, *Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit*) è senz'altro la *Rettung des Hier. Cardanus* (1754). Questa sua posizione di spicco è garantita dallo spessore polemico, dall'impegno culturale e anche dal soggetto particolarmente delicato.

²³⁾ Su questo aspetto si veda lo studio fondamentale di F. Pintacuda De Michelis, *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, Firenze 1975, pp. 50 ss..

Il disegno critico in effetti, pur ricalcando per molti versi quello della precedente *Rettung*, nell'intenzione di ribaltare un giudizio storico, mostrando come un passo controverso del *De Subtilitate* non nascondesse alcuna implicazione eversiva, semmai costituisse soltanto una soluzione di passaggio, espressa a conclusione di una disamina sostanzialmente apologetica, risultava nei fatti abbastanza complesso, prevedendo sia una sinossi del brano in questione, sia un suo aggiornamento e una sua discussione; un'analisi quindi molto articolata, per spiazzare le tradizionali scomuniche ortodosse.

D'altro canto il quadro culturale in cui si inseriva il contributo lessinghiano era per un verso estremamente stimolante per il giovane critico, per altro quasi proibitivo nei suoi risvolti molteplici. Si trattava infatti di confrontarsi con un personaggio simbolo per la tradizione libertina secentesca, e con un tema, quello del nesso religione naturale-religioni positive, centrale non solo in quella ma anche nella lezione deistica inglese e nella interpretazione sociniana. La preparazione dell'autore in materia è già emersa dai brevi cenni alla sua attività di recensore, che evidenziava un crescente interesse per le correnti genericamente non-conformiste. In questo senso la *Rettung des Cardanus* presenterà la prima vera occasione per esercitare in modo autonomo una competenza critica, in ambito storico-religioso, acquistata sul campo, nel confronto con le varie espressioni del dibattito specifico sei-settecentesco.

Nel caso in questione, poi, si deve rimarcare un interesse insolito: come testimoniato dal fratello Karl Gotthelf, Lessing aveva manifestato addirittura l'intenzione di approntare una edizione delle opere di Cardano, insieme con quelle di Bruno e Campanella⁽²⁴⁾. Segno palese di un entusiasmo che si spingeva al di là della mera curiosità erudita del professionista del libro, e tanto più espressivo per le implicazioni eversive delle tre figure nella storia del naturalismo ateo e libertino. Se consideriamo inoltre la consolidata prospettiva ermeneutica sullo spinozismo e la stessa interpretazione bayliana, non possiamo evitare di supporre che, in quel contesto, la riscoperta di quei personaggi celasse, almeno implicitamente, una contemporanea sollecitudine e disponibilità nei riguardi dell'opera spinoziana.

È infine rilevante il tema particolare al centro del testo, cioè quel confronto tra rappresentanti delle religioni storiche, già individuato in una recensione coeva come lo strumento più idoneo alla strategia apologetica. Si trattava in realtà di una topica della polemica radicale, dai precedenti nella mitica tradizione medievale del *De tribus impostoribus*, alle riprese cinquecentesche nel *Colloquium Heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis* di J. Bodin⁽²⁵⁾, dalle contestazioni anti-istituzionali del *Bekandtnuss christlichen Glaubens* (1560) di B. Herxheimer⁽²⁶⁾, al settecentesco *Nazarenus* di Toland.

Affrontare un simile argomento con lo sviluppo e l'articolazione riscontrabili nella *Rettung* era quantomeno indice di una attitudine critica, coerente fino alla provocazione, nei confronti di certo cieco conformismo religioso, decisa a ribadire il valore della tolleranza. La scelta era ovviamente densissima di implicazioni culturali e etiche: infatti, al di là dell'eco genericamente libertina, quello che colpisce maggiormente nello schema privilegiato dall'autore è la sua proiezione nel dibattito contemporaneo, con la fruizione di una serie di distinzioni terminologiche e concettuali che erano parte rilevante della lezione del razionalismo teologico inglese del Seicento e della sua metamorfosi wolffiana (S.J. Baumgarten)⁽²⁷⁾, oltre che della riflessione sociniana (in particolare della *Religio rationalis* [1685] di Wissowatius).

²⁴⁾ L.W.H. VII p. 726.

²⁵⁾ Su quella tradizione e sulle sue riprese moderne si veda ora F. Niewoehner, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern*, Heidelberg 1988.

²⁶⁾ R. Wild, *Freidenker in Deutschland* in AA.VV., *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano - Napoli 1980, p. 92.

²⁷⁾ Come documentato anche da Pons, *op.cit.*, pp. 92-127.

Varietas sive Veritas

La corrosività bayliana e la carica eversiva della *riabilitazione* emergono limpidamente sin dalle prime righe:

«Sarebbe stato un miracolo se uno spirito così peculiare fosse riuscito a sfuggire al sospetto di ateismo. Qual è il modo più diretto per attirarselo addosso se non quello di pensare con la propria testa e voltare le spalle ai pregiudizi più comuni? Raramente poi qualcuno ha dovuto aggiungere a ciò anche proposizioni di fatto provocatorie e una vita problematica, come invece Cardano»⁽²⁸⁾.

Una accentuazione, quella lessinghiana, che riprendeva istanze non-conformistiche serpeggianti all'interno della storia della Riforma, specialmente attraverso Spener e Arnold, ma espresse anche nelle *Unschuldige Wahrheiten* di Edelmann e nel manifesto del libero pensiero inglese *Discourse of freethinking* di Collins, quindi patrimonio del radicalismo illuministico. Questa duplicità di possibili livelli di lettura, in chiave più o meno radicale ma sempre contestatrice, mi sembra segnare tutto il testo, particolarmente la prima parte dove è impostata la difesa di Cardano, secondo uno schema già riscontrato in precedenza.

Lessing procede, infatti, a illustrare il passo incriminato del *De Subtilitate*, ricorrendo a una edizione originale, per emendare i fraintendimenti letterali, e riproducendone il contesto immediato per guadagnare una comprensione adeguata. Richiedendo questa operazione critica il riferimento diretto alle pagine in cui Cardano presentava una discussione tra i rappresentanti delle grandi religioni storiche, era compito essenziale del *riabilitatore* quello di valutarne il significato, l'esito e le modalità di articolazione, per sorprendere l'eventuale, colpevole faziosità dell'Italiano.

È appunto interrogandosi sulla validità del confronto proposto, che Lessing recupera direttamente quanto sostenuto nelle recensioni a proposito della sua efficacia apologetica, per ribadire l'esigenza di verifica delle proprie convinzioni religiose, rintracciata nei testi giovanili e qui ricontestualizzata in forma e linguaggio certamente poco inclini ai modelli intimistici (là ancora evidenti), e molto sensibili invece alla testimonianza e alla argomentazione razionali.

La ricostruzione dei passaggi del luogo incriminato consente a Lessing di svuotare la posizione dei denigratori di Cardano, dimostrando che l'intenzione celata nella *Vergleichung* non era eterodossa, al contrario allineata sulle tradizionali strategie cattoliche che privilegiavano le cosiddette "prove storiche", a sostegno della eccezionalità divina del messaggio cristiano. L'Italiano si sarebbe così appoggiato proprio agli argomenti più consistenti per affrontare il contraddittorio con i rappresentanti delle altre religioni, garantendo poi il primato al cristiano, con una gestione delle possibilità degli interlocutori abbastanza sospetta. In questo ribaltamento delle accuse, più dell'esito, per noi marginale, è interessante registrare la essenzializzazione delle argomentazioni, che porta alla focalizzazione dei nodi del dibattito deistico contemporaneo: isolato infatti il nucleo fondante delle posizioni della ortodossia teologica, era possibile, con una loro radicale discussione, coinvolgere l'intero edificio dogmatico.

Si ha conferma di questa ipotesi di lettura quando Lessing, rimarcando come Cardano si fosse ben guardato dall'affidarsi esclusivamente ad argomenti condizionati dalla fede storica, introduceva un'ulteriore importante precisazione:

«Egli afferma piuttosto che l'intera dottrina di Cristo non contiene nulla che sia in contrasto con la morale e con la filosofia [...] Non si dice che con ciò egli abbia deviato su un altro versante e abbia voluto negare alla nostra religione le sue peculiari verità, che la ragione da se stessa non potrebbe conseguire»⁽²⁹⁾.

²⁸⁾ L.W.H. VII p. 9.

²⁹⁾ L.W.H. VII p. 20.

Utilizzando una concettualità mutuata dalla disamina razionalista, l'illuminista mette a fuoco l'ultimo tassello del presunto disegno apologetico dell'Italiano, la definizione di un corpo di verità sovra-razionali, indisponibili alla semplice ragione naturale, che tuttavia non ne sarebbe contraddetta. In ultima analisi, nella lettura lessinghiana, nessuna imputazione è giustificata nei confronti della difesa cristiana approntata da Cardano: attribuendogli una strategia essenziale, informata dalle istanze più efficaci del contemporaneo dibattito teologico, Lessing poteva procedere, assicurata la posizione dell'indiziato, a mettere in crisi quell'approccio apologetico.

È quanto in effetti registriamo nella successiva rielaborazione del confronto, dove l'autore punta a un risultato paradossale: Cardano non solo non avrebbe minato la posizione cristiana, ma avrebbe addirittura indebolito quella degli interlocutori, contravvenendo così a un impegno deontologico di sincerità e equità (direttamente recuperati dalla *Rettung des Inepti Religiosi*), addomesticando l'esito della discussione. Questa interpretazione garantisce a Lessing l'opportunità di una revisione degli argomenti addotti a propria difesa dai contraddittori, insistendo poi sostanzialmente sulla riorganizzazione argomentativa delle tesi musulmane.

Una operazione decisiva per cogliere il significato di questa *riabilitazione* e più in generale l'orientamento culturale lessinghiano, dal momento che alla essenziale struttura apologetica cristiana in Cardano, viene da Lessing contrapposta una tattica probatoria del rappresentante islamico incentrata su due momenti:

- il primo, propositivo, illustra la *ragionevolezza* dell'Islam,
- il secondo, provocatorio, decisamente polemico nei confronti degli argomenti *storici* cristiani.

In questo nuovo quadro emerge allora la critica corrosiva di un razionalismo teologico radicale, interessato a travolgere la *positività* sotto la pressione di una ridefinizione naturalistica della *rivelazione*, ridotta a corpo di enunciati semplici, trasparenti, conformi alla razionalità del destinatario. La lettura del testo suggerisce una possibile esegesi: al di là di un pur vivo interesse per la correzione di certi pregiudizi religiosi e di certe incomprensioni storiche rispetto alla religione musulmana (riscontrabile anche nella produzione letteraria), Lessing sembrerebbe qui impegnato in primo luogo a manipolarne la posizione teologica, per produrre quel paradigma capace di svelare l'intrinseca fragilità della dogmatica cristiana:

«Ciò che il pagano, l'ebreo e il cristiano chiamano la propria religione è un guazzabuglio di proposizioni che una sana ragione non potrebbe mai riconoscere proprie. Si richiamano tutti a superiori rivelazioni, la cui possibilità non è poi mai stata dimostrata. Tramite quelle rivelazioni pretendono di aver ricevuto verità che forse in un altro mondo possibile, certamente non nel nostro, potrebbero essere tali. Lo riconoscono essi stessi, e le definiscono misteri, un termine che porta già in sé la propria confutazione»⁽³⁰⁾.

Le verità rivelate diventano misteri, il cui carattere *sovra-razionale*, ancora problematico, ne annulla qualsiasi efficacia e valore per l'intelligenza umana; rincarando la dose il maomettano rimarca come nella pretesa di concludere il divino nelle proprie contraddittorie elucubrazioni, i sostenitori delle *rivelazioni superiori* abbiano finito con lo stravolgerne concetto e proprietà. Il compromesso *ragionevole* di marca lockiana e wolffiana (esplicita la sottolineatura ironica dei *mondi possibili*) salta proprio per una sorta di "principio di economia", che emargina come insignificante per l'orizzonte della iniziativa umana la *non-contraddittorietà*, criterio di accettazione del *sovra-razionale*. Eppure il radicale riduzionismo teologico è conseguenza di un modesto assunto deistico da parte del rappresentante musulmano:

³⁰⁾ *Ibidem*, p. 24.

Lessing e Spinoza

«Noi crediamo a un unico Dio; crediamo a punizioni e premi futuri che ci spetteranno certamente in considerazione della qualità delle nostre azioni. Questo crediamo o piuttosto, per non usare le vostre parole svuotate di ogni valore sacro, di ciò siamo convinti, e di nient'altro!»⁽³¹⁾.

La lezione di Herbert of Cherbury e del latitudinarsimo inglese, ma anche le pagine della prima parte del *De Veritate Religionis Christianae* (1627) di Grozio - autore spesso citato nella pubblicistica lessinghiana del periodo - sono qui sufficienti a rilevare lo scarto tra un modello di predicazione (maomettano) naturale-razionale e gli artifici dogmatici della *rivelazione* di stampo cristiano. L'idealizzazione archetipica dell'Islam funziona da reagente per le contraddizioni residenti nella religione cristiana, con un riscontro estremo: la condanna del miracolismo e del suo nesso probativo con presunte verità naturalmente *incomprensibili*. Insomma, le prove storiche, riferite a fatti che dovrebbero suffragare, per la loro eccezionalità, l'origine divina della rivelazione cristiana, sono radicalmente messe in scacco, a causa della loro ambizione di trascendere l'orizzonte della razionalità, spacciando poi per testimonianza convincente ciò che in tal modo non può che risultare inconcepibile.

Come abbiamo già in precedenza osservato, l'articolazione della ricostruzione lessinghiana appare chiaramente indebitata con il contemporaneo dibattito deistico, nella scelta dei riferimenti e degli argomenti. In questo senso la radicalizzazione del discorso evoca sinteticamente stazioni fondamentali della critica sei-settecentesca, a partire proprio dal *TTP* di Spinoza e dal *Cristianesimo senza misteri* di Toland, e, nel coinvolgimento implicito di quelle figure e esplicito di quei temi, quella tradizione libertina da sempre associata alla pubblicistica clandestina, in prospettiva legata allo stesso personaggio al centro della riabilitazione lessinghiana.

Certamente dal testo è assente quella consistente lettura ideologica delle religioni storiche, fondamentale negli attacchi del deismo più radicale; e d'altra parte l'attacco muove dall'interno delle tradizioni religiose positive, anche se l'Islam serve più da modello normativo ed è evidentemente ripasmato alla luce di esigenze razionalistiche. Tuttavia la contestazione, le sue argomentazioni, i suoi obiettivi, i criteri di riferimento, segnalano, mi sembra, un salto di qualità rispetto agli anteriori interventi lessinghiani.

Infatti, nonostante la continuità rappresentata dal privilegiamento delle implicazioni pratiche e etiche della religione e dal rifiuto della dogmatica ortodossa, e che erano propri anche di una stagione di revisionismo pietistico che aveva avuto in Arnold sicuramente un testimone critico indicativo (anche per Lessing), nella *Rettung des Cardanus*, dietro le schermaglie e le soluzioni retoriche, si delinea un quadro concettuale essenziale nella sua articolazione, sinottico rispetto ai problemi cardinali della polemica teologica e chiaramente proiettato al di fuori dei vincoli, per quanto allentati, della tradizione religiosa.

Deismo?

Ideale complemento del lavoro di sintesi e definizione concettuale avviato con la riabilitazione di Cardano possiamo giudicare il frammento *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion*, composto probabilmente negli anni di Breslau (1760-4), ma per molti versi ancora radicato nel materiale delle recensioni e delle *Rettungen* dei primi anni '50. Si tratta infatti, pur nella sua problematica stringatezza, di un documento fondamentale per la messa a fuoco del *deismo* lessinghiano. Strutturato in undici brevi paragrafi, il testo rappresenta una sorta di griglia di lettura o di schema riassuntivo della "campagna" deistica contro le religioni positive. Una essenzializzazione mirata, da un lato, a fissare alcuni concetti imprescindibili del contributo del razionalismo teologico sei-settecentesco e la conseguente

³¹⁾ *Ibidem*, pp. 24-5.

Lessing e Spinoza

strategia di energica riduzione dogmatica, dall'altro a rilevarne contemporaneamente i limiti, prospettando una diversa soluzione del nesso *naturale-positivo*.

Il primo paragrafo introduce immediatamente nel cuore del dibattito:

«Riconoscere l'esistenza di un dio, cercare di formarsene i concetti più degni, riferirvisi in tutte le proprie azioni e pensieri: questa è l'essenza più completa di ogni religione naturale»⁽³²⁾.

I precedenti per questa definizione non mancavano nella letteratura deistica, tenendo conto che, come documentato in precedenza, l'autore aveva avuto modo di sondarla in più occasioni; in particolare utile dovette rivelarsi la consultazione dell'opera di J. Leland *A view of the principal deistical writers* (1754-5), sinossi antologica piuttosto ampia delle posizioni dei maggiori protagonisti della discussione inglese. In questo senso è plausibile il riferimento a Herbert of Cherbury (già coinvolto nelle recensioni), oppure, in considerazione della notorietà settecentesca, alla *Christianity as old as creation* di Tindal, tradotta in tedesco nel 1740, per opera di una delle figure carismatiche della eterodossia continentale (e traduttore anche di Spinoza) J.L. Schmidt - dove è rintracciabile un'analogia determinazione:

«Per religione naturale io intendo la fede nell'esistenza di Dio, e il sentimento e la pratica di quei doveri che risultano dalla conoscenza che, mediante la ragione, abbiamo di Dio e delle sue perfezioni»⁽³³⁾.

Altri⁽³⁴⁾ hanno invece rimarcato la risonanza wolffiana dell'esordio lessinghiano, rinviando alla *Theologia naturalis*, II, § 512, anche se il quadro generale e il tenore dell'analisi erano in quel caso ben distanti dalle puntate critiche di questo frammento. Accogliendo poi l'interpretazione complessiva di Allison⁽³⁵⁾, si potrebbe già rintracciare in apertura l'eco spinoziana di *TTP* (opera sicuramente studiata durante il periodo di Breslau, come vedremo più avanti), capitolo XIV, dove i dogmi della fede universale, ossia i principi fondamentali dell'intera Scrittura si riducono al riconoscimento della esistenza di un Ente supremo, che ama la giustizia e la carità e al quale tutti, per essere salvi, debbono obbedire e che tutti debbono adorare con il culto della giustizia e della carità verso il prossimo⁽³⁶⁾. Certamente, anche nel caso del *TTP*, il contesto del discorso spinoziano era differente da quello della sintesi del frammento, ma quelle pagine manifestavano un impegno analogo di ricerca e definizione dei cardini di una religione universale, per via filosofica.

Ciò che a Lessing preme subito mettere in evidenza è che l'appello alla capacità razionale non implica necessariamente che tutti gli uomini riescano "di fatto" a condividere le stesse opinioni religiose e quindi gli stessi atteggiamenti etici:

«A questa religione naturale ogni individuo, secondo la misura delle personali capacità, è disposto e legato»⁽³⁷⁾.

Questa precisazione è essenziale per spiegare il passaggio al concetto di *religione positiva*: dal momento che ogni essere umano è caratterizzato da risorse peculiari, innumerevoli dovrebbero risultare di conseguenza le varianti etico-religiose. Se questo in linea di principio non costituisce problema, in pratica, riferito alla concretezza dell'agire storico in società, avrebbe rappresentato invece un ostacolo alla convivenza civile:

³²⁾ *Ibidem*, p. 282.

³³⁾ In *I liberi pensatori inglesi del Settecento*. Toland, Collins, Tindal, a cura di A. Sabetti, Firenze 1978, p. 117.

³⁴⁾ Per esempio J. Schneider, *Lessings Stellung zur Theologie vor der Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente*, 's-Gravenhage 1954, p. 151.

³⁵⁾ H.E. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, Ann Arbor 1966.

³⁶⁾ In B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, intr. di E. Giancotti Boscherini, trad. e comm. di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Torino 1972, p. 349.

³⁷⁾ L.W.H. VII p. 282.

Lessing e Spinoza

«[...] si è allora creduto di ovviare allo svantaggio che questa diversità poteva comportare, non nella condizione della naturale libertà dell'uomo, ma in quella della sua convivenza civile con altri»⁽³⁸⁾.

Ne deriva l'esigenza (convenienza) di rendere comune la religione e quindi di accordarsi su certi elementi convenzionali, attribuendo loro (sempre per convenzione) quella importanza e essenzialità caratteristiche delle verità religiose riconosciute autonomamente, per via naturale. A partire dalla religione *naturale-razionale*, quindi, a motivo delle sue radici individuali, si è dovuto erigere un complemento *positivo*, analogamente a quanto avvenuto nell'ambito del diritto. In entrambi i casi il *Conventionelle* viene garantito di riflesso, sulla scorta della *Wichtigkeit e Notwendigkeit* delle istanze genuine e originali della religione naturale.

Questa complessa articolazione di *natürlich* e *positiv* ripropone senz'altro, pur nella sua schematicità, i moduli della critica deistica, isolando, nell'artificio dogmatico introdotto storicamente, un mero strumento di disciplina sociale. È tuttavia evidente anche un accento sostanzialmente estraneo alla polemica illuministica inglese. Il riferimento al naturale non equivale a un appello alla piena normatività razionale: nonostante le connotazioni intellettualistiche, la *natürliche Religion* rimane vincolata alla *misura delle capacità* individuali, sfuggendo di conseguenza alle possibilità di universalizzazione, che dovrebbero accompagnarne l'eventuale, compiuta razionalità.

Probabilmente più attento alla dimensione storica (come vedremo), Lessing sembra più interessato a rilevare la costituzionale inadeguatezza umana rispetto alle aspirazioni universalistiche della ragione, in ciò confermando un orientamento già delineatosi nei primi testi giovanili. Come ha osservato Wessell⁽³⁹⁾:

«Nella misura in cui una religione positiva indebolisce e limita la religione naturale, e nella misura in cui una religione positiva è risultato necessario della inadeguatezza umana, è evidente che le capacità cognitive dell'uomo sono deboli, e che le sue nozioni del divino sono limitate».

In questo senso è significativo chiedersi quanto Lessing confidasse nella realtà storica di tale *religione naturale*, del tipo della mitica *religione di Adamo* dei *Gedanken*. Le precisazioni sul concetto di *natürliche Religion* riducono fortemente la sua plausibilità storica; la stessa sottolineatura delle difficoltà pratiche implicite in quel concetto va nella direzione di una sua fruizione meramente regolativa, come confermerebbe anche la seconda parte del frammento e il riferimento alla nozione di *diritto di natura*: modelli, insomma, su cui orientare la valutazione delle realizzazioni positive.

Si dovrebbe allora registrare una rilevante deviazione lessinghiana rispetto alla posizione tradizionale del deismo inglese, ove predominava una considerazione per lo più decisamente negativa (degenerativa) delle religioni storiche, risultato dell'impostura e innestate sulle superstizioni volgari (si pensi in particolare al Toland delle *Lettere a Serena*, che inseriva la lezione estremista del libertinismo continentale all'interno della riflessione sullo statuto più o meno *ragionevole* del Cristianesimo, avviata da Locke). La succinta analisi lessinghiana è mirata al rilievo del carattere *convenzionale*, e quindi in certa misura artificioso, della *positività*, valorizzandone nel contempo la ineludibilità storica, risultando così globalmente più attenta a seguirne gli sviluppi che a rigettarla aprioristicamente.

Questa possibilità interpretativa troverebbe conferma nella insistenza lessinghiana sulla *necessità* di quel passaggio e nell'impegno dei paragrafi successivi a dialettizzare il nesso *essenziale-convenzionale*:

³⁸⁾ *Ibidem*.

³⁹⁾ L.P. Wessell, *G.E. Lessings theology. A reinterpretation*, cit. p. 135 .

Lessing e Spinoza

«Questa religione positiva ricevette la propria sanzione dall'autorità del suo fondatore, il quale sosteneva che l'elemento convenzionale derivasse, mediatamente, attraverso il suo insegnamento, da Dio con altrettanta certezza quanto l'elemento essenziale, immediatamente, dalle capacità razionali di ognuno»⁽⁴⁰⁾.

La rivelazione funge dunque da “garanzia” per gli aspetti non naturali della religione, che essa pretende di mediare, per gli uomini, da Dio stesso; tolandianamente Lessing mette in evidenza la matrice “ideologica” del positivo, presunta sanzione superiore di accordi puramente umani. Tuttavia, nel contesto, il problema della *Offenbarung* non è determinante e sembrerebbe solo utile per il passaggio alla considerazione del valore intrinseco delle religioni storiche:

«La indispensabilità di una religione positiva, in virtù della quale la religione naturale, in ogni comunità civile, è modificata in base alle condizioni naturali e contingenti, la definisco sua verità interna: questa verità interna è nell'una altrettanto grande che nell'altra»⁽⁴¹⁾.

Le religioni positive ricavano la propria necessità dai limiti strutturali della razionalità umana, si impongono come strumenti di coordinamento e fluidificazione sociale, al di là delle naturali istanze etiche che ne costituiscono la comune radice. In questo senso, riecheggiando un passo dei *Soliloquia* (II, 10) di Agostino, opportunamente mutilato, e che, non a caso, ritroveremo come “Motto” della *Erziehung des Menschengeschlechts*, l'autore può affermare che:

«tutte le religioni positive e rivelate sono di conseguenza ugualmente vere e false».

Perché siano intrinsecamente valide, come indispensabili aggiustamenti umani, l'abbiamo visto; perché, contemporaneamente, false, si evince dall'inevitabile inquinamento e indebolimento dell'*essenziale* per opera del *convenzionale*. La tensione sembra insolubile: l'elemento storico-sociale è in ogni caso destinato a corrompere, in quanto artificio estrinseco. D'altronde, se i due aspetti coesistono necessariamente in una relazione dinamica, per cui l'uno non si rinviene che immerso nell'altro, sarà il loro nesso proporzionale a determinare il valore di ogni religione positiva:

«La migliore religione rivelata o positiva è quella che contiene il minor numero di aggiunte alla religione naturale, e che ne limita al minimo l'efficacia»⁽⁴²⁾.

Analogamente si era espresso Tindal nella sua *Christianity*, pur con sviluppi che denotano la diversità essenziale dell'interpretazione del *positivo*:

«Io desidero solo che si riconosca che c'è una religione naturale-razionale scritta nel cuore d'ognuno di noi fin dalla creazione, mediante la quale tutti gli uomini devono giudicare la veridicità di qualsiasi religione positiva, e se questa differisca dalla religione naturale e razionale in qualche particolare, anche in minimi dettagli, ciò basta a provare che tutto quello che si dice a sua difesa non vale niente»⁽⁴³⁾.

L'interruzione del frammento proprio dopo l'introduzione di quel criterio ha fatto pensare⁽⁴⁴⁾ a una insoddisfazione dell'autore per gli esiti raggiunti. Allison, come precedentemente segnalato, ha invece rilevato la matrice decisamente deistica del testo, rinviando addirittura al modello spinoziano del *TTP*, specialmente per la riduzione naturalistica dei fenomeni religiosi, la loro valutazione nell'ottica della funzionalità sociale e il conseguente svuotamento della *rivelazione*.

⁴⁰⁾ L.W.H. VII p. 282.

⁴¹⁾ *Ibidem*, p. 283.

⁴²⁾ *Ibidem*.

⁴³⁾ *Op.cit.*, p. 133.

⁴⁴⁾ Per esempio Schneider, *op.cit.*, p. 152.

Quelle istanze sono in realtà inquadrabili nel precedente spinoziano solo molto genericamente, tenendo conto cioè delle versioni correnti nella letteratura settecentesca. Quel modello potrebbe essere evocato per l'insistenza sulla necessità (storica) del positivo (e quindi del disciplinamento sociale) e per le inclinazioni ireniche alla tolleranza, che sviluppano temi e aspirazioni delle *Rettungen*. Pur non costituendo a loro volta aspetti esclusivi della critica spinoziana, mi sembrano in ogni caso rilevanti nel *TTP* e caratterizzanti la sintesi lessinghiana.

Nella prima parte dell'opera del 1670 (cap. XII e XIV) esse palesavano un interesse profondo della ricerca spinoziana, maturato sin dagli anni di Rijnsburg (1661-3). Allo svolgimento spinoziano dell'irenismo groziano nel concetto di *fides catholica, sive universalis* corrispondeva, in effetti, nella evoluzione della riflessione lessinghiana, l'appello alla libertà di coscienza, l'eclettismo e il sincretismo delle due *Rettungen* esaminate, il progetto stesso del frammento di Breslau. Una parabola tuttavia "parallela", forse con elementi di tangenza e dipendenza da rintracciare più che in uno studio già meditato, nell'eco delle battaglie spinoziane e delle loro riprese settecentesche.

In conclusione, in ogni caso, al di là dei recuperi e dei modelli, al di là della coerente stringatezza dei paragrafi, rimane come dato problematico di *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion* proprio la sottolineatura della *Unentbehrlichkeit* della religione rivelata, quindi della necessaria combinazione dei due momenti, in tensione. Rispetto al deismo tindaliano e tolandiano questa è la prospettiva che mi pare emergere come il contributo più originale di Lessing. Focalizzata la polarità *naturale-positivo*, restava ancora da compiere l'esplorazione delle possibilità dinamiche della relazione. Insieme, ovviamente, a una più articolata analisi del concetto di *rivelazione*, destinato a mediare l'astrattezza del primo aspetto con la concretezza storica del secondo.

Religione e storia

L'ultimo testo cui facciamo riferimento in questo lungo capitolo è un esteso frammento probabilmente coevo al precedente e come quello rimasto inedito fino alla morte dell'autore (fu pubblicato con altri, dal fratello, nel 1784). *Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der Christlichen Religion* è opera fondamentale per valutare e precisare il *deismo* lessinghiano, a motivo dell'ambizione del progetto, della sua articolazione programmatica e anche della sua ampiezza, che ne fanno senz'altro uno degli inediti di maggior spessore.

Ricorrendo a una considerazione puramente naturalistica, Lessing affrontava uno degli argomenti cardinali della tradizione delle "prove storiche" già toccate nella precedente *Rettung des Cardanus*, scandagliando, con gli strumenti metodologici offerti dalla lezione del razionalismo sei-settecentesco, lo spinoso problema della originaria diffusione del Cristianesimo, per contribuire, con una lettura naturalistica, a svuotare l'edificio dogmatico e le pretese ortodosse costruite sulle presunte miracolose origini cristiane. Con una sintesi erudita di fonti molto diverse, dalla patristica greca e latina, all'annalistica romana, fino ai modelli del libertinismo secentesco e del contemporaneo dibattito deistico e apologetico. L'effetto complessivo pare quello di una revisione del quadro storico di riferimento e di un esplicito privilegiamento del riduzionismo eterodosso del fenomeno religioso.

Mettendo tra parentesi la versione apologetica imperniata sul carattere miracoloso della originaria diffusione cristiana, Lessing affrontava la questione articolandola essenzialmente in tre punti:

- valutazione delle condizioni esteriori;
- valutazione dei mezzi impiegati;
- valutazione degli ostacoli incontrati.

Ogni punto veniva poi ulteriormente precisato attraverso specifiche ramificazioni e approfondimenti, in modo da coprire criticamente ogni aspetto del problema.

L'esame del primo punto consente schematicamente all'autore di riferirsi brevemente alla situazione difficile dei gruppi e delle sette religiose, al momento dell'entrata in scena del Cristianesimo. Così la religione ebraica era segnata dall'inquinamento settario e quindi dalla frammentazione intestina, quella pagana articolata in religione della plebe, legata a idoli locali che i Romani adottavano strumentalmente, e in una non meglio precisata religione dei dotti: le accomunava un'impasse, una stanchezza dai risvolti anche politici.

Anche la filosofia è fatta rientrare tra le condizioni esteriori da esaminare preventivamente: in questo caso l'autore non fa che ribadire quanto già rimarcato a proposito della situazione religiosa. Indebolita dal settarismo, dalla carenza di veri maestri, dalla degenerazione numerologica della tradizione matematica e sapienziale pitagorica, la cultura filosofica palesava ulteriormente le proprie deficienze, secondo l'autore, nella scarsa attenzione per il mondo della natura, che avrebbe potuto garantire, in chiave teistica, una via di accesso dimostrativa al divino, sanzionando una fede dai fondamenti ragionevoli, nel caos delle confuse aspirazioni religiose.

Delineato così sommariamente un quadro della crisi religiosa e culturale della civiltà romana e mediterranea dei primi secoli volgari, Lessing passava al secondo punto, insistendo in particolare sulle tecniche pedagogiche e catechistiche delle originarie comunità cristiane, per sottolinearne la scaltrezza di applicazione (a prescindere dai livelli di istruzione). Il loro insegnamento, infatti, si basava:

- sulla contestazione delle altre confessioni religiose,
- sul fascino e sulla forza della religione naturale.

La notazione è rilevante per due aspetti: in primo luogo introduce il tema (nel Settecento di grande momento) della *doctrina arcani*, insieme di formule e riti segreti delle comunità cristiane più antiche, sulla cui consistenza storica era aperta la disputa in seno al razionalismo teologico contemporaneo⁽⁴⁵⁾. Nel nostro testo essa rappresenta il nucleo dottrinale elementare verso cui erano orientati i fedeli battezzati e ne testimoniava la tensione etico-spirituale, destinata a rilassarsi progressivamente con il trionfo della religione cristiana e la sua trasformazione in chiesa dominante.

In secondo luogo, poi, il riferimento alla religione naturale come espediente per catturare l'attenzione e l'adesione della massa pagana, indirizzata quindi all'insegnamento cristiano, implica una immediata fruibilità di quel concetto, quasi nozione innata cui fare eventualmente ricorso, con una valutazione evidentemente sfumata rispetto al frammento prima esaminato, dove si era maggiormente insistito sulle immediate differenze individuali che non sull'immediato impatto aggregante. Tuttavia anche in questo caso la convivenza tra l'elemento naturale (razionale-universale) e quello positivo-rituale è riconosciuta inevitabile, e come nella *Entstehung* la matrice "umana-troppo umana" del positivo è manifesta: al di là della irreprensibile condotta di vita che testimoniava la genuinità del loro insegnamento, i primi cristiani ebbero l'accortezza di rivestirlo di proposizioni ricavate dalla filosofia alla moda e di rafforzarlo attraverso la manipolazione profetica. Una ricostruzione critico-radiale che non può passare inosservata, anche alla luce dei suoi risvolti deistico-libertini.

Pur non negando la qualità di fondo del modello esistenziale rappresentato dalla prima comunità, Lessing è sostanzialmente interessato a rilevare la strumentalità del suo atteggiamento sociale, inteso a recuperare seguaci negli altri gruppi religiosi e culturali: l'indulgenza avrebbe poi lasciato il posto a una precisazione dottrinale unitaria, consentendo di passare dalla dispersione dell'apertura conciliante alla compattezza (e rigidità) dogmatica e disciplinare. Analoghe considerazioni sono proposte circa il successo della predicazione cristiana tra gli schiavi (che avrebbero potuto godere di due festività settimanali!).

⁴⁵⁾ Pons, *op.cit.*, pp. 165-6.

Spietatamente - a parte qualche marginale concessione - la disamina procede a reinterpretare in termini naturalistici e utilitaristici le vicende e l'ambiente della catechesi e della conversione. Così il tradizionale pilastro del miracolismo, la sopravvivenza della religione alle ripetute persecuzioni imperiali, era eversivamente riconsiderato, con il ridimensionamento di quelle a normali misure di polizia, dalla modesta efficacia pratica, inquadrate in una più generale campagna contro le espressioni culturali dell'epoca. Che in ogni caso non si trattasse di persecuzioni religiose era per l'autore evidente nell'assenza di misure specifiche e nel ritardo della loro effettuazione. Le persecuzioni, quando ci furono, rappresentarono normali reazioni a precise trasgressioni di disposizioni di polizia. Lo stesso, connesso, problema dei martiri era per Lessing problematico, risultando, a un esame accurato, il loro numero in realtà assai esiguo. Infine l'argomento che muoveva dalla constatazione dell'ignoranza dei primi predicatori per provare l'assistenza divina al loro successo anche negli ambienti più colti, veniva indirettamente svuotato delle sue implicazioni miracolistiche osservando, in modo cinico ma attento agli esiti concreti, che:

«per fondare una nuova setta o predicare una nuova religione un ignorante è sempre più adatto di un dotto»⁽⁴⁶⁾.

La conclusione del testo è molto indicativa:

«Se da tutto ciò che è stato finora argomentato dovesse seguire che la religione cristiana è stata impiantata e diffusa con mezzi del tutto naturali, ci si deve guardare dal credere che qualcosa di negativo possa derivarne per la religione stessa.

Non è invero affermazione del tutto estranea ai nostri teologi che Cristo stesso non sarebbe potuto venire al mondo in epoca più adatta.

Se ora Cristo stesso ha atteso l'epoca più adatta e ha voluto sostenere il grande miracolo del suo avvento non solo con altri genuini miracoli, ma sottomettendolo al naturale corso delle cose, perché non vogliamo tenere in considerazione proprio questo corso naturale delle cose?»⁽⁴⁷⁾.

Sebbene improntato a una sorprendente cautela formale (che farebbe pensare a una intenzione ufficiale), inserito nel contesto del frammento questo *Beschluss* mi sembra confermare una scelta rigorosamente *naturalistica*, secondo la migliore tradizione eterodossa. Una scelta a sua volta suffragata dall'orientamento emergente dalle *Rettungen* e dal primo frammento esaminato. In questo senso senz'altro si può parlare di *deismo* lessinghiano, e, come già rilevato, di probabile eco spinoziana.

Dal confronto con la cultura del radicalismo libertino e del razionalismo teologico illuministico, Lessing ricavava:

- un esplicito rifiuto delle rigidità ortodosse, delle pretese dogmatiche e istituzionali;
- il senso della dimensione storica dei fenomeni religiosi, e della loro funzione di disciplinamento sociale;
- la lezione dell'oggettivo valore della tolleranza.

Come nella migliore tradizione deistica, nonostante alcune differenze precedentemente rimarcate, lo strumento che funge da reagente eversivo è il concetto di religione naturale, da Lessing presentato proprio nella sua portata critico-regolativa, per mostrare la "verità-falsità" di ogni religione storico-positiva.

Riconosciuto il debito è tuttavia necessario evidenziare subito la peculiarità della posizione lessinghiana, nell'attenzione per il *positivo* (analizzata nel penultimo frammento, ma nuovamente presente nell'ultimo) e nella sottolineatura della situazione storica. Razionale e positivo non si escludono vicendevolmente, semmai si coimplicano: il concetto di rivelazione è risolto così sul piano storico-culturale in un'ottica di efficacia, di incidenza organizzativa,

⁴⁶) L.W.H. VII p. 295.

⁴⁷) *Ibidem*, p. 301.

perdendo ogni connotazione soprannaturale. In questo contesto la ricerca sulle origini cristiane non comporta una “condanna” della religione scaturitane, semplicemente un radicale ridimensionamento delle sue presunzioni, che non mette però esplicitamente in discussione il significato storico dello stesso cristianesimo. L’orientamento che sembrerebbe delinearsi è allora quello rivolto alla valutazione degli “effetti” di quelle origini, della loro portata storica, a prescindere dalla indubbia opacità e discutibilità delle pretese avanzate sul piano teologico.

Alle radici del panenteismo lessinghiano

Un posto privilegiato in tutte le ricostruzioni del pensiero lessinghiano è sempre stato riservato al frammento *Das Christentum der Vernunft* [D.C.d.V.], composto probabilmente nel corso del 1753 e mai pubblicato dall’autore. Il rilievo è giustificato dalla densità teoretica dei ventisette brevi paragrafi, e dalle proiezioni possibili all’interno della stessa produzione ulteriore dell’illuminista: basti pensare al ruolo direttamente e indirettamente giocato da quel giovanile tentativo nel dibattito tra Jacobi e Mendelssohn. Questi, infatti, lo richiamerà esplicitamente nelle sue *Morgenstunden* (a un anno di distanza dalla sua postuma pubblicazione, a opera di K.G. Lessing in *G.E. Lessings Theologischer Nachlass*) per suffragare la propria lettura dello *spinozismo purificato* dell’amico scomparso. Il suo interlocutore, invece, lo aveva inconsapevolmente evocato riferendosi al § 73 della *Erziehung des Menschengeschlechts*, in cui l’autore aveva rielaborato le proprie tesi onto-teologiche giovanili. Si tratta quindi di un primo intervento cruciale per misurare concretamente lo spinozismo lessinghiano, al di là dei giudizi espressi, a posteriori, sul significato più o meno panteistico della sua produzione.

Intanto è preliminarmente da segnalare ciò che ha frequentemente colpito in questo abbozzo di teodicea: la sua sostanziale difformità rispetto ai più noti testi della precedente o coeva produzione dell’autore. L’ottimismo razionalistico di D.C.d.V. conserva ben poche tracce dell’*agnosticismo metafisico* espresso in *Die Religion*, nei *Gedanken* e nelle contemporanee recensioni, riflettendo semmai, in una situazione ben più problematica e articolata, l’entusiasmo leibniziano-wolffiano della esercitazione scolastica del decennio precedente (*Glückwünschungsrede*). Certamente gli stimoli culturali rappresentati dalle letture di quegli anni e filtrati dall’attività del *Rezensent* dovevano aver indotto, come già registrato per altri versi, un profondo ripensamento delle rapide liquidazioni anti-metafisiche della primissima produzione.

Benché la letteratura specialistica non sembri riscontrare negli anni di formazione tra Lipsia, Berlino e Wittenberg un sistematico lavoro di approfondimento speculativo, rimarcando piuttosto la versatilità dell’impegno intellettuale lessinghiano, *Il cristianesimo della ragione* è prova quantomeno di un confronto programmatico, ancorché schematico, con alcuni temi e tradizioni metafisiche che costituiranno costante motivo d’interesse anche all’epoca degli studi spinoziani a Breslau e leibniziani a Wolfenbüttel.

Riconosciuto il valore del frammento, non ne va tuttavia dimenticata l’incompiutezza, da addebitarsi alle eccessive pretese sintetiche del giovane teoreta su un argomento così delicato, ma probabilmente anche alla insoddisfazione per l’impostazione stessa, come sembrerebbe confermare la lettera dell’1-5-1774 a Mendelssohn, in cui Lessing facendo riferimento ai suoi *ehemaligen Grillen*, sostanzialmente ringraziava l’amico per averlo dissuaso, con le sue osservazioni, dal prendere eccessivamente sul serio il tentativo⁽⁴⁸⁾. Con ciò non si intende sminuire il significato del frammento, per molti versi imprescindibile, semplicemente si vuole sgombrare subito il campo da ogni pretesa di esagerarne la portata, come testimonianza delle più disparate influenze culturali o anticipazione di tutte le ricerche posteriori.

Cristianesimo e ragione

⁴⁸⁾ Schneider, *op.cit.*, p. 122.

Probabile occasione di questo approfondimento onto-teologico fu la pubblicazione, nel 1752, di *Die Religion der Vernunft* di J.W. Hecker, letta con evidente curiosità da Lessing che la inviò in visione al padre ⁽⁴⁹⁾. L'autore aveva razionalmente costruito un percorso argomentativo che, muovendo dalla esistenza autocosciente dell'uomo, risaliva alla esistenza, in qualità di condizione assoluta, di un dio immutabile, eterno, creatore, onnisciente, giustificando poi - all'interno di tale quadro metafisico essenziale - l'impegno etico dell'uomo nello sforzo di approssimazione a un modello di perfezione individuale ⁽⁵⁰⁾.

In questo contesto, così poco originale nell'orizzonte della filosofia tedesca del Settecento, Hecker aveva polemicamente taciuto ogni riferimento alla religione cristiana. È evidente allora, sin dal titolo del frammento, come Lessing intendesse criticamente ricalcare l'impianto dell'opera di Hecker, proponendosi di esaminare i dati del Cristianesimo alla luce della ricerca filosofica, per mostrarne la compatibilità con una traduzione razionalistica, anche nel caso del dogma trinitario. Questo intento, latamente apologetico, si articolava però in modi estranei a qualsiasi recupero ortodosso, palesando un atteggiamento speculativo già emerso tra le righe della recensione (sulla BPZ del 28-12-1751) a J.T. Haupt *Gründe der Vernunft zur Erläuterung und zum Beweise des Geheimnisses der heil. Dreieinigkeit*, dove il giovane critico aveva accennato alla possibilità di solidi argomenti razionali:

«per la verità delle persone nella essenza divina in genere, così come per la Trinità in particolare» ⁽⁵¹⁾.

L'apertura del frammento è fondamentale per la sua ulteriore strutturazione:

«L'unico ente perfettissimo sin dalla eternità non ha potuto dedicarsi ad altro che alla contemplazione di ciò che è più perfetto.

«La massima perfezione è Lui stesso; quindi Dio sin dalla eternità ha potuto pensare solo se stesso» ⁽⁵²⁾.

L'esordio aristotelizzante, che introduce immediatamente anche quello che sarà lungo tutti i ventisette paragrafi l'orizzonte idealistico dell'argomentazione, l'autocoscienza divina, poietica e autopoietica, muove dall'assunto di partenza dell'esistenza di un unico, perfettissimo *Wesen*, individuato dunque esplicitamente come fondamento assoluto, nella propria originaria solitudine e compiutezza. L'eco wolffiana, del capitolo conclusivo ("Von Gott") dei *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1720) - dove la perfezione dell'intelligenza veniva fatta coincidere con la rappresentazione chiara e evidente del proprio oggetto, e quindi riconosciuta eminentemente al *göttliche Verstand*, a sua volta ente sommamente perfetto (*allervollkommenste*) ⁽⁵³⁾ - è in ogni caso plasmata in modo originale e in direzione ambiguamente monistica nell'uso dell'aggettivo *einzig*, riferito qui direttamente a *Wesen* (per rimarcare l'unicità dell'ente) piuttosto che a *vollkommenste* (per indicare l'unica assoluta perfezione), come documentano i paragrafi successivi.

Il monismo tendenziale dell'apertura si esplicita infatti al terzo paragrafo, con una decisa sottolineatura:

«Pensare, volere e creare sono in Dio coincidenti. Si può così affermare che tutto ciò che Dio si rappresenta, contestualmente è da Lui creato» ⁽⁵⁴⁾.

⁴⁹⁾ L.W.H. VII p. 845.

⁵⁰⁾ Pons, *op.cit.*, pp. 194-5.

⁵¹⁾ L.W.H. III p. 82.

⁵²⁾ L.W.H. VII p. 278.

⁵³⁾ H. Leisegang, *Lessings Weltanschauung*, Leipzig 1931, pp. 59-60.

⁵⁴⁾ L.W.H. VII p. 278.

Se il linguaggio è ancora quello leibniziano e della scolastica wolffiana, la correzione sostanziale operata da Lessing è significativa, così come dovrebbero essere chiari i risvolti radicali del riassorbimento delle tradizionali distinzioni nella unità dell'atto divino. Leibniz ancora nel § 48 della *Monadologia* aveva fruito dell'articolazione delle tre determinazioni divine per giustificare, con la "scelta" della volontà tra le varie possibilità, la libertà della creazione, la contingenza del mondo, la provvidenza complessiva nel mondo, come "migliore dei mondi possibili". È sintomatico il fatto che quella distinzione era stata ribadita per aggirare i rischi impliciti nell'impostazione cartesiana, che, radicando nell'insondabile decreto divino ogni verità, finiva, secondo Leibniz, per *accecare* la creazione, svuotandola di ogni bontà e razionalità; nonché per rovesciare il monismo spinoziano con le sue conseguenze panteistiche. A suo modo anche Wolff aveva rispettato quel dualismo, riducendo più semplicemente le *essenze* a pensieri dell'intelletto divino, tra cui la volontà, secondo il principio del meglio, sceglieva per la creazione, realizzandole nell'esistenza.

Lessing dal canto suo, unificando puntualmente i tre momenti, dunque superando la distinzione in direzione vagamente spinoziana, veniva a togliere spazio a una possibile eterna persistenza di *essenze* a fianco delle possibilità attuate nella creazione: il preliminare condizionamento, rappresentato dalla perfezione, elimina le possibilità non attuate, come incompiute e quindi estranee all'orizzonte della realtà divina. Si imponeva in tal senso un processo necessario di autoriflessione creatrice, che esige, rispetto al quadro wolffiano, una diversa giustificazione della libertà. La struttura finalistica leibniziana sembra così dissolversi: radicato nell'unica sostanza (*Wesen*), il mondo - garantito da quella scelta creatrice all'interno della tradizione "dualistica" - è nel nostro frammento riassorbito in Dio, e l'atto creativo risolto nell'espressione di un atto rappresentativo.

Le premesse dell'argomentazione lessinghiana manifestano effettivamente una notevole analogia con i lineamenti dell'interpretazione mendelssohniana delle *Morgenstunden*, confermandone l'*acosmismo* panenteistico. Infatti, se da un lato è superata la prospettiva teistica leibniziana, dall'altro, però, l'immanentismo che si delinea non ha i contorni logici di quello spinoziano, con le sue esigenze di fondazione e di ordine, dal momento che in *D.C.d.V.* rimane chiaramente stagliata sullo sfondo la personalità autocontemplantesi di Dio (nel linguaggio di Spinoza, dunque, un *modo infinito*).

Contemplazione e creazione

Il paragrafo quattro affronta il problema delle modalità di questa divina *Selbstbetrachtung*, delineando una dialettica dell'autoriflessione come principio onto-teologico:

«Dio può pensare se stesso solo in due modi: o riflette, tutto in una volta, il complesso delle proprie perfezioni e se stesso come loro essenza, oppure le pensa separatamente, isolate le une dalle altre, ognuna distinta da se stesso, secondo una scala gerarchica»⁽⁵⁵⁾.

Intuendosi eternamente nella propria totale perfezione, Dio ha *creato* (dall'eternità!) un ente cui non difetta alcuna delle Sue perfezioni. Questo *Wesen* dunque è *Figlio*, in quanto logicamente la *Vorstellung* è posteriore all'ente pensante, ma anche *Dio*, dal momento che non manca di alcuna delle proprietà dell'essenza divina. Tra questa e la sua "immagine" identica non può che intercorrere la più perfetta armonia, un'armonia divina, in cui necessariamente si palesano i caratteri del *Padre* e del *Figlio*:

«Questa armonia è Dio, nel senso che non sarebbe Dio se il Padre e il Figlio non fossero Dio a loro volta ed entrambi non potrebbero esserlo se questa armonia non esistesse: *tutti e tre sono uno*»⁽⁵⁶⁾.

⁵⁵⁾ *Ibidem*, p. 278.

⁵⁶⁾ *Ibidem*, p. 279.

Lessing e Spinoza

Il linguaggio, pur risentendo probabilmente dei precedenti della tradizione teologico-speculativa medievale e luterana (per esempio dei *Loci theologici* di Melantone)⁽⁵⁷⁾, è quello di una esercitazione wolffiana, certamente esasperata, assimilabile superficialmente agli sviluppi neologici contemporanei⁽⁵⁸⁾. I risvolti degli argomenti lessinghiani sono però ben più radicali e eversivi. Se infatti consideriamo i paragrafi 13 e 14, potremo valutare come le implicazioni monistiche prevalgano decisamente sulla speculazione teologica:

«Dio ha pensato separatamente i singoli aspetti della propria perfezione, cioè, ha creato enti tali da possedere in proprio una parte delle sue perfezioni; infatti, di nuovo, ogni pensiero è in Dio creazione.

«Tutti questi enti insieme si chiamano il mondo»⁽⁵⁹⁾.

A Jacobi, che non ragionava su questo frammento, ma sulla sua ripresa nel § 73 della *Erziehung*, non sfuggì l'impronta panteistica e spinoziana della traduzione trinitaria, cioè la possibilità di leggere il *Dio-Figlio* (l'immagine identica di *D.C.d.V.*) come *natura naturata*, espressione, manifestazione effettuale (*Wirklichkeit*) della *natura naturans* (*Dio-Padre*)⁽⁶⁰⁾. Come ha di recente rilevato Bell:

«Lessing sostiene che la seconda persona della trinità è interpretata razionalmente, un prodotto immediato e necessario del pensiero di Dio. Seguendo una tradizione che risaliva a Filone, Spinoza interpreta analogamente il termine per significare un prodotto o una creazione immediata»⁽⁶¹⁾.

Insomma, dietro la riflessione teologica e l'apparente impegno apologetico, si nasconderebbe in realtà un tentativo di rilettura delle figure trinitarie omologo al precedente spinoziano. L'*identisches Bild* andrebbe allora reinterpretato nel senso di quel naturalismo rinascimentale (Bruno, Campanella) oggetto di interessi contemporanei da parte dell'autore. Il *Dio-Figlio* come immagine significherebbe la totalità infinita del mondo, la cui articolazione è invece sviluppata nei paragrafi successivi. Nella dimensione dell'eternità, nonostante l'uso reiterato del verbo *schaffen*, si risolve anche il problema della creazione, nella direzione di una processione eterna in cui quel termine mantiene un senso solo in virtù di distinzioni di priorità, puramente logiche.

In considerazione della perfezione, l'ordine delle riflessioni divine (cioè della struttura ontologica) non può che essere il più perfetto: di conseguenza l'universo è uno infinito, omogeneo qualitativamente, massimamente articolato, secondo la ripresa di principi leibniziani come quello della identità degli indiscernibili, di economia e pienezza. Il mondo è dunque, ancora, continuo, organicamente e gerarchicamente ordinato, analizzabile all'infinito attraverso la filigrana elementare degli *einfahe Wesen*. L'armonia di questa "creazione" conserva ben poco di quella *prestabilita* leibniziana, perché, eliminato il dualismo di *possibilità e realtà*, impoverito (wolffianamente) il concetto di monade delle sue implicazioni logiche, il contesto metafisico di questo frammento annullava anche l'esigenza della *matematica* divina, della combinazione e della compossibilità, che erano alla base di quell'idea leibniziana.

Gli interpreti si sono letteralmente scatenati per rintracciare la paternità culturale delle affermazioni lessinghiane, rinviando a Bruno⁽⁶²⁾, Plotino, Filone, Origene⁽⁶³⁾, mettendo in

⁵⁷⁾ Scholz, *op.cit.*, p. LXXI.

⁵⁸⁾ H. Gonzenbach, *Lessings Gottesbegriff in seinem Verhältnis zu Leibniz und Spinoza*, Leipzig 1940, p. 38.

⁵⁹⁾ L.W.H. VII pp. 279-80.

⁶⁰⁾ L.W.H. VIII p. 574.

⁶¹⁾ Bell, *op.cit.*, p. 32.

⁶²⁾ Gonzenbach, *op.cit.*, pp. 41-2.

⁶³⁾ Liepert, *op.cit.*, p. 83.

evidenza un problematico *monistische Personalismus*, sintesi originale leibniziano-spinoziana⁽⁶⁴⁾, parlando di *organische Harmonie*⁽⁶⁵⁾, di *Weltorganismus*⁽⁶⁶⁾. Più modestamente si è richiamato il modello eclettico dello *Essay on Man* di A. Pope (che di lì a poco Lessing avrebbe commentato con il nuovo amico Mendelssohn); altri invece hanno preferito fermarsi alla incontestabile problematicità metafisica, insuperabile nella ellitticità dei paragrafi conservati⁽⁶⁷⁾.

A me pare che, all'interno di una struttura concettuale ancora per molti versi leibniziano-wolffiana, in *D.C.d.V.* si faccia strada una radicale revisione, dai tratti non minutamente precisabili, ma decisamente monistici. È difficile individuare un modello, anche perché in quattro pagine l'autore ha la pretesa di sintetizzare metafisica, teologia e etica: l'orientamento, nel quadro culturale settecentesco, si potrebbe definire genericamente spinozista, sebbene non necessariamente ispirato direttamente ai testi dell'Olandese, secondo modalità già registrate. Tenendo conto anche di quanto emerso dall'esame delle *Rettungen*, si potrebbe pensare all'influenza di alcuni contributi di Edelmann, come il *Moses* (1740) o *Die Göttlichkeit der Vernunft* (1743), dove il panteismo spinoziano si intrecciava al misticismo neoplatonico. D'altra parte alcune insistenze lessinghiane difficilmente avrebbero trovato giustificazione in puntuali riscontri dall'*Ethica*:

«Giacché ogni ente semplice presenta qualche aspetto proprio degli altri e nessuno ne può presentare che non sia proprio anche degli altri, allora tra questi enti semplici deve esserci un'armonia a partire dalla quale è da chiarire tutto quanto accada generalmente tra loro, cioè nel mondo.

«Ci sarà in futuro un cristiano fortunato che allargherà l'orizzonte della scienza della natura fino a questo punto: tuttavia solo dopo molti secoli, quando saranno stati sondati tutti i fenomeni della natura, così che non rimanga altro che il ricondurli alla loro reale scaturigine»⁽⁶⁸⁾.

Il sostanziale ottimismo, implicato da quell'armonia, che se non prestabilita sembra in ogni caso garantire l'universale finalismo, il richiamo a un *glücklicher Christ*, proiettano il frammento al di là dello stesso entusiasmo spinoziano della quinta parte dell'*Ethica*, riecheggiando quasi toni newtoniani.

L'istanza etica

Per una valutazione complessiva di *D.C.d.V.* è poi da tenere in considerazione l'ultimo gruppo di paragrafi (22-7), i quali conducono a parziale compimento l'analisi lessinghiana, spostando l'accento sulle conseguenze etiche della interpretazione ontoteologica. Ai diversi gradi di perfezione degli enti semplici, che in quanto tali riproducono aspetti della divina *Vollkommenheit*, e quindi possono dirsi *eingeschränkte Götter*, deve corrispondere un ventaglio di livelli di autoconsapevolezza, che massimamente si esprime nella autotrasparenza divina. Gli enti capaci di riflettere la propria perfezione e d'agire conseguentemente sono definiti *moralische Wesen*: «cioè tali da poter seguire una legge».

Con una articolazione espressiva quasi kantiana, Lessing affronta il problema della scelta e dell'azione morale, rimanendo ben radicato alla prospettiva immanentistica aperta nella prima parte del frammento. La legge morale è infatti ridotta in termini naturalistici:

«Questa legge è tratta dalla loro propria natura e non può che essere: "agisci conformemente alle tue perfezioni individuali"»⁽⁶⁹⁾.

⁶⁴⁾ Leisegang, *op.cit.*, p. 64.

⁶⁵⁾ Gonzenbach, *op.cit.*, p. 40.

⁶⁶⁾ Leisegang, *op.cit.*, p. 64.

⁶⁷⁾ H. Thieliicke, *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings*, Gütersloh 1936, p. 49.

⁶⁸⁾ L.W.H. VII pp. 280-1.

Questa “autonomia” che vincola l’agire alla coscienza di sé, che fa leva quindi sulla trasparenza razionale attingibile da ogni individuo, che rievoca luoghi classici della tradizione filosofica occidentale nella sua decisa impronta intellettualistica, è l’esito coerente della deduzione lessinghiana, che ha mosso dall’ente perfettissimo, autocontemplantesi. Come in quel caso, anche nelle conclusioni etiche il linguaggio usato dall’autore riflette una concettualità leibniziana. La scala degli enti riproduce quella monadica, imperniata sulla chiarezza percettiva e appercettiva, che collocava le monadi spirituali al vertice, con la loro capacità razionale di elevarsi all’infinito. E sempre in termini leibniziani Lessing sembra anche tentare una soluzione al problema del male morale: infatti nell’ordine gerarchico, in cui non possono registrarsi scarti, devono annoverarsi enti non sufficientemente autoconsapevoli. L’interruzione del frammento proprio a questo punto rivela probabilmente insoddisfazione per la soluzione ricavata, segnalando l’irriducibile problematicità del tema del male, secondo una linea di riflessione già rintracciata nelle prime opere lessinghiane. Secondo Schneider sono le premesse metafisiche monistiche a renderlo incomprensibile ⁽⁷⁰⁾. Tuttavia è possibile recuperare il senso dell’indicazione etica degli ultimi paragrafi, nonostante il carente approfondimento, e l’appello all’autonomia potrebbe riferirsi anche alla lezione spinoziana, come rileva Bell ⁽⁷¹⁾. Quello che sembra innegabile è il rigoroso razionalismo naturalistico e l’intenzione di ridurre il problema del “male” nella prospettiva complessiva dell’ordine, insieme con la sottolineatura della centralità della coscienza etica, sviluppo, nella finitezza, della autoriflessione e autotrasparenza divine, di cui il finito non è che modalità determinata. Ripensando alla collocazione storico-culturale di *D.C.d.V.*, non è necessario coinvolgere direttamente l’archetipo spinoziano, in considerazione della diffusione delle volgarizzazioni e di eventuali mediatori come Edelmann, il quale, sulla scorta di Knutzen, aveva posto in primo piano, in analogo contesto monistico, il tema della *coscienza*, come centro della vita etica e religiosa, identificandola con una razionalità in ultima analisi divina.

La “riabilitazione” della metafisica leibniziana

Nel giugno 1753 la Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres di Berlino propose come tema di concorso, con scadenza 1-1-1755, il seguente compito:

«On demande l’examen du système de Pope contenu dans la proposition: Tout est bien. Il s’agit: 1. De déterminer le vrai sens de cette proposition, conformément à l’hypothèse de son auteur. 2. De la comparer avec le système de l’optimisme, ou du choix des meilleur, pour en marquer exactement les rapports et les différences. 3. Enfin d’alléguer les raisons qu’on croira les plus propres à établir ou à détruire ce système» ⁽⁷²⁾.

Alexander Pope, l’autore inglese del poema filosofico *Essay on Man* (1733-4), serviva in realtà solo da schermo attraverso e dietro cui colpire l’edificio metafisico leibniziano, come già nei concorsi del 1747 (disamina della *Monadenlehre*) e del 1751 (confronto con il *Determinismus* monadico). Queste vicende s’inquadrano nella storia delle “sfortune” tedesche del pensiero leibniziano, quando anche all’interno della stessa istituzione culturale originariamente progettata dal filosofo (come *Sozietät der Wissenschaften*) si sviluppò la spaccatura tra due gruppi e orientamenti, quello newtoniano che faceva capo a Maupertuis e Euler, e quello wolffiano (Formey, Sulzer). Da un lato, quindi, degli avversari, dall’altro dei sostenitori “revisionisti” della dottrina leibniziana. Gli equilibri interni alla Académie

⁶⁹⁾ *Ibidem*, p. 281.

⁷⁰⁾ Schneider, *op.cit.*, p. 115.

⁷¹⁾ *Op.cit.*, p. 32.

⁷²⁾ L.W.H. III p. 787.

determinarono così l'esito del nuovo concorso, favorevole al "Leibnizgegner" Reinhard, davanti al "segnalato" wolffiano Kuenzli ⁽⁷³⁾.

Lessing e il suo nuovo amico Mendelssohn progettarono una partecipazione, realizzarono un saggio che poi, probabilmente per protesta contro il vertice culturale della Académie, non iscrissero. Esso fu in ogni caso pubblicato anonimo nell'autunno 1755, provocando un comprensibile imbarazzo al presidente dell'istituzione, Maupertuis. *Pope, ein Metaphysiker!* è un piccolo capolavoro polemico nel quale gli autori non solo centrano l'obiettivo di precisare i contorni del presunto *systeme* di Pope, ma riescono altresì a ribadire l'originalità leibniziana, mettendo a nudo la pretestuosità dell'accostamento individuato dai promotori del concorso.

Sebbene non sia possibile acquisirne i risultati all'interno di una indagine su Lessing (in quanto buona parte del lavoro doveva attribuirsi al filosoficamente più consapevole Mendelssohn), l'orientamento di fondo può in ogni modo rivelare interessi e approfondimenti che risulteranno influenti nel successivo sviluppo della riflessione lessinghiana.

In sostanza, il *systeme de Pope*, approssimativamente enucleabile da un contesto poetico in cui predominavano esigenze estranee al rigore del discorso filosofico, avrebbe costituito, secondo gli autori, una sorta di versione (banalizzata e svuotata delle implicazioni più peculiari) "estensiva" della concezione ontologica leibniziana: nella lettura e nei fraintendimenti popiani ("*of Systems possible, it'tis confest, / that Wisdom infinite must form the best / Where all must fall, or all coherent be*") la coerenza interna alla creazione si traduceva in una struttura gerarchica, graduata, in cui ogni ente si giustapponeva, quasi a incastro, in ordine scalare, secondo una catena infinita dove era prescritta una posizione determinata ontologicamente e assiologicamente, a ogni singola componente. La coerenza era allora estrinseca, lineare, verticale.

Diversamente, il filosofo aveva inteso l'ordine come universale relazione logica di essenze, ognuna esistenzialmente fondata, con le altre, nella scelta creatrice divina: la totalità si giustificava nella riflessione interna a ogni monade, in cui tutte le relazioni erano prospetticamente implicate. L'infinita tessitura rappresentativa, che era alla base della concezione leibniziana della pienezza della creazione, era espressa da ogni monade come specchio che rifletteva, nel proprio dinamismo interiore, secondo un'ottica particolare, l'ordito della creazione. Secondo gli autori, questa dimensione "intensiva" del continuo leibniziano, le sue premesse prospettivistiche, erano del tutto sfuggite a Pope.

Anche la *full creation* di cui parla il poeta non era altro che la "grande catena dell'essere", che abbracciava tutti gli enti disposti *in gradation*, affiancati a scala, da Dio all'uomo, giù fino al nulla: la staticità verticale di questo quadro fraintendeva la *volle Schöpfung* leibniziana, in cui la monadizzazione dell'universo si esprimeva nella indistricabile filigrana percettiva, che rifletteva in ogni sostanza il sistema di relazioni che la fondavano. Vale la pena di mettere in evidenza che la concezione popiana richiama da vicino la posizione da Lessing espressa in *Das Christentum der Vernunft*: in questo senso la collaborazione con Mendelssohn era senz'altro destinata a correggere, stimolando robusti confronti culturali (Leibniz, Spinoza) la originaria impostazione metafisica.

Infine, discutendo i versi "*the universal cause / Acts not by partial but by general laws*", i saggisti potevano ulteriormente rimarcare la distanza tra Pope e Leibniz, e semmai segnalare la vicinanza del poeta a Malebranche, utilizzando poi gli stessi argomenti criticamente. Se si fosse effettivamente ispirato al filosofo tedesco, Pope non avrebbe mai concesso la possibilità di eccezione alla universale legislazione divina, come accidentali occorrenze, indeducibili e ingiustificabili nel complesso dell'ordine normativo (sempre generale, indifferente alla particolarità delle situazioni). La universale legislazione divina implicava, invece, leibnizianamente tutte le particolari risoluzioni, plasmate e elevate all'economia di un disegno

⁷³⁾ Per le notizie sulla vicenda si veda B. Meyer, *Lessing als Leibnizinterpret*, Erlangen 1967, pp. 26-34, e A. Altmann, *Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*, cit., pp. 184-90.

totale. Le *eccezioni* in questo contesto erano riassorbibili come effetti necessari del rifrangersi di quella economia nella finitezza. La scelta divina rinviava sempre a un complesso calcolo delle compossibilità in ogni sistema, in cui il singolo momento in ogni modo era funzionale alla finalità del complesso.

Come intravisto nel testo lessinghiano del 1753, il male si giustificava alla luce della relativizzazione dell'imperfezione, nell'ambito dell'ordine complessivo. In questo senso, nel saggio i due autori ribaltavano l'impostazione stessa del tema del concorso, rilevandone così le forzature: tutto seguiva dalle leggi universali di Dio, quindi *all is right*, cioè *alles das, was ist, ist recht*, e non *tout ce qui est, est bien*.

In questa apologia della originalità incompresa dell'impianto metafisico leibniziano, contro i fraintendimenti contemporanei, si segnalava anche un altro importante riferimento, che scaturiva probabilmente anche dall'esperienza dei *Philosophische Gespräche* mendelssohniani, in preparazione all'epoca della collaborazione. Commentando i versi "*All are but parts of one stupendous whole /Whose body Nature is, and God the soul*" gli autori precisavano che, a dispetto delle insinuazioni di Crousez, la tesi non avrebbe potuto essere spinozista, prospettando una distinzione Dio-Natura, assente nell'*erroneo* sistema di Spinoza. Semmai il verso "*Lives thro'all life, extends thro'all extent*", facendo intravedere un immediato nesso tra Dio e estensione, avrebbe potuto più coerentemente essere spacciato come spinoziano, avendo il filosofo ritenuto «che l'estensione della natura fosse una proprietà di Dio». Ma ci si affrettava a precisare il disimpegno metafisico e l'eclittismo dell'Inglese, che si sarebbe limitato a raccogliere qua e là *le espressioni più efficaci e significative* per il proprio argomento ⁽⁷⁴⁾.

Una puntualizzazione, quella su Spinoza, che riflette una interpretazione culturalmente condizionata dal modello bayliano, segnalando in ogni caso un ulteriore elemento di attrazione per i grandi temi della tradizione razionalistica sei-settecentesca, che avrebbero impegnato Lessing negli anni successivi, con sviluppi originali, tra Leibniz e Spinoza.

Spinozisterei

Come abbiamo in precedenza segnalato, è nel periodo di Breslau (1760-5), durante il quale Lessing, tra la sorpresa degli amici berlinesi, intraprese l'ufficio di *Gouvernements-Sekretär*, che può con certezza collocarsi il primo approccio sistematico dell'illuminista al pensiero di Spinoza, attraverso la lettura in primo luogo dell'*Ethica*, poi della letteratura spinoziana, in particolare dell'articolo di Bayle e delle confutazioni di Dippel, come testimoniato dal *Breslauer Rektor* Klose. Il contatto diretto con i testi e con il rigore spinoziano era destinato a incidere rapidamente sull'altro fronte di impegno teoretico rappresentato dalla tradizione leibniziano-wolffiana: il confronto è in questo caso documentato dalla corrispondenza con l'amico Mendelssohn e da due brevi frammenti, molto densi, che costituiscono sostanzialmente l'unica fonte a disposizione dell'interprete per sondare immediatamente la posizione metafisica lessinghiana. Che quelli in ogni caso fossero i poli della riflessione specifica dell'illuminista è provato anche dalla probabile occasione degli interventi di Lessing: la ristampa dei *Philosophische Gespräche* e la stesura della *Abhandlung über die Evidenz* (1763) da parte di Mendelssohn.

Come in altro contesto già illustrato, il compito del primo *Gespräch* era quello di riabilitare parzialmente la figura di Spinoza inserendola, in prospettiva storica, come anello di passaggio tra Descartes e Leibniz, cercando di riassorbirne le tesi più coerentemente (e pericolosamente) eterodosse nell'orizzonte della gestazione della metafisica leibniziana. In questo senso la provocazione di Philopon in apertura (*Und so haette Leibniz die vorherbestimmte Harmonie*

⁷⁴⁾ L.W.H. III p. 662.

nicht erfunden?)⁽⁷⁵⁾: piegando il testo leibniziano alla terminologia e alle esigenze tipiche della lezione wolffiana, Mendelssohn veniva impoverendo il disegno del filosofo di Lipsia, giustificando testualmente (con il rinvio al *Système nouveau* del 1695) la presenza di un nucleo teorico spinoziano (*das Wesentliche*) alla base della nota tesi leibniziana della armonia prestabilita.

Una operazione, quella mendelssohniana, certamente ambigua per le sue ripercussioni nel dibattito culturale contemporaneo, nella misura in cui riproduceva (come a suo tempo segnalato), in funzione apologetica, gli argomenti utilizzati dagli avversari pietisti di Wolff, che ne avevano ottenuto l'allontanamento da Halle. Nello stesso tempo, al di là della novità dell'approccio e del confronto teoretico, la lettura proposta era infondata nella sostanza e troppo condizionata dalle preoccupazioni polemiche contingenti, finendo con il misconoscere l'impianto monadologico (pur ben difeso in *Pope, ein Metaphysiker!*) e il fraintendere la concezione spinoziana di *substantia*.

Spinoza e Leibniz

Alla prima uscita dell'opera, nel 1755, Lessing (probabilmente ispiratore di una delle figure dei dialoghi, Neophil) aveva favorevolmente accolto la tesi interpretativa dell'amico, nella solita (preziosa) *Rezension* sulla BPZ, mettendo in evidenza, a proposito del rapporto Leibniz-Spinoza sul tema della *vorherbestimmte Harmonie*, come il primo non avesse fatto altro che *darle il suo nome specifico e inserirla sapientemente nel proprio sistema*, avallando ulteriormente l'affermazione con la citazione delle proposizioni spinoziane addotte da Mendelssohn, per concludere in pieno assenso:

«Was fehlt diesen Sätzen, die vorherbestimmte Harmonie zu sein, mehr als der name?»⁽⁷⁶⁾.

Diversa la reazione al testo mendelssohniano otto anni dopo; infatti, nella lettera del 17-4-1763 all'autore, i dubbi e le riserve prevalgono nettamente:

«Ma lasciate che scambi seriamente con Voi un paio di parole a proposito di Spinoza. Vi devo confessare che da un po' di tempo non sono più del tutto convinto delle tesi da Voi proposte nel vostro primo dialogo. Credo che al momento della stesura Vi siate comportato un po' da sofista e mi meraviglio davvero che nessun leibniziano se la sia ancora presa con Voi»⁽⁷⁷⁾.

Con la serietà di chi intende rivendicare tanto l'originalità spinoziana quanto quella leibniziana, Lessing, a distanza di anni, rileva la artificiosità dell'impostazione dell'amico: al di là di superficiali consonanze, il monismo dell'*Ethica* era tutt'altra cosa dal pluralismo metafisico del filosofo tedesco, così come diverse erano le relazioni all'interno della prospettiva dell'unica sostanza spinoziana e del sistema di sostanze leibniziano:

«Ditemi, quando Spinoza esplicitamente afferma che corpo e anima sono un'unica, identica cosa [*Ding*], che è semplicemente rappresentata ora secondo l'attributo del pensiero, ora sotto quello dell'estensione (*Ethica* II, §126), a che specie di armonia intendeva riferirsi? La massima, si dirà, che possa darsi: cioè quella che la cosa [*Ding*] ha con se stessa! Ma ciò non vuol dire giocare con le parole? L'armonia che la cosa ha con se stessa! Leibniz voleva risolvere con la sua nozione di armonia il problema della connessione di due sostanze [*Wesen*] così diverse come il corpo e l'anima. Spinoza, al contrario, non riscontra alcuna diversità, né alcuna esigenza d'armonizzazione, né alcun problema da risolvere»⁽⁷⁸⁾.

⁷⁵⁾ A. Altmann, *M. Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*, cit, p. 8.

⁷⁶⁾ Cit in Meyer, *op.cit.*, pp. 82-3.

⁷⁷⁾ L.W.H. VIII p. 719.

⁷⁸⁾ *Ibidem*.

Lessing e Spinoza

Sebbene non sfugga alla riduzione della tesi leibniziana all'orizzonte del dualismo cartesiano (caratteristica, come si è visto, della lezione di Mendelssohn), la precisazione di Lessing è puntuale nel rilevare l'orientamento divergente dei due modelli metafisici, fruendo dello scolio a *Ethica* II, 21:

«[...] l'idea del corpo e il corpo, cioè la mente e il corpo, sono un solo e identico individuo, che è concepito ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto quello dell'estensione» (79).

Gli attributi esprimono l'essenza infinita della sostanza, che rimane, in quanto *causa sui*, fondamento dei modi di quella espressione. Non ha senso per Lessing, allora, attribuire a Spinoza una preoccupazione di tipo leibniziano, cioè una esigenza di mediazione logica e ontologica tra *sostanze* diverse. Pur rimanendo i due pensatori condizionati dal modello culturale cartesiano, la riflessione è in entrambi i casi originale, attenta a coglierne e svilupparne con coerenza aspetti ritenuti essenziali, alla luce di esigenze di fondo differenti.

Da un lato, quindi, nella versione lessinghiana, la risoluzione dell'enigma della *Vereinigung* dei due *Wesen* (anima e corpo) per Leibniz, dall'altro l'articolazione sul piano dei modi dell'unica *Natur Gottes* per Spinoza. Insomma, di fronte al monismo panteistico dell'*Ethica*, la tesi della derivazione spinoziana della *vorherbestimmte Harmonie* può giustificarsi solo su estrinseche analogie verbali, utilizzate a copertura di una operazione senza fondamento filosofico.

A questi appunti critici rivoltigli dall'amico, Mendelssohn rispose, nel maggio dello stesso anno, con una lunga lettera, ribadendo in sintesi le proprie posizioni dei *Gespräche*: indiscutibilmente:

«Leib und Seele verschiedene Modifikationen einer und eben derselben Substanz sind»,

tuttavia è altrettanto incontrovertibile che per Spinoza:

«Ausdehnung und Denken zwei verschiedene attributa sind»,

e che ogni *attributum* deve poter essere compreso per se stesso, senza coinvolgimento della nozione d'altro attributo. Così:

«...i concetti derivano da concetti e i movimenti da movimenti, in modo tuttavia da armonizzarsi, cioè, nel linguaggio di Spinoza, così che i concetti *per modum cogitationis* sempre esprimano gli stessi contenuti manifestati, *per modum extensionis*, dai moti» (80).

Valendosi delle radici cartesiane del Dio spinoziano, Mendelssohn con disinvoltura fa scivolare in secondo piano l'unicità fondante della sostanza per seguirne esclusivamente le espressioni determinate, e quindi giustificare la centralità degli attributi cui quelle espressioni immediatamente rinviano, logicamente e ontologicamente. La considerazione degli attributi così avanzata è ovviamente immemore delle definizioni spinoziane, ma consente di aprire uno spiraglio in direzione leibniziana: sebbene per Spinoza corpo e anima siano lo stesso individuo, non sono considerate in ogni caso la stessa cosa, ma attributi del tutto diversi, tra i quali ha luogo una relazione armoniosa.

Ma per valutare a fondo l'esito ermeneutico dell'autore è necessario seguirlo nella presentazione schematica della posizione leibniziana, che, se da un lato mette adeguatamente in luce almeno la natura rappresentativa della sostanza semplice, dall'altro denota tanto più evidentemente la incompiutezza per la peculiarità della ontologia spinoziana:

⁷⁹⁾ B. Spinoza, *Etica*, a cura di S. Giametta, Torino 1959, pp. 95-6.

⁸⁰⁾ L.W.H.VIII p. 720.

Lessing e Spinoza

«Secondo lui [Leibniz] i concetti e le rappresentazioni non sono altrimenti considerati che modificazioni delle sostanze semplici, “così come sono in realtà”, i movimenti nient'altro che modificazioni delle sostanze semplici, “così come appaiono”. Le stesse modificazioni delle sostanze semplici, considerate come enti reali, costituiscono il pensiero, considerate invece come fenomeni, estensione e movimento. Poiché ora l'anima si rappresenta il mondo (tutte le modificazioni che accadono nelle sostanze semplici) e poiché il corpo stesso non è altro che l'insieme delle modificazioni che avvengono in certe sostanze semplici e che io percepisco come fenomeni, certamente la serie dei fenomeni deve armonizzarsi con la serie degli enti reali, cioè i movimenti del corpo con i concetti dell'anima»⁽⁸¹⁾.

Se il fenomenismo da Mendelssohn sfruttato per illustrare l'attività della monade leibniziana è adatto a dar conto della concezione della *vorherbestimmte Harmonie*, esso è invece completamente fuori luogo in una interpretazione della struttura ontologica spinoziana, nella quale il nesso corpo-anima è irriducibile alla dicotomia fenomeno-realtà, come sottinteso dall'illuminista berlinese⁽⁸²⁾.

È in questo contesto che si inserisce il frammento *Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmte Harmonie gekommen*, significativo sin dal titolo. Conciliando in un certo senso il proprio orientamento critico con quello del corrispondente, Lessing concedeva solo la possibilità che l'isomorfismo tra gli attributi della sostanza spinoziana avesse vagamente suggerito la soluzione leibniziana. Ogni ulteriore pretesa influenza risultava senza fondamento, un semplice gioco verbale. Non si può, secondo l'autore, misconoscere la peculiarità monistica della ontologia spinoziana, rinvenendo strumentalmente corrispondenze tra i diversi aspetti del reale (pensiero e estensione) e giustificandole come effetti di un disegno di armonizzazione: quando nell'*Ethica* si legge che:

«l'ordine e la connessione dei concetti sono identici all'ordine e alla connessione delle cose»

non si accenna ad alcuna mediazione in senso leibniziano, ma si ribadisce la identità di espressione di aspetti diversi della stessa sostanza, aspetti che ne manifestano l'essenza infinita (Lessing parla nuovamente di *Natur Gottes*). La novità rispetto all'epistola è la esemplificazione conclusiva:

«Due selvaggi per la prima volta osservano la propria immagine riflessa in uno specchio: passata la sorpresa, cominciano a riflettere su questo fenomeno. L'immagine nello specchio, dicono entrambi, compie gli stessi movimenti del corpo e esattamente nel medesimo ordine. Di conseguenza, concludono, la sequenza dei movimenti dell'immagine e la sequenza dei movimenti del corpo devono potersi spiegare in conformità a un identico fondamento»⁽⁸³⁾.

L'interruzione del testo a questo punto dimostra che, con l'accostamento proposto, l'autore riteneva di aver compiuto efficacemente la propria confutazione (o che, al contrario, egli era del tutto insoddisfatto dell'esito). È un fatto in ogni caso che proprio l'immagine di chiusura abbia suscitato una serie nutrita di contrastanti interpretazioni, scatenando la fantasia degli studiosi⁽⁸⁴⁾.

Si potrebbe interpretare la relazione analogica considerando uno dei selvaggi sostenitore del monismo spinoziano, per cui il problema dell'isomorfismo si risolveva rinviando allo stesso fondamento d'ordine (in questo caso la figura fisica), l'altro invece propugnatore di una banalizzazione della tesi leibniziana, in virtù della quale il corpo umano e la sua immagine rappresentavano due sostanze differenti tra cui, di conseguenza, doveva sussistere una

⁸¹⁾ *Ibidem*, p. 722.

⁸²⁾ Altmann, *op.cit.*, p. 24.

⁸³⁾ L.W.H. VIII p. 518.

⁸⁴⁾ Si veda per questo Schneider, *op.cit.*, p. 149; Schilson, *op.cit.*, pp. 216-7; P. Rilla, *Lessing und sein Zeitalter*, Berlin 1959, pp. 368-9; Meyer, *op.cit.*, pp. 85-6; A. Altmann, *Lessing und Jacobi cit.*, p. 52.

preordinata sincronia. In questo senso la analogia è certamente infelice proprio perché ricorre a un linguaggio e a immagini (lo specchio, l'apparenza) più adatti a riprodurre i fraintendimenti mendelssohniani che non il nocciolo del "parallelismo" degli attributi in Spinoza.

Un dibattito *leibniziano*

Ancora decisamente condizionato dalla riflessione sui *Philosophische Gespräche* risulta il breve *Über die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott*, inteso a precisare la consistenza della distinzione tra *possibilità* e *esistenza* reale all'interno della tradizione leibniziano-wolffiana, e il conseguente nesso Dio-mondo, centrale nella revisione cui Mendelssohn aveva sottoposto il *System des Weltganzen* spinoziano.

Come in precedenza già analizzato, nel secondo dialogo tra Neophil e Philopon l'autore aveva sviluppato un nuovo argomento per ribadire una continuità, pur con significative differenze, tra Spinoza e Leibniz, allo scopo di limare l'apparente eterodossia metafisica del primo nella anticipazione del quadro compiuto e articolato nel secondo. I *Leibnizianer* attribuivano al mondo una duplice esistenza: prima della decisione divina, tra i possibili mondi contemplati, come sistemi di compossibilità, nell'intelletto divino; a seguito di quella scelta realizzato concretamente nella creazione. Spinoza si sarebbe arrestato al primo livello di esistenza, annullando, insieme con la possibilità della scelta divina, il secondo. Questa fondamentale svolta spinoziana sarebbe stata dettata, nella interpretazione mendelssohniana, da una insufficiente analisi delle condizioni della libertà, che non sarebbero state quelle dell'*arbitrium indifferentiae*, ma della determinazione del *meglio*.

Questa lettura mendelssohniana, che già abbiamo ritrovato alla base degli stessi sviluppi dello *Spinozastreit*, qui interessa per un risvolto particolare, approfondito da Lessing nel suo frammento. Per i *leibniziani*, secondo Neophil, Dio si era rappresentato la possibilità delle cose contingenti, nella misura in cui aveva pensato le proprie perfezioni con un certo grado di limitazione. Spinoza si sarebbe orientato analogamente, sostenendo che tutte le singole cose esprimono gli attributi di Dio in una certa forma limitata. Per i *leibniziani* il carattere delle cose contingenti nella mente di Dio consisteva nel fatto che esse potevano essere concepite solo come risultato di una infinita serie di cause: quasi con le stesse parole si sarebbe poi espresso (in *Ethica* II, 9) anche Spinoza. Insomma, ancora da questo punto di vista, pur in presenza delle incomprensioni segnalate, si poteva registrare, secondo Mendelssohn, una convergenza significativa.

In realtà anche questa operazione, più sottile della precedente, si basava su una evidente forzatura del testo del *leibniziano* Wolff (*Theologia Naturalis* II, § 92)⁽⁸⁵⁾, e sul misconoscimento delle differenze nella argomentazione spinoziana. Tuttavia per il lettore le pagine di Mendelssohn avevano il merito di rilevare un problema (quello del nesso *possibilità-esistenza*) dei più delicati nella riflessione di Leibniz e della scuola wolffiana, specialmente alla luce delle implicazioni logico-ontologiche e etiche⁽⁸⁶⁾. Dalla poco sistematica produzione leibniziana a riguardo, sembrava in ogni modo emergere una indicazione utile al nostro scopo: la tendenza a ridurre la *existentia* (*actualitas*) a una sorta di predicato non analiticamente implicito nella *essentia* e tale quindi da non modificarla nella sintesi. A Dio rimaneva allora la prerogativa di realizzare nella *esistenza* esattamente l'essenza concepita e trascelta nel suo sistema di compossibilità, facendola semplicemente passare in un diverso ordine di realtà, dal logico all'effettuale. La *actualitas*, dunque, non avrebbe comportato alcun completamento rispetto alla *essentia* logicamente possibile.

⁸⁵⁾ A. Altmann, *M. Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*, cit, pp. 33-5.

⁸⁶⁾ Su questo si veda: N. Rescher, *The philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs 1967, pp. 43-6, 63-5; S. Brown, *Leibniz*, Brighton 1984, pp. 121-35; B. Mates, *The philosophy of Leibniz. Metaphysics and language*, Oxford 1986, pp. 69-78, 117-21.

Lessing e Spinoza

Più complessa ancora la questione in seno alla speculazione wolffiana: all'interno della *scienza degli oggetti in generale*, il concetto dell'essere era connotato dalla assenza di contraddizione, e la *essentia* diventava il

«primum logico, metodologico; primo nucleo concettuale, ottenuto con una scala di astratte determinazioni concettuali dall'astrattissimo e indeterminatissimo concetto di ente»⁽⁸⁷⁾.

Funzionalmente, il passaggio alla *existentia* implicava un progressivo arricchimento di determinazioni individuali:

«Ens singulare, sive Individuum, esse illud quod omnimode determinatum est»⁽⁸⁸⁾.

In questo modo, però, l'esistenza, in quanto *complementum possibilitatis*, era un'appendice estrinseca, non meglio analizzabile,

«che non si sa bene in che cosa consista e qual cosa rappresenti di fronte a un'essenza già perfetta e sufficiente nel suo piano che era il piano della possibilità»⁽⁸⁹⁾.

Anche il successivo approfondimento di A. Baumgarten non era sfuggito alla sfocatura del maestro, nonostante lo sforzo ulteriore di precisazione della *existentia* come *omnimoda determinatio*. In ogni caso, nessun ente finito, in questa tradizione, era riconosciuto tale da implicare nella propria nozione la ragion sufficiente della propria esistenza, che andava quindi ricercata nella necessità fondante dell'essere divino, ontologicamente distinto.

Pan-en-teismo

Il testo lessinghiano interveniva in questa intricata materia (allora appena rievocata dalla *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften*), palesando già dalle prime righe il disagio nei confronti delle soluzioni interne al dibattito tra *leibniziani*:

«Per quanto mi sforzi di risolvere il problema della esistenza delle cose fuori di Dio, devo riconoscere di non riuscire ad accettarne razionalmente la possibilità»⁽⁹⁰⁾.

L'imbarazzo è poi sostanzialmente superato facendo reagire sulle distinzioni metafisiche leibniziano-wolffiane il punto di vista spinoziano, rovesciando il rapporto prospettato dall'amico Mendelssohn. Il riferimento critico alla wolffiana definizione di *Wirklichkeit* (*actualitas*) come *das Komplement der Möglichkeit* è allora funzionale alla esigenza (in fondo leibniziana) di escludere l'esistenza dal novero dei predicati che rientrano nella nozione di sostanza individuale: il risultato per Lessing è la precisa fotografia delle aporie della *Schulphilosophie*:

«La si definisce il complemento della possibilità. Allora mi chiedo: esiste in Dio un'idea di questo complemento della possibilità, oppure no? Chi vorrà sostenere quest'ultima eventualità? Ma se di ciò vi è in Lui un concetto, allora la cosa stessa è in Lui, allora tutte le cose esistono in Lui stesso»⁽⁹¹⁾.

Partendo dalle proposizioni della ontologia wolffiana, l'autore le viene decostruendo, per rimontarle alla luce di una conseguente estremizzazione della stessa intenzione leibniziana: la coincidenza in Dio di *essenza* e *esistenza* reale delle *cose*. In che senso, infatti, si può distinguere tra la *Wirklichkeit ausser Gott* e la *Wirklichkeit in seinem Begriffe*? Che cosa

⁸⁷⁾ M. Campo, *C. Wolff e il razionalismo precritico*, Milano 1939, p. 166.

⁸⁸⁾ *Ibidem*, p. 179.

⁸⁹⁾ *Ibidem*.

⁹⁰⁾ L.W.H. VIII p. 515.

⁹¹⁾ *Ibidem*.

interviene a giustificare quella articolazione? Orientandosi in modo originale sullo sfondo del secondo *Gespräch* mendelssohniano, Lessing sembrerebbe difendere e corroborare la riduzione lì attribuita a Spinoza, muovendo dal piano logico (*Begriffe*) per annullare la distanza ontologica tra la realtà delle cose *in Dio* e quella delle stesse *fuori di Dio*.

Le espressioni lessinghiane (*allora le due esistenze coincidono e tutto ciò che si pretenderebbe esista fuori di Dio, esiste in Dio*) non mi pare lascino spazio a dubbi circa la svolta monistica operante nel testo, per altro coerentemente con i presupposti ontologici del giovanile *Das Christentum der Vernunft*. Nel diverso contesto non è ribadita esplicitamente la equazione di *vorstellen, wollen, schaffen* in Dio, probabilmente proprio per l'approfondimento della lezione spinoziana e il conseguente superamento di quelle distinzioni: il riassorbimento del mondo in Dio non implica necessariamente, in queste righe, che questi sia al mondo coesteso.

Tuttavia, come nel frammento del 1753, l'immanenza si caratterizza come essenzialmente logica: secondo lo schema mendelssohniano la riduzione sembrerebbe infatti correre in direzione della essenza logica, così che il rapporto tra il singolo ente e Dio equivarrebbe a quello tra il suo concetto e il pensiero divino che lo accoglie⁽⁹²⁾. Allison⁽⁹³⁾ ha addirittura azzardato un accostamento alla strategia critica anti-wolffiana di Kant nel contemporaneo *Der einzig mögliche Beweisgrund*.

In realtà parrebbe che qui Lessing si limiti a negare alla *Wirklichkeit* un qualche tratto distintivo rispetto alla possibilità logica, sollecitato più dal fascino delle implicazioni metafisiche di quella presa di posizione, che non da un cosciente obiettivo di chiarificazione. Inoltre è anche vero che la ellitticità del testo non contribuisce a superare talune ambiguità dell'immanentismo proclamato. In particolare proprio quella riduzione logica, suffragata dal costante riferimento al *concepire* divino, non è esplicitamente affermata e argomentata, limitandosi l'autore a utilizzare criticamente la concettualità wolffiana, per rilevarne insufficienza e inconcludenza sul problema specifico.

Così la tesi della coincidenza delle due *esistenze* potrebbe interpretarsi in modo più libero rispetto ai condizionamenti della lettura mendelssohniana di Spinoza, come di recente ha proposto Bell:

«Il ragionamento implicito nella posizione di Lessing è analogo a quello rilevato in *Das Christentum der Vernunft*, per cui la concezione di una cosa da parte di Dio è sufficiente per la sua reale esistenza. Questo rende superflua l'idea leibniziana della possibilità metafisica e della creazione per decreto. La tesi di Lessing è che l'idea di una cosa è non solo in Dio, ma nel contempo effettivamente reale o esistente. Come Spinoza egli concepisce un dio che non è solo immanente nel mondo, ma la cui essenza esprime se stessa nell'essere attivo»⁽⁹⁴⁾.

Non ci sarebbe dunque tendenziale "idealismo", ma "realismo", con un mondo che si fonda in Dio analogamente ai modi spinoziani (che sono concepiti per mezzo e esistono in Dio).

La seconda parte del testo muove dalla definizione della *Metaphysica* (1743) di A.G. Baumgarten (*Existencia...est complexus affectionum in aliquo compossibilium i.e. complementum essentiae sive possibilitatis*): anche di fronte a questa precisazione l'impianto argomentativo lessinghiano conduce a rilevare la inconsistenza logica della originaria duplicazione di essenza e esistenza, conservandone in ogni modo l'istanza di demarcazione ontologica tra la necessità di Dio e il carattere contingente degli enti:

⁹²⁾ Wessell, *op.cit.*, p. 222.

⁹³⁾ Allison, *op.cit.*, p. 71.

⁹⁴⁾ Bell, *op.cit.*, p. 34.

Lessing e Spinoza

«Certamente i filosofi reputano che affermare l'esistenza di una cosa fuori di Dio non significhi altro che distinguere semplicemente questa cosa da Dio e chiarirne l'esistenza con il ricorso a uno statuto ontologico diverso dalla necessaria esistenza di Dio»⁽⁹⁵⁾.

Affondato il bisturi all'interno del contraddittorio materiale specifico wolffiano, si tentava ora una ricomposizione a partire da nuove premesse metafisiche, apparentemente senza eludere però il senso della demarcazione tra Dio e le cose in Dio:

«Ma se essi vogliono semplicemente questo, perché i concetti che Dio ha delle cose esistenti non dovrebbero essere le stesse cose esistenti? Esse sono da Dio ancor sempre sufficientemente distinte e la loro esistenza non diviene affatto minimamente necessaria a motivo del loro esistere in Lui. A quel carattere di contingenza, che a esse spetterebbe fuori di Lui, non dovrebbe corrispondere nella Sua idea una immagine? Proprio questa immagine costituisce la loro stessa contingenza. Ciò che è contingente fuori di Dio sarà contingente anche in Dio, oppure Dio dovrebbe rimanere concettualmente all'oscuro di quel contingente»⁽⁹⁶⁾.

Nuovamente in queste righe è chiaro l'eco degli argomenti dei *Philosophische Gespräche*, sebbene sia difficile decidere se Lessing ne riprenda completamente la interpretazione. L'apertura al contingente sembrerebbe significativa nel contesto monistico, denotando forse una resistenza rispetto alle implicazioni attribuite tradizionalmente al modello dell'*Ethica*, nell'intento di preservare, in un quadro panenteistico, il primato della sostanza divina, senza confonderla con il mondo da un lato, ma anche senza cedere ai motivi creazionistici: così, secondo Altmann⁽⁹⁷⁾, l'autore si paleserebbe in questo frammento "*Spinozist à la Mendelssohn*".

È tuttavia possibile anche una lettura più decisamente spinoziana, tenendo eventualmente conto delle ambiguità di un linguaggio ancora segnato dalla tradizione leibniziana. In questo senso Lessing potrebbe sostenere la immanenza delle cose in Dio, distinguendo tra ciò che ha in sé il proprio fondamento e ciò che lo ha in altro (ed è per questo *contingente*), in perfetta linea con l'essenza del discorso spinoziano in *Ethica* I, definizioni 1, 3, 5 - già rimarcato dallo stesso Leibniz nelle proprie note a margine:

«Io...intendo per contingente ciò la cui essenza non implica l'esistenza. In questo senso, le cose particolari saranno contingenti secondo lo stesso Spinoza»⁽⁹⁸⁾.

Una interpretazione che torna anche nella *Abhandlung* mendelssohniana, come segnalato da Bell⁽⁹⁹⁾, il quale, anche in questo caso, propende chiaramente, nonostante le esitazioni formali dell'illuminista, per una esegesi spinozista, in polemica con i fraintendimenti dei testi dell'amico Mendelssohn.

La portata prevalentemente critica del frammento non consente di decidere in modo conclusivo sull'orientamento lessinghiano, anche se sono evidenti alcuni elementi:

- la correzione monistica, panenteistica, quindi
- il rifiuto della concettualità dei *leibniziani*;
- il rifiuto della impostazione teologica ortodossa.

Essi complessivamente giustificano l'ipotesi di un pesante condizionamento spinoziano. Che poi la evocazione di Spinoza risulti a sua volta segnata dalla versione dei *Philosophische Gespräche* è suggerito più che altro dalle scelte espressive, dalla insistenza nella argomentazione. In effetti la modalità del nesso immanente tra Dio e le *cose* non è precisata ulteriormente e ogni pretesa interpretativa è in questo senso azzardata. Né, d'altra parte, è dato

⁹⁵⁾ L.W.H. VIII p. 516.

⁹⁶⁾ *Ibidem*.

⁹⁷⁾ A. Altmann, *Lessing und Jacobi* cit., p. 55.

⁹⁸⁾ Leibniz, *Opere filosofiche*, a cura di D.O. Bianca, Torino 1967, volume II, p. 111.

⁹⁹⁾ Bell, *op.cit.*, p. 35.

riscontrare una definizione di Dio che ne puntualizzi la funzione fondante, che rimane di conseguenza affidata al precedente “idealistico” di *Das Christentum der Vernunft* e alle assonanze mendelssohniane.

Leibnizisterei

Il titolo di questo capitolo, che intende affrontare ulteriori aspetti del rapporto tra Lessing e il filosofo di Lipsia, riproduce quello scelto dal fratello dell'illuminista, Karl Gotthelf, nella sua *G.E. Lessings Leben* (1795), per un gruppo di appunti risalenti al periodo di Wolfenbüttel (praticamente l'ultimo decennio di vita di Lessing), quando questi era stato chiamato (1770) a ricoprire l'incarico di bibliotecario della locale Herzogliche Bibliothek (come era toccato molti decenni prima allo stesso Leibniz). Si tratta di *Chronologische Umstände seines Lebens, Einige Auszüge aus Leibnizens Schriften*, e di un abbozzo di traduzione dei *Nouveaux Essais*. Non casualmente nelle note lessinghiane spazio è dedicato ai *Saggi*, inediti fino alla pubblicazione delle edizioni Raspe (1765) e Dutens (1768) (utilizzata da Lessing), destinati a grande risonanza culturale in Germania.

La possibilità di approfondire i testi leibniziani durante la permanenza a Wolfenbüttel si tradusse in un rinnovato slancio interpretativo nei confronti del filosofo, alla base delle nuove, sottili, *riabilitazioni* proposte contro le sbrigative liquidazioni di certi ambienti neologici (*Leibniz von den ewigen Strafen e Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit* 1773). Al di là delle motivazioni polemiche contingenti (che rientrano nel più ampio orizzonte del confronto critico con le correnti teologiche contemporanee) si deve riconoscere a Lessing un valido contributo per la comprensione delle posizioni leibniziane e contestualmente rilevare quanto la riflessione sul “metodo” leibniziano, sui suoi risvolti “essoterici” e “esoterici”, abbia influito nella messa a fuoco della strategia lessinghiana nelle battaglie culturali degli ultimi anni della sua vita ⁽¹⁰⁰⁾.

Le implicazioni leibniziane dell'approccio pedagogico che si fa luce nei testi degli anni Settanta sono consistenti, come puntualmente documentato da Allison, a partire proprio dagli appunti pubblicati dal fratello; il retroterra leibniziano potrebbe poi illuminare un elemento decisivo delle dispute teologiche, la dinamica del nesso *Gefühl-Vernunft*, asse portante del recupero del concetto di *Offenbarung* come *Erziehung*. La gnoseologia dei *Nuovi saggi sull'intelligenza umana*, in particolare il riferimento alle *piccole percezioni e percezioni confuse*, giustificherebbe l'interpretazione del *fühlen* come istintiva anticipazione del *begreifen*, la prospettiva, in altre parole, di un processo di attualizzazione e focalizzazione dell'originariamente indistinto. Il rapporto dialettico tra pre-razionale, o *non-ancora-razionale*, e razionalità dispiegata legittimava così la funzione cardinale dell'educazione ⁽¹⁰¹⁾.

In ogni caso, oltre alle note e agli sviluppi di *metodo* nel confronto teologico, la presenza di motivi leibniziani nell'impianto metafisico faticosamente abbozzato da Lessing è rilevabile in modo ancora più evidente sia nel caso del frammento *Dass mehr als fünf Sinne...* (1776-8?), sia in quello delle *Anmerkungen über J.H. Campes Philosophische Gespräche* (1778).

La sostanza semplice

Il primo è il tentativo di esposizione sistematica di una dottrina della sostanza semplice, per molti versi riconducibile esplicitamente al modello monadologico:

«L'anima è una sostanza semplice che è capace di infinite rappresentazioni.

¹⁰⁰⁾ Su questi aspetti si può consultare con profitto Allison, *op.cit.*, pp. 124-135.

¹⁰¹⁾ Su questo, oltre a Allison, in generale anche l'interpretazione di G. Fittbogen, *Die Religion Lessings*, Leipzig 1923.

Lessing e Spinoza

Poiché essa però è una sostanza finita, non è capace di queste infinite rappresentazioni contemporaneamente, ma le consegue una dopo l'altra, in una infinita serie temporale»⁽¹⁰²⁾.

La percezione, intesa come risoluzione della molteplicità nella unità della sostanza, e il principio di continuità costituiscono i cardini leibniziani del testo. Il riferimento all'anima e il nesso finito-infinito, semplicità-complessità mi pare rievocano adeguatamente il precedente della *Monadologia*, sia per la natura (rappresentativa) dell'attività attribuita alla sostanza in quella sintesi, sia per la stretta relazione tra tempo e sviluppo percettivo là implicito. Lessing è particolarmente affascinato proprio da quest'aspetto:

«Se essa consegue le proprie rappresentazioni una dopo l'altra, deve esserci un ordine secondo il quale, e una misura con la quale essa le consegue. Questo ordine e questa misura sono i sensi «⁽¹⁰³⁾.

I *Sinne* assumono dunque il valore di vere e proprie articolazioni dell'attività percettiva, concreti organizzatori e dispensatori, con una centralità certamente non garantita dalla riflessione leibniziana, che pure riconosceva alla natura rappresentativa una capacità di espressione *in rapporto ai propri organi*. Richiamando esplicitamente il principio di continuità (*die Natur nirgends einen Sprung tut*), l'autore non è interessato solo a mettere in evidenza la densità dell'attività stessa, ma, alla luce della nuova tematica dei *sensi*, a rintracciare lo sviluppo della loro articolazione e direzione, in relazione all'intensificarsi e estendersi della capacità rappresentativa.

Anche in questo modo nell'impianto monadologico si insinua un motivo sostanzialmente estraneo: l'attenzione non è più concentrata sulla focalizzazione della percezione nell'appercezione, ma sul potenziamento degli organi di senso, in grado di sistemare il flusso di dati percettivi, progressivamente affinandosi e diversificandosi. In questo contesto Lessing inserisce l'ipotesi concreta della loro progressione qualitativa e quantitativa, in una prospettiva di eternità lineare che ridimensiona drasticamente il percorso già compiuto con la ramificazione in cinque sensi, aprendo di conseguenza la possibilità di una crescita indefinita, coniugata con l'affinamento e l'ampliamento dello spettro percettivo.

Questa peculiare correzione delle concezioni monadologiche è dagli interpreti normalmente attribuita, anche sulla scorta di una indiretta testimonianza di Jacobi, alla influenza della *Palingénésie philosophique* di Charles Bonnet, in particolare alla sua insistenza sulla perfettibilità degli animali e dell'uomo, in ragione proprio dell'affinamento e dell'accrescimento quantitativo dei *sens*⁽¹⁰⁴⁾. È interessante segnalare come la lezione del filosofo ginevrino Bonnet fosse destinata, col suo mito della palingenesi, ad affascinare il contemporaneo Herder e in seguito Hölderlin, che progettò addirittura una rivista chiamata «Iduna» dal nome della dea germanica dell'eterna giovinezza⁽¹⁰⁵⁾. A conferma della posizione lessinghiana in una tradizione che troverà le sue massime espressioni a cavaliere tra Settecento e Ottocento⁽¹⁰⁶⁾.

Tuttavia, a prescindere dall'effetto della *Palingénésie* di Bonnet, le tesi di Lessing possono parzialmente giustificarsi anche alla luce di alcune indicazioni spinoziane. Mi riferisco a *Ethica II*, proposizione 16, dove si rimarca che le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni. Lo stato dell'idea che

¹⁰²⁾ L.W.H. VIII pp. 557-8.

¹⁰³⁾ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁾ Pons, *op.cit.*, p. 411.

¹⁰⁵⁾ R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975, p. 58.

¹⁰⁶⁾ Si veda R. Unger, *Herder und der Palingenesiegedanke in Herder, Novalis, Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichtung vom Sturm und Drang zur Romantik*, Frankfurt a. M. 1922; E. Benz, *Die ewige Jugend in der christlichen Mystik von Meister Eckhart bis Schleiermacher* in «Eranos Jahrbuch 1971», Leiden, 1973.

Lessing e Spinoza

costituisce la mente umana deve essere una funzione dello stato del corpo intero; quindi la mente è una funzione della complessità organica: quanto più il corpo è in grado di interagire con il suo ambiente, tanto maggiore sarà la capacità della mente di percepire questo ambiente⁽¹⁰⁷⁾.

Questo presupposto (per molti versi risalente alla riflessione del naturalismo telesiano e campanelliano) fa da sfondo al discorso lessinghiano; in esso si innesta la infinitizzazione lineare del tempo e la prospettiva dello sviluppo, secondo un modello dinamico di autoregolazione e di sollecitazione degli organi di senso, certamente estraneo all'orizzonte spinoziano.

Materia e animazione

La seconda parte del frammento si apre al paragrafo otto con l'introduzione di un nuovo concetto:

«Ciò che pone limiti si dice materia.

I sensi determinano i limiti della rappresentazione dell'anima [...]: quindi i sensi sono materia»⁽¹⁰⁸⁾.

In nuova sintonia con Leibniz, Lessing riduce la materialità al limite intrinseco nella attività rappresentativa, così attribuendola a ogni sostanza finita e ponendo una stretta correlazione limite-materia-senso. Leibnizianamente la materia è equivalente a passività, a chiusura prospettica, anche se poi nel frammento, a differenza di quel che si registrava nei testi leibniziani, l'insistenza non è sulla distinzione o confusione della espressione, ma sulla organizzazione delle rappresentazioni. La gnoseologia è dunque orientata in direzione decisamente sensistica, tralasciando la dimensione razionalistica alla base delle monadi spirituali:

«Appena l'anima iniziò ad avere rappresentazioni, acquisì un senso, quindi fu unita alla materia. Ma non subito con un corpo organico. Infatti un corpo organico è la riunione di più sensi»⁽¹⁰⁹⁾.

Questa precisazione, che sembra riprodurre la distinzione leibniziana tra *materia prima* e *materia secunda*, funge da premessa per una delle proposizioni più note e caratteristiche di questo frammento, spesso letta alla luce delle posteriori affermazioni di Jacobi su un presunto organicismo panteistico lessinghiano:

«Ogni frammento di materia può servire a un'anima per un senso. Cioè l'intero mondo materiale, fino alla più piccola particella, è animato»⁽¹¹⁰⁾.

Benché non necessariamente in conflitto con l'immagine dell'*universo monadizzato*, il paragrafo è in ogni caso decisamente impegnato a rintracciare e giustificare l'animazione universale, cioè a piegare la concezione dell'anima-sostanza semplice a esigenze genericamente immanentistiche, con le possibili implicazioni spinoziane che ciò culturalmente comportava. Specialisti dell'argomento, come Gonzenbach⁽¹¹¹⁾, non hanno esitato a riscontrare la presenza dell'Olandese (certamente una lezione pampsichista sarebbe al limite legittimata dal cosiddetto "parallelismo" degli attributi).

¹⁰⁷⁾ Si veda per questo H.E. Allison, *Benedict de Spinoza: An introduction*, New Haven and London 1987, pp. 94-98.

¹⁰⁸⁾ L.W.H. VIII p. 558.

¹⁰⁹⁾ *Ibidem*.

¹¹⁰⁾ *Ibidem*, pp. 558-9.

¹¹¹⁾ Gonzenbach, *op.cit.*, pp. 34-5.

È però molto probabile che, in questo caso, il quadro spinoziano sia solo un condizionamento sullo sfondo, nella misura in cui l'autore era impegnato in una rilettura originale, sensibile a un prospettivismo e a un organicismo che certamente non caratterizzano le posizioni dell'*Ethica*. D'altra parte, delle proposizioni lessinghiane è possibile anche una lettura "fenomenista", sicuramente leibniziana, che richiamerebbe quei passaggi della lettera di Mendelssohn del maggio 1763 (sopra esaminata), in cui il corrispondente aveva utilizzato proprio quel "fenomenismo" per ribadire la sua interpretazione del "parallelismo" spinoziano. Quindi, al limite, se di spinozismo si vuol parlare nel caso di questo frammento, si dovrebbe farlo sempre "à la Mendelssohn".

L'ultima parte del testo è intesa a delineare la possibilità concreta della crescita quantitativa e qualitativa dell'organizzazione sensoriale:

«I frammenti di materia che servono all'anima per uno stesso senso costituiscono la materia omogenea originaria.

Se si potesse determinare quante masse omogenee contenga il mondo materiale, si potrebbe anche sapere quanti sensi sarebbero possibili.

Ma ciò a che scopo? È sufficiente che noi si sappia con attendibilità che esistono più di cinque di quelle masse omogenee che corrispondono ai nostri attuali cinque sensi»⁽¹¹²⁾.

Servendosi del riferimento a magnetismo e elettricità, e constatando l'assenza di organi di rilevamento specifico, Lessing può così supporre lo sviluppo di almeno altri due sensi, ipotizzando, in relazione a fenomeni ancora ignoti (come lo erano stati sostanzialmente magnetismo e elettricità fino al secolo precedente), un'analogia evoluzione, indefinita per noi, anche se in sé determinata. La prospettiva è quella di un universo che potrebbe farsi progressivamente più ricco, più denso, più complesso.

Dato il carattere, al solito, estremamente ellittico dei passaggi essenziali, non è semplice ricavarne indicazioni chiare: in queste ultime proposizioni l'autore potrebbe sfruttare le opportunità offerte dalla gnoseologia leibniziana, in particolare con il tema delle *piccole percezioni*. L'affresco degli splendori della natura, dischiusi nel processo di acquisizione di nuove capacità sensoriali, può giustificarsi nel quadro leibniziano delle infinite relazioni che ogni sostanza semplice intreccia con tutte le altre, ribadendo l'entusiasmo già palesato in *Das Christentum der Vernunft*, in un testo, cioè, senz'altro segnato anche dalla tradizione leibniziana. La possibilità di focalizzare progressivamente quella tessitura rappresentativa viene ritradotta, nel nostro frammento, nel linguaggio di Bonnet, modificata quindi sulla scorta di esigenze parzialmente estranee al pensiero di Leibniz: la centralità dei sensi, l'ambiguità di un lessico che si appropria di concetti cardinali della monadologia, senza poi svilupparne coerentemente tutti i risvolti logico-ontologici, non nascondono in ogni caso l'impianto fenomenistico e il dinamismo percettivo che costituiscono le fondamenta del tentativo.

Metempsicosi

Il dettaglio nell'analisi del frammento si giustifica, in ogni caso, per la sua significativa conclusione, in cui Lessing ricorre esplicitamente all'ipotesi della metempsicosi, uno dei temi privilegiati della sua ultima produzione, come documentato dal III *Zusatz* alla edizione dei *Philosophische Aufsätze* di K.W. Jerusalem (1776), dalle osservazioni su J.H. Campe (1778), dal § 95 della *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780):

«Questo mio sistema è senz'altro il più antico di tutti i sistemi filosofici. Infatti non è altro, propriamente, che il sistema della preesistenza dell'anima e della metempsicosi, su cui avevano

¹¹²) L.W.H. VIII p. 559.

Lessing e Spinoza

riflettuto non solo Pitagora e Platone, ma anche, prima di loro, Egiziani, Caldei e Persiani, in breve tutti i sapienti dell'Oriente»⁽¹¹³⁾.

Nelle *Anmerkungen über Joachim Heinrich Campes Philosophische Gespräche* leggiamo invece:

«È dunque già deciso che la mia anima sia uomo una volta sola? È quindi assolutamente senza senso ammettere che io possa passare attraverso più di una forma umana, lungo il mio percorso di perfezionamento?

Forse alla base di questa teoria della trasmigrazione dell'anima per diversi corpi umani c'è un sistema del tutto nuovo e originale? Forse questo nuovo sistema non è altro che il più antico...»⁽¹¹⁴⁾.

La metempsicosi è recuperata come ipotesi di proiezione, nell'eternità, delle possibilità di perfezionamento umano, come naturale *pendant* della dinamica evolutiva dell'anima, quindi come estrema garanzia di un *sistema* che, per quanto Lessing si sforzi di ricondurlo a modelli sapienziali, manifesta in ogni caso le proprie matrici leibniziane. Nei *Principi della natura e della grazia* il filosofo aveva infatti riformulato, su basi metafisiche diverse da quelle pitagorico-platoniche, l'idea di una progressiva *metamorfosi* dell'anima, attiva in un corpo sempre soggetto a perdite e ricambi:

«Così, non solamente le anime, ma anche gli animali non possono generarsi né perire: essi non possono che svilupparsi, invilupparsi, rivestirsi, spogliarsi, trasformarsi»⁽¹¹⁵⁾.

Quanto attribuito agli organismi in prospettiva fisica, veniva in altro contesto riferito, come possibilità metafisica, allo spirito umano:

«Un essere immateriale o uno spirito non può essere privo di ogni e qualsiasi percezione della sua esistenza passata [...] La preesistenza delle anime non si rivela nelle nostre percezioni, ma se fosse vera, un giorno potrebbe farsi riconoscere»⁽¹¹⁶⁾.

Il discorso leibniziano si rivolgeva direttamente a precedenti, antichi e moderni, di *Seelenwanderungslehre* (H. More e, più ancora, Van Helmont il giovane), suffragandola con il proprio contributo ontologico e gnoseologico, in particolare la teoria delle *piccole percezioni*. Tanto più interessante è segnalare come Teofilo, dopo aver prospettato nei *Nuovi Saggi* la eventualità della *preesistenza* e della continuità nell'attività dello spirito, utilizzi l'ipotesi che le anime non siano affatto indifferenti rispetto a qualsiasi parte di materia e che esprimano invece *originariamente quelle parti cui esse sono e debbono essere ordinatamente congiunte*⁽¹¹⁷⁾: un sospetto precedente delle tesi lessinghiane.

Rilevate queste convergenze tra il *sistema* emerso dal frammento lessinghiano e alcuni passaggi dei testi leibniziani, va tuttavia riconosciuta ai paragrafi di *Dass mehr als fünf Sinne* una tensione alla *Perfektibilität* sicuramente più conforme alla *Palingénésie* di Bonnet, specialmente nella insistenza sullo sviluppo organico-sensoriale come costruzione dinamico-evolutiva, quindi lineare e a senso unico.

Il nesso tra l'ipotesi della metempsicosi e l'impianto tendenzialmente sistematico dei ventidue paragrafi è rimarcato dallo stesso autore: non c'è dubbio quindi che quella metafisica della sostanza semplice stia alla base della *fantasiosa* proposta e che questa trovi significativamente spazio all'interno di una prospettiva gnoseologica che, pur imperniata sull'anima, si concentra

¹¹³) L.W.H. VIII p. 560.

¹¹⁴) *Ibidem*, p. 557.

¹¹⁵) Leibniz, *Opere* cit., I, pp. 277-8.

¹¹⁶) *Nuovi Saggi* in Leibniz, *Opere* cit., II, pp. 368-9.

¹¹⁷) *Ibidem*.

poi sulle possibilità sensoriali, con espliciti risvolti materialistici. Abbiamo già annotato come quell'apertura si registrasse in un quadro tendenzialmente fenomenistico e con rievocazioni leibniziane.

La preoccupazione fondamentale di Lessing è in ogni modo quella di garantire, al di fuori di qualsiasi spaccatura dualistica, di qualsiasi ripresa cartesiana, un *Weg der Vervollkommung* estraneo all'escatologia cristiana. Se è vero dunque che, rispetto al modello di animazione presentato, l'idea di una *Seelenpräexistenz* e di una *Metempsychose* può sembrare stridente, è chiaro però che l'eco volutamente sapienziale, i richiami pitagorici, caldaici ecc., puntavano a radicalizzare una impostazione ancora sostanzialmente ortodossa come quella leibniziana, utilizzandone la concettualità.

La Liepert, che ha dedicato lunghe e dense pagine alla definizione dell'orientamento filosofico lessinghiano, ritiene che l'illuminista abbia ricavato da Leibniz i *Grundgedanken der Monadologie*, soprattutto

«die Idee einer monadischen Einheit von Substanz und Kraft, die Idee eines Weltprozesses, die Idee der Aktivität, Selbsttätigkeit und Autonomie, die Freiheitskonzeption»⁽¹¹⁸⁾.

Questi contributi, che in larga misura sono desumibili proprio dai paragrafi analizzati, sarebbero al fondo del *geschichtphilosophisch gewendeten Pantheismus* di Lessing, costituendone le premesse dinamiche. Noi possiamo aggiungere che alla insoddisfazione per il quadro teologico tradizionale denunciata da Lessing nei colloqui con Jacobi, la lezione di Leibniz doveva aver contribuito in modo rilevante, accanto a quella di Spinoza.

Libertà e necessità

Direttamente legato all'argomento generale di questo lavoro è un tema evidentemente nodale nella riflessione lessinghiana degli anni '70, presente esplicitamente nell'appendice alla edizione dei *Philosophische Aufsätze* di K.W. Jerusalem e ancora all'interno di *Nathan der Weise*: il nesso libertà-determinismo. Tema invero rilevante anche per definire ulteriormente l'altra privilegiata relazione intellettuale, intessuta in quegli anni con l'opera di Leibniz; così delicato da aver nettamente diviso gli interpreti.

Il nostro esame ha finora toccato problematiche metafisiche e religiose, coinvolgendo la prospettiva etica solo marginalmente e prevalentemente per aspetti afferenti ai primi testi lessinghiani. Affrontando le opere dell'ultimo decennio di vita dell'illuminista è tuttavia inevitabile il confronto con quella prospettiva proprio perché i maggiori lavori del periodo, *Ernst und Falk*, *Nathan der Weise*, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, la abbracciano e la articolano sistematicamente. È quindi tanto più indicativo che nell'ambito di questa operazione illuministica - a sua volta si inserita nel contesto delle grandi battaglie culturali contemporaneamente condotte contro la Neologia e l'Ortodossia, passando attraverso Reimarus - Lessing, pur frettolosamente, trovasse il modo per precisare la propria rottura con l'impostazione genericamente umanistica del libero arbitrio, avvicinandosi alla soluzione spinoziana del problema (per molti versi alla base del disegno della seconda parte della *Educazione del genere umano*), con rilevanti implicazioni anche sul piano teologico e metafisico.

Il problema della libertà dovette rappresentare uno degli argomenti privilegiati di discussione tra il nuovo bibliotecario a Wolfenbüttel e il giovane Jerusalem, morto suicida nel 1772. È lo stesso Lessing a segnalarlo indirettamente nei suoi *Zusätze* all'edizione di cinque brevi *Aufsätze* dell'amico (1776), mettendo in evidenza come i temi specifici (*Dass die Sprache dem ersten Menschen durch Wunder nicht mitgeteilt sein kann, Über die Natur und den Ursprung der allgemeinen und abstrakten Begriffe, Über die Freiheit, Über die*

¹¹⁸) Liepert, *op.cit.*, p. 62.

mendelssohnsche Theorie vom sinnlichen Vergnügen, Über die vermischten Empfindungen) fossero stati spesso oggetto dei loro colloqui.

Il saggio sulla libertà, il più lungo, si muoveva, come del resto anche esplicitamente gli altri, nell'alveo del dibattito culturale contemporaneo, registrando da un lato gli umori ortodossi di fronte alla diffusione di posizioni conseguentemente deterministiche, riprendendo e approfondendo dall'altro gli argomenti della tradizione filosofica pro e contro la assoluta libertà di arbitrio. In questo modo Jerusalem aveva la possibilità di richiamare indirettamente i fantasmi del grande scontro che nei primi decenni del secolo aveva visto i pietisti di Halle attaccare Wolff, appoggiandosi sostanzialmente alle ricostruzioni di Mendelssohn (in primo luogo i *Philosophische Gespräche*), ma tenendo conto nel contempo della lezione spinoziana e della tradizione eterodossa a essa ispirata.

Determinismo e libertà in Jerusalem

Il linguaggio dell'*Aufsatz* riflette senza dubbio una formazione leibniziano-wolffiana, confermata anche nell'impianto, lineare e molto chiaro, dell'argomento introdotto. Mettendo a confronto le diverse posizioni, il giovane autore aveva la opportunità di rilevare la intrinseca debolezza dell'orientamento di coloro che sostengono l'esistenza di una specifica capacità umana di controllo delle proprie rappresentazioni, cioè di una non meglio precisata *Kraft* direttiva dell'anima. L'impossibilità di disporre a piacimento delle proprie idee, di formarne a volontà e quindi la constatazione che le scelte in realtà seguono motivazioni determinate, e in ogni caso sono connesse a una catena di determinazioni razionali, spostavano la discussione sul terreno più spiccatamente leibniziano del *principio di ragione*:

«Wir können nichts wollen ohne zureichenden Grund»¹¹⁹).

Ma ancora all'interno di questa prospettiva Jerusalem si muoveva con grande abilità per rimarcare implicitamente indecisioni e inconseguenze, mostrando sostanzialmente come le cautele assunte per evitare collisioni con l'etica e la teologia cristiane finissero con il limitare la coerente applicazione del principio.

Accantonando l'impostazione ortodossa del problema morale nell'ottica del giudizio divino, l'autore manteneva la classica equazione virtù-chiarzza rappresentativa, prospettandola però come effetto del progressivo ampliamento dell'esperienza umana, in una successione di esistenze serialmente determinate: in tale orizzonte ermeneutico premi e punizioni divini erano ritradotti come approssimazioni *alla* ovvero recessioni *dalla* meta della piena trasparenza razionale nell'agire umano. Questa laicizzazione promossa da Jerusalem, che aggirava, in nome del *principio di ragione*, le difficoltà legate al nesso problematico determinismo-responsabilità, innestando la vita umana su binari di eternità lungo i quali ogni passaggio era giustificato alla luce del *Satz von Grund*, pur non risultando estrema (con il costante riferimento a Dio sullo sfondo), sembrerebbe risentire della lezione spinoziana.

Intanto la riduzione del *Wille* alla intrinseca affermatività delle idee, la negazione di una sua presunta efficacia al di fuori delle indicazioni determinanti della rappresentazione, riflettono la polemica anti-cartesiana dell'Olandese. Poi il rapporto instaurato tra virtù, dominio delle passioni e chiarezza rappresentativa riprende i motivi delle parti III, IV, V dell'*Ethica*, con particolare sottolineatura della perfezione della vita morale come espressione conseguente della trasparenza razionale determinata dall'ordine necessario dei concetti. Infine, dietro alla confutazione della accezione tradizionale del termine libertà, si potrebbe individuare la intenzione di ridefinirne le coordinate nel senso di una equivalenza con la *moralische Vollkommenheit*, chiaramente reinterpretabile alla luce della V parte dell'*Ethica* spinoziana.

¹¹⁹) L.W.H. VIII p. 428.

Libertà e razionalità

Anche l'interesse lessinghiano conferma la peculiarità dell'atteggiamento di Jerusalem nel quadro culturale contemporaneo. Sono percepibili le convergenze tra la parabola dell'illuminista e quella del giovane interlocutore, la comune attenzione per Leibniz e Spinoza, per molti versi il comune condizionamento filosofico rappresentato dai temi e problemi sollevati dai *Philosophische Gespräche*; è poi da notare la prospettiva imboccata da Jerusalem con l'introduzione dell'ipotesi di una sequenza di esistenze, che ricorda le postulazioni lessinghiane sulla metempsicosi, risalenti a quegli anni. Nella sua ripresa dell'argomento all'interno dei *Zusätze*, l'editore accoglie la lettura dell'amico, precisandone il senso:

«Determinismo e necessità, per i quali si realizzi la rappresentazione del meglio, quanto sono per me più adeguati della nuda possibilità di agire, nelle stesse circostanze, ora in un modo, ora in un altro! Ringrazio il Creatore per il fatto che *devo*, sono determinato al meglio. Se ancora in questa condizione mi ritrovo responsabile di così tanti passi falsi, che accadrebbe se fossi abbandonato completamente a me stesso? Se fossi lasciato a una forza cieca, che non si orientasse secondo alcuna norma e quindi mi assoggettasse al caso, non meno cieco per essere io stesso espressione del suo gioco?»⁽¹²⁰⁾.

Sinteticamente Lessing dimostra di aver apprezzato l'essenziale degli argomenti di Jerusalem, che poi non facevano che riproporre un problema estremamente delicato della riflessione leibniziana: o si accoglie il principio della determinazione razionale delle nostre scelte, e quindi si nega l'arbitrio come indeterminazione, oppure si fa atto di fede metafisica in una capacità sorgiva dell'anima che le garantisca quella incondizionatezza, in questo caso rinunciando alla opportunità di illuminare la vita etica, abbandonandola all'irrazionalità del caso. Come l'autore, l'editore sembra richiamare i *leibniziani*, insoddisfatto per le soluzioni di compromesso. L'alternativa ricorda da vicino quella prospettata, a proposito di Spinoza, nell'opera mendelssohniana del 1755, dove, per abbozzare una giustificazione del suo determinismo, si era rimarcato che l'*errore* dell'Olandese era stato l'effetto del radicale rigetto dell'*aequilibrium indifferentiae*.

Non casualmente però, né Jerusalem né Lessing accennano alla mediazione leibniziana, alla *inclinazione* che non necessita. In questo senso Lessing mi sembra (con l'amico) molto vicino a Spinoza. L'indicazione anti-volontaristica è molto netta, anche perché riprende l'argomentazione più articolata di Jerusalem: non c'è una volizione o decisione mentale estrinseca rispetto all'idea, attraverso cui un individuo possa resisterle o cederle a piacimento. Ogni desiderio è determinato da una causa (un'idea), la decisione della mente non è quindi un atto misterioso della volontà; spinozianamente essa si ridurrà allo specifico desiderio, assolutamente determinato.

È proprio l'intenzione di dar conto della vita morale, di valorizzare la virtù come dominio delle passioni, a proiettare in primo piano il tema dell'ordine razionale e quindi del conseguente determinismo, che, nella versione lessinghiana, ha almeno il merito di liberare il campo da equivoci che altrimenti avrebbero consegnato la vita morale a un'indecifrabile accidentalità.

D'altra parte c'è un aspetto delle affermazioni lessinghiane che ha spinto molti interpreti⁽¹²¹⁾ a parlare di orientamento leibniziano: la sottolineatura del *meglio*, che impronta in senso apparentemente finalistico il determinismo prima rilevato. Così la libertà, accantonata come *arbitrio*, troverebbe poi il modo di rientrare in gioco, in diversa accezione, nella prospettiva teleologica, piegando la necessità *geometrica* a necessità *morale*, nel significato della *Teodicea* leibniziana. Senza dubbio il riscontro dell'editore (*ich muss; das Beste muss*) può

¹²⁰⁾ *Ibidem*, pp. 448-9.

¹²¹⁾ Ad esempio Meyer, *op.cit.*, pp. 108 ss.; Fittbogen, *op.cit.*, pp. 283 ss..

Lessing e Spinoza

inserirsi nell'orizzonte delle preoccupazioni del filosofo di Lipsia, ribadite in molti passaggi delle opere di divulgazione e della corrispondenza: coniugare l'esigenza di fondazione razionale con la riaffermazione della libertà, intesa come *scelta del meglio*, guidata dalla intelligenza.

Tuttavia, tanto nel testo di Jerusalem (che, non dimentichiamolo, è il referente delle note lessinghiane) che nei *Zusätze* mancano le precisazioni leibniziane e più semplicemente l'alternativa introdotta è quella tra necessità e libertà, senza ulteriori articolazioni. Questo è quanto più immediatamente premeva a Jerusalem e Lessing: sottolineare l'intrinseca intelligibilità della prima e le contraddizioni della seconda.

Il giovane autore aveva comunque inserito un'ipotesi di crescita dell'esperienza umana che implicava un processo di perfezionamento complessivo. Il tema del progresso, l'ideale della *Vollkommenheit* non erano estranei alla riflessione spinoziana (si pensi al *Tractatus de intellectus emendatione*); le era estranea l'inclinazione teleologica che Lessing attribuisce al determinismo dell'amico. È molto probabile che essa nascesse proprio dalla nuova attenzione a quella dinamica del perfezionamento, rilevabile anche nella prima pagina dei *Zusätze*, che riprende l'idea di una sorta di immanente pedagogia divina: Lessing cedrebbe alla lezione leibniziana per dare una dimensione storico-evolutiva alla prospettiva di *Vervollkommung*.

Naturalismo e provvidenzialismo

A sostanziale conferma di questa interpretazione si possono addurre due passi di *Nathan der Weise*, in cui provvidenzialismo e naturalismo si intrecciano. Nel primo (Atto primo, Scena seconda) Recha, figlia (adottiva) di Nathan, racconta al padre del salvataggio con cui un cavaliere l'aveva strappata all'incendio della abitazione: il templare intervenuto in soccorso le appare come un angelo e il fatto in sé è riferito come un vero miracolo. Nathan sottolinea che in realtà un uomo, come accade quotidianamente di incontrarne («*wie die Natur sie täglich / Gewährt*»), ha compiuto quel gesto, e solo per quello, per il servizio, effettivamente merita di essere considerato un angelo. Ma la figlia insistendo:

«Non un angelo del genere, no! Un vero angelo, era certamente un vero angelo! Non mi avete prospettato proprio voi la possibilità che ci siano angeli, che Dio possa fare miracoli per il bene di coloro che lo amano? E io lo amo» ⁽¹²²⁾.

Nathan ha così la opportunità di precisare:

«Anch'Egli ti ama, e fa per te e per i tuoi simili, continuamente, miracoli; certo, li ha già compiuti da tutta l'eternità per voi.

«Sono contenta di udire ciò.

«Perché? Dal momento che suonerebbe troppo naturale e quotidiano se ti avesse salvata realmente un templare: non sarebbe comunque un miracolo? Il miracolo più grande è che a noi possano e debbano diventare così quotidiani i veri, puri miracoli. Senza questo miracolo universale ben difficilmente un uomo dotato di ragione avrebbe definito miracolo ciò che solo i bambini dovrebbero chiamare così, dal momento che sono sempre curiosi per l'insolito e inseguono soltanto la novità» ⁽¹²³⁾.

Nel secondo passo (IV, 7) è Nathan a raccontare a un monaco il proprio dramma familiare (la morte della moglie e dei figli per mano cristiana) e la disperazione e l'odio che seguirono, accecandolo per giorni:

«Tuttavia alla fine la ragione un po' alla volta ritornò. Essa parlò con voce rassicurante: "In ogni caso c'è Dio! Anche quel che è accaduto è stata decisione di Dio! Ebbene, orsù, fai ciò che da

¹²²) L.W.H. II p. 213.

¹²³) *Ibidem*, p. 214.

Lessing e Spinoza

tempo hai appreso, ciò che non è più difficile a farsi che a concepirsi, se solo vuoi. Tirati su!” - Mi levai e gridai a Dio: “Io voglio! Se solo tu vuoi che io voglia!”»⁽¹²⁴⁾.

Meyer ha riscontrato in questo secondo brano lo stesso orientamento leibniziano dei *Zusätze*, cioè un appoggio a quel "*fatum Christianum, une destinée certaine de toutes choses, réglée par la prescience et par la providence de Dieu*" di cui il filosofo aveva parlato nella sua corrispondenza con Clarke⁽¹²⁵⁾, protestando contro le letture spinoziane:

«Questa affermazione del destino di un individuo indipendente non è un abbandonarsi al fato di un corso impersonale degli avvenimenti naturali, non è la dottrina di Spinoza»⁽¹²⁶⁾.

Di rincalzo Allison ha stigmatizzato come

«questo rigido determinismo implica, come quello leibniziano, una necessità “felice” o saggia e non cieca o logica come quella spinoziana. Ogni cosa nell’universo accade necessariamente, ma tutto accade necessariamente per il meglio»⁽¹²⁷⁾.

L'accostamento dei due passaggi del *Nathan* mostrano la insufficienza di queste lezioni. In qualche misura i due testi vanno interpretati in modo complementare, esattamente come il III *Aufsatz* di Jerusalem e i *Zusätze* lessinghiani.

Infatti, nel colloquio tra Nathan e Recha si esprime la carica più radicale, sostanzialmente spinoziana, rispetto al quadro teologico tradizionale, in una concezione incardinata su necessità e eternità; nella seconda scena, invece, l’ottimismo della precedente è reso con un linguaggio e una concettualità più improntati al finalismo leibniziano. Il naturalismo che risolve la credenza nel miracolo, nello straordinario, per trasformarla nella consapevolezza dell’universale ordine, sottolineandone l’eternità; il nesso tra quella credenza e il pregiudizio verso il nuovo e l’insolito sono chiaramente riprese della critica spinoziana al miracolo nel sesto capitolo del *TTP*; spinoziano sembrerebbe anche il contesto, in particolare il riferimento alla reggenza divina in quanto ordine complessivo e eterno (Spinoza si era espresso in termini analoghi parlando della *direzione divina*). In questo senso pare esplicito un quadro deterministico che non presenta sicuramente mediazioni leibniziane, che non *inclina* ma necessita, come ribadito nella seconda scena. Il problema è quello di intendere il significato delle aperture teleologiche.

Nella prima scena lo slittamento dall’antropomorfismo del racconto di Recha alla prospettiva universalistica di Nathan si giustifica tanto, ovviamente, nell’ottica spinoziana, quanto in quella leibniziana. Centrale è la perfezione dell’ordine, con il riferimento alla sua eternità. Nel secondo al centro c’è il *Gottes Ratschluss* e il suo rapporto con la ragione umana. Una lettura leibniziana risulterebbe almeno parzialmente inadeguata in uno sfondo in cui già è stato tolto spazio all’idea di creazione. Inoltre la saggezza di Nathan si manifesta nell’adesione alla sanzione divina, che è adesione razionale e rasserenante: un atteggiamento che ricorda molto da vicino quello del saggio spinoziano sotto la *direzione divina*.

Leibniziana è invece l’indicazione teleologica in sé, capace di offrire una prospettiva dinamica, storica all’ordine divino, oltre il naturalismo più immediato di Spinoza. Come nei *Zusätze* il *meglio* era collegato alla perfettibilità interna alla natura umana, così in *Nathan* il riferimento provvidenziale è immanente all’azione storica. Lessing ha dato prova in più occasioni di saper cogliere la originalità delle posizioni leibniziane rispetto a quelle spinoziane: è molto improbabile che poi abbia finito col riassorbirle in queste, contaminando l’impianto geometrico in senso finalistico.

¹²⁴) *Ibidem*, pp. 316-7.

¹²⁵) Meyer, *op.cit.*, p. 109.

¹²⁶) *Ibidem*, p. 110.

¹²⁷) Allison, *op.cit.*, p. 147.

Certamente ci sono le battute nei colloqui con Jacobi sul presunto spinozismo di Leibniz (per altro subito ridimensionate), tuttavia la problematizzazione di Breslau sembra escludere la possibilità di una confusione tra le due metafisiche. È stata proprio la crescente attenzione per il concetto di “sviluppo”, insieme alle sollecitazioni di Bonnet, Ferguson e Herder, non escludendo anche un nuovo approccio ai testi leibniziani resi disponibili dalle nuove edizioni degli anni Sessanta, a spingere Lessing al recupero di un motivo teleologico, immanente all’orizzonte storico, come indicatore di senso nella prospettiva etica di una piena e perfetta espressione di umanità. Questa apertura non implica una presa di distanze dal naturalismo spinoziano, che invece mi sembra confermato dalle citazioni, ma l’impostazione di un problema nuovo, quello del significato della storia e della civiltà, destinato a assorbire l’estremo impegno dell’illuminista nella *Erziehung des Menschengeschlechts* ⁽¹²⁸⁾.

Saggezza e tolleranza

Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer (pubblicati anonimi tra il 1778 e il 1780, ma scritti nel corso degli anni Settanta) e *Nathan der Weise* (1779) costituiscono un dittico sulla “saggezza” di grande rilevanza all’interno della produzione lessinghiana e in generale per la cultura europea della seconda metà del Settecento. In entrambi i casi si tratta di testi che chiudono una lunga riflessione, avviata con gli anni Cinquanta, sui grandi temi del confronto illuministico, e che, anche biograficamente, rappresentano sintesi delle battaglie personali condotte dall’autore.

Nathan, in particolare, si colloca idealmente come continuazione dello scontro con l’Ortodossia luterana nella famosa polemica con il pastore Goeze, una risposta “teatrale” alla brusca interruzione censoria imposta dall’autorità. Tuttavia sarebbe limitativo ridurre l’opera - che da alcuni è stata riconosciuta come la più impegnativa, dal punto di vista ideologico, della intera *Aufklärung* ⁽¹²⁹⁾ - a postilla delle *Antigoeze*: vi si possono infatti rinvenire motivi che avevano impegnato Lessing già all’epoca delle *Rettungen* e che, a loro volta, erano maturati anche dalla lettura dei contributi dei maggiori intellettuali contemporanei e dalla ricerca lungo piste specifiche, quali quelle della tolleranza, del razionalismo teologico, del non-conformismo pietistico. Un’indagine ancora in corso o forse semplicemente rilanciata dalle contingenze, se è vero che, da un lato, come segnala Oelmüller ⁽¹³⁰⁾, risale agli anni Settanta la lettura del *De pace fidei* di Cusano, dall’altro l’ultima lettera di Lessing a Herder (26-1-1781) fa riferimento all’utopia cristiana *Christianopolis* (1619) del pastore luterano, divulgatore rosacrociano, Johann Valentin Andreae, anticipatore di istanze pietistiche ⁽¹³¹⁾.

Va poi tenuta in attenta considerazione la contemporaneità tra la stesura dei due testi lessinghiani e l’edizione dei *Frammenti* reimarusiani. Evidente sembra il nesso tra il materiale critico a disposizione del bibliotecario di Wolfenbüttel e i temi sviluppati in *Ernst und Falk* e nel *Nathan*. I sette estratti della *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* di H.S. Reimarus (morto a Amburgo nel 1768) che Lessing pubblicò, a tre riprese, nel corso degli anni Settanta, erano espressione delle più radicali soluzioni teologiche della intera polemica illuministica. I primi sei frammenti apparvero nei *Beiträge* della biblioteca di Wolfenbüttel, quali documenti lì rinvenuti (per aggirare il filtro della censura). L’ultimo fu pubblicato a parte, quando ormai infuriava la polemica tra Lessing e Goeze. Secondo Heftrich

¹²⁸⁾ Su questi aspetti si vedano da un lato le letture spinoziane di G. Hartung, *Nathan der Weise. 1.Aufzug, 2.Auftritt* in AA.vv., *Lessing und Spinoza*, hrsgb.von T. Hoehle, Halle 1981, pp. 53 ss., e Bell, *op.cit.*, pp. 87 ss.; per una valutazione attenta anche al contributo leibniziano Gonzenbach, *op.cit.*, p. 84 e Liepert, *op.cit.*, pp. 136 ss..

¹²⁹⁾ Mittner, *op.cit.*, II, p. 266.

¹³⁰⁾ W.Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt a.M. 1969.

¹³¹⁾ E.Bahr, *Lessing and the utopian tradition* in AA.VV., *Lessing and the Enlightenment*, ed. by A. Ugrinsky, Westport 1986, p. 92.

(tra gli altri), il senso della pubblicazione anonima dei frammenti dell'opera reimarusiana da parte di Lessing è da rintracciare nell'intento provocatorio verso l'illuminismo teologico contemporaneo (la cosiddetta *neologia*), per metterne a nudo le ambiguità e i compromessi (¹³²). Tale operazione appare in realtà rivolta a tutto l'ambiente culturale, per suscitare finalmente un aperto dibattito su un tema centrale, sempre sullo sfondo, ma mai decisamente sviscerato: il concetto di *rivelazione*, radicalmente rifiutato e confutato da Reimarus sulla scorta di una rigorosa, coerente applicazione delle premesse wolffiane, che Lessing proponeva criticamente all'apologetica ortodossa e al moderatismo neologico.

I frammenti dell'*Anonimo*

I frammenti si possono schematicamente suddividere in due gruppi: uno più incentrato su problemi generali, di metodo (1, 2, 3, 5), il secondo su questioni ermeneutiche specifiche. Muovendo da presupposti razionalistici (identità, non-contraddizione) e mettendone in evidenza la doverosa applicazione a ogni ambito dell'impegno umano (comprese la lettura e interpretazione delle Scritture), l'*Anonimo* finiva per tratteggiare un quadro di oppressione e stravolgimenti del retto orientamento all'interno delle comunità cristiane, con risvolti esiziali per la stessa religione: uomini incolti, infatti, non avrebbero mai potuto avvicinarsi correttamente alla fede.

La razionalità che costituisce la discriminante essenziale dell'uomo rispetto agli animali, forniva in questo senso la cifra del suo rapporto con morale e religione. Analogamente l'autore si muoveva per negare la possibilità stessa di una rivelazione, che, per essere veramente tale, avrebbe dovuto necessariamente essere universale: una comunicazione soprannaturale estesa universalmente avrebbe infatti comportato il riconoscimento dell'imperfezione della creazione, un'offesa alla sapienza divina. Un Dio pensato come suprema ragione, informante la creazione stessa secondo i propri indefettibili principi, non avrebbe mai potuto rivelarsi in modo contraddittorio, sovvertendo il disegno della natura con miracoli e interventi prodigiosi. Non rimaneva dunque che il linguaggio universale della ragione, per realizzare l'esigenza d'ordine, riflessa nelle opere della creazione. Ne seguiva una radicale contestazione della rivelazione storica delle Scritture: l'*Antico Testamento* veniva da Reimarus sostanzialmente ridotto a una raccolta di tradizioni nazionali ebraiche, senza che in esso potesse riscontrarsi alcuna comunicazione divina. Le contraddizioni dei testi, le invenzioni smascherate (il caso dell'attraversamento del Mar Rosso), rappresentavano per l'autore prove più che evidenti.

Ma le pagine che dovevano riuscire più sconvolgenti erano quelle dedicate al *Nuovo Testamento*. La dottrina di Gesù veniva distinta da quella costruita sulla sua figura da discepoli, apostoli, padri della Chiesa. In particolare si rilevava la storicità della sua predicazione: egli non si sarebbe prefissata una rottura con la tradizione ebraica, ma una sua emendazione e il suo compimento. Così Gesù si era allora presentato come l'atteso Messia nazionale, servendosi della complicità del cugino Giovanni e ricorrendo ad atti straordinari, che, in ogni caso non dovettero risultare così convincenti se non si registrò una conversione di massa. Il fallimento che seguì, la morte in croce dopo un'umiliante "via crucis" rappresentarono un duro colpo per coloro che si aspettavano da lui riscatto e rivincita terreni: da queste attese deluse i seguaci di Cristo trassero l'ispirazione per trasformare le dottrine del maestro in quelle di un redentore spirituale, sofferente per tutta l'umanità, suggellandole con l'artificio della resurrezione (in realtà una banale sottrazione del cadavere).

Se queste furono le tesi portanti della edizione lessinghiana, quelle che innescarono il duello con l'apologetica ortodossa, altri aspetti dovevano colpire l'attenzione dell'editore all'interno del materiale manoscritto reimarusiano. L'*Apologia ovvero difesa degli adoratori razionali di*

¹³²) E. Heftrich, *Lessings Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1978.

Dio presentava, nella sua prima parte, un primo libro intitolato *Fedele descrizione dell'oppressione della religione razionale nella cristianità*: da esso Lessing aveva ricavato gran parte del materiale pubblicato. Accanto all'attacco portato, da diversi punti di vista, alla possibilità stessa di una rivelazione soprannaturale, e all'approssimativa determinazione della nozione di religione razionale, l'oggetto specifico della trattazione, soprattutto nei due ultimi capitoli, era quello della intolleranza, focalizzato con acutezza e sviluppato, con grande energia, radicalmente nei suoi estremi risvolti, essenzialmente nella sua accezione religiosa e solo tangenzialmente richiamato per quella politica.

Ciò che colpisce nel caso di Reimarus non è la originalità dei riferimenti e delle argomentazioni, molto segnati dalla tradizione deistica inglese, da quella sociniana e da quella libertina, ma la sistematicità e articolazione dell'attacco. La condanna dell'ignoranza e del pregiudizio come radici della violenza intollerante delle plebi ricordano da vicino le pagine più radicali di Knutzen e Edelmann sul flagrante contrasto tra la pratica della tolleranza seguita da Cristo e la violenza nella repressione del dissenso perseguita dalle gerarchie cristiane.

Un atteggiamento che, consapevole della matrice largamente ideologica del cristianesimo gestito dalle diverse ortodossie contemporanee, stigmatizzava proprio nella ricaduta popolare del pregiudizio l'ostacolo maggiore per un'apertura razionalistica. L'irrazionalità e casualità della fede, nelle maglie fittissime delle sette, non facevano che indurre una spirale viziosa, per cui la fede cieca, nutrendosi della debolezza della ragione, suscitava odio verso qualsiasi forma di approccio religioso razionale, e quindi intolleranza verso ogni tentativo di consapevolezza critica; l'intolleranza, a sua volta, sviluppava ipocrisia, questa di nuovo bigottaria e superstizione, che, pur prestandosi ai disegni egemonici dell'ortodossia, ne inquinavano la religione, rivelandosi in aperta contraddizione con l'*Antico* e *Nuovo Testamento*.

A livello programmatico, poi, nella *Vorbericht*, Reimarus aveva palesemente rimarcato il problema del pregiudizio come prioritario:

«Nessun essere umano deve fondare la propria opinione su meri pregiudizi; tanto meno però deve accogliere superficialmente la propria religione sulla base della pura casualità, per il fatto cioè di essere stato cresciuto da genitori ebrei, musulmani o cristiani, accettando ciecamente quanto la nascita ha determinato accidentalmente. Certamente sei stato introdotto alla fede cristiana senza una adeguata cognizione e una scelta personale, nell'età dell'innocenza: devi dunque rimanere per sempre fanciullo, proprio in quell'ambito in cui sono maggiormente necessarie convinzione e fondata certezza?»⁽¹³³⁾.

Fede storica e ragione

Questo mi pare l'orizzonte di senso in cui si iscrive immediatamente il *Nathan*, con la Gerusalemme dell'epoca della terza crociata, l'eroe islamico Saladino, il cavaliere templare, il patriarca della città, il protagonista ebreo. La disamina reimarusiana veniva ritradotta in un modello letterario consolidato, dal *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano* (1140) di Pietro Abelardo, alla *Mishnah Torah* di Maimonide (che potrebbe costituire anche l'anello di congiunzione con la tradizione libertina del *De tribus impostoribus*, anticamente concepito proprio nella sfera di pensiero di Maimonide)⁽¹³⁴⁾, al *Colloquium Heptaplomeres* di Bodin (1593), fino alla stessa *Rettung des Hier. Cardanus*: il modello del confronto che si impone sullo scontro, del dialogo che supera il pregiudizio.

Nel *Nathan*, poi, la tolleranza e il riconoscimento reciproci sono strettamente inquadrati nella prospettiva della *saggezza*, che matura nella consapevolezza dell'assetto complessivo del

¹³³⁾ H.S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, herausgegeben von G. Alexander, München 1972, p. 53.

¹³⁴⁾ G.E. Lessing, *Nathan il saggio*, a cura di A. Casalegno, introduzione di E. Bonfatti, Milano 1992, p. XXX.

reale, della sua intrinseca razionalità e nella fiducia per il disegno storico globale. Dalla piena accettazione del proprio radicamento nell'ordine si origina la disponibilità nei confronti del prossimo, ampiamente testimoniata dalla figura di Nathan. In un capitolo precedente abbiamo già illustrato un paio di passaggi particolarmente indicativi per l'orientamento lessinghiano nel testo in questione, segnalandone la matrice sostanzialmente spinoziana. Qui potremmo per il momento corroborare quelle indicazioni, nello sfondo delle preoccupazioni e delle intenzioni specifiche del *Nathan*, richiamando la pagine finale della seconda parte dell'*Ethica*, laddove Spinoza illustra l'utilità della propria dottrina per la vita:

«Innanzitutto in quanto ci insegna che noi agiamo per sola volontà di Dio, e che siamo partecipi della natura divina, e tanto più, quanto più perfette sono le nostre azioni, e quanto più conosciamo Dio. Quindi questa dottrina, oltre a rasserenare del tutto l'animo, ha anche questo vantaggio, che ci insegna in che consiste la nostra felicità suprema o beatitudine, cioè nella sola conoscenza di Dio, la quale ci induce a fare solo ciò che consigliano l'amore e la pietà [...] Secondariamente, in quanto insegna in che modo ci dobbiamo comportare circa le vicende della fortuna [...] vale a dire aspettare e sopportare con animo uguale l'una e l'altra faccia della fortuna [...] In terzo luogo, questa dottrina giova alla vita sociale, dato che insegna a non portare odio a nessuno, a non disprezzare né irridere nessuno [...] In quarto luogo, infine, questa dottrina giova anche non poco alla comune società, dal momento che insegna in qual modo occorra governare e guidare i cittadini, affinché, cioè, non servano, ma facciano liberamente le cose migliori»⁽¹³⁵⁾.

La serenità di Nathan di fronte alle vicende dirette e indirette dell'intreccio è espressione di quella *saggezza*, che gli consente di accettare la propria condizione e quella altrui senza esasperazioni unilaterali.

Centrale, in questo senso, la scena con Saladino (III, 5-6-7), in cui Lessing affronta la questione delicatissima del rapporto tra le religioni storiche. Alla richiesta di Saladino ("*quale fede, quale legge ti ha massimamente convinto?*") la prima replica di Nathan è un riconoscimento della positività storica: "*Sultano, io sono un ebreo*". Saladino allora pone il problema in modo più diretto:

«E io sono musulmano. Il cristiano è fra noi. Tuttavia di queste tre religioni una sola può essere quella vera. Un uomo come te non rimane passivo dove il caso della nascita l'ha gettato: o se vi resta, lo fa consapevolmente, sulla base di motivazioni, di una scelta del meglio. Suvvia, fammi conoscere la tua convinzione. Lasciami ascoltare le motivazioni su cui io stesso non ho avuto tempo di riflettere»⁽¹³⁶⁾.

Pur consapevole dei condizionamenti "ideologici", il sultano esprime un punto di vista più alto, che - come risulterà - coincide con quello dell'interlocutore: è il punto di vista di chi in ogni caso si interroga sui *Gründe* della propria professione di fede, di chi, insomma, non si accontenta di un credo accettato sulla scorta di una accidentalità storica, ma vuole fondare le proprie scelte religiose. Convinzione, verità e motivazione razionale rappresentano, dunque, i riferimenti essenziali nell'interrogativo di Saladino per mettere alla prova la *saggezza* proverbiale del proprio ospite ebreo.

Lessing in tal modo mette a nudo una esigenza cardinale della cultura sei-settecentesca, cui sia in documenti privati sia nelle prime *Rettungen* aveva chiaramente aderito e che poi il confronto con Reimarus non poteva non aver rafforzato. L'appassionato appello del professore amburghese contro i pregiudizi passivamente ereditati dai padri in materia religiosa, oltre a riprendere genericamente istanze critiche illuministiche, rifletteva forse specifici modelli, come l'anglosassone *A Treatise of human Reason* (1674) di Martin Clifford, il quale nella sua difesa della libertà di pensiero metteva in guardia contro le pericolose presunzioni dogmatiche, individuando come obbligo morale l'esame imparziale della propria

¹³⁵) Spinoza, *Etica*, op.cit., p. 127-8.

¹³⁶) L.W.H. II p. 274.

religione. Motivo sviluppato con vigore anche da Anthony Collins nel celebre *A Discourse of Free-Thinking* (1713), con il rilevamento dei risvolti esiziali sulla stessa religione dell'oppressione della libera ricerca, da cui non potevano che scaturire superstizione e bigotteria.

Tuttavia i precedenti non erano solo deistici o libertini: basti pensare alla maturazione, tra i gruppi del dissenso religioso in Germania, della consapevolezza della tragedia rappresentata dalla persecuzione e quindi della necessità di un libero esame, di una scelta di fede fondata (pietismo, Arnold in particolare). Atteggiamento in ogni caso eversivo rispetto alla Ortodossia, come dimostrano i casi già citati di Knutzen e Edelmann, cresciuti nell'alveo delle comunità pietistiche e approdati a esiti radicali.

Nelle richieste di Saladino si condensava insomma una problematica topica del Settecento, non solo illuministico, un segnale di rottura con le angustie ideologiche delle tradizioni positive.

Una fede vera?

Alla provocazione del sultano l'ebreo Nathan risponde ripiegando nel mito, affidando alla rielaborazione di un racconto del *Decamerone* il compito di esprimere ciò che è subito riconosciuto proibitivo: la verità. La soluzione mitica garantisce allora, per un verso, una scappatoia efficace e nello stesso tempo immediata, per altro salda la prospettiva speculativa, dei *fondamenti*, alla decisione etico-esistenziale, riservandosi inoltre margini sufficientemente sfumati per orientare nel futuro la definitiva soluzione.

È noto il contenuto della "parabola" di Nathan: anticamente un uomo orientale possedeva un anello inestimabile, dal segreto potere di rendere grato a Dio e agli uomini chiunque lo portasse. L'anello fu trasmesso di generazione in generazione, attraverso il figlio più amato (che automaticamente assumeva anche la signoria del casato), giungendo infine al padre di tre figli, ugualmente amati e quindi parimenti degni dell'eredità mirabile. Per non far torto a nessuno il vecchio padre in punto di morte decise di ricorrere, in segreto, ai servizi di un gioielliere, ordinandogli due anelli identici all'originale. Così, scomparso il padre, ogni figlio era nella posizione di avanzare pretese di successione, vantando il possesso di un anello ritenuto autentico, con il risultato di inutili lotte, ricerche, accuse reciproche:

«Indimostrabile quale fosse l'anello vero [...] quasi come per noi oggi mostrare quale sia la fede vera»⁽¹³⁷⁾.

Alla incredulità di Saladino (in ogni caso già turbato dalle implicazioni) che si potessero riconoscere nei tre anelli del racconto le tre religioni storiche ("*Mi sembra che le religioni che ti ho nominato si possano ben distinguere tra loro, fin nelle vesti, nei cibi e nelle bevande!*"), Nathan reagisce imprimendo alla propria strategia una ulteriore accelerazione, decisiva. Se è vero quel che mette in evidenza il sultano, è vero anche che le tre religioni storiche non possono essere discriminate *von Seiten ihrer Gründe*:

«Non si fondano infatti tutte sulla storia, scritta o tradita? E la storia deve essere accolta solo per fiducia e fede, non è vero? Ora, quale fede sarà dunque più difficile da revocare in dubbio? Quella dei nostri antenati, il cui sangue scorre nelle nostre vene [...]?»⁽¹³⁸⁾.

Abbandonato (momentaneamente) il piano del mito, Lessing può far precipitare il confronto dei due protagonisti sul critico terreno degli argomenti storici, alla base delle presunte rivelazioni, per rilevarne la omogeneità di fondazione, al di là delle differenziazioni positive, e, nel contempo, mostrarne implicitamente la debolezza e soprattutto i rischi, nella rigidità dei

¹³⁷) L.W.H. II pp. 277-8.

¹³⁸) *Ibidem*.

pregiudizi e delle espressioni intolleranti, memore probabilmente della lezione spinoziana della *Prefazione* del *TTP*.

In tal modo l'autore poteva indirettamente coinvolgere sulla scena il proprio contributo teologico di *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), uno dei più rilevanti interventi polemici lessinghiani nell'intensissimo *Fragmentenstreit*, mirato a rovesciare la prospettiva ermeneutica ortodossa (e destinato a una significativa notorietà per il recupero posteriore a opera di Kierkegaard). Suo asse portante era quello costituito dalla distinzione "qualitativa" tra *verità storica* e *verità razionale*, a dire il vero non molto originale, avendo tra l'altro giocato un ruolo decisivo - polemico, specialmente nei confronti della presunzione dogmatica d'appoggiare la propria apologetica teologica sulle discutibili testimonianze storiche - anche nell'autore degli anonimi frammenti pubblicati dal bibliotecario.

L'intenzione dell'illuminista di divaricare i due piani qualitativi, a evitare una illogica *metabasis*, riprendeva d'altra parte indicazioni del *TTP* (per quel che riguardava la differenza tra amore di Dio originato dalla conoscenza e fede nelle narrazioni storiche, in ogni modo carenti in ordine ai requisiti di certezza) e nel medesimo tempo sembrava ritagliata criticamente sulle tesi di Charles Bonnet nelle sue *Recherches philosophique sur les preuves des Christianisme*, pubblicate nel 1768 nel secondo volume della *Palinogenesie philosophique*. La famosa tesi secondo cui *contingenti verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità di ragione* è nel nostro contesto funzionale alla denuncia della infondatezza, dal punto di vista delle motivazioni razionali, delle tre maggiori tradizioni religiose, anche laddove si concedesse credito alle testimonianze: su certezze storiche non può poggiare alcuna verità che aspiri a superiore attendibilità. La matrice storico-positiva sembra dunque spiazzare preventivamente qualsiasi fondata discriminazione della verità delle religioni. La soluzione, nel testo teatrale così come nel saggio del 1777, può semmai intravedersi in altra prospettiva.

Truffatori truffati

Ritornando al racconto, Nathan precisa, a un Saladino sempre più ammutolito, i termini della disputa tra gli eredi, convinti della bontà della propria rivendicazione per aver effettivamente ricevuto dal padre un anello e la promessa: ognuno, così, oltre ad accusare di frode i fratelli, era pronto a scoprire e perseguire i traditori per vendetta. Appellatisi a un giudice, ottennero questo primo responso:

«Sento dire che il vero anello possiede la virtù prodigiosa di rendere benvenuti, graditi a Dio e agli uomini. Ciò deve risultare decisivo! Infatti gli anelli falsi non potranno ottenere tale effetto! - Dunque, chi è il più amato dagli altri due? Suvvia, dite! Tacete? L'effetto degli anelli è solo riflessivo e non transitivo? Ognuno ama solo massimamente se stesso? - Oh, allora siete tutti e tre truffatori truffati! I vostri anelli sono tutti e tre non autentici. Probabilmente l'anello autentico andò perduto. Per coprire la perdita e sostituirlo il padre ne fece fare tre»⁽¹³⁹⁾.

Si esprime in questi versi la spinta più radicale della invenzione lessinghiana: l'omogeneità tra le religioni storiche è ora ribadita non più sul piano della fondazione, ma su quello delle manifestazioni, degli effetti. Intolleranza e odio diventano i segni esteriori della stessa identica rigidità e presunzione, testimonianze tangibili di una comune corruzione che mina strutturalmente ogni pretesa di elezione. Si può interpretare in questo senso anche una celebre presa di posizione di Lessing in un *Vorredenentwurf*:

«La posizione di Nathan verso tutte le religioni positive è stata da sempre anche la mia. Ma questo non è il luogo per giustificarla»⁽¹⁴⁰⁾.

¹³⁹⁾ *Ibidem*, p. 279.

¹⁴⁰⁾ *Ibidem*, p. 748.

L'autore sembra richiamare un passaggio della *Prefazione* del *TTP* dove Spinoza rimarcava come cristiani, turchi e ebrei si potessero ormai distinguere solo per quegli aspetti *indifferenti*, quali vesti e riti (indicati non casualmente anche da Saladino), rimanendo per il resto (l'essenziale) confusi nell'odio e nell'astiosa irruenza ⁽¹⁴¹⁾. Non solo: attraverso Reimarus (se non già in modo autonomo) sicuramente Lessing era entrato in contatto con i manoscritti della tradizione moderna del *De tribus impostoribus* (di cui il professore di Amburgo possedeva copia) ⁽¹⁴²⁾.

Sostanzialmente Lessing riproduce la classica dicotomia deistica tra religione naturale-razionale e religioni positive, con tutta la sua carica anti-istituzionale, servendosi soprattutto, in questo contesto, per un rilievo negativo dal punto di vista etico-civile. Le religioni storiche non hanno contribuito a una purificazione dei costumi, a una crescita di consapevolezza nei rapporti umani: esse sono invece unite dagli stessi livelli di violenza reciproca, scatenati dalle identiche pretese assolutistiche. All'interno del testo, poi, nella figura del patriarca in particolare, risulta sottolineata proprio la contraddizione tra l'insegnamento evangelico e la pratica cristiana, intollerante e cieca di fronte alla diversità. Con l'implicita ripresa della lezione lockiana per cui la tolleranza è segno della vera chiesa e testualmente radicata nel messaggio di Cristo (l'essenza stessa della religione cristiana), e delle osservazioni spinoziane, sempre nella *Prefazione* citata, sullo stridore tra professione cristiana (cioè *l'amore, la gioia, la pace, la moderazione e la lealtà con tutti*) e le quotidiane manifestazioni d'ostilità e ferocia.

Tuttavia per valutare adeguatamente l'intervento lessinghiano è necessario osservarne la conclusione, che contribuisce a correggere l'impressione ricavabile dall'ultimo brano, aprendo una possibile alternativa etica. Il consiglio finale del giudice è, infatti, quello di *accettare la cosa così come sta: ognuno creda intensamente che il proprio anello sia quello autentico*, nell'ipotesi che il padre abbia forse volutamente interrotto la tirannia dell'unico anello:

«Ognuno di voi si impegni a mostrare alla luce del sole la forza della pietra del proprio anello! Venga in aiuto a questa forza con disponibilità, con sopportazione, con benevolenza e con profonda devozione in Dio. Quando la forza degli anelli si sarà palesata nei vostri pronipoti, li invito a ritornare di fronte a questa cattedra fra mille e mille anni. Al mio posto sederà un uomo più saggio di me e deciderà. Ora andate!» ⁽¹⁴³⁾.

Fotografato il limite ideologico e i rischi di involuzione delle grandi religioni storiche rispetto al modello archetipico della religione naturale-razionale, riconosciuta la falsità del positivo nella sua pretesa assolutistica e la trascendenza regolativa del prototipo universalistico, era fondato il diritto alla tolleranza. Ma, come nella *Entstehung der geoffenbarten Religion* di Breslau, Lessing sembra modificare il tradizionale approccio deistico.

Evitando una riduzione teoreticista della religione, nella chiusa della parabola di Nathan rinveniamo un forte richiamo al concreto impegno etico, al di là delle dispute teologiche. Ogni confessione storica, in questo senso, ha motivo di definirsi strumento divino, espressione divina, nella misura in cui, privilegiando l'orientamento morale, contribuisca a quella prassi di amore, rispetto, disponibilità e tolleranza, assimilabile all'orizzonte razionalistico. La dicotomia tra *positive Religion* e *Humanitätsreligion* ⁽¹⁴⁴⁾ è così reimpostata: *la vera religione diviene non un dono ma un compito, non un fatto ma un risultato da conquistare* ⁽¹⁴⁵⁾.

¹⁴¹⁾ Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 4-5.

¹⁴²⁾ F. Niewohner, *Veritas sive Varietas*, cit., p. 325.

¹⁴³⁾ L.W.H. II, pp. 279-80.

¹⁴⁴⁾ B. Bothe, *Glauben und Erkennen. Studie zur Religionsphilosophie Lessings*, Meisenheim 1972, p. 97.

¹⁴⁵⁾ Allison, *op.cit.*, p. 144.

Il messaggio giovanneo

Nell'ottica della *Perfektibilität*, l'apertura all'ideale regolativo della trasparenza etico-razionale non comporta una svalutazione del fenomeno storico-positivo. Certamente contribuisce a mutarne profondamente l'accezione, con il definitivo commiato da qualsiasi pretesa dogmatica, a esclusivo vantaggio di un orientamento pratico, capace di incidere nelle relazioni umane. L'indicazione conclusiva del *mito* lessinghiano, d'altra parte, riprende spunti rilevanti dell'intervento polemico del 1777 contro Schumann (cui si è già fatto cenno in precedenza), dove, negata la possibilità della *metabasis*, si mirava a una soluzione alternativa, spesso sfuggita agli interpreti, sebbene tipica della tarda produzione.

Al di là di tutti i fatti più o meno miracolosi, più o meno presunti, più o meno confutabili, rimanevano infatti, secondo Lessing, i *frutti*, maturi o in via di maturazione, della tradizione. Tralasciando in quel contesto la polemica esplicita sulle degenerazioni cristiane, l'autore puntava al rilievo della netta distinzione tra il problema della *verità* della religione e quello dei suoi pretesi *fatti* fondativi, introducendo il tema della *traccia* (*Spur*) proposta al *gesunden Menschenverstand*, lungo la quale questo veniva progressivamente enucleando la lezione duratura degli insegnamenti di Cristo.

Analogamente a quanto già affermato nei *Gegensätze* alla edizione dei frammenti reimarusiani, Lessing in quel testo spostava l'accento dalle analisi a priori sugli archetipi naturali e dalla acritica e fideistica accettazione della narrazione biblica al processo storico all'interno del quale quel dettato diventava un riferimento per la emancipazione del *Menschenverstand*. Rispetto al *Nathan* si delineava più decisamente la prospettiva ermeneutica della *educazione del genere umano*, anche se personalmente ritengo che i due testi mantenessero in comune l'apertura al futuro, confortata dalla considerazione delle possibilità etiche comunque esprimibili dalle tradizioni positive.

In questo quadro è ancora iscrivibile l'altro breve testo (direttamente legato, come appendice, a *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*), *Das Testament Johannis*, che accanto a una componente energicamente anti-dogmatica e a un deciso riduzionismo teologico (globalmente polemico rispetto alle religioni storiche), mirava a focalizzare il nesso tra l'evangelo del *Logos* e il messaggio di amore cristiano. Di là dai fraintendimenti filosofici o teologici, era rilevato come significato giovanneo l'impegno a trasformare radicalmente gli atteggiamenti umani, in direzione di quell'amore per il prossimo che si riscontra anche nella parabola di Nathan. In fondo già nei giovanili *Gedanken* Lessing aveva di fatto sfruttato la implicazione etico-pratica dell'appello allo *spirito*, contro ogni tentazione teoreticistica. Semmai nell'ambito della presente ricerca è particolarmente interessante segnalare come il probabile referente culturale del richiamo giovanneo fosse ancora Spinoza (*TTP* capitolo XIV):

«Chiunque ama [il prossimo] è nato da Dio e conosce Dio [...] infatti Dio è carità».

In questo concetto di *Liebe gegen Nächsten* si saldavano idealmente l'atmosfera rarefatta delle proposizioni finali dell'*Ethica* con la lezione ermeneutica del *TTP*. Lo sviluppo del vangelo dello *Spirito* nel vangelo dell'amore trovava dunque nell'Olandese un avallo prezioso, almeno per quella generazione che troverà poi proprio nell'*hen kai pan* lessinghiano la propria parola d'ordine (¹⁴⁶).

I temi anti-istituzionali e l'esortazione pratica all'amore ora riscontrati potrebbero forse rinviare a modelli meno eversivi, quali quelli pietistici, come, con riferimento anche al *Nathan*, pensa Willmer (¹⁴⁷). Certamente la *von Vorurteilen freie Liebe* e la *innigste Ergebenheit in Gott* del testo teatrale potrebbero effettivamente ispirarsi alla unilateralità etico-religiosa della comunità di Zinzendorf. Tuttavia, come d'altro canto avverte lo stesso

¹⁴⁶) Per questo è fondamentale M. Bollacher, *Der junge Goethe und Spinoza*, Tübingen 1969, pp. 219-23.

¹⁴⁷) P. Willmer, *op.cit.*, pp. 110 ss..

Willmer (¹⁴⁸), l'orientamento degli Herrnhuter è in ogni caso teocentrico, mentre Lessing è interessato in primo luogo alla dimensione orizzontale delle relazioni umane. In questo senso il suo discorso sembra vertere su una *Humanitätsreligion* e quindi alludere semmai alle espressioni più radicali di quella tradizione, spesso già coinvolte: penso a Edelman, per la sua sensibilità verso il problema della tolleranza (sulla scorta dell'esempio pietistico di Arnold), la prospettiva di una rigenerazione all'ombra del modello originario di Cristo, nell'amore e nella semplicità (sulla scia, probabilmente, di J. Böhme), ma anche per la sua proficua sintesi di spunti spinoziani.

Saggezza

Ernst und Falck. Gespräche für Freimaurer (1778-80) è frutto di ricerche sulla massoneria protrattesi nel corso degli anni Sessanta e Settanta, e approfondite a partire dal 1771 nella diretta esperienza come affiliato alla loggia *zu den drei Rosen* di Amburgo. L'insolita esibizione di una dedica - al fratello del Duca Karl di Braunschweig, Ferdinand di Braunschweig e Lüneburg, "Gran Maestro" della loggia della "Stretta Osservanza" -, tutta giocata sull'ambiguità del doppio registro reverenza-rimprovero, riflette le incertezze del supposto progetto massonico di *rischiaramento*.

Tra gli interpreti Merker (anche sulla scorta di Mehring) ha insistito proprio sulla "delusione" avvertibile nei dialoghi, e sul conseguente innalzamento del disegno riformista dal piano della politica attiva a quello dell'utopia. Nelle pagine del testo potrebbe invece maturare un nuovo ideale di saggezza, da leggersi in relazione alle stesse conclusioni precedenti sul quasi contemporaneo *Nathan*, nel quale si riscontrano gli echi della riflessione di Breslau e del dibattito teologico acceso in quegli anni, contestualmente alla emergenza di una nuova consapevolezza storica.

I dialoghi registrano un confronto sull'essenza della massoneria, scandito dalla conversione, delusione e "missione" di un neofita. L'argomento è occasione per recuperare, in chiave pedagogica, la dicotomia dialettica di *naturale* e *positivo*, già delineatesi a Breslau. Da un lato, infatti, (secondo uno schema di derivazione deistica, una metabasis delle categorie critiche della tradizione religiosa sul terreno civile) *la massoneria non è nulla di arbitrario, nulla di cui possa farsi a meno, bensì qualcosa di necessario, che è fondato sull'essenza dell'uomo e della società civile* (¹⁴⁹); dall'altro, così come le religioni storiche rappresentavano una sorta di contingente traduzione dell'archetipo naturale-razionale, la liturgia massonica non ha altra funzione che quella di riunire e organizzare. Emerge, accanto al dato universalizzante della *natura* umana, di cui la massoneria non farebbe che esprimere l'essenza (quindi *Freimaurerei war immer*), la consapevolezza dell'altrettanto necessario travaglio storico e della urgenza di un intervento di orientamento pedagogico. Il presunto *segreto* massonico è in realtà un espediente tattico, legato alla contingenza storica, all'interno del piano strategico di esplicazione del contenuto essenziale-razionale.

Il senso politico viene precisandosi in particolare nel secondo dialogo, col ricorso - secondo un modello tipicamente illuministico - al confronto tra la regolata vita societaria delle formiche e la più disorganica e conflittuale natura della società civile: dove l'idea di un *ordine senza autorità* sembra svanire nelle nebbie dell'utopia. Il livello di autonomia e autarchia implicato in quella prospettiva non può di fatto ritenersi a portata di mano. La constatazione dei limiti storici di ogni prassi politica produce una duplice consapevolezza: quella della strumentalità ideologica dello stato, che si giustifica per l'utilità comune che contribuisce ad assicurare, e quella, conseguente, secondo cui *il saggio è tenuto a astenersi dal dire ciò che è più opportuno tacere*.

¹⁴⁸) *Ibidem*, p. 115.

¹⁴⁹) L.W.H. VIII p. 453.

Riformulando l'intuizione della ineludibilità della condizionatezza, centrale nella *Entstehung* del 1762-3, nei termini della nuova dicotomia (sostanzialmente rintracciabile anche in alcuni passaggi del *Nathan*) *blosse Menschen-solche Menschen*, Lessing ripropone di fatto, nella tensione tra l'universalizzante appello alla natura essenziale (una *Humanitätsreligion*) e il particolarismo che impronta le tradizioni storiche, la riflessione sui limiti delle astratte assunzioni razionalistiche, alla luce della problematica storicità dell'uomo *de facto* ⁽¹⁵⁰⁾. Il prospettivismo che inevitabilmente segna ogni operare storico interviene a fissare due punti importanti del testo:

- Lessing non conclude con un rifiuto del *positivo*, che, invece, conferma la propria centralità;
- il puro universale rimane, nella sua assolutezza, sempre al di là delle conquiste e realizzazioni umane, le trascende, in quanto costantemente evasivo delle ottiche particolari che pretendono di abbracciarlo.

In conclusione si fa strada la nuova figura del saggio lessinghiano, ritagliato forse anche sul progetto pedagogico massonico: un uomo che, pur operando all'interno di una particolare realtà storico-culturale, non ne rimanga intrappolato, elevandosi verso una prospettiva più ampia, che contempi il parziale, progressivo superamento degli ostacoli che si frappongono alla espressione dell'*essenzialmente* umano. L'universalismo e cosmopolitismo illuministici riemergono come ideali regolativi capaci di orientare e dare un senso all'orizzonte storico. Tra il piano esistenziale dei *solche Menschen* e quello ideale dei *blosse Menschen* (proiettato sullo sfondo di un supposto universale nocciolo razionale), il saggio è la figura che incarna la coscienza delle implicazioni di tale doppia prospettiva e agisce, nei limiti del *particolare*, in direzione del trascendimento dei vincoli caratterizzanti una determinata condizione storica. Nella missione di questo (improbabile) saggio massonico il progetto ideale viene così progressivamente storicizzandosi: al piano storico è rimandata la risoluzione della tensione ⁽¹⁵¹⁾. Come ha riconosciuto Heftrich, *per Lessing rischiaramento senza saggezza è pura fantasticheria [Schwärmerei]* ⁽¹⁵²⁾.

Lessing e la metafisica della storia

Die Erziehung des Menschengeschlechts venne pubblicata anonima nel 1780, sebbene già nel complesso abbozzata quando, nel 1777, ne erano apparsi i primi 53 paragrafi in appendice al IV *Gegensatz* lessinghiano alla edizione dei *Frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel*. Tuttavia, al di là dell'originario contesto, la *Educazione* non è semplicemente o principalmente una risposta a Reimarus: nell'autore della *Apologie* Lessing rintracciava e contestava il rappresentante estremo di un modello razionalistico che aveva condizionato un'epoca. Con l'*Anonimo* erano altresì coinvolti gli interlocutori fondamentali delle polemiche degli anni Settanta, Neologia e Ortodossia luterana, in una prospettiva che superava il revisionismo della prima e rovesciava le intenzioni apologetiche della seconda.

Eppure non si deve pensare che la *Erziehung* si riduca a risposta teologica: ovviamente il testo risente in alcuni passaggi di quel dibattito; ma dietro i riferimenti puntuali alla diatriba teologica emerge chiaramente un impianto teorico originale e, in particolare, un progetto alternativo alla logica del contemporaneo razionalismo teologico, incentrato sul terreno della ermeneutica della storia. Come nel caso dei coevi *Nathan* e *Ernst und Falck* non si può evitare di cogliere nei cento paragrafi della *Erziehung* la convergenza di diverse piste di indagine progressivamente aperte nei decenni centrali dell'attività di Lessing.

¹⁵⁰⁾ Si veda per questo Wessell, *op.cit.*, p. 137.

¹⁵¹⁾ W. Pelters, *Lessings Standort. Sinndeutung der Geschichte als Kern seines Denkens*, Heidelberg 1972, pp. 76-7.

¹⁵²⁾ E. Heftrich, *op.cit.*, p. 69.

In fondo, la riflessione sulla storia e il suo senso era stata avviata con la ripresa delle tematiche deistiche nella *Entstehung*, con la focalizzazione del concetto di *positivo*, largamente vincolato all'ottica della efficacia *storica*, sociale e politica, della religione, che si rivelava già allora ineludibile (contro le banalizzazioni archetipiche e il "primitivismo" di certo approccio deistico). In questo senso al problema della storia si collega anche il confronto con l'opera di Reimarus, come emerge limpidamente dai *Gegensätze* e dalla polemica teologica degli anni Settanta: da un lato l'esigenza di sottoporre a esame le "origini testamentarie", dall'altro la convinzione che in ogni caso, al di là di ogni contestazione "archeologica", quelle tradizioni erano a fondamento di una civiltà che non poteva ridursi a mero fenomeno di impostura.

Cardinale in questo ambito il concetto di *rivelazione*, che, nella prospettiva cristiana, rappresentava nello stesso tempo la mappa di orientamento nella storia e il suo stesso ordito. Il rifiuto lessinghiano del disegno neologico di svuotare la *Offenbarung* dei suoi contenuti tradizionali per presentarla come *Sanktion* (sempre trascendente) della religione naturale-razionale, così come il suo attacco contro la superficiale *bibliolatria* cui aveva condotto la rigidità dello schema ortodosso Dio-Scrittura-credente (nel quale la fideistica e dogmatica accettazione del termine medio neutralizzava la tensione dialettica dei termini estremi) non avevano indotto alcuna adesione al razionalismo a-storico di Reimarus, il quale aveva decisamente rotto con quelle soluzioni insoddisfacenti, rigettando radicalmente il concetto di rivelazione.

Alla maturazione della soluzione lessinghiana contribuirono molto probabilmente diversi fattori, sopra tutti la rilettura di Leibniz e il confronto con le "filosofie della storia" degli anni Sessanta e Settanta. Riguardo alla prima già abbiamo detto e avremo modo di precisare ulteriormente; per il momento è opportuno soffermarsi sul secondo punto.

Ferguson

Due sono i referenti principali dell'interesse lessinghiano per la storia: Adam Ferguson e Johann Gottfried Herder. Dello Scozzese il bibliotecario sicuramente conosceva *An Essay on the History of Civil Society* (1767, edizione tedesca 1768), come risulta dalla lettera a Mendelssohn del 9 gennaio 1771. Proprio in quella occasione cominciava a delinearsi, in risposta a Reimarus, l'intenzione *storicistica*, perfettamente funzionale alla complessa strategia con cui Lessing andava impegnandosi sui diversi fronti teologici. La velata intuizione della storicità condizionante lo stesso racconto vetero-testamentario potrebbe forse rinviare anche alla logica dello *Essay*, costruito sul binomio *progress and social evolution*.

Al centro del discorso di Ferguson stava infatti il rifiuto del primitivismo di stampo russoviano e il richiamo alla evidenza storica della socievolezza umana, della integrazione tra natura e cultura, della *perfettibilità*, nell'intrecciarsi delle attività umane (a loro volta radicate nella istintuale esigenza umana di innovare, trasformare) mai singolarmente disperse, che vedono attori gli individui, nelle loro differenziate realizzazioni, economiche e sociali, segnate dalle circostanze ambientali e climatiche¹⁵³. Per lo Scozzese l'uomo era portatore di un principio di progresso e di un desiderio di *perfezione*, alla radice di ogni divenire storico, e in stretta relazione con il divenire naturale. Una prospettiva in cui l'attenzione per le civiltà era spostata dal livello politico, più superficiale, (secondo la lezione di Montesquieu) a quello più immediatamente pratico-produttivo, con la considerazione positiva dello svolgersi dell'attività e degli sforzi inventivi dell'umanità.

Ciò che già al primo approccio con il testo aveva particolarmente colpito l'attenzione di Lessing era stata appunto l'idea della progressiva evoluzione delle forme sociali, connessa a

¹⁵³) S. Bartolomei, *Forza del "progetto", potere delle "circostanze" e teoria del "progresso" in An Essay di A. Ferguson.*

sua volta al dispiegarsi e differenziarsi delle capacità umane, in un susseguirsi di più adeguate e internamente articolate organizzazioni civili.

Il contesto del discorso di Ferguson non era certamente incline al provvidenzialismo che invece si riscontra tanto in Herder che in Lessing, tuttavia con il suo sostanziale ottimismo antropologico, pur rifiutando una piatta interpretazione lineare del progresso, manifestava fiducia non solo nella efficacia progettuale della umanità, ma anche nella possibilità di riscontrarne le piste di sviluppo, individuando il senso della storia della società civile. Così, da un lato, ogni fenomeno culturale e sociale (in senso lato) poteva ricondursi ai *passi progressivi* con cui l'arte umana, che non può propriamente scindersi dalla natura (essendone espressione nell'uomo), veniva superando le resistenze che si frapponevano ai disegni di felicità degli uomini; dall'altro il complesso della storia guadagnava se non un fine almeno un senso, in relazione alla estrinsecazione delle qualità, razionali e non, dell'umanità. Se è forse esagerata l'affermazione di Leisegang e Meinecke, secondo cui "*Ferguson avrebbe liberato Lessing dal suo dubbio disperato circa il significato della storia*"⁽¹⁵⁴⁾, non è del tutto infondato ipotizzare un contributo dello Scozzese alla messa a fuoco del modello alternativo all'astratto razionalismo reimarusiano, imperniato sulla nozione di *perfettibilità*.

Herder

Il decisivo confronto con la filosofia della storia avviene però tramite Herder, autore che intrattenne un rapporto complesso con Lessing, sollecitandone le riflessioni e subendone poi, almeno in parte, le indicazioni. Quando nel 1774 fu pubblicata *Auch eine Philosophie der Geschichte*, Herder e Lessing avevano già stretto legame di amicizia da circa cinque anni e si apprestavano a intavolare regolari scambi epistolari. Quel testo, insieme con il destino culturale del suo autore, si rivela estremamente interessante per indagare le radici della *Erziehung* lessinghiana: già Kuno Fischer riconosceva che a Lessing e Herder era toccato il compito della "*Befreiung des esoterischen Geistes der leibnizischen Philosophie*", accomunando di fatto i due in una prospettiva, largamente condivisibile, di incidenze leibniziane e spinoziane.

Certamente il background culturale presentava nei due casi più di una analogia: le suggestioni spinoziane e il loro reagire su un contesto metafisico impegnato nella revisione della monadologia leibniziana; il naturalismo rinascimentale, gli sviluppi scientifici settecenteschi (il concetto di *Entwicklung*). C'era poi l'importante rapporto con la tradizione pietistica, più intenso in Herder (e più complesso, anche per l'influente relazione con Hamann), più superficiale eppur sempre indicativo nel caso di Lessing. Infine il non meno problematico legame con la contemporaneità, che potrebbe rappresentare il vero punto di partenza per la ricostruzione della relazione intellettuale tra i due pensatori: una comune "inattualità" destinata a pesare profondamente sugli esiti romantici. Il pamphlet del 1774 è da inserire immediatamente in questa prospettiva.

Auch eine Philosophie der Geschichte presenta, infatti, due aspetti intimamente connessi: il primo (prevalente nel complesso), critico, rivolto contro il superficiale approccio razionalistico alla storia; l'altro, più sfumato, propositivo-metodologico, contributo alla revisione del problema della interpretazione della storia⁽¹⁵⁵⁾. Schematicamente si potrebbe dire che strumenti di questa operazione sono concetti come *Volk* o *Volks poesie*, di forte ascendenza letteraria, utilizzati all'interno di un quadro di recuperi culturali eclettici (l'Oriente, il Medioevo) dal chiaro sapore anti-illuministico (in particolare critico verso la moda francesizzante di certi ambienti accademici), cioè senz'altro ostile, in nome di un nuovo modello di nazionalismo culturale, ai gusti letterari prevalenti nel coevo mondo tedesco, già oggetto di attacchi da parte della *Hamburgische Dramaturgie* di Lessing.

¹⁵⁴) F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Firenze 1954, p. 235.

¹⁵⁵) Su questo programma si veda R.T. Clark jr., *Herder. His life and thought*, Berkeley 1955, p. 187.

La campagna polemica del 1774 aveva dunque le sue radici nei *Fragmente* del 1766-7, dove Herder era venuto proponendo un proprio orientamento ermeneutico sulla storia della civiltà, introducendo l'equazione tra *poetico* e *primitivo* e tra *primitivo* e *popolare*, intesa a rovesciare i valori correnti dell'intellettualismo illuministico "à la page", nel recupero di un primitivismo dai tratti e dalla probabile matrice russoviani, coniugato con il mito espressivistico della *nazione*: la poesia popolare si definiva non per l'anonimato o per la sua origine sociale, ma per la sua ispirazione nazionale; il genio, originale e spontaneo, era espressione della sua razza e della sua epoca ⁽¹⁵⁶⁾.

Il paradigma ermeneutico herderiano maturava nello studio delle tradizioni nazionali e nella preoccupazione per la rinascita della poesia tedesca dal seno delle esperienze popolari, sempre vivaci e vivificanti, contestualmente alla focalizzazione del problema del linguaggio, dal giovanile *Über den Fleiss in mehreren gelehrten Sprachen* (1764), alle due opere immediatamente a ridosso del testo del 1774, *Über die Ursprung der Sprache* (1772) e *Von deutschen Art und Kunst* (1773): ogni lingua veniva ad assumere un particolare carattere distintivo nazionale, esprimendo un peculiare modo di pensare, vera e propria forma di precomprensione.

È nell'ambito di queste riflessioni linguistiche e letterarie che Herder mette a punto, sulla scorta di analoghe tendenze contemporanee, lo schema interpretativo della storia collegato al rapporto tra le diverse facoltà o forme di conoscenza e di pensiero ⁽¹⁵⁷⁾. E sempre in quell'ambito si definisce anche l'interesse herderiano per la storia delle religioni, che consentono di cogliere i tratti specifici dell'umanità:

«le "tradizioni teologiche" in cui si sono condensate le prime forme di sapere e le prime risposte agli interrogativi posti dalla realtà [...] dovettero per forza essere "nazionali" e "locali", cioè portare in sé i tratti del clima, dei costumi, del linguaggio e della mentalità dei diversi popoli» ⁽¹⁵⁸⁾.

La lezione di Montesquieu era d'altra parte ampiamente compensata da quella leibniziana, che interviene a vivacizzare i risultati del lavoro di demarcazione culturale, nazionale. Nei *Fragmente* del 1766-7 si afferma esplicitamente l'analogia tra vita del singolo, vita del genere umano e vita delle sue realizzazioni spirituali e culturali:

«come l'uomo si manifesta in diversi gradi d'età, così il tempo cambia tutto. L'intero genere umano, anzi lo stesso mondo inanimato [...] sono soggetti alle leggi del mutamento [...] questo è il ciclo di tutte le cose» ⁽¹⁵⁹⁾.

Questa dinamica organica è alla base del metodo *genetico* con cui Herder avvicina il mondo storico, indagando ogni nazione, ogni epoca come risultato necessario dei nessi, delle circostanze e delle razze, scavando nella densità dello sviluppo per individuarne le tappe, nella continuità e funzionalità reciproche. In questo senso Herder potrà contrapporre alla staticità della "legge" (Montesquieu) la concezione viva e organica del popolo, diffusa nelle correnti pietistiche ⁽¹⁶⁰⁾.

Monadismo culturale e processo storico

L'attacco herderiano al razionalismo contemporaneo si articolava nel rifiuto del punto di vista illuministico, del suo eurocentrismo culturale, del suo privilegiamento acritico della

¹⁵⁶) M. Rouchè, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Paris 1940, pp. 13 ss..

¹⁵⁷) V. Verra, *J.G. Herder e la filosofia della storia* in J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna 1971, p. 4.

¹⁵⁸) *Ibidem*, p. 5.

¹⁵⁹) *Ibidem*, p. 8.

¹⁶⁰) *Ibidem*, p. 13.

modernità come “maturità” del genere umano (che non teneva conto delle eventuali implicazioni “senili”, decadenti), ma anche nell’adozione di un prospettivismo di marca leibniziana che, rimettendo in gioco civiltà e epoche diverse dalla tradizione moderna e europea, e puntando sulle metafore organico-vitalistiche finiva non solo con il riabilitare stagioni culturali al bando (il Medioevo), ma anche con l’insistere sulla irripetibilità dei contributi specifici. Ripensare la storia del genere umano liberandosi dai pregiudizi del proprio tempo e della propria educazione, non nella pretesa di assumere un’ottica assoluta, indisponibile all’uomo, ma nella convinzione che ogni età storica ha avuto i propri pregiudizi, come limiti all’interno dei quali sono cresciute le possibilità espressive nei vari campi delle attività umane.

Nonostante la rilettura *leibniziana* di Montesquieu, che approdava, con una sorta di “monadismo” culturale, alla sottolineatura dell’impronta originale e aggregante di ogni civiltà, capace di rompere ogni aprioristica griglia di valori applicabile alla storia e quindi di liberare tutte le potenzialità culturali dell’interpretazione, nella lezione herderiana non andava in ogni caso perduta la dimensione totalizzante del processo storico. Anzi, uno dei tratti distintivi del testo del 1774 è proprio quello di avere problematicamente tentato la sintesi, nella tessitura storica, tra irriducibile particolarità e funzionale inserimento in un quadro generale di *Fortgang*.

Mutuando da Isaak Iselin (*Philosophische Mutmassungen über die Geschichte der Menschheit* 1764) lo schema dell’isomorfismo tra lo sviluppo spirituale del singolo uomo e quello dell’umanità e dei singoli popoli (schema ricorrente nella cultura del Settecento), Herder sembra infatti adottare la fede razionalista nel progresso; tuttavia nel suo caso non c’è la constatazione ricavata dalla storia delle scienze, delle lettere e delle arti nell’Europa moderna, né la rievocazione della lezione baconiana o il prometeismo rinascimentale. Il processo (*Fortgang*) non è lineare evoluzione (*Fortschritt*) cui contribuiscano le generazioni, i popoli, le età dell’umanità, e di cui sia autore in ultima analisi l’uomo: esso è invece educazione, processo formativo (*Bildung*), elargito per l’intera specie da Dio stesso:

«La teoria herderiana del Progresso sarà essenzialmente religiosa e, per questa ragione, ben più imprudentemente ottimista di quella dei “philosophes”. In quest’ambito, la sua ostilità verso l’Aufklärung è dettata dalla devozione, e la sua originalità consiste nell’operare, in pieno XVIII secolo, un ritorno puro e semplice a Bossuet, ai suoi miracoli e alle sue cause finali»⁽¹⁶¹⁾.

Ogni civiltà secondo lui introduce sul piano storico elementi di innovazione, compensati da perdite: il movimento storico così non potrà indicare né progressi, né declini, risultando in questo senso indifferente alle gerarchizzazioni tra le diverse culture. Ognuna è originale e necessaria. Tutte le tappe dell’educazione progressiva dell’umanità per mano di Dio sono ineludibili nella loro articolazione, e tutte da collocarsi idealmente sullo stesso livello assiologico, in nome del monadismo culturale che domina l’espressione dei differenti geni nazionali.

Interessato a cogliere l’intera storia dell’umanità come uno sviluppo unitario, internamente teleologicamente orientato, Herder insiste sul perenne mutamento e sulla perenne varietà delle forme in cui si manifesta l’umanità, invitando a considerare la storia di quelle diverse forme come storia della “nostra natura”⁽¹⁶²⁾. Categoria centrale diventerà allora quella di *Humanität*, concetto elastico, intimamente legato alla imprevedibile mutevolezza della natura umana⁽¹⁶³⁾.

¹⁶¹⁾ Rouchè, *op.cit.*, pp. 10-1.

¹⁶²⁾ Verra, *op.cit.*, pp. 7-8.

¹⁶³⁾ G. Schmidt, *Einleitung* in J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden 1985, p. 12.

Così *Humanität* diviene la realtà umana rivelata nel complesso delle civiltà e tradizioni, l'essenza di tutte le configurazioni, sociali o individuali, "al di là del bene e del male" ⁽¹⁶⁴⁾.

L'esito di questo progetto può apparire per molti versi insoddisfacente: la *totalità del processo* in cui *tutto insomma è mezzo e fine*, in cui l'autore ritrova una Provvidenza che *ha voluto raggiungere i suoi fini nell'avvicendamento, nella continuità, risvegliando forze nuove, lasciandone morire altre* ⁽¹⁶⁵⁾. Individualità, continuità, finalismo sembrano gli ingredienti del problematico concetto di *Fortgang*: da un lato ogni civiltà esiste come funzione di un globale processo all'interno del quale rappresenta una singola tappa, secondo una provvidenziale economia divina; dall'altro, rimarcando l'originalità e indipendenza delle diverse culture, quasi organi dotati di proprie interne teleologie, Herder giocherebbe sul nesso specificità-novità per assicurare in ogni caso la nozione stessa di *Fortgang* ⁽¹⁶⁶⁾.

Accanto a queste tracce leibniziane si registrano anche sfumature differenti: così, al di là della continuità, Herder non rinuncia al concetto di "rivoluzione", come brusca rottura o accelerazione, polemicamente rivolta contro le filosofie della storia conservatrici, del tipo di quella di Iselin. C'è poi il problematico concetto di *Vorsehung*, una *onnipotente Sapienza* che dirige il continuo processo, *quasi teatro di un finalismo che tutto guidi sulla terra*, dischiudendo la prospettiva della *totalità stessa*. La Provvidenza herderiana perde le connotazioni cristiane per assumere tratti decisamente fatalistici: come ha rilevato Bell il riferimento al fortuito, implicito nell'atteggiamento fatalistico, è in tensione con l'accezione moderna di necessità, e questa a sua volta è in contraddizione con la nozione di provvidenza (che allude alla progettualità divina) ⁽¹⁶⁷⁾.

Ai successivi *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1783-7) e *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91) sarebbe toccato il compito di precisare e sistemare, in particolare puntando sul concetto di *Humanität*, come pienezza e perfezione espressiva, destinazione della *Menschennatur*, meta del processo di sviluppo delle capacità umane ⁽¹⁶⁸⁾. Come in Lessing, ragione e rivelazione verranno implicandosi e intrecciandosi in un'ottica al cui centro ritroviamo un processo rivelativo che si manifesta attraverso la natura e la storia ⁽¹⁶⁹⁾.

La Educazione del genere umano

Ora, ritornando alla *Erziehung des Menschengeschlechts*, sin dalla "Vorbericht" premessa alla edizione integrale il taglio della operazione si rivela chiaramente: il tema dell'*altura* - da cui è possibile *dominare con lo sguardo qualcosa in più rispetto al percorso prescritto dal nostro presente* ⁽¹⁷⁰⁾ - già sfiorato da Herder, esprimeva l'esigenza di trascendimento dei limiti prospettici della propria epoca, sia nel senso dei pregiudizi verso il passato, sia in quello di una nuova apertura e tensione verso il futuro, secondo quanto riscontrato nei dialoghi massonici e nel Nathan. Non che in questo modo Lessing pretendesse di imporre un punto di vista assoluto: l'autore mi pare in ciò vicino al precedente herderiano nel rifiutare quella possibilità (in *Auch eine Philosophie* Herder aveva esplicitamente rimarcato che *l'uomo non è un vaso capace di perfezione*), ma nello stesso tempo preoccupato di assicurarsi una "prospettiva" sulla totalità del processo storico:

¹⁶⁴) S.B. Knoll, *Herder's concept of Humanität* in AA.VV., *J.G. Herder Innovator through the Ages* ed.by W.Koepke in cooperation with S.B. Knoll, Bonn 1982, p. 10.

¹⁶⁵) J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, a cura di F. Venturi, Torino 1971, pp. 35-6.

¹⁶⁶) Rouchè, *op.cit.*, pp. 112-3.

¹⁶⁷) Bell, *op.cit.*, p. 58.

¹⁶⁸) Pelters, *op.cit.*, pp. 80-1.

¹⁶⁹) Verra, *op.cit.*, p. 20.

¹⁷⁰) L.W.H. VIII p. 489.

Lessing e Spinoza

«Perché non vogliamo vedere in tutte le religioni positive nient'altro che il tracciato lungo il quale unicamente ha potuto svilupparsi, in ogni luogo, la ragione umana e ancora ha da svilupparsi, piuttosto che schernire o apostrofare una di esse? Nulla merita questo nostro scherno nel migliore dei mondi: solo le religioni dovrebbero esserne degne? Dio avrebbe parte in ogni cosa, a eccezione dei nostri errori?»⁽¹⁷¹⁾.

Accanto alla saggezza di matrice spinoziana che spinge alla comprensione globale, all'interno della quale riscattare anche il negativo, nel quadro di un processo storico formativo e polimorfo di chiara ascendenza herderiana, legittimato dal palese riferimento leibniziano, ritorna il tema decisivo dell'ambiguità di ogni positività religiosa, analogamente alle indicazioni della *Entstehung* del 1762-3. Elemento tanto più rilevante per il senso della operazione lessinghiana, se teniamo presente che riecheggia programmaticamente nel *Motto*, agostiniano, apposto al testo:

«Haec omnia inde esse in quibusdam vera, und in quibusdam falsa sunt» (Agostino, Soliloquia, II, 10).

La breve citazione (che come Heftrich ha minuziosamente mostrato è completamente fuori contesto)⁽¹⁷²⁾ si illumina in relazione alla *Ringparabel* del Nathan: la verità delle religioni risiede nella loro efficacia come strumenti di emancipazione etica, la falsità nella loro pretesa di absolutezza, che non compete alla loro fondazione storica particolare. È proprio questa parzialità prospettica a essere investita e inserita in un disegno pedagogico complessivo: di contro all'invito agostiniano di trascendere la sfera della parvenza illusoria nella verità della fede, Lessing si rivolge alla condizionatezza e limitatezza delle manifestazioni storiche della verità, alla necessità di una espressione molteplice, funzionale, globale⁽¹⁷³⁾. Nella direzione del processo, rispetto al testo frammentario del 1762-3, emerge più chiaramente la dimensione veritativa, o meglio l'efficacia storica delle religioni positive, superando le implicazioni negative di matrice deistica allora forse prevalenti.

Di fatto però nella indagine lessinghiana il polimorfismo religioso-positivo è accantonato a favore della traccia ebraico-cristiana: arbitrarietà apologetica o sottile strategia deistica? Perché l'illuminista ha rinunciato alla possibilità *polifonica*, implicita nello schema della "Vorbericht", per fornire uno spaccato tanto lontano dalla pienezza della fenomenologia religiosa? Probabilmente ha pesato da un lato una considerazione "economica" che suggeriva la registrazione di un "verdetto" della storia (almeno in un'ottica eurocentrica), dall'altro, forse, una valutazione strumentale che privilegiava, nella prospettiva pedagogica, il popolo più rozzo e isolato come il più adatto per la lezione più radicale.

D'altro canto, se consideriamo le analogie con il discorso herderiano di *Auch eine Philosophie der Geschichte*, non può sfuggire un ulteriore, rilevante elemento di giudizio: la scelta cadeva sulle tradizioni religiose a loro volta imperniate sull'idea di educazione divina, che avevano contribuito direttamente a quell'orizzonte di senso storico in cui si inscriveva l'azione umana, a differenza del naturalismo ciclico proprio di altre religioni⁽¹⁷⁴⁾.

Rivelazione e educazione

I primi paragrafi dell'opera ne costituiscono le premesse (postulati, definizioni) fondative: l'equazione educazione-rivelazione, le cui radici patristiche risalgono a Clemente e Tertulliano, permette di approdare (§ 4) a una reinterpretazione del ruolo stesso della *Offenbarung*:

¹⁷¹⁾ *Ibidem*.

¹⁷²⁾ Heftrich, *op.cit.*, pp. 42-5.

¹⁷³⁾ I. Strohschneider-Kohrs, *Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing*, Tübingen 1991, p. 228.

¹⁷⁴⁾ Rouchè, *op.cit.*, p. 104.

Lessing e Spinoza

«L'educazione non dà nulla all'uomo che egli non possa ottenere anche da se stesso: ciò che egli potrebbe ottenere da sé, glielo offre solo più rapidamente e facilmente. Così anche la rivelazione non dà al genere umano nulla cui la ragione umana lasciata a se stessa non giungerebbe: piuttosto essa, semplicemente, gli ha dato e continua a dare le più significative di quelle verità con un certo anticipo»⁽¹⁷⁵⁾.

Al motivo latamente patristico se ne sovrappone uno di chiara urgenza culturale: l'immanenza teoretica dei contenuti della rivelazione. Se per un verso essa potrebbe giustificarsi come retaggio platonico della *paidagogia dei*, per altro troverebbe nella dottrina leibniziana dell'innatismo virtuale piena legittimazione logica. La preoccupazione educativa - che lascia intravedere una possibile eco russoviana - comporta l'insistenza sulla omogeneità qualitativa tra *ragione* e *rivelazione*, e il conseguente azzeramento dello spazio del *sovrazionale*, in quanto strutturalmente indisponibile alla razionalità umana. Ciò che invece risulta dinamicamente giustificato è, semplicemente, la dimensione diacronica del *non-ancora-razionale*, che in questo contesto sembra ribadire la carica demitizzante di certe prese di posizione del razionalismo teologico sei-settecentesco.

Penso in particolare alla *Religio rationalis* (1677) di Wissowatius (autore noto a Lessing, anche per le sue polemiche anti-neologiche), in cui lo sforzo di riduzione della tensione tra credere e sapere portava a riconoscere nel mistero qualcosa di non qualitativamente diverso da tutto ciò che ignoriamo e non sappiamo spiegare esaurientemente, nell'ambito dei fenomeni naturali⁽¹⁷⁶⁾. Un analogo disegno di omogeneizzazione qualitativa era in fondo all'origine della *Christianity not mysterious* (1695) di Toland, dove prioritaria era la sottolineatura della insignificanza gnoseologica dello *above reason*. Alla stessa tradizione deistica rinvia l'attenzione prestata allo statuto epistemologico delle *Offenbarungswahrheiten*, che potrebbe ricordare la tormentata riflessione della *Reasonableness* lockiana. Come l'Inglese, infatti, Lessing nel corso dell'opera oscillerà tra due considerazioni (qualitativa e quantitativa) della rivelazione (come emerge dal § 77, tradizionalmente letto dagli interpreti in contraddizione con il § 4), tra disponibilità di diritto e indisponibilità di fatto.

Nel paragrafo in questione le difficoltà sono implicite, racchiuse in quel riconoscimento della funzione accelerante della ancor non meglio caratterizzata rivelazione. Che i suoi contenuti si presentino immanenti ai limiti della razionalità umana non esclude che, nella economia dell'educazione del genere umano, la rivelazione sia in qualche modo necessaria. Più decisamente che nella "Vorbericht", Lessing delinea come compito della *Offenbarung* la attuazione dell'autonomia della natura umana. I concetti di educazione e omogeneità qualitativa confermano tale orientamento, precisato al § 5 con la introduzione dell'idea di processo rivelativo, ordine, criterio di misura a garanzia del perfezionamento.

In generale per questi ultimi strumenti l'autore si rifaceva a una tradizione (moderna, ma non solo) che aveva posto al centro del piano provvidenziale la *Akkomodation*, l'adattamento dell'insegnamento divino al livello culturale dei discenti, largamente sfruttato in sede ermeneutica tra Cinque- e Seicento, da Bruno a Galilei, a Spinoza, fino al contemporaneo Semler. Tuttavia, forse proprio sulla scorta di Spinoza, nell'economia del nostro testo la *Akkomodation* finisce per essere recuperata non nel senso dell'aggiustamento della lezione di Dio, ma in quello, prospettivistico e storicistico, della espressione (più o meno "obliqua") del proprio rapporto con il divino da parte delle diverse comunità storiche, all'interno della globale educazione del genere umano.

La premessa metodologica ci consegna, insomma, attraverso l'equazione iniziale (*rivelazione-educazione*), uno schema provvidenziale nel quale l'elemento risolutivo risulta il latente riferimento alla *Entwicklung*, base della nozione stessa di processo rivelativo-pedagogico. Tramite la lente dello *sviluppo*, in un orizzonte ambiguamente immanente, si palesa una

¹⁷⁵) L.W.H. VIII p. 490.

¹⁷⁶) Pintacuda De Michelis *Socianianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo* cit., p. 180.

Lessing e Spinoza

ulteriore assimilazione, quella di *Vorsehung*, come teleologia informante il processo storico, nel più ampio concetto di *Erziehung*. Il progetto educativo, nella sua totalità e nelle sue stazioni, rivela un equilibrio provvidenziale: il percorso storico, all'interno del quale si dispiega il disegno di *autonomia* della ragione, proprio in quanto a tal fine orientato, può essere approssimativamente abbracciato in un'ottica se non assoluta, almeno tendenzialmente *totale*.

Un percorso immanente

Nei paragrafi successivi ha inizio l'esposizione vera e propria, con l'introduzione della strumentale ipotesi di un originario monoteismo, corrotti, in seguito, in politeismo e idolatria, a causa della tensione tra la sublimità del concetto e la grettezza dell'umanità degli albori. Una sorta di preventiva epifania del divino, funzionale alla sottolineatura (per contrasto) della condizione di corruzione da cui prende le mosse l'evoluzione della razionalità umana. Viene ripresentato, sotto altre spoglie, il mito dell'Eden e della sua caduta, assumendo l'*Urmonotheismus* un ruolo regolativo rispetto ai successivi tentativi di definizione del divino. La necessità della rivelazione, almeno "de facto", è giustificata proprio sullo sfondo della irrazionalità primitiva, proponendosi in tutta la sua ambiguità: nessuna apertura esplicita alla trascendenza e, nonostante il riferimento a Dio, nessun riconoscimento della "alterità" del rivelato. La dimensione che si impone è allora quella orizzontale dello sviluppo della *menschliche Vernunft*, rispetto a cui la *Offenbarung* svolge un'azione intensiva, accelerante. Lo strumento immanente di questa lezione è fornito dagli "individui privilegiati" (di *erleuchtete Seele* Lessing aveva esplicitamente parlato nel IV *Gegensatz*), che, superando la barbarie culturale dei contemporanei, sono proiettati diacronicamente oltre il proprio tempo, prototipi di quella saggezza già delineata nelle altre opere del periodo.

Così la educazione del genere umano si delinea nel momento in cui l'intreccio prospettico non riguarda più singoli individui, ma coinvolge intere comunità storiche. In questo caso è il "provvidenziale illuminamento" che si registra nel contatto tra popoli di culture diverse, e, all'interno dei particolari gruppi, tra individui privilegiati e masse, a dare un respiro totale alla vicenda storica, finalizzandola alla piena espressione della razionalità umana, nella progressiva articolazione e interconnessione. Il popolo più rozzo diventa così disponibile per un radicale addestramento, nella grande "palestra" connotata dal racconto biblico e, per Lessing, caratterizzata dal duplice esempio pedagogico, egiziano e babilonese.

Nel popolo ebraico veniva così gradualmente plasmata una "mentalità": a partire dal "miracolo" ancora radicato in una prospettiva sensibile, dalla immediatezza empirica delle raffigurazioni religiose e della legislazione etica, si affermò lentamente l'idea che anche gli schiavi potessero avere un dio, il concetto della potenza di quel dio, fino al riconoscimento della unicità di Jahve. Intuizione, questa, coltivata dai *migliori*, coloro che mediarono nel linguaggio accessibile alla loro gente una concezione religiosa e etica più pura. In questa mediazione mitica consiste l'illuminamento degli *heiligen Schriftsteller* e lo spessore rivelativo del loro insegnamento, che potrebbero fare intravedere la presenza sullo sfondo del *TTP* di Spinoza (in particolare il suo primo capitolo, sulla ispirazione). Mi pare in ogni modo evidente, in relazione alla storia vetero-testamentaria, il fondamentale apporto delle culture più evolute, tanto nel caso egiziano che in quello babilonese: contributi legati all'intersecarsi di piani prospettici differenziati, che nella loro diacronia sostanziano il complessivo processo educativo.

Vengono a cadere in questo contesto le critiche mosse da Reimarus: l'assenza di dottrine reputate essenziali alla religione non inficia la portata rivelativa dei libri dell'*A.T.*, semmai ne conferma l'intenzione pedagogica. A dispetto dell'analitica confutazione reimarusiana, la storia sacra ribadiva, secondo Lessing, la possibilità di una "rivelazione" immediatamente

particolare, la cui efficacia sarebbe stata poi da valutare nel disegno educativo complessivo del genere umano.

Lessing risulta quindi consapevole dei limiti teoretici e etici dell'A.T. (secondo la probabile lezione del contemporaneo Semler), ma è altresì interessato agli spiragli positivamente allusivi. L'affinamento etico-religioso proposto dal percorso pedagogico vetero-testamentario presentava riferimenti cardinali: monoteismo (afferrato a fatica e per via mitica) e, attraverso i profeti, prime avvisaglie della ulteriore, profonda rivoluzione spirituale. Le prime stazioni erano state concepite considerando la lezione impartita dalle civiltà potamiche medio-orientali. La terza tappa rimanda alla incidenza dell'ambito culturale greco-romano, nel quale si erano fatte strada le prime intuizioni relative alla immortalità dell'anima e, quindi, una diversa concezione dell'uomo e dei suoi rapporti con il divino. A ragione Pons scrive:

«Lessing sostituisce alla storia della salvezza segnata da avvenimenti nei quali è riconosciuto l'intervento di Dio una storia del pensiero religioso in cui contano soltanto i progressi della ragione, favoriti dai contatti tra popoli differenti»⁽¹⁷⁷⁾.

Cristo maestro

I fermenti, i presagi operanti in altre comunità storiche trovarono conferma e testimonianza mitica nella figura di Cristo. In Cristo illuminazione e predicazione sembrano risolvere le tensioni che avevano animato il popolo di Israele. Riprendendo lo schema dei giovanili *Gedanken über die Herrnhuter*, Lessing proponeva l'esempio di Gesù come nodo centrale della storia umana, a motivo del suo insegnamento etico:

«E così Cristo divenne il primo *attendibile* maestro *pratico* della immortalità dell'anima»⁽¹⁷⁸⁾.

Il linguaggio si fa a questo punto più sfumato, per evitare i pericoli della *querelle* teologica. Se è vero che la *attendibilità* diventa trasparente sullo sfondo dei miti messianici del profetismo ebraico, rispetto al miracolismo che metteva in evidenza il mandato celeste e alla resurrezione che suggellava l'insegnamento, si rimarca subito la labilità dei contorni dei presunti fatti corroboranti, distinguendo il valore attuale del messaggio di Cristo e il suo contesto originario. Come nei *Gedanken* si evita l'impegno sulla questione spinosa della natura di Cristo, per proporlo decisamente come *maestro pratico*, testimone, nei termini mitico-allegorici delle parabole, e nelle scelte di vita, di una dottrina già speculativamente riscontrata in ambito filosofico.

È interessante confrontare questi paragrafi con quelli della incompiuta *Die Religion Christi* (probabilmente del 1780), dove a un esordio analogo ("*Stabilire se Cristo sia stato più che un uomo è un problema. Che egli sia stato vero uomo, concesso che sia esistito; che egli non abbia mai cessato di essere uomo, è certo*")⁽¹⁷⁹⁾ faceva seguito, sulla scia forse di Reimarus, una distinzione decisa:

«Di conseguenza la religione di Cristo e la religione cristiana sono due cose del tutto diverse»⁽¹⁸⁰⁾.

Nella *Erziehung* la dicotomia è superata dalla preoccupazione di recuperare l'insegnamento di Gesù alla prospettiva dell'evoluzione della *menschliche Vernunft*. L'impronta deistica del coevo frammento è trascesa nella convinzione che, senza la forma mitica della rivelazione, senza parabole e miracoli, la nuova immagine del divino e della connessa dignità umana non avrebbe trovato diffusione nella Palestina del I secolo. In questo senso la fede che si esprime

¹⁷⁷) Pons, *op.cit.*, p. 381.

¹⁷⁸) L.W.H. VIII p. 502.

¹⁷⁹) L.W.H. VII p. 711.

¹⁸⁰) *Ibidem*.

su quegli aspetti mitici costituisce il preambolo per il successivo lavoro di interpretazione, in cui si esercita l'umana razionalità.

Nella *Educazione del genere umano* la *christliche Religion* è quella insegnata dai discepoli: a dispetto delle presunte corruzioni, il fatto che le (pretese) originarie parole di Gesù risultassero più chiare di quell'insegnamento non esclude che le "dottrine" apostoliche siano in ogni caso da valutare come ulteriore contributo pedagogico. Gli evangelisti, *semplici storiografi umani* (come recita un altro testo del periodo), sono qui sostanzialmente assimilati alla categoria delle *erleuchtete Seelen* (come gli scrittori veterotestamentari), così rientrando tra gli strumenti dell'immanente processo rivelativo. In *Die Religion Christi* si riscontrava all'interno del *N.T.* la giustapposizione di due religioni, una scaturita dalla purezza dell'originaria predicazione, l'altra edificata sulla precedente con una sistemazione teologica sempre più intricata. Nella *Erziehung* l'attenzione per il piano dello sviluppo storico della ragione umana porta a rintracciare nell'involucro mitico delle dottrine apostoliche un ulteriore, impegnativo interlocutore, evitando di distinguere la universalità dell'insegnamento di Cristo dalla positività di quello cristiano.

Traduzioni speculative

La fase aperta dalla predicazione di Gesù e dei discepoli rappresenta per Lessing il momento della universalizzazione del disegno educativo: dalla interpretazione del *N.T.* affiorano infatti istanze decisive per un invero razionale. Dietro la forma immediata della *rivelazione* si prospetta la possibilità della traduzione filosofica: il mistero teologico, con le proprie potenzialità mitiche, offre l'occasione ermeneutica per accostare riferimenti cardinali nel dibattito culturale contemporaneo.

La traduzione esemplare proposta da Lessing per il dogma trinitario, del peccato originale e della "satisfactio vicaria" recupera i risultati di *Das Christentum der Vernunft* e *Über die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott*: la *Dreieinigkeitslehre* potrebbe, per esempio, secondo l'autore, rivestire il ruolo di anticipazione di una trascendentale concezione dell'unità del divino, che sfugge a ogni commisurazione finita. Di fatto però, sulla scorta degli esiti precedenti, egli sembra alludere all'unità sostanziale di Dio e mondo, come del resto non era sfuggito a Jacobi, che citava il § 73 proprio a conferma dello spinozismo lessinghiano. In effetti l'indicazione è stimolante perché potrebbe consentire una lettura di tutto il testo in chiave spinoziana: nella logica globale dell'opera, segnalandosi ogni tappa del processo educativo-rivelativo per la specifica focalizzazione della polarità mondo-Dio, è possibile intenderne l'ultima parte come affermazione di un finale *pan-en-teismo*, che risolva ogni trascendenza nella prospettiva di una piena autonomia etica⁽¹⁸¹⁾.

Pur mostrando di condividere l'esigenza neologica di stretta correlazione tra ragione e rivelazione, Lessing non mira ad avallare strategie apologetiche, risultando interessato esclusivamente alla dimensione storico-dinamica nel rapporto con il "non-ancora-razionale":

«o le tesi dei teologi possono essere convertite in verità razionali, oppure sono da rigettarsi. In entrambi i casi la teologia è perdente: risulta o frustrata o condannata»⁽¹⁸²⁾.

Né le intenzioni rimangono coperte:

«l'elaborazione delle verità rivelate in verità di ragione è assolutamente necessaria, se si intende soccorrere il genere umano. Quando furono rivelate non erano di certo ancora verità di ragione; ma furono rivelate per diventarle»⁽¹⁸³⁾.

¹⁸¹⁾ In questa direzione si muovono le interpretazioni di Allison, Timm, Bollacher.

¹⁸²⁾ Pons, *op.cit.*, p. 400.

¹⁸³⁾ L.W.H. VIII p. 506.

Lessing e Spinoza

Ma questo impegno traduttivo riusciva poi a superare le difficoltà storicamente registrate nella relazione tra *Offenbarung* e *Vernunft*? Il famoso § 77, siglando un'apparente contraddizione con i §§ 4 e 7, sembrerebbe avvolgere la soluzione lessinghiana in una definitiva equivocità:

«E perché non dovremmo in ogni caso poter essere condotti, anche da una religione la cui verità storica appare, se si vuole, così incerta, a più precisi e adeguati concetti dell'essenza divina, della nostra natura, dei nostri rapporti con Dio, ai quali la ragione umana da sé non sarebbe mai arrivata?»⁽¹⁸⁴⁾.

In realtà non si deve perdere di vista il senso complessivo di questo gruppo di paragrafi: come ben aveva colto Jacobi, i *nähere und bessere Begriffe* cui accenna Lessing sono poi quelli che scaturiscono dalla traduzione cui abbiamo accennato poco sopra, cioè sostanzialmente dagli esercizi spinoziani degli anni Cinquanta e Sessanta. In questo contesto è difficile conservare al § 77 un significato di rottura con la prospettiva immanentistica aperta dal § 4, per un verso, e dal § 73. L'obiettivo di Lessing è quello di rafforzare l'idea della *necessità* della rivelazione, intesa come educazione del genere umano, e quindi di un disegno complessivo di raffinamento e espressione della razionalità. Lo sforzo lessinghiano ricorda sotto certi punti di vista quello herderiano, nel raccogliere, per esempio, al di là degli eventi ciclici, naturali, una linea di sviluppo della civiltà, leggendola poi come urgenza immanente e teleologicamente orientata. La grande tradizione religiosa ebraico-cristiana offriva, per il suo oggettivo peso storico, l'opportunità di concentrare lungo il suo percorso rivelativo i contributi e le conquiste più significative. Provvidenziale, condizionante per gli sviluppi ulteriori, è l'intreccio culturale che fonda quella tradizione, necessarie quelle stazioni rivelative per garantire una visione di insieme della storia della civiltà (occidentale).

La meta del processo

La direzione del discorso lessinghiano si fa più perspicua nell'ultima parte del testo, in cui il razionalismo metafisico emerso nella traduzione trinitaria si salda al razionalismo etico, nuovamente di marca spinoziana. La focalizzazione della meta del processo (che costituisce in pratica il punto di vista trascendentale adottato ipoteticamente per costruire una prospettiva storica) nella piena autonomia etico-razionale (§ 85 "[...] *quando egli farà il bene perché è il bene, non perché in cambio siano proposte arbitrarie ricompense*") implica l'evidente riconoscimento della intrinsecità del disegno di dispiegamento razionale alla *Natur* (§ 84 "*Ciò che riesce all'arte con il singolo non dovrebbe riuscire alla Natura anche con la totalità?*"). L'intuizione dell'ordine immanente alla realtà storica fa intravedere come traguardo "escatologico" il *tempo del compimento*, fortemente connotato in senso spinoziano, almeno per quel che riguarda il nesso strettissimo tra emendazione dell'intelletto e libertà fruita come autonomia. Chi ha recentemente, energicamente, rivendicato quella impronta è stato Bell che così ha sintetizzato il quadro:

«Visto in questa luce, il nocciolo esoterico, razionale di *Die Erziehung des Menschengeschlechts* è molto vicino alla concezione spinoziana dello sviluppo dell'intelligenza. Il progresso verso la perfezione (come l'intende Lessing) non è propriamente teleologico, perché la perfezione non è una meta cui l'uomo sia orientato. Questa "teleologia" non è altro che la naturale tendenza della mente all'autoperfezionamento, ed è questo processo che Lessing discerne nell'evoluzione della religione positiva, che ci mostra semplicemente, come lui indica nella prefazione, il corso lungo il quale l'intelletto umano doveva svilupparsi a seconda delle condizioni storiche di tempo e luogo. La Provvidenza prospettata non è perciò la volontà di una divinità benefica, ma la razionalità dell'universo stesso, molto più marcata in Lessing (e Herder) che in Spinoza; esaminando lo sviluppo della ragione in relazione alla religione positiva Lessing dà una dimensione storica a un'idea spinoziana»⁽¹⁸⁵⁾.

¹⁸⁴⁾ *Ibidem*, p. 501.

¹⁸⁵⁾ Bell, *op.cit.*, p. 90.

Strettamente collegata a quest'appropriazione del nucleo etico della lezione dell'Olandese è la proiezione utopica nella *Zeit der Vollendung*:

«Verrà certamente il tempo di un *nuovo evangelo eterno*, che ci è promesso negli stessi libri elementari della Nuova Alleanza»⁽¹⁸⁶⁾.

La maturazione del nuovo punto di vista incentrato sulla razionalità della *Natur* e sulla autotrasparenza della vita morale è fatta coincidere con l'obiettivo dell'escatologia apocalittica neotestamentaria e gioachimita. Conformemente al millenarismo del frate cistercense le due stazioni bibliche della educazione sono superate e inverate nella *terza età* (dello *Spirito*), quella del pieno rischiaramento. Secolarizzando il linguaggio profetico di Gioacchino, Lessing ne conserva, nell'ambito della propria filosofia della storia, lo slancio rivelativo sul senso della storia stessa.

Come già riscontrato nella parabola dei tre anelli nel *Nathan*, in *Das Testament Johannis* e in *Ernst und Falck*, l'illuminista salda prospettiva storica e perfezionamento etico, individuandone il punto di fuga in un futuro certamente non immediato. La novità della *Erziehung* è costituita dal raccordo evidente tra panenteismo metafisico, liberazione (in senso etico) e dimensione escatologica: con una ulteriore "cerniera" garantita dalla ripresa della *Seelenwanderungslehre* (con tutte le implicazioni metafisiche segnalate in altro capitolo), quasi laico corrispettivo dell'immortalismo, perno della rivoluzione cristiana.

Mi pare si possa facilmente rinvenire il perfetto equilibrio architettonico tra i *presagi* specifici dell'*A.T.*, la centralità della dottrina dell'immortalità, corroborata miticamente nella stessa vicenda di Gesù, nel *N.T.* e, nella *terza età*, questo richiamo cardinale alla metempsicosi, proposta come cifra (magari carica di ambigue sfumature culturali) della piena autonomia dell'intelligenza umana e del nesso intrinseco tra individuo e totalità. Con l'ipotesi introdotta Lessing trova il modo per trascendere, nell'ottica della *Vervollkommung*, le diacronie prospettive del processo educativo-rivelativo:

«§ 91. Vai, eterna Provvidenza, con il tuo incedere impercettibile! Fai solo che io non disperdi di te a causa di questa impercettibilità. Fai che non disperdi di te anche quando i tuoi passi dovessero sembrarmi andare a ritroso! - Non è vero che la linea più breve sia sempre la retta.

«§ 93. [...] Proprio il tracciato lungo il quale il genere raggiunge la propria perfezione, ogni singolo uomo (chi prima, chi dopo) deve averlo percorso da sé. - Averlo percorso in una medesima vita? Può egli in una stessa vita essere stato un sensuoso ebreo e uno spirituale seguace di Cristo? Può egli in una stessa vita aver superato entrambi?

«§ 94. No senz'altro! Ma perché non potrebbe ogni singolo uomo aver vissuto su questa terra anche più di una volta?».

La conclusione è quella di una totale conquista, non solo del senso della storia nella consapevolezza del processo di perfezionamento, non solo del senso del proprio radicamento nella realtà della *Natura*, ma anche, di conseguenza, della certezza della propria, immanente destinazione eterna, in linea con le aspirazioni del secolo:

«§ 98. Perché non dovrei ritornare così spesso quanto richiesto per raggiungere nuove conoscenze, nuove capacità?

«§ 99.[...] Il ricordo delle mie precedenti condizioni di esistenza mi garantirebbe solo un uso negativo delle attuali. E ciò che per il momento *devo* dimenticare, l'ho forse dimenticato per l'eternità?

«§ 100. O piuttosto, così andrebbe perduto per me troppo tempo. Perduto? - E cosa ho poi mai da perdere? Non è mia l'intera eternità»⁽¹⁸⁷⁾.

¹⁸⁶) L.W.H. VIII p. 508.

¹⁸⁷) *Ibidem*, p. 510.

Lessing e il problema dello spinozismo: conclusioni.

Dalla indagine condotta all'interno della produzione filosofica lessinghiana si possono ricavare, credo, le seguenti indicazioni circa il rapporto tra Lessing e Spinoza:

- 1) esso fu in larga parte condizionato dalla ricezione settecentesca, wolffiana e radicale, la cui eco essenziale è rintracciabile nei testi dell'illuminista; genericamente è possibile affermare che lo *spinozismo* agì in primo luogo come stimolo eversivo rispetto ai modelli teologici ortodossi, come testimonierebbe pure il resoconto di Jacobi;
- 2) se la lettura di Spinoza ebbe l'effetto di sollecitare una presa di posizione metafisica nei frammenti di Breslau, l'influenza più evidente di Spinoza si registra sul piano etico, come dimostrano in particolare sia il *Nathan* sia la *Erziehung*;
- 3) l'impostazione spinoziana fu in ogni caso subordinata alle esigenze specifiche della ricerca lessinghiana, in questo autonoma rispetto al presunto modello;
- 4) in questo quadro, in relazione a quelle esigenze, è necessario valutare anche l'efficacia dell'esempio leibniziano, riscontrabile in molte pagine edite e inedite della maturità.

Riguardo al primo punto pare sufficientemente corroborata dai richiami testuali la tesi di una dipendenza di Lessing dalla produzione radicale sei-settecentesca, anche se rimane aperto il problema della definizione precisa delle letture e degli autori (sappiamo dei manoscritti e delle edizioni recuperate attraverso la famiglia Reimarus negli anni Settanta, ma non abbiamo riferimenti dettagliati per i decenni precedenti). È particolarmente interessante l'intreccio con la tradizione del radicalismo pietistico, in quanto nelle prime uscite lessinghiane è riscontrabile una convergenza di interessi, in ambito etico e religioso, con le espressioni del riformismo di gruppi come quello di Zinzendorf.

Un capitolo a parte è poi rappresentato proprio dal caso Reimarus, a sua volta problematicamente legato a Spinoza e allo spinozismo, che da un lato certamente contribuì all'approfondimento dei motivi eterodossi delle correnti estremiste e in genere del razionalismo teologico sei-settecentesco, dall'altro produsse un ripensamento di temi più direttamente connessi alla ricerca spinoziana, come quello della tolleranza, del pregiudizio, del senso delle Scritture, rilevanti nelle tarde pubblicazioni lessinghiane.

Per quanto attiene al secondo punto, si può concludere che la testimonianza di Jacobi non appare troppo illuminante circa i reali interessi lessinghiani. L'impegno metafisico è incontestabile, e da diversi versanti, non solo spinoziani (basti pensare al frammento sui *sensi*, che denuncerebbe chiaramente una matrice leibniziana, magari condizionata dal fascino delle posizioni di Bonnet). Anzi, il fatto che Lessing a più riprese sia tornato sull'argomento a partire da *Das Christentum der Vernunft* dimostra l'interesse specifico, orientato soprattutto dalla lezione di Mendelssohn: tuttavia il risultato non è un'apologetica leibniziana, piuttosto una revisione di passaggi nodali di quella metafisica alla luce dell'immanenza spinoziana.

Il carattere frammentario degli esiti non consente di definire univocamente la posizione lessinghiana, anche se l'impronta panenteistica non sembra discutibile. Ciò che invece si può senz'altro evidenziare all'interno della produzione dell'illuminista è l'esigenza etica di *autonomia*, sin dal testo del 1754 collegata con lo sfondo problematico cui abbiamo appena accennato. La lettura di Spinoza e il contatto con gli *spinozismi* contemporanei si rivelarono influenti in primo luogo su questo versante della ricerca lessinghiana: l'urgenza della trasparenza razionale nell'agire pratico, della consapevolezza di sé e del proprio inquadramento nell'ordine universale della natura, la gioia, quasi, nel sentirsi così radicati, emergono come tracce della presenza della lezione dell'*Ethica*, specialmente nelle opere dell'ultimo decennio, ma innestandosi su esigenze già riscontrate nei primi testi. In questo senso Lessing farà scuola alla giovane generazione romantica, che accanto alla divinizzazione della natura (latamente spinoziana) esaspererà l'aspirazione alla libertà come piena adesione all'ordine di quella natura.

Lessing e Spinoza

Le suggestioni spinoziane o genericamente spinoziste rimasero in ogni modo sempre vincolate a un'indagine sostanzialmente originale, orientata sui nodi del dibattito contemporaneo. La riflessione sulla storia (e il suo senso), una vera ossessione nel tardo Settecento, coniugata con la reinterpretazione del concetto di *rivelazione*, pur motivata probabilmente dalla esigenza di rispondere all'impostazione deistica (sempre che si possa con l'aggettivo designare un movimento effettivamente uniforme) avvertita troppo astratta, accompagnò tutta la produzione lessinghiana, addirittura sin dalle esercitazioni scolastiche. L'idea di libertà come *autonomia*, la concezione della saggezza come coscienza della necessità, diventavano modelli regolativi per una ricostruzione storica dello sviluppo della razionalità umana che superava i limiti della emendazione (individuale) spinoziana, nella prospettiva escatologica di un *regno dello Spirito*, compimento del processo educativo del genere umano, a livello eminentemente etico.

Questa possibilità consentiva a Lessing di recuperare anche quegli aspetti del pensiero leibniziano che più intimamente si legavano all'ottica del processo, come il prospettivismo monadico e il concetto di espressione dell'ordine, intrinseco all'attività stessa delle sostanze individuali. In tal modo la dimensione storica era strutturata teleologicamente, pur restando sullo sfondo in modo evidente il riferimento immanente alla *natura*.

DARIO ZUCHELLO