

EUROPAEA MEMORIA

Studien und Texte zur Geschichte  
der europäischen Ideen

Begründet und  
herausgegeben von / *Directeurs-Fondateurs*  
Jean Ecole,  
Robert Theis

Herausgegeben von / *Directeurs*  
Jean-Christophe Goddard,  
Wolfgang H. Schrader †,  
Günter Zöllner

Reihe I: Studien  
Band 94

Paola Rumore  
Materia cogitans



2013  
GEORG OLMS VERLAG  
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

PAOLA RUMORE

Materia cogitans  
*L'Aufklärung* di fronte al materialismo



2013  
GEORG OLMS VERLAG  
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

Gedruckt mit Unterstützung der Universität Turin (Universita degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia).

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISO 9706

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

Herstellung: KM-Druck, 64823 Großumstadt

© Copyright by Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2013

[www.olms.de](http://www.olms.de)

Alle Rechte vorbehalten

ISSN 1613-7388

ISBN 978-3-487-14874-8

## INTRODUZIONE

*Matérialisme.* Opinion absurde, c'est-à-dire contraire à la Théologie, que soutiennent des empies qui n'ont point assez d'esprit pour savoir ce que c'est qu'un esprit, ou une substance qui n'a aucune des qualités que nous pouvons connoître. Les premiers docteurs de l'Eglise étoient un peu matérialistes ; les grivois croyoient Dieu & l'ame matérielle; mais la Théologie a changé tout cela, & si les Peres de l'Eglise revenoient aujourd'hui, la Sorbonne pourroit bien les faire cuire pour leur apprendre le dogme de la spiritualité.  
(Paul Henri Thiry d'Holbach, *Théologie portative*, 1768)

Materialismus ist die Asymptote der Psychologie.  
(Georg Christoph Lichtenberg, *Aphorismen*, 1772-1773)

Il rapporto della Germania con il materialismo è profondamente segnato dall'imponente tradizione idealistica che ha dominato la filosofia e la storiografia filosofica (non solo tedesche) fino a tempi molto recenti. Quest'influenza si rende manifesta sotto due rispetti. In primo luogo, perché è in risposta alla tradizione idealistica che nei primi decenni dell'Ottocento hanno cominciato a delinearsi in Germania alcune importanti forme di materialismo che hanno caratterizzato la cultura tedesca di quegli anni e che sono di fatto ancor oggi riconosciute come le espressioni del materialismo tedesco *par excellence*. In secondo luogo, perché l'impronta idealistica ha profondamente condizionato la percezione della storia del materialismo in Germania, per un verso lasciando passare sottotraccia una buona parte della produzione filosofica tedesca (e non solo) che non presentava un'adeguata funzionalità al suo modello di sviluppo del pensiero; per altro verso, suggerendo l'idea che le frequentazioni della Germania con il materialismo fossero limitate alle vicende post-hegeliane.

Questa lettura, ancorché profondamente fuorviante, è in parte giustificata, poiché è effettivamente nella prima parte dell'Ottocento che – in aperta reazione alla dialettica hegeliana – la Germania ha prodotto una filosofia materialistica dotata di una propria originalità. Questa fase della filosofia post-hegeliana aveva in Ludwig Feuerbach uno dei suoi padri fondatori, nonché un lucido teorico. Costui aveva colto che le espressioni del materialismo maturate all'interno della cultura tedesca non erano in ultima istanza riconducibili all'estensione delle tesi del meccanicismo fisico all'ambito della metafisica – come era invece avvenuto

nel caso degli altri materialismi europei, in specie francesi e britannici – ma affondavano le loro origini nel processo di ‘umanizzazione’ della religione intrapreso con la Riforma. Questa rivendicazione dell’autonomia della tradizione materialistica tedesca dalla filosofia scientifica che innervava la cultura settecentesca – pur rispondendo primariamente all’esigenza di Feuerbach di prendere le distanze dalle forme di materialismo grossolano di Vogt, Moleschott, Büchner e degli altri scienziati suoi contemporanei – aveva ragione di essere, dal momento che in Germania le prime forme di materialismo avevano preso vita proprio negli ambienti antidogmatici della filosofia clandestina cui solo di recente la critica ha riconosciuto un posto di primo piano nella riflessione della *Frühauflärung*. La situazione politica in cui versava la Germania sul volgere del Seicento stava alla base dell’orientamento preminentemente antiteologico e antiscolastico di quelle forme di contestazione, genericamente rivolte contro il principio di autorità nelle sue svariate manifestazioni, nonché della marginalità – se non addirittura dell’assenza – di una ricaduta politica di quei fermenti materialistici durante l’intero Settecento. Come nelle speranze di Feuerbach, il materialismo tedesco originario era effettivamente tutt’altra cosa che una manifestazione epigonale dei materialismi scientifici europei: esso possedeva un carattere essenzialmente antiteologico e metafisico che gli conferiva una fisionomia propria. Tuttavia, il materialismo tedesco originario, maturato in seno alla Riforma, era per Feuerbach poco più che un’ipotesi congetturale, meramente funzionale alla legittimazione teorica dell’opposizione della *filosofia dell’avvenire* alle astrattezze dell’hegelismo.

Alla convinzione che il materialismo tedesco avesse preso una forma compiuta solo nella reazione all’idealismo classico, la storiografia filosofica di marca idealistica faceva seguire un profondo disinteresse per la preistoria dei due grandi materialismi ottocenteschi tedeschi, quello volgare dei medici e scienziati, da un lato, e quello scientifico e dialettico, dall’altro. Questo atteggiamento ha condizionato profondamente la percezione di un’eventuale presenza di forme di materialismo nella Germania pre-hegeliana. A conferma di questa marcata miopia della storiografia filosofica ottocentesca, una tra le opere più influenti di tutto l’Ottocento, la *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange, sanciva nel 1866 l’assoluta incapacità della Germania a cavallo tra i secoli XVII e XVIII di stare al passo con i fermenti culturali che agitavano l’Europa. A fronte delle spinte scettiche e sensualistiche della Francia e dell’Inghilterra, la Germania pareva la rocca di una scolastica pedante, in cui l’arretratezza culturale dei principi e il predominio degli interessi religiosi non consentiva all’elemento rivoluzionario di trovare espressione concreta. Proprio quest’idea per cui in Germania la linfa nazionale si fosse esaurita nelle grandi lotte della riforma e negli sconvolgimenti politici, e che fosse precipitata in una demoralizzazione profonda perdurata per una buona parte del secolo XVIII e culminata in una forma di dog-

matismo petrificato, rappresentava la nota dominante con cui Lange presentava al mondo il contributo della cultura tedesca settecentesca al dibattito sul materialismo.

Questa lettura ha influito in maniera straordinaria sulla storia del materialismo tedesco e sulla storia dei rapporti che la riflessione filosofica tedesca ha intrattenuto con il materialismo locale e straniero nel corso della modernità. La stessa convinzione secondo cui il materialismo non rappresentava affatto un'urgenza della Germania settecentesca ritornava indiscussa agli inizi degli anni '30 del Novecento nella *Philosophie der Aufklärung* di Ernst Cassirer ed è perdurata senza interventi notevoli fino a tempi assai recenti, quando, grazie alle ricerche di Martin Pott e di Winfried Schröder, si è preso a guardare in maniera meno approssimativa a quella parte di cultura tedesca che aveva preso vita negli ambienti della filosofia non ufficiale.

All'atteggiamento di risoluta indifferenza nei confronti delle vicende del materialismo tedesco pre-feuerbachiano fanno eccezione un manipolo di studi elaborati nella Germania orientale e in Unione Sovietica intorno agli anni '60 del Novecento, accumulati dall'esigenza di legittimare il materialismo dialettico procurandogli l'eredità di una tradizione autonoma e consistente. Otto Finger, Gottfried Stiehler, Arsenij W. Gulyga, e pochi altri denunciavano vivacemente nei loro lavori la mancata attenzione per questo volto del primo Settecento tedesco di cui si era resa colpevole la storiografia filosofica 'borghese' di marca hegeliana prima e neokantiana poi, la quale aveva trovato espressione compiuta nella *Storia del materialismo* di Lange. Il materialismo storico non costituiva, in queste retrospettive, una trovata dell'ultima ora, ma piuttosto il risultato di uno spirito di opposizione all'autorità che si era fatto strada con grande fatica all'interno della filosofia tedesca a partire dagli ultimi decenni del XVII secolo. Il materialismo diventava in queste letture il risultato degli sforzi immani con cui la borghesia aveva cercato di far emergere una nuova coscienza di classe: esso era il frutto della ricerca affannosa di una forma di espressione filosofica adeguata dei nuovi interessi sociali.

Questo tipo di ricostruzioni, ancorché gravate da un'importante ipoteca ideologica, hanno avuto il merito di fare luce su una parte del Settecento tedesco assai di frequente sacrificato nell'immagine di un'epoca granitica che muove secondo una linea ininterrotta dal giovane Thomasius fino a Kant e che si articola perlopiù nel confronto – pacifico o conflittuale, e più o meno aperto alle contaminazioni di volta in volta occorse da parte della riflessione religiosa, in specie pietista, del cartesianesimo, dell'empirismo inglese e in taluni casi della perdurante tradizione dell'aristotelismo — con la metafisica di Christian Wolff. Ancorché un filone di studi relativamente recente, che ha peraltro avuto in Italia con Giorgio Tonelli il proprio caposcuola, abbia cercato di sottrarre a Wolff la posizione dominante che egli ha indiscutibilmente rivestito, la ricostruzione del-

le vicende del materialismo in Germania dimostra una volta ancora come, pur non esaurendo lo spettro di orientamenti filosofici presenti nella filosofia tedesca settecentesca, la filosofia wolffiana fosse davvero giunta a costituire il patrimonio concettuale e terminologico condiviso dell'*Aufklärung*. Essa rappresentava, tanto per i suoi sostenitori quanto per gli antagonisti, un termine di confronto imprescindibile, e questa sua centralità si rispecchia in maniera nitida anche nell'atteggiamento che la Germania dell'epoca arriva ad assumere di fronte alle concezioni materialistiche.

Ciò conduce a un ripensamento significativo del rapporto che l'*Aufklärung* ha intrattenuto con il materialismo alla luce di due considerazioni. La prima è che – contrariamente a quanto è stato contrabbandato – nel Settecento la Germania ha prodotto forme proprie di materialismo, le quali non avevano natura esclusivamente epigonale rispetto ai più celebri materialismi europei, ma rispondevano alle esigenze interne della cultura tedesca. La seconda è che proprio in quell'epoca la Germania guardava a quest'espressione filosofica come a un problema tutt'altro che marginale. Il dibattito sul materialismo percorre infatti l'intera epoca dell'*Aufklärung*, da Thomasius a Kant, con grande perseveranza; al punto che il diverso atteggiamento che la filosofia tedesca assume di volta in volta di fronte a questo problema svela con grande chiarezza le tappe dell'affermazione progressiva e non sempre lineare dello spirito illuministico, il quale, come è noto, arriva ad imporsi in Germania con un certo ritardo rispetto ai suoi omologhi europei.

Ora, che l'affermarsi dello spirito illuministico si accompagni al profilarsi del materialismo o a una certa tolleranza nei confronti delle sue tesi non è una tesi storiografica di grande originalità. Quel che però la rende interessante è che nel contesto tedesco la filosofia si serve in buona misura di un fantasma del materialismo evocato o rievocato *ad hoc* per affermare se stessa in quel processo di emancipazione dalla teologia che segna la nascita dell'età illuministica propriamente detta. Infatti un vero e proprio *materialismo tedesco* compare soltanto all'inizio e alla fine dell'*Aufklärung*; per il resto il confronto della Germania con questo orientamento culturale avviene sulla base di processi istruiti contro un imputato fantoccio di cui nessuno sarebbe stato alla fin fine in grado di fornire generalità precise. La storia del materialismo in Germania diviene così più propriamente la *storia delle confutazioni* che la filosofia tedesca ha di volta in volta escogitato per mettersi al riparo da una minaccia solo di rado reale.

Guardando a questa storia, e quindi allo spazio che il materialismo ha occupato all'interno del dibattito filosofico della Germania settecentesca, è parso di poter individuare quattro momenti che scandiscono il progressivo cambio di atteggiamento della cultura tedesca di fronte questo modo di guardare all'uomo e al mondo. Momenti che possono venir intesi come tappe di quel processo di

emancipazione della filosofia dalla teologia, e della ragione dal dogmatismo, che caratterizzano il lento affermarsi dello spirito di rischiaramento in Germania.

Il primo momento si colloca all'altezza dell'ultimo decennio del secolo XVII e si protrae all'incirca fino alla pubblicazione della *Metafisica tedesca* di Christian Wolff (1719), un testo che per diverse vie e maniere ha segnato numerose generazioni di filosofi. Sono gli anni in cui, negli ambienti estranei alla filosofia ufficiale della Germania di fine Seicento, prendono vita forme di riflessione che consentono la maturazione di idee materialistiche, essenzialmente come risultato dell'opposizione delle nuove concezioni scientifiche alla dogmatica teologica e metafisica. Un chiaro sapore materialistico presentano infatti gli atteggiamenti di negazione radicale della dimensione spirituale dell'esistenza umana, la quale si articola in diversi rispetti: da quello psicologico del materialismo dell'anima; a quello fisico della riformulazione del concetto di materia attiva; a quello teologico-religioso di un panteismo di frequente prossimo all'ateismo. Queste concezioni materialistiche si integrano in riflessioni in cui convergono in maniera più o meno armonica elementi eterogenei che vanno dal meccanicismo dei corpi e dalla fisiologia della percezione di marca hobbesiana, a una forma di atomismo moderno *à la* Gassendi, dal deismo britannico al panteismo di Spinoza; ciò mette capo a una riflessione filosofica che legava insieme le istanze delle nuove scienze naturali con l'esigenza profondamente metafisica che ancora permeava la cultura tedesca di quegli anni. Questa forma di spinozismo, nata da una torsione in senso naturalistico della filosofia cartesiana innestata sul terreno metafisico del monismo della sostanza, costituisce l'alveo entro cui prende forma il primo materialismo tedesco, che proprio in virtù di questa sua strana mistura non si lascia confondere con le altre forme di materialismo europeo.

In questa prima fase, le idee materialistiche, spesso corroborate dallo sviluppo delle scienze naturali, seguono dal ripensamento delle grandi questioni della filosofia affidato però a mani non esperte: nessuno di questi materialisti è, ad esempio, un filosofo di professione, nessuno svolge la propria attività all'interno di ruoli istituzionali, accademici o universitari, nessuno di loro dispone del respiro filosofico del pensatore sistematico. Il rapporto dell'uomo con la natura e della natura con Dio, le soluzioni al problema del dualismo psicofisico, la compatibilità della libertà del singolo nel sistema deterministico dell'universo sono i temi cui si cerca di rispondere elaborando soluzioni spesso manchevoli di una coerenza teorica che consenta di raggiungere formulazioni sistematiche. La cultura tedesca combatte queste prime avvisaglie materialistiche con le armi della teologia: alle deduzioni e alle osservazioni dei materialisti sono contrapposti i dogmi di fede, e il contrasto si risolveva necessariamente a svantaggio delle prime. Ciò lega questi pensatori a un comune destino di condanna, di pubblica abiura, e quello dei loro scritti se non al rogo, alla censura.

Al centro delle contestazioni stavano le derive ateistiche o perlomeno eretiche di un'impostazione metafisica inconciliabile con i dogmi della religione: il materialismo, dal canto suo, era una delle conseguenze di quell'impostazione, ma neppure la più perniciosa.

D'altra parte, a quel tempo, ancorché idee di orientamento materialistico avessero preso a circolare con una certa rapidità, la filosofia tedesca non disponeva ancora degli strumenti per riconoscere, prima che per combattere, questa concezione. Mancavano infatti sia i concetti sia i termini per definirla. Tant'è che se in Germania il dibattito sul materialismo risulta essere relativamente precoce (rispetto alla Francia, ad esempio, o all'Inghilterra), il termine – e con esso la sua definizione teorica all'interno dei sistemi filosofici – compare relativamente tardi: fino agli anni '20 del Settecento il materialismo non sembra far ufficialmente parte della realtà filosofica tedesca. Esso fa il proprio ingresso grazie alla mediazione di Wolff che, introducendo in Germania la polemica intercorsa tra Leibniz e Clarke, ma anche la disputa insorta con Bayle intorno all'armonia prestabilita, lo presenta alla filosofia tedesca come una questione urgente. Collocando i materialisti tra le sette dei filosofi dogmatici Wolff stabilisce i caratteri di questa concezione ufficialmente accolta tra le file della filosofia. Così come filosofico diventa l'interesse che spingeva a confutarne le tesi: il materialismo non rappresenta più, primariamente, un pericolo per i dogmi della religione o per i fondamenti della morale; esso non è un'opinione *perniciosa*, ma un'opinione *assurda*: non un pericolo di fonte a cui salvaguardare la virtù e le verità della religione, ma una grave minaccia per la *ragione*. In questo modo si caratterizzava il secondo momento del confronto tra la cultura tedesca e il materialismo, il quale, con Wolff veniva ora affrontato entro una prospettiva propriamente filosofica.

La terza fase che si è individuata si colloca all'incirca tra gli anni '40 e gli anni '60 del secolo XVIII, quando cioè all'interno della corposa scolastica wolffiana incominciano a delinearsi posizioni per così dire avanguardistiche che prendono progressivamente le distanze dal dogma razionalistico di Wolff, aprendo la via a una concezione della ragione più commisurata alla considerazione delle sue proprie capacità. Sono due gli eventi che caratterizzano questa fase, entrambi in qualche maniera legati all'ingresso di modelli di materialismo stranieri nella cultura della *Hochaufklärung*. Si tratta, in primo luogo, della pubblicazione nel 1740 della traduzione tedesca di una versione spuria della lettera voltairiana su Locke, in cui veniva apertamente sostenuta l'ipotesi della materia pensante. In secondo luogo, della pubblicazione nel 1750 a Berlino delle opere filosofiche di La Mettrie, il quale, altrimenti perseguitato da mezza Europa, aveva trovato asilo, e con un posto d'onore, alla corte di Federico II di Prussia. In questo modo il materialismo incominciava a circolare in Germania non più come la vaga ipotesi teorica contro cui aveva preso posizione Wolff nello stabilire i confini del suo sistema filosofico, ma come una realtà effettivamente pre-

sente. Ciò comportava una serie di considerazioni interessanti. La prima concerne il progressivo delinarsi di un atteggiamento di relativa clemenza nei confronti del materialismo, una clemenza prossima all'assoluzione, la quale decretava l'allontanamento pressoché definitivo del problema del materialismo dalle questioni teologiche e il suo completo riassorbimento in ambito filosofico. Paladino di questa lettura è Georg Friedrich Meier, seguace di Wolff a Halle, ma esponente di un'ala avanguardista della filosofia wolffiana, aperta alle influenze dell'empirismo britannico e a un ideale di filosofia pragmatica lontano dalle sofistiche della scuola. Relativamente alla questione del materialismo, Meier andava ben oltre Wolff scardinando l'argomento filosofico che legava l'immortalità dell'anima alla sua natura semplice, e quindi scagionando il materialismo dalle accuse che stavano alla base della sua condanna non filosofica, ma religiosa e sociale. I materialisti, incapaci di disporre adeguatamente della loro ragione, non sono di pericolo per nessuno, tantomeno per la ragione stessa. E sarebbe stata fatica vana, in molti casi, cercare di sradicare una concezione che di fatto non rappresentava una minaccia. L'atteggiamento di Meier di fronte al problema del materialismo dimostra così una modernità per nulla al passo con i tempi: non a caso il suo carattere pragmatico rimase incompreso, e da ogni parte gli piovvero accuse di favoreggiamento e caldeggiamento nei confronti delle tesi perniciose dei detrattori dell'anima.

Seppur in una forma più moderata il medesimo atteggiamento di ragionevole clemenza ritorna in una serie di pensatori che, di fronte alla rapida diffusione che conobbero le opere di La Mettrie, in specie *l'Uomo macchina*, incominciano a interrogarsi sulle ragioni del materialismo, vale a dire su quali fossero le condizioni che inducevano il sano intelletto a cedere alle lusinghe di quella concezione assurda. Così, nella scia blandamente lasciata da Crusius, forse il più celebre oppositore della filosofia wolffiana nell'età prekantiana, una serie di pensatori di formazione e orientamento altrimenti assai lontano tra loro (da Martin Knutzen a Casimir von Creuz; da Eulero a Ploucquet) pur facendo fronte comune nella condanna del materialismo, ipotesi indegna della ragione e delle sue potenzialità, incominciano a distribuire le colpe di un errore tanto grossolano tra gli effettivi sostenitori del materialismo e le manchevolezze dei loro avversari. Nella filosofia tedesca si delinea in questa maniera l'idea che l'adesione alle tesi del materialismo dipenda sì da una debolezza dell'intelletto (incapace di rappresentarsi ciò che non cade sotto la percezione dei sensi, come le sostanze semplici) o dalla natura latamente malvagia della volontà (che preferisce evitare l'incombenza delle pene e ricompense eterne, chiudendo in questa vita i conti in vista della virtù e della felicità), ma anche da una serie di considerazioni che facilmente potevano indurre in errore. Nell'elencarle, i filosofi del tempo facevano appello alle più svariate fantasie: senz'altro una delle ragioni dei materialisti andava ricercata in quella forma di psicologia per così dire 'comparata', che

aveva preso a circolare dai tempi del dibattito sull'anima delle bestie scaturito intorno all'articolo «Rorarius» del *Dizionario* di Bayle, e che era tornata all'ordine del giorno con la pubblicazione dell'*Uomo macchina*. Un'altra ragione era riconosciuta, ad esempio, nella convinzione che l'esperienza fosse la fonte primaria delle conoscenze – facilmente un'idea di questo tipo scivolava verso la riduzione della conoscenza alla sensazione e all'affermazione dell'inutilità di un'anima distinta dal corpo. Poi, a seconda delle preferenze filosofiche, c'era chi negava il carattere semplice dell'anima, mantenendone tuttavia l'immaterialità (come Creuz) o chi arrivava ad accusare persino i sostenitori del parallelismo psicofisico di aver reso a tal punto indipendenti le due sfere psichica e fisica da consentire di spiegare ogni processo conoscitivo e volitivo anche a prescindere dall'anima.

Al di là delle considerazioni dei singoli pensatori, quel che è parso caratterizzare questa fase della riflessione tedesca settecentesca è la radicalizzazione dell'atteggiamento con cui Wolff aveva preso a guardare al materialismo – quindi come al risultato di una fallacia della ragione, che entrava in contrasto con se stessa – e che ormai era andato ben oltre Wolff, come patrimonio condiviso di un'epoca, al di là degli schieramenti di scuola. La rivendicazione della pertinenza filosofica del materialismo, ormai spogliato delle sue implicazioni morali e religiose, caratterizzava una presa di coscienza della ragione, la quale ora però più che in Wolff, si sottraeva alla propria pretesa di assolutezza, alla luce della considerazione dei propri limiti e delle proprie capacità. Nella scoperta di questa dimensione pragmatica – che in Scozia, ad esempio, era stata teorizzata quasi vent'anni prima – l'*Aufklärung* tedesca incominciava ad allinearsi allo spirito europeo.

Negli anni centrali dell'*Aufklärung* la Germania non conosce infatti una propria produzione di stampo materialistico: se si fa eccezione per le correnti clandestine dei primi anni del secolo, la filosofia tedesca settecentesca sembra per larga parte immune di fronte alle contaminazioni materialistiche che provenivano dalla Francia, dall'Inghilterra e in qualche misura dalla vicina Olanda. A questi vani tentativi di contaminazione la Germania reagiva con una produzione consistente e variegata di confutazioni del materialismo, accogliendo in maniera sempre più univoca le rivendicazioni di una ragione sulla via dell'emancipazione dal giogo della teologia. Se dunque il connubio materialismo-illuminismo si presenta come una costante dello sviluppo della riflessione filosofica nel Settecento europeo, esso assume una connotazione particolarmente interessante nel panorama tedesco, dove l'affermazione della ragione illuministica non muove nel senso di una possibile legittimazione del materialismo, ma in quello di una sua confutazione *in juxta propria principia*. E questi principi – siano essi i principi della metafisica o della filosofia naturale – sono l'arma con cui la *Hochaufklärung* af-

frontava lo spettro del materialismo, spesso senza avere di fronte nulla di più preciso che un semplice e assurdo costruito di una ragione fallace.

L'ultima fase che si è voluta individuare concerne gli anni immediatamente precedenti la pubblicazione della prima *Critica* di Kant (1781) con cui – sulla scorta di un capovolgimento radicale delle convinzioni filosofiche, in specie con la distinzione tra fenomeno e noumeno e il confinamento della materia entro la sfera del fenomeno e non per così dire «di come le cose sono di per se stesse» – il materialismo verrà messo definitivamente fuori gioco. Quest'ultima fase rappresenta anche l'altro unico momento (dopo gli scritti clandestini di inizio secolo) in cui la filosofia tedesca dà vita a una propria riflessione di tipo materialistico. Ed è anche, tra le diverse fasi del materialismo, quella in cui la riflessione tedesca si sviluppa maggiormente al traino delle filosofie scientifiche europee, in specie della tradizione sensista francofona (Condillac, Bonnet, Helvetius) e britannica (Hartley e Priestley). Il paladino di questo materialismo radicale è Michael Hißmann che riesce a coniugare con notevole abilità le diverse tendenze filosofiche che si raccoglievano nell'ambiente della Georgia Augusta di Göttingen. Questa università, dove per ragioni storico-politiche, oltreché culturali, gli scambi con le nuove tendenze sensistico-empiristiche della filosofia britannica erano particolarmente fecondi, ha infatti rappresentato uno dei massimi centri di sostegno e diffusione sul suolo germanico. Accogliendo con entusiasmo le tesi della psicologia fisiologica di Bonnet e Priestley, Hißmann elabora una teoria della mente di stampo materialistico che sarebbe sfociata in una forma radicale di riduzionismo. Al di là della fondatezza di queste idee, che incominciavano a circolare con una certa assiduità soprattutto negli ambienti medici della Germania del tempo, è interessante notare come alla fine degli anni Settanta il materialismo continuasse di fatto a rimanere per la filosofia tedesca una concezione teoricamente fondata, ma da guardare con sospetto. Il metodo empirico osservativo che si estendeva anche alla scienza dell'anima – di fatto lontano debitore della psicologia empirica wolffiana – conduceva in maniera coerente a soluzioni di tipo materialistico. E tuttavia di fronte a quelle conclusioni era ancora forte la reticenza. Il materialismo rappresentava ancora a quel tempo una posizione troppo ardita per una cultura che voleva calarsi nell'osservazione empirica senza però abbandonare l'incastellatura di una metafisica ancora dogmatica. Tant'è che Hißmann pubblicava i suoi *Saggi psicologici* coperto dall'anonimato. Per quanto illuminata, la filosofia tedesca dei tardi anni Settanta rimaneva in fin dei conti ancorata alla propria ortodossia. O perlomeno – come ha opportunamente segnalato Max Dessoir nella *Storia della psicologia moderna* – la filosofia tedesca non era di fatto capace a scendere a patti con la conformità alle leggi meccaniche dei processi del mondo fisico, perché nel silenzio delle pieghe più recondite del cuore serbava silenziosamente la speranza di un'immagine migliore dell'anima.

Sicché, per quanto in Germania, a differenza che altrove, il connubio materialismo-illuminismo abbia incominciato a farsi strada relativamente tardi e in una direzione differente da quella degli altri illuminismi europei, il materialismo ha rappresentato un'esperienza fondamentale per la formazione di una cultura illuministica tedesca. E ciò, non tanto per le forme di materialismo che la filosofia tedesca è stata effettivamente in grado di produrre, quanto piuttosto perché il diverso atteggiamento assunto di volta in volta dalla cultura del tempo di fronte a questa forma di 'distorsione della ragione' consente di cogliere il progressivo affrancamento della filosofia tedesca dal suo ruolo di *ancilla theologiae*, verso l'affermazione di quello spirito illuministico che si sarebbe infine concretizzato nella riflessione sui limiti della ragione, sulla coerenza con i suoi principi e sulla considerazione pragmatica della validità delle conoscenze. In una formula, questa volta kantiana, nell'età della *critica*.

Nel prendere congedo da questo lavoro, desidero ringraziare il prof. Robert Theis, che ha accolto questo lavoro nella collana da lui diretta. Un ringraziamento particolare va poi al prof. Massimo Mori, che negli anni ha accompagnato con pazienza, fiducia e con il suo acuto, inconfondibile spirito critico queste e altre mie ricerche.

## Capitolo I

### LE ORIGINI DEL MATERIALISMO TEDESCO

#### 1. *Il materialismo tedesco della prima modernità*

Tra la metà del Seicento e l'inizio del Settecento in Europa prende progressivamente piede una metafisica di stampo materialistico, la quale caratterizza, seppur nelle variegata sfumature assunte di volta in volta, le diverse filosofie nazionali. Essa affonda le proprie radici nella nuova visione del mondo del secolo scientifico, nella concezione meccanicistico-deterministica della natura inaugurata da Galilei e ispirata dai principi della quantificabilità e della matematizzazione dei fenomeni fisici e dei loro rapporti. La riduzione dei fenomeni alle proprietà meccaniche della materia e, con essa, l'avversione nei confronti di qualsivoglia spiegazione che esulasse dalle leggi immanenti ai corpi e ai loro movimenti avevano determinato il progressivo abbandono di ogni forma di teleologia: alle idee di scopo e fine si erano così venuti progressivamente a sostituire i principi fondamentali del moto e della quiete. Questa concezione del mondo naturale come estensione meccanica, che avrebbe trovato a lungo la propria sistemazione canonica nella fisica cartesiana, costituisce l'intelaiatura su cui si è intessuta la metafisica materialistica della prima modernità. Tanto in Francia quanto in Gran Bretagna e persino nei Paesi Bassi, il materialismo tardoseicentesco si presenta infatti come un effetto collaterale della moderna fisica meccanicistica, alla quale si accompagnava una netta propensione a riconoscere la priorità, e persino l'autonomia, della dimensione corporea e materiale rispetto a quella psichica. La gran parte del materialismo europeo – e non solo quello francese, si potrebbe dire emendando Marx<sup>1</sup> – ha infatti accolto la fisica di Des-

---

<sup>1</sup> Cfr. Karl Marx – Friedrich Engels, *La sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica: contro Bruno Bauer e soci*, a cura di Aldo Zanardo, Roma, Editori riuniti, 1969<sup>2</sup>, cap. VI, § 3: qui Marx individuava due orientamenti del materialismo francese, originati l'uno da Descartes e l'altro da Locke.

cartes, ma non la sua metafisica, mettendo capo a uno sviluppo unilaterale del cartesianesimo. Il progressivo ridimensionamento dell'ambito spirituale (ivi compresa la vita psichica dell'uomo) fino alla sua definitiva dismissione era il passo che rimaneva da compiere affinché il materialismo potesse scalzare il dualismo e affermarsi come nuova metafisica.

Ancorché nella tradizione inaugurata dall'opera capitale di Friedrich Albert Lange il materialismo moderno venga fatto risalire a Gassendi – il quale, avendo recuperato e adattato alle esigenze dell'epoca la filosofia epicurea, si era dimostrato se non il padre, il «rinnovatore» della forma più compiuta di materialismo dell'antichità<sup>2</sup> – la prima metafisica di una certa risonanza, nata proprio dalla torsione in senso materialistico della filosofia cartesiana, veniva elaborata alla metà del Seicento da Thomas Hobbes. L'idea che stava a fondamento di questa interpretazione unidirezionale del dualismo metafisico concerneva la possibilità di estendere i principi della meccanica dei corpi alla fisiologia del sentire, in una maniera per molti versi analoga a quanto aveva già fatto Descartes nei suoi studi sulla genesi della conoscenza sensibile<sup>3</sup>. A partire dall'inizio degli anni '30 Hobbes elaborava una teoria della conoscenza ispirata all'idea che – analogamente a quanto avveniva tra i fenomeni fisici – non solo la percezione passiva, ma anche l'attività psichica potesse venir compresa facendo ricorso al

---

Mentre il secondo aveva una natura culturale e sfociava nel socialismo, il primo era un materialismo meccanico che culminava nella scienza naturale. Sull'effettiva paternità di queste tesi che Marx avrebbe ripreso senza particolari revisioni dal *Manuel de philosophie moderne* di Charles Renouvier (e quindi dalle sue fonti cousiniane), cfr. Olivier Bloch, *Il materialismo*, Milano, Marzorati, 1990 (trad. it. di *Le Matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985), pp. 30-31, nonché un suo specifico lavoro precedente *Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme* (1977), riprod. in Id., *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, pp. 384-441.

<sup>2</sup> Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), a cura di Hermann Cohen, Iserlohn-Leipzig, Baedeker, 1866, libro I, p. 118 (dell'opera esiste una trad. it. della II edizione tedesca a cura di Angelo Treves con il titolo *Storia critica del materialismo*, Milano, Monanni, 1932; dove non esplicitamente indicato si fa riferimento alla prima ed. tedesca).

<sup>3</sup> Si pensa innanzitutto alle riflessioni di Cartesio intorno al tema della percezione sensibile, in particolare alla XII delle *Regole per la guida dell'ingegno*, alla *Diottrica* e al *Mondo o Trattato della luce* (per le opere di Descartes si è fatto riferimento all'edizione delle *Oeuvres complètes*, a cura di Paul Adam e Charles Tannery, Paris, Vrin, 1897-1909, riv. da Bernard Rochot, Pierre Costabel *et al.*, Paris, Vrin, 1996 (1964-1974<sup>1</sup>), e alle traduzioni delle *Opere filosofiche* e delle *Opere scientifiche* a cura di Ettore Lojacono, Torino, Utet, 1994 e 1983, nonché delle *Opere filosofiche*, a cura di Eugenio Garin, Bari, Laterza, 1996). Sul problema della conoscenza sensibile in Cartesio cfr. le considerazioni di Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, e più recentemente Elisa Angelini, *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, Pisa, ETS, 2007. In una lettera indirizzata a Mersenne del 30 marzo 1641, Hobbes accusò tra le righe Descartes di essersi ispirato nella sua *Diottrica* con eccessiva generosità alla dottrina sulla natura e sulla produzione della luce e del suono che egli aveva per primo esposto a Parigi, nel 1630, alla presenza dei fratelli Cavendish; Descartes, indignato per l'accusa, respinse l'accusa di plagio in una lettera a Mersenne del 21 aprile del medesimo anno (cfr. René Descartes, *Tutte le lettere (1619-1650)*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005).

movimento della materia corporea<sup>4</sup>. L'estensione all'ambito psichico del principio meccanicistico che governava la natura nel suo complesso consentiva a Hobbes di servirsi dei medesimi rapporti meccanici che regolavano l'interazione e i movimenti tra i corpi per spiegare la generazione e la dinamica delle idee. L'origine della conoscenza veniva fatta risalire alle impressioni prodotte in maniera immediata o mediata dalle cose sugli organi di senso, per cui il pensiero – «una *rappresentazione* o una *manifestazione* di qualche qualità o di qualche altro accidente di un corpo esterno a noi, comunemente chiamato *oggetto*»<sup>5</sup> – veniva inteso come il risultato della propagazione dell'impressione prodotta dall'azione dell'oggetto all'interno del corpo. Essa giungeva quindi, «attraverso la mediazione dei nervi e delle altre fibre e membrane [...], al cervello e al cuore»<sup>6</sup>. A questo punto il modello adottato da Hobbes si discostava dalla concezione empiristica classica, secondo la quale il cervello o il cuore, o persino l'anima, alla maniera di una tavoletta di cera o di una *tabula rasa*, ricevevano e conservavano in maniera passiva l'immagine sotto forma di segno o traccia dell'impressione subita. Secondo Hobbes, invece, l'impressione patita dal cuore e dal cervello generava in questi organi «una resistenza, o reazione o sforzo per liberarsene», da cui scaturiva la sensazione vera e propria, vale a dire l'immagine delle qualità delle cose che avevano originariamente colpito quegli organi di senso. Poiché lo sforzo e la reazione generati dall'azione dei nervi sul cervello e sul cuore erano naturalmente diretti verso l'esterno, il *phantasma* così generato pareva effettivamente sussistere *al di fuori* del corpo da cui era partito. In ciò consisteva la sensazione, ossia la rappresentazione delle cose conosciute mediante i sensi<sup>7</sup>. Il ruolo dello *sforzo* nella produzione di quest'immagine sensibile risultava determinante per cogliere il doppio movimento di forze che metteva capo al sentire: «Sensio est ab organo sensorio conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna, eoque aliquamdiu manente per reactionem factum phantasma»<sup>8</sup>. Hobbes concepiva pertanto la sensazione come la risultante di un movimento

---

<sup>4</sup> La prima esposizione di un materialismo fisico e psicologico risale al *Short tract on first principles* che Hobbes aveva composto tra il 1630 e il 1631, ma che venne pubblicato postumo da Ferdinand Tönnies in appendice alla sua edizione degli *Elements of Law, Natural and Politic*, London, 1889. Qui Hobbes esponeva infatti la teoria della trasmissione delle specie materiali e insisteva sulla spiegazione dei fenomeni psichici (rappresentazioni, sensazioni, fantasmi) a partire dai movimenti fisici degli spiriti animali. La stessa *Human Nature*, che pure conteneva un'esposizione succinta della psicologia materialistica e che sarebbe stata pubblicata dapprima nel 1650, poi come prima parte degli *Elements*, risale in realtà al 1640.

<sup>5</sup> Th. Hobbes, *Leviatano* (1651), trad. it. di Agostino Lupoli, a cura di Arrigo Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1996, I.1, p. 11.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I.1, pp. 11-12: «la sensazione non è niente altro che un'immagine originaria causata [...] dall'azione, cioè dal movimento di cose esterne sugli occhi, sugli orecchi e sugli altri organi destinati a questo scopo».

<sup>8</sup> Th. Hobbes, *De corpore*, IV.XXV.2.

composto che, partendo dall'oggetto esterno, giungeva per via meccanica fino al cervello, e da qui ripartiva in direzione contraria, verso l'esterno: l'attività mentale e il pensiero non erano che forme di movimento, giacché «il movimento [...] produce soltanto movimento»<sup>9</sup>. Analogamente Hobbes concepiva la volontà come l'«ultimo appetito nel processo di deliberazione», ossia come la risultante meccanica e necessaria dell'avvicendamento e della composizione delle forze che rappresentano gli appetiti, le avversioni, le speranze, i timori e le altre passioni dell'animo<sup>10</sup>.

Hobbes elaborava questa teoria della percezione negli anni in cui, grazie alla mediazione di Mersenne, aveva avuto modo di leggere le *Meditationes* di Descartes, cui aveva notoriamente opposto una serie di critiche poi raccolte come *Terze obiezioni* all'opera. La riduzione dell'attività mentale al movimento e dei singoli atti di pensiero ai prodotti di questi movimenti – questioni che sarebbero entrate di lì a poco al centro del dibattito della psicologia moderna – consentiva innanzitutto a Hobbes di riconoscere l'origine esclusivamente sensibile delle idee e quindi di tracciare una linea di continuità tra i domini del dualismo cartesiano, estendendo alla sfera della *res cogitans* le leggi che governavano i movimenti tra i corpi. Ciò significava innanzitutto ricondurre il presunto ambito del non-esteso alla realtà fisica: tanto il pensiero, secondo la dinamica delineata, quanto le manifestazioni della volontà erano spiegabili in termini meccanicistici, riducendosi in ultima analisi a movimenti relativi ai corpi da cui si generavano. La stessa decisione esplicita di non concepire il pensiero e la volontà come due *facoltà*, ma come singoli atti volitivi e cognitivi, risultava dall'esigenza impellente di evitare il ricorso a una terminologia vicina a quella della metafisica cartesiana della sostanza pensante: nell'universo non vi sono che estensioni, corpi, e nulla è in esso che non possa venir spiegato sulla base delle leggi che governano il meccanismo naturale<sup>11</sup>.

In questo modo Hobbes rendeva disponibile una fisica della mente perfettamente coerente, la quale rendeva del tutto superfluo il ricorso a una sostanza pensante non corporea, il cui unico e ultimo scopo si sarebbe peraltro ridotto alla possibilità di preservare una sfera di autonomia dell'uomo rispetto al determinismo della natura fisica. L'abolizione della sostanza pensante comportava, innanzitutto, l'identificazione tra il pensiero e il cervello, secondo un model-

<sup>9</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I.1, p. 12.

<sup>10</sup> Sulla questione cfr. tra gli altri Luc Foisneau, *Hobbes e la motivazione della volontà*, in *L'efficacia della volontà nel XVI e nel XVII secolo*, a cura di Francesco Paolo Adorno e Luc Foisneau, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, pp. 153-166.

<sup>11</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., III.XXXIV: «La parola *corpo*, nella sua accezione più generale, significa ciò che riempie un certo spazio o luogo immaginario, e che non dipende dall'immaginazione, ma è una porzione reale di ciò che chiamiamo l'*universo*. Infatti, essendo l'*universo* l'aggregato di tutti i corpi, non c'è alcuna parte reale di esso che non sia anche *corpo*; né qualcosa, [che sia] propriamente *corpo*, che non sia anche parte dell'*universo* (l'aggregato di tutti i corpi)».

lo assolutamente attuale che ha portato la ricerca recente a guardare a Hobbes come al primo sostenitore di un riduzionismo *ante litteram*. Una volta che la mente fosse stata assimilata al cervello, e i suoi pensieri ai prodotti dei movimenti cerebrali, l'esistenza di un'anima immateriale che fungesse da soggetto e da sede dell'attività psichica diventava un'ipotesi assolutamente accessoria. Le basi del materialismo metafisico erano così presto gettate: l'universo di Hobbes era composto da corpi e da null'altro che corpi, i quali erano reali (esterni alla nostra immaginazione) ed estesi (presenti in uno spazio). Essendo soggetti a cambiamenti, questi corpi potevano venir detti *sostanze*, nel senso metafisico classico del *substratum* che sostiene gli accidenti. Sicché, per Hobbes, «*sostanza* e *corpo* significano la stessa cosa; pertanto *sostanza incorporea* [è una locuzione formata da] parole che, quando sono congiunte, si distruggono a vicenda, come se si dicesse *corpo incorporeo*»<sup>12</sup>. Laddove, invece, il termine *spirito* non è che una maniera popolare per designare tutti i corpi che, non potendo venir percepiti con il tatto, non paiono tali al comun sentire<sup>13</sup>. Proprio su queste basi Hobbes poteva quindi concepire ogni manifestazione psichica come il prodotto di un'attività fisica, obiettando a Descartes che proprio perché non si può concepire un atto senza un soggetto «la cosa pensante è qualcosa di corporeo»; infatti «i soggetti degli atti sembrano potersi concepire solo in quanto corporeo o in quanto materia (*sub ratione corporea, sive sub ratione materiae*)»<sup>14</sup>.

Entro la prospettiva di una metafisica in cui erano ammessi esclusivamente i corpi, in cui veniva ricusata come contraddittoria l'esistenza di sostanze incorporee, in cui il pensiero e la volontà erano ridotti a risultanti di forze meccaniche che operano all'interno di un corpo fisico, diventavano assolutamente irrilevanti questioni che avevano invece dilaniato il dibattito filosofico precedente, come quella della libertà del volere e dell'immortalità dell'anima. Entrambe le istanze erano qui respinte, seppur per ragioni diverse, in maniera radicale: la prima, come si è visto, sulla base del meccanicismo necessario che governava l'universo intero e i suoi elementi, ivi compresa la dinamica della deliberazione<sup>15</sup>; la seconda per quella riduzione del pensiero al movimento cerebrale, che rendeva assolutamente inutile chiamare in causa una sostanza preposta al pensiero che non fosse il cervello e che non seguisse le medesime leggi di generazione e corruzione cui erano soggetti i corpi. Questa forma di sensualismo rientra di fatto tra le peculiarità di ciò che Lange aveva opportunamente chiamato

<sup>12</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., III.XXXIV, pp. 319-320.

<sup>13</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., III.XXXIV, pp. 320-321.

<sup>14</sup> Cfr. le *Terze Obiezioni alle Meditazioni metafisiche* di Cartesio (trad. it. a cura di Sergio Landucci, Roma, Laterza, 1997).

<sup>15</sup> A proposito della de-liberazione Hobbes fa notare che è il processo mediante cui ci si priva della libertà, che in linea teorica si aveva, di fare una cosa anziché un'altra: *Leviatano*, cit., I.VI, pp. 48-49: «Questo atto si chiama *deliberazione* perché consiste nel mettere fine alla *libertà* che avevamo di fare o non fare, secondo il nostro appetito o la nostra avversione».

«l'innato spirito materialistico nazionale dell'Inghilterra»<sup>16</sup> – e forse della filosofia britannica nel suo complesso – che era emerso in Bacone e in Hobbes, e si sarebbe manifestato in Locke, in Newton, e oltre, fino alle filosofie sensualistico-materialistiche di Hartley e Priestley. E per quanto Hobbes fosse riuscito a preservare, seppur con qualche forzatura, la dottrina cristiana della virtù e con essa un rapporto di non belligeranza con la Chiesa, le conseguenze che la sua filosofia avrebbe potuto implicare furono sufficienti a garantirgli, fuori dall'Inghilterra, un posto imperituro tra le file di chi, nel corso dei secoli, negando risolutamente l'esistenza, la libertà e l'immortalità dell'anima, avrebbe continuato a rappresentare una grave minaccia nei confronti dei fondamenti della morale e della religione.

Tuttavia, l'immagine di uno Hobbes materialista non ha sempre trovato un consenso indiscusso nella storia del pensiero: in specie all'interno della tradizione neokantiana questa interpretazione è stata oggetto di una critica radicale. Uno dei testi di riferimento a questo riguardo è il lavoro che Paul Natorp dedicava, nel 1882, alla teoria della conoscenza di Descartes. Esso si concludeva infatti con un ritratto di Hobbes inteso a rimarcare la profonda separazione tra la sua gnoseologia, perfettamente consonante con la riflessione scientifica del tempo, e la sua teoria metafisica. In capo alla linea che da Keplero, attraverso Galilei e Descartes, giungeva fino a lui, Hobbes aveva portato a compimento il progetto di riduzione delle qualità dei corpi a percezioni soggettive, riconducendole in ultima istanza ai movimenti della materia che i corpi esterni esercitavano sul soggetto conoscente. Le qualità non erano *realmente* (nei corpi) null'altro che quantità (movimenti) e come tali andavano conosciute. Secondo Natorp, tuttavia, questa dottrina del carattere soggettivo delle qualità concerneva esclusivamente la fondazione di un sistema di conoscenze scientificamente valido, e non la metafisica degli enti in generale. Il carattere fenomenico delle qualità garantiva loro un'autonomia ontologica all'interno di una sfera soggettiva irriducibile al mondo dei corpi e al suo meccanicismo<sup>17</sup>. Pertanto, sebbene Natorp fosse disposto a riconoscere in Hobbes, eventualmente, una forma di

<sup>16</sup> F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, cit., p. 131.

<sup>17</sup> Paul Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marburg, Elwert, 1882, p. 144, in cui per una beffa del caso un refuso sostituisce «Quantitäten» a «Qualitäten»: «certamente conoscibili sono solo le *quantità*; quindi la conoscenza scientifica non considera *reale* (*real*) null'altro che queste; le *qualità* si riducono così a mere *apparenze* (*Erscheinungen*), ma non a un nulla». Nella nota relativa a questo passo Natorp specifica che per questa ragione, e cioè proprio perché sensualista, Hobbes non può venir considerato un materialista. Analogamente Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, Bruno Cassirer, 1911<sup>2</sup> (rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995; trad. it. di Giorgio Colli con il titolo *Storia della filosofia moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1968), II.1, p. 81: «Anche se il mondo corporeo può avere per in sé una solida e sicura realtà, per il *sapere* tuttavia esso comincia a sussistere soltanto quando l'abbiamo ricostruito negli elementi della nostra *rappresentazione*».

‘materialismo ipotetico’<sup>18</sup>, egli ammetteva che la sua dottrina del carattere soggettivo delle qualità avesse preparato la via «a quello che è stato spesso erroneamente chiamato materialismo, ossia alla spiegazione meccanicistica di ogni processo, non solo fisico ma anche mentale»<sup>19</sup>. E, in effetti, che il materialismo fosse «la *consequenza apparente*» del tentativo di spiegare il nesso tra i fenomeni secondo il modello meccanicistico era un’idea che Natorp aveva già esposto l’anno precedente nel suo scritto su Leibniz redatto in occasione della *Probevorlesung* all’Università di Marburg<sup>20</sup>. Qui, analizzando il rapporto di Leibniz con il materialismo, Natorp mostrava come l’adesione ai principi della nuova scienza meccanicistica della natura non comportasse necessariamente l’adesione a una metafisica di tipo materialistico. Leibniz veniva assunto come modello paradigmatico di una riflessione che, seppur avviata e ispirata ai principi del meccanicismo, arrivava a decretare l’impossibilità del materialismo di fronte a ciò che il meccanicismo non riusciva a spiegare: «il *materialismo* fallisce esattamente nel punto in cui si completa la *concezione meccanicistica*, ossia nella spiegazione del pensare e del sentire»<sup>21</sup>. L’impossibilità di spiegare la rappresentazione mentale a partire dalla materia – secondo la celebre immagine leibniziana del mulino e dei suoi ingranaggi – era la condizione in cui si manifestava apertamente «l’impotenza del materialismo»; Leibniz reagiva a questa impossibilità con

<sup>18</sup> Emilia Giancotti (*La nascita del materialismo moderno in Hobbes e Spinoza*, in Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di Daniela Bostrenghi e Cristina Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 149-164) richiama e contesta questa idea di un materialismo ipotetico (in Italia la tesi è stata caldeggiata da Arrigo Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965). In questo senso, seppur con una maggiore attenzione per il carattere nominalista sulla cui base è possibile distinguere tra un materialismo fisico e un materialismo critico, cfr. Yves-Charles Zarka, *Empirisme, nominalisme et materialisme chez Hobbes*, «Archives de philosophie», XLVIII, 1985, pp. 177-233. Per una discussione complessiva delle interpretazioni del materialismo hobbesiano che propende tuttavia per una sua lettura in senso realistico cfr. Olivier Bloch, *À propos du matérialisme de Hobbes* (1986), riprod. in Id., *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, pp. 204-222, trad. it. *Hobbes e il materialismo*, «Idee», V-VI, 1987, pp. 7-25, con un nota critica di Antimo Negri e Margarete Durst.

<sup>19</sup> P. Natorp, *Descartes’ Erkenntnistheorie*, cit., pp. 145-146. Rispetto alle implicazioni in senso materialistico della dottrina della percezione di Hobbes si legga quanto dice Cassirer nell’*Erkenntnisproblem* (vol. II, cit., pp. 64-91), ove, seppur senza fare nessun cenno esplicito alla questione del materialismo, individua nella teoria della percezione un momento di svolta radicale in cui Hobbes afferma la priorità (e l’esclusività) reale e non solo logica della materia e del corpo.

<sup>20</sup> Paul Natorp, *Leibniz und der Materialismus* («Probevorlesung» del 24 ottobre 1881 a Marburg), a cura di Helmut Holzhey, «Studia leibnitiana», XVII, 1985, pp. 3-14: p. 4.

<sup>21</sup> P. Natorp, *Leibniz und der Materialismus*, cit., p. 8. La medesima idea ritorna nell’introduzione di Gottfried Stiehler alla raccolta antologica *Materialisten der Leibniz-Zeit*, Berlin, VEB-Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1966, pp. 7-8, secondo cui Leibniz non era affatto indifferente al meccanicismo, ma ne aveva colto i limiti relativamente alla concezione dell’universo e alla ricerca metafisica. Leibniz cerca pertanto, secondo Stiehler, «di integrare il punto di vista quantitativo, assolutizzato dal meccanicismo – soprattutto della filosofia di Hobbes – con la considerazione dell’elemento qualitativo», determinando in tal modo un progressivo allontanamento dalla prospettiva materialistica.

l'introduzione di un nuovo concetto di sostanza, principio attivo e immateriale, capace di condurre da una metafisica meccanicistica (chiusa nei nessi della natura) a una metafisica con principi più alti, preparando così la via all'unica filosofia capace di «sconfiggere nella maniera più radicale il materialismo: la filosofia kantiana»<sup>22</sup>.

La condanna di Natorp di fronte all'equazione meccanicismo-materialismo – ancorché si presentasse come un momento di rottura radicale con un modello storiografico consolidato, come vedremo, da oltre due secoli – si alimentava di una tradizione che continuava a perdurare all'interno della filosofia tedesca, la quale, quando si era trovata a fare i conti con un dato o supposto materialismo locale, aveva tendenzialmente optato per una spiegazione diversa rispetto a quella fornita per i materialismi inglesi e francesi. L'idea che il materialismo in Germania non fosse riconducibile al «*Système de la nature* o addirittura al pasticcio di tartufi di Lamettrie» era una convinzione che Ludwig Feuerbach aveva presentato nella sua maniera un po' ruvida, ma senz'altro inequivocabile, circa vent'anni prima nello scriterello tardo su *Spiritualismo e materialismo*<sup>23</sup>. Ciò era detto al fine di rivendicare l'autonomia della tradizione materialistica tedesca – che nel progetto di Feuerbach sarebbe culminata in una riforma del pensiero in vista di una filosofia dell'avvenire – da quella forma di sensismo cui aveva messo capo negli anni dell'Illuminismo proprio la tradizione scientifico-meccanicistica della modernità. Il materialismo tedesco non era un meccanicismo travestito da metafisica come quello della tradizione francofona, e neppure una risacca stagnante in cui si era temporaneamente arenata la filosofia: esso reclamava una propria origine e un proprio sviluppo peculiari<sup>24</sup>. «Il materialismo tedesco – proseguiva Feuerbach con un tono vagamente rivendicativo – non è dunque un bastardo, frutto degli amorazzi della scienza tedesca con lo spirito straniero; è un tedesco genuino, che vide la luce del giorno già all'epoca della Riforma»<sup>25</sup>. In Germania la riflessione materialistica aveva dunque, secondo Feuerbach, un'origine religiosa: essa affondava le proprie origini nella propensione manifestata dal luteranesimo a umanizzare l'amore divino restituendogli una componente materiale, corporea, letteralmente patologica. L'amore di

<sup>22</sup> P. Natorp, *Leibniz und der Materialismus*, cit., p. 8.

<sup>23</sup> Ludwig Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1866), in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di Wilhelm Bolin e Friedrich Jodl, Stuttgart, Frommann, 1903-11, vol X (riprod. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1959-64), trad. it. di Ferruccio Andolfi con il titolo *Spiritualismo e materialismo*, Bari, Laterza, 1972, p. 115.

<sup>24</sup> Su queste letture del materialismo come momento di regresso nello sviluppo dello spirito, così come sull'immagine 'negativa' che emerge dalle storie della filosofia improntate allo schema idealistico (tra cui Lange, come segnalato nella prefazione di Russell alla traduzione inglese della *Storia del materialismo*) cfr. Arsenij W. Gulyga, *Der deutsche Materialismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie Verlag, 1966, pp. 5-10.

<sup>25</sup> L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, cit., p. 117.

Dio ‘antropologizzato’ scalzava l’amore ‘teologico o ecclesiastico’ che «brucia lo stesso corpo vivente, per salvare l’anima dalle fiamme dell’inferno»<sup>26</sup>, e si rivolgeva all’uomo nelle sue sofferenze materiali. «Dio è il padre del materialismo», tuonava Feuerbach: un Dio che non si cura esclusivamente dell’anima, ma «si unisce ancora adesso con la nostra carne e il nostro sangue, prende realmente dimora nel nostro cervello e nel nostro cuore, e nel cervello accende la luce della conoscenza, nel cuore il fervore degli affetti»<sup>27</sup>. Con un espediente efficace soltanto dal punto di vista retorico, Feuerbach ricalcava così l’evoluzione del materialismo tedesco, figlio del Dio della Riforma, sull’evoluzione spirituale di Paul Luther, il figlio naturale del padre spirituale della Riforma, Martin Luther. Costui fu medico e fisico, e non teologo; quindi più accorto alla vita del corpo che a quella dell’anima. Poiché il materialismo dei medici era al tempo ancora pienamente subordinato alle esigenze della fede ecclesiastica, nei panni del medico il giovane Paul parlava delle operazioni dell’anima razionale collegate al cervello *come se* fossero state operazioni del cervello stesso. Ma non appena la scienza naturale fosse progredita, il medico avrebbe abbandonato le esitazioni di fronte ai dogmi della religione e avrebbe seguito il cammino del sapere: non avrebbe quindi trattato le operazioni dell’anima *come se* fossero state operazioni cerebrali, ma avrebbe inteso «sul serio questo modo di dire come un’amara verità»<sup>28</sup>. Analogamente – proseguiva Feuerbach – il materialismo, una volta rinvigorito dall’emancipazione della scienza, si sarebbe trasformato in un materialismo maturo, avrebbe abbandonato le posizioni ingenuie e compromissorie dei suoi primi inizi, rifiutando di piegarsi oltre ai dettami della chiesa e della fede. Ecco che nell’interpretazione feuerbachiana, la scienza della natura rappresentava il nutrimento e non il germe del materialismo tedesco: il materialismo era progredito con essa, pur essendosi generato altrove. Nato nell’alveo della religione, come il «frutto dell’amore di Dio per l’uomo»<sup>29</sup>, si era poi radicato sul terreno della medicina, giacché la natura umana non può venir scissa, neppure per il filosofo. Infatti, non appena costui dovesse venir distratto dalle proprie riflessioni da un qualsiasi malfunzionamento del corpo, la dimensione fisica gli si imporrebbe con prepotenza. Era pertanto necessario integrare in maniera sostanziale il principio cartesiano del *cogito* e prendere consapevolezza dell’inclinazione naturalmente materialista della natura umana. *Cogito ergo sum, scilicet philosophus* – chiosava Feuerbach – «finché gli uomini soffriranno, sia pur solo la fame e la sete, senza che alle sofferenze si possa d’altra parte porre rimedio con sen-

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, cit., pp. 118-119.

<sup>29</sup> L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, cit., p. 115.

tenze idealistiche, con parole miracolose, o con imperativi categorici, essi saranno, magari senza saperlo e contro la loro volontà, materialisti»<sup>30</sup>.

In questa condanna dei capovolgimenti della teologia filosofica che aveva derubato l'uomo della sua carnalità, Feuerbach legava il materialismo e il protestantesimo sulla base della loro comune avversione nei confronti dell'ortodossia, della religione dei teologi e dei preti, del culto esteriore, del dominio sulle coscienze. A ciò il materialismo reagiva manifestando l'esigenza di recuperare un'altra immagine dell'uomo; un'immagine naturale, scientifica: l'immagine offerta dalla medicina.

Ancorché nello stendere queste pagine Feuerbach avesse in animo di differenziare la propria posizione da quella dei materialisti suoi contemporanei, dalla «forma piatta, volgare, in cui – per dirla con Engels – il materialismo del secolo XVIII continua[va] a esistere nella testa dei naturalisti e dei medici», di quei «rigattieri di volgarizzazione che smerciarono il materialismo in Germania tra gli anni '50 e '60» dell'Ottocento<sup>31</sup>, la sua diagnosi si rivelava corretta. Infatti, ancorché egli non ne avesse al tempo verosimilmente la minima idea, le prime manifestazioni del materialismo nella Germania moderna sono nate e maturate nell'ambiente di quella che negli ultimi decenni si è voluta riconoscere come un'autentica *philosophia clandestina* su suolo germanico. L'arretratezza politica, economica e sociale che aveva rappresentato per decenni, in Germania, l'eredità della Guerra dei trent'anni, continuava ad esercitare sul volgere del XVII secolo forti ripercussioni sulla vita culturale tedesca. La frammentazione territoriale e politica portava con sé inevitabilmente una forte pressione ecclesiastica, essendo la religione lo strumento cui i principi facevano ricorso per irrobustire il controllo sociale sui propri territori. A differenza di quanto accadeva negli altri stati europei – in particolare in Inghilterra, in Francia e in Olanda, dove filosofie di ispirazione materialistica, o con una chiara deriva in tal senso, avevano da tempo incominciato a circolare in una maniera per così dire compatibile con l'ordine politico e religioso – la Germania sul volgere del XVIII secolo era pesantemente vessata dall'autorità e dall'ortodossia. La conciliabilità con i fondamenti della religione e della fede era la condizione basilare a cui doveva sottostare ogni espressione del pensiero; la stessa virata in senso deistico della filosofia lockiana veniva accolta con sospetto e tacciata di eresia. Ancorché, come si

<sup>30</sup> L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, cit., p. 126.

<sup>31</sup> Il riferimento è evidentemente a Carl Vogt, Jacob Moleschott e Ludwig Büchner, su cui si rimanda alla presentazione ormai classica di Arrigo Pacchi, *Materialisti dell'Ottocento*, Bologna, il Mulino, 1978 e alla recente antologia *Der Materialismus-Streit*, a cura di Kurt Bayertz, Myriam Gerhard e Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 2012. Cfr. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886), trad. it. di Luciano Gruppi con il titolo *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, in K. Marx – F. Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1969 (cito dalla trascrizione di questa trad. di Gruppi riedita per Autoproduzioni nel 2004, pp. 16-18).

avrà modo di vedere, nella Germania di quegli anni non fossero del tutto assenti atteggiamenti simpatizzanti nei confronti delle interpretazioni meno ortodosse del cristianesimo, dal deismo al panteismo e quant'altro, la tolleranza e l'esame razionale delle questioni di fede non erano qui pienamente riconosciuti come valori civili. Già Fritz Mauthner, nella sua monumentale *Storia dell'ateismo*, sottolineava che nella Germania del tempo «la teologia e la filosofia di stato erano tenacemente osservanti, intolleranti e stolide», e che la massiccia affermazione della filosofia leibniziana contava in realtà tra le sue ragioni più pervicaci una perfetta conciliabilità con l'ortodossia, un'aperta condanna della filosofia spinoziana arrangiata in senso naturalistico e ateistico, e un'aperta avversione nei confronti del deismo inglese, da Locke a Toland<sup>32</sup>. Si tratta delle medesime considerazioni che avevano indotto Lange, oltre mezzo secolo prima, a concepire il leibnizianesimo come «un maestoso tentativo di sconfiggere il materialismo»<sup>33</sup>.

Le idee materialistiche, spesso corroborate dallo sviluppo delle scienze naturali, seguivano dal ripensamento delle grandi questioni della filosofia affidato però a mani non esperte: nessun esponente del primo materialismo tedesco, ad esempio, era un filosofo di professione, nessuno svolgeva la propria attività all'interno di ruoli istituzionali, accademici o universitari, nessuno di loro aveva il respiro filosofico del pensatore sistematico. Il rapporto dell'uomo con la natura e della natura con Dio, le soluzioni al problema del dualismo psicofisico, la compatibilità della libertà del singolo nel sistema deterministico dell'universo erano i temi cui questi autori cercavano di rispondere elaborando soluzioni spesso manchevoli di una coerenza teorica che avrebbe consentito di raggiungere formulazioni mature. La critica radicale all'autorità, politica e religiosa, a ogni forma di dogmatismo e vessazione della ragione in nome di una libertà di pensiero e di ricerca erano i caratteri che contraddistinguono un gruppo sparuto di autori fortemente ostacolati nelle loro eventuali comunicazioni e collaborazioni in vista di un progetto filosofico consistente da una censura a tratti impietosa. Lo spirito libertino delle loro opere, cui è connessa la piega avventurosa della loro circolazione, spesso costretta in forma anonima, manoscritta e perlopiù esoterica, ha fatto sì che la critica volesse scorgervi una sorta di *pendant* tedesco della più imponente tradizione della letteratura clandestina francese<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart-Berlin, 1920-23 (riprod. Hildesheim, Olms, 1963), vol. 3 (1922): *Aufklärung in Frankreich und Deutschland – Die große Revolution*, p. 172.

<sup>33</sup> F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, cit., p. 215.

<sup>34</sup> Cfr. l'«Einleitung» di Winfried Schröder alla serie *Texte und Dokumente Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung* edita a Stuttgart-Bad Cannstatt da frommann-holzboog. La letteratura sul pensiero libertino e sulla produzione clandestina francese è sterminata; per un primo inquadramento della questione cfr. i saggi raccolti in *Le matérialisme du 18. siècle et la littérature clandestine: actes de la table ronde des 6 et 7 juin 1980*, a cura di Olivier Bloch, Paris, Vrin, 1982, nonché O. Bloch,

Come aveva intuito correttamente Feuerbach, lungi dall'essere una mera propaggine dell'omologo francese, il materialismo tedesco aveva avuto un'origine autonoma, all'interno della discussione a vario titolo tacciata di eresia che rivendicava, innanzitutto di fronte all'autorità religiosa e al corredo della teologia dogmatica, la centralità della dimensione terrena, corporea e sensuale dell'esistenza umana.

## 2. *Materialismo e spinozismo*

Proprio negli ambienti clandestini estranei alla filosofia ufficiale della Germania di fine Seicento si profilano una serie di riflessioni fortemente caratterizzate in senso materialistico che rappresentano l'altra anima della filosofia tedesca del tempo, accanto a quella leibniziana dominante. Si tratta perlopiù di riflessioni in cui le idee del materialismo trovano un proprio spazio d'azione senza venir però articolate in veri e propri sistemi filosofici. Per questa ragione è stato efficacemente sostenuto che la storia del materialismo tedesco non è stata la storia di un movimento filosofico compiuto, quanto piuttosto una storia di *idee materialistiche*<sup>35</sup>. Esse sono sorte nella prima modernità come reazione all'ortodossia religiosa e all'arretratezza culturale del lungo medioevo tedesco, trovando ispirazione nei modelli filosofici e scientifici diffusi al di fuori della Germania. Le idee materialistiche della *Frühaufklärung* si collocano pertanto all'interno di riflessioni fortemente sincretistiche. Proprio sulle ragioni di questa componente eclettica del materialismo tedesco la storiografia ha fornito versioni di volta in volta differenti. Che il materialismo fosse il frutto del tentativo travagliato della nuova borghesia di far emergere una coscienza di classe, cercando nelle riflessioni di altri paesi un'espressione filosofica adeguata ai propri interessi sociali<sup>36</sup>; oppure – in una lettura meno datata – che esso fosse la risultante di una serie di dissidenze sul piano politico-sociale e su quello etico e religioso, il fenomeno del materialismo che prende forma in questi anni perdura nel corso del XVIII secolo all'interno di nicchie culturali estranee alle vie ufficiali della filosofia delle università, con le quali tuttavia si intreccia e si avvicenda ripetutamente, fino a soppiantarle una volta decretata la morte dell'hegelismo e l'affermazione del materialismo scientifico.

---

*Matérialisme et clandestinité: tradition, écriture, lecture* (1987), riprod. in Id., *Matière à histoires*, cit., pp. 273-286.

<sup>35</sup> A.W. Gulyga, *Der deutsche Materialismus*, cit., p. 10.

<sup>36</sup> G. Stiehler, *Materialisten der Leibniz-Zeit*, cit., pp. 9-10.

Sul volgere del Seicento queste idee materialistiche si concretizzano nella negazione radicale della dimensione spirituale dell'esistenza umana, secondo diverse direzioni: da quella psicologica del materialismo dell'anima, a quella fisica della riformulazione del concetto di materia attiva, a quella teologico-religiosa di un panteismo di frequente prossimo all'ateismo. Esse si integravano in riflessioni in cui convergevano in maniera più o meno armonica elementi eterogenei: dal meccanicismo dei corpi e dalla fisiologia della percezione di marca hobbesiana, a una forma di atomismo moderno *à la* Gassendi, dal deismo britannico al panteismo. L'estensione del carattere deterministico della natura materiale all'intero ambito del reale, ivi compresa la presenza di Dio nel mondo, conferivano a queste riflessioni un chiaro sapore spinoziano, guardando al quale la storiografia filosofica aveva creduto, fino a tempi relativamente recenti, di poter ravvisare un'autentica corrente spinozista tedesca anteriore di oltre mezzo secolo alla celebre *Spinoza-renaissance* che negli anni '80 del Settecento avrebbe fatto contendere tra Jacobi e Mendelssohn la vera eredità lessinghiana. Ricerche relativamente recenti hanno mostrato l'effettiva inconsistenza di questa tesi storiografica, la quale pativa il difetto di aver prestato fede alla nozione eccessivamente slabbrata di spinozismo che aveva incominciato ad imporsi a partire dalla fine degli anni '90, con la riscoperta presso il grande pubblico della tradizione del libertinismo erudito grazie alla pubblicazione del *Dictionnaire* di Bayle<sup>37</sup>.

Spinoza era ben noto in Germania prima del 1677, l'anno della sua morte e della pubblicazione da parte di un ristretto gruppo di amici dell'*Opera posthuma*, che avrebbe reso disponibili tra gli altri alcuni dei suoi scritti filosofici principali: l'*Ethica*, il *Tractatus de intellectus emendatione*, il *Tractatus politicus* e la corrispondenza. Se infatti nel 1670, anno di pubblicazione del *Tractatus theologico-*

<sup>37</sup> Cfr., sulla questione, la posizione univoca di F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, cit., vol. III, pp. 170-173, e di A.W. Gulyga, *Der deutsche Materialismus*, cit., cap. II: *Die ersten Spinozisten in Deutschland*. La letteratura sulla prima ricezione di Spinoza in Germania è sterminata. Al fine del presente lavoro si è tenuto conto di: Otto Rüdiger, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt, Lang, 1994; Leo Baeck, *Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland*, Berlin, Diss., 1895; Max Grünwald, *Spinoza in Deutschland. Eine gekrönte Preisschrift*, Berlin, Calvary, 1897; David Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, London, Institute of Germanic Studies, 1984. Winfried Schröder ha ripetutamente sollevato dubbi sull'ortodossia delle tesi comunemente ricomprese sotto l'etichetta di un 'primo spinozismo' tedesco, cfr.: Id., *Spinoza in der Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987; Id., *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1998; nonché Id., «Die ungerimste Meynung, die jemals von Menschen eronnen worden» – *Spinozismus in der deutschen Frühaufklärung?*, in *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, a cura di Eva Schürmann, Norbert Waszek e Frank Weinreich, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2002, pp. 121-138. Cfr. però anche Eduard Winter, *Die Bedeutung Spinozas für die Frühaufklärung über E.W. von Tschirnhaus*, «Archivio di filosofia», XLVIII, 1978, pp. 97-101, e Marita Gilli, *L'influence de Spinoza dans la formation du matérialisme allemand*, «Archives de philosophie», XLVI, 1983, pp. 590-610.

*politicus*, in Germania Jakob Thomasius redigeva la prima opera polemica contro questo scritto anonimo avverso alla religione rivelata, già nel 1674 sarebbe stata resa ufficialmente nota la paternità dell'opera. Questi scritti, tuttavia, pativano una diffusione estremamente scarsa: la stessa *Ethica* non sarebbe stata disponibile in tedesco fino al 1744, quando Johann Lorenz Schmidt ne completò un'edizione corredata dalla confutazione che Christian Wolff ne aveva dato nella *Theologia naturalis* del 1737, svelando così il vero fine di quell'impresa editoriale. Già fino a pochi decenni prima, però, la sola idea di mettere mano con traduzioni ed esegesi agli scritti di Spinoza sarebbe stata inconcepibile, oltretutto fortemente osteggiata. Fino alla metà del secolo, quando la filosofia tedesca avrebbe incominciato a guardare a Spinoza con un certo distacco storico – talvolta persino riconoscendogli, come saprà fare Moses Mendelssohn nei suoi *Philosophische Gespräche*, un posto specifico nell'economia dell'evoluzione dello spirito che da Cartesio portò a Leibniz<sup>38</sup> – la filosofia e la teologia tedesche vedevano infatti in Spinoza, «quem rectius Maledictum dixeris», l'artefice di quel *liber pestilentissimus* in cui Dio si dissolveva nella natura. Ma questo giudizio assai diffuso negli ambienti accademici – e non solo in quelli – derivava nella gran parte dei casi da un'immagine di Spinoza che ci si era formati per via indiretta: non attraverso la frequentazione delle sue opere quanto piuttosto attraverso quella delle sue confutazioni. La letteratura anti-spinoziana occupa in quegli anni una parte decisamente cospicua della produzione filosofica tedesca: si prenda a riferimento la considerazione che nell'elenco – peraltro incompleto – che Johann Anton Trinius pubblica nel suo *Freydenker Lexikon* del 1759 si contano ben 129 scritti coinvolti in questa polemica<sup>39</sup>.

Se già nel 1680 il teologo di Kiel, Christian Kortholt, accusava Spinoza di aver offerto con il *Tractatus* un «Atheismi (strictissime sic dicti) synopsis seu compendium optimo»<sup>40</sup>, e lo accomunava a Hobbes e a Herbert di Cherbury nel suo *De tribus impostoribus magnis liber*, l'*Anti-Spinoza* che Christoph Wittich pubblica nel 1690 rappresenta la confutazione più dettagliata delle tesi ateistiche contenute nell'*Ethica*.

<sup>38</sup> Sul ruolo di Mendelssohn nella diffusione dell'immagine di Spinoza cfr. Dominique Bourel, *Leibniz et Spinoza: un essai de conciliation chez Moses Mendelssohn*, in *Theoria cum Praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert. Akten der III. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 12.-17. November 1977*, «Studia leibnitiana supplementa», vol. XX/II: *Spinoza*, Wiesbaden, Steiner, 1981, pp. 104-109; nonché Id., *Spinoza et Mendelssohn en 1755*, «Revue de Métaphysique et de Morale», XLIII, 1988, pp. 208-214. Sulle diverse immagini di Spinoza che si susseguono nella cultura tedesca moderna cfr. Winfried Schröder, *Spinoza in der Frühaufklärung*, cit., pp. 12 ss.

<sup>39</sup> Del *Freydenker Lexicon* di Johann Anton Trinius è disponibile una riedizione a cura di Franco Venturi, Torino, Bottega d'Erasmus, 1960.

<sup>40</sup> Christian Kortholt, *De tribus impostoribus magnis liber*, Kiel, 1680 (Hamburg 1700<sup>2</sup>), p. 79 (del testo esiste una trad. it. con il titolo *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, Torino, Einaudi, 1994).

Questi testi influiranno in maniera molto incisiva sulla campagna diffamatoria che la Germania si apprestava a mettere in atto contro Spinoza e che avrebbe contribuito a formare l'immagine di Spinoza con cui si sarebbe confrontata la cultura tedesca della prima metà del Settecento. Accanto a questo sentire più o meno sotterraneo, il giudizio negativo su Spinoza si diffondeva attraverso il *vademecum* di Bayle, in cui Spinoza veniva accusato, senza mezzi termini, di essere filosofo empio ed eretico, sostenitore di una dottrina atea e mostruosa. Bayle riconosceva tuttavia anche che, data la sua sostanziale irragionevolezza, l'ipotesi spinoziana era destinata a confutarsi da sé: quell'ateismo si fondava su concezioni talmente contrastanti con «le nozioni più distinte presenti nell'intelletto umano» – quali la differenza tra la materia e lo spirito, tra la creatura e il creatore, la libertà del volere – che «il suo veleno porta con sé l'antidoto»<sup>41</sup>. Ma dell'origine 'mediata' del giudizio su Spinoza, tanto in caso di avversione quanto di adesione, era ben consapevole lo stesso Bayle: egli riteneva infatti che «l'antidoto» consistesse proprio nella naturale repulsione che quel sistema avrebbe inevitabilmente suscitato in coloro i quali vi si fossero avvicinati; ragion per cui non solo esso non trovò molti seguaci, ma tra costoro solo pochi lo avevano realmente letto e studiato, e ancor meno erano quelli che erano riusciti a trovarvi un senso al di là delle difficoltà impenetrabili di cui era intriso. Sicché, di fatto, il termine «spinozista», lungi dal designare l'adesione a un sistema compiuto, veniva a indicare genericamente «colui che non ha religione e non si preoccupa troppo di nascondere questo suo atteggiamento»<sup>42</sup>.

Proprio l'assimilazione delle qualificazioni 'spinozismo' e 'ateismo' – non da ultimo nella formula fortunatissima dell'«ateo virtuoso» – trova nel *Dictionnaire* di Bayle un canale di diffusione privilegiato. E ciò vale in special modo proprio per la cultura tedesca, entro cui, grazie alla traduzione approntata da Johann Christoph Gottsched tra il 1741 e il 1744, il *Dictionnaire* eserciterà per un tempo decisamente lungo un'influenza determinante sull'atteggiamento nei confronti di Spinoza<sup>43</sup>. All'inizio del nuovo secolo l'allora giovane thomasiano, poi celebre avversario di Wolff, Johann Franz Budde redigeva una serie di scritti volti a sancire la natura ateistica del sistema spinoziano, in cui mostrava

---

<sup>41</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1697 (la seconda edizione notevolmente accresciuta sarebbe uscita nel 1702, quattro anni prima della morte del suo autore. L'edizione di riferimento è la quinta, uscita a Parigi nel 1740, poi 1820 in 16 volumi): *ad voc.* «Spinoza», trad. it. parziale di Gianfranco Cantelli con il titolo *Dizionario storico-critico*, Bari, Laterza, 1976, 356-359: p. 361.

<sup>42</sup> P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, cit., p. 359.

<sup>43</sup> La traduzione compare come *Historisches und kritisches Wörterbuch: Nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt, auch mit einer Vorrede und verschiedenen Anmerkungen versehen von Johann Christoph Gottsched*, Leipzig, 1741-1744 (riprod. a cura di Erich Beyreuther, Hildesheim, Olms, 1997). Cfr. anche l'introduzione di Gunter Gawlick alla sua traduzione parziale: *Dictionnaire: Historisches und kritisches Wörterbuch: eine Auswahl*, Hamburg, Meiner, 2003.

come il panteismo si fondasse in ultima istanza sui medesimi presupposti teorici dell'ateismo antico sin dai tempi degli eleati (*Dissertatio de Spinozismo ante Spinozam*, 1701) e come la pericolosità di questa filosofia consistesse nel fatto che essa dimostrava l'ateismo con un metodo proprio, del tutto nuovo, fornendone la prima esposizione sistematica (*Theses Theologicae de atheismo et superstitione*, 1717)<sup>44</sup>. Da una prospettiva filosofica diversa lo stesso Leibniz – che conosceva bene l'*Opera posthuma* – accusava Spinoza di aver messo a repentaglio, con la sua concezione della divinità impersonale e necessitata, ogni fondamento di una filosofia cristiana in favore di un fatalismo ateistico.

Questa concezione entrava così far parte del sentir comune della filosofia tedesca, protraendosi ben oltre la metà del secolo. Quando, alla fine degli anni '80, Johann Gottfried Herder pubblica il *Gott*, Spinoza continua a venir presentato come un ateo panteista, sostenitore di un fatalismo cieco, detrattore della religione rivelata e – proprio come in Bayle – profondo nemico dell'umanità.

Quest'immagine di Spinoza, per buoni tratti stereotipata, muoveva ben al di là dell'esegesi delle sue opere e prendeva a imporsi sulla scorta di una generica interpretazione della dottrina del *Deus sive natura* incline a privilegiare una delle due direzioni dell'equivalenza, approdando a una sostanziale risoluzione di Dio nella natura. Questo monismo panteistico implicava una sorta di confusione tra Dio e il mondo, la quale, come è noto, si dimostrava sotto molti riguardi incompatibile con la concezione cristiana della divinità di un Dio personale e trascendente. Considerare Dio un principio immanente alla natura, comportava la negazione dello iato ontologico tra creatore e creato, con profonde conseguenze sul piano metafisico e morale. Dio veniva innanzitutto assimilato alla natura, al mondo della materia, e pertanto assoggettato alle leggi necessarie del determinismo meccanicistico: questa concezione si risolveva in un rigido fatalismo da cui era esclusa, tanto per Dio quanto per gli uomini, ogni forma di libertà di scelta e d'azione. Ma, soprattutto, in questo modo si preparava la via a una forma di materialismo radicale, che negava qualsiasi forma di realtà spirituale, sia essa umana o divina. Difatti, benché il materialismo non fosse un carattere intrinseco della filosofia di Spinoza, ben presto nella Germania del tempo prese a imporsi la convinzione che esso potesse rappresentare la conseguenza naturale delle derive ateistiche cui

---

<sup>44</sup> Cfr. *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Halle, 1701; *Theses Theologicae de atheismo et superstitione variis observationibus illustratae et in usum recitationum academicarum editae*, riprod. a cura di Walter Sparr, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. IX, 2010. Le traduzioni delle *Theses* cui si è fatto riferimento sono: *Jo. Franc. Buddei Lehr-Sätze von der Atheistey und dem Aberglauben mit gelehrten Anmerckungen erläutert*, (trad. di Theognostum Eusebium) Jena, 1717 (riprod. a cura di W. Sparr in *Gesammelte Schriften*, Hildesheim, Olms, vol. X, 2010) e *Traité de l'athéisme et de la superstition par feu Jean-François Buddeus*, Amsterdam, 1740.

conduceva quella specifica forma di panteismo. La negazione del carattere personale della divinità, insieme alla sua identificazione con la natura nella duplice veste di *natura naturans* e *natura naturata*, si ponevano alla base di un'interpretazione dello spinozismo che vedeva in quell'identità uno svilimento di Dio nella natura e non, al contrario, un innalzamento della natura a Dio. Ciò comportava la negazione di un ambito privilegiato in cui l'uomo, come aveva voluto Cartesio, avrebbe potuto sottrarsi al determinismo delle leggi meccaniche, tutelando l'autonomia della morale e della religione. La negazione della libertà del volere umano, di un Dio personale, buono, onnisciente e provvidente, nonché di una prospettiva finalistica verso cui dirigere le azioni, vanificavano in un sol colpo il perseguimento della virtù, rendendo l'ateismo – proprio in forza delle sue implicazioni materialistiche – prima che un nemico per la religione, un grande pericolo per i fondamenti della morale e dell'ordine sociale. Queste istanze metafisiche costituivano peraltro una base solida e altamente perniciosa su cui far poggiare le critiche alla Scrittura e al dogmatismo delle religioni positive contenute nel *Tractatus* e già ben diffuse negli ambienti della Germania colta. Sicché, sia dalla prospettiva strettamente metafisica della torsione in senso naturalistico del panteismo dell'*Ethica*, sia da un punto di vista più genericamente religioso e politico, la condanna di Spinoza fondeva le proprie accuse di ateismo e fatalismo sulla loro implicita matrice materialistica. Rispetto al modello di materialismo di Hobbes, che seguiva dalla riduzione della metafisica cartesiana a una fisica dei corpi e che avrebbe continuato a rappresentare il principale modello del materialismo moderno, la riflessione di Spinoza presentava agli occhi dei pensatori della Germania tra i due secoli un notevole vantaggio. Essa serbava infatti una forte portata metafisica che la naturalizzazione del cartesianesimo aveva invece abbandonato. A fronte della soluzione tutto sommato abbastanza sbrigativa con cui Hobbes riponeva la questione dell'esistenza e della natura di Dio, Spinoza ribadiva la centralità del principio divino: da Dio scaturiva lo sviluppo complessivo della natura e a Dio si veniva necessariamente ricondotti una volta ripercorsa in maniera adeguata la catena delle cause naturali. Proprio la presenza di una forte componente metafisica, e con essa dello spazio per la riflessione religiosa, sta a fondamento della predilezione della filosofia tedesca della prima modernità per questo tipo di materialismo rispetto al modello di filosofia terrena invalso con Hobbes: anche allora il bisogno metafisico sembrava avvertirsi in Germania più che altrove.

Ma il carattere materialistico dell'«ateismo blasfemo»<sup>45</sup> proposto da Spinoza, di cui già Bayle aveva sottolineato gli aspetti paradossali e insensati, non costituiva al tempo il primo motivo di preoccupazione. Il materialismo

---

<sup>45</sup> D. Bell, *Spinoza in Germany*, cit., cap. I: *The reception of Spinoza before 1750*, p. 5.

veniva piuttosto avvertito come uno dei presupposti metafisici di una interpretazione grossolana del panteismo spinozistico, esecrabile perché se sviluppato in maniera conseguente avrebbe condotto a una serie di conclusioni perniciose dal punto di vista religioso e morale. Del fatto che l'accusa di ateismo e di materialismo nei confronti di Spinoza avesse un fondamento assai grossolano si era accorto alla fine degli anni '30 proprio Christian Wolff, il quale, seppur molto critico nei confronti della concezione spinoziana della sostanza e del conseguente fatalismo – che egli avrebbe peraltro pagato sulla propria pelle in occasione della polemica con Joachim Lange<sup>46</sup> – vi opponeva la ferma distinzione spinoziana tra *natura naturans* e *natura naturata*, e in parte l'oscurità di alcuni concetti spinoziani, come appunto quello di 'attributo' su cui riposava la separazione tra pensiero ed estensione<sup>47</sup>. Se Spinoza, insieme a Hobbes, aveva esteso la necessità naturale all'ambito dell'agire umano, negando così la libertà del volere in favore di un fatalismo universale<sup>48</sup>, egli manteneva però ferma la distinzione tra Dio e natura che erroneamente alcuni suoi interpreti avevano confuso in conseguenza dei presupposti fatalistici<sup>49</sup>. Wolff non includeva infatti Spinoza tra le file dei sostenitori del materialismo, né nella sua versione tradizionale *à la* Hobbes, che non ammetteva altra esistenza che quella dei corpi, né in quella forma di materialismo scettico che era stata introdotta dall'ipotesi lockiana della *materia cogitans* e che avrebbe trovato un suo seguito in Olanda e in Francia con Le Clerc prima e con Voltaire poi, e in Germania con Budde<sup>50</sup>.

Sebbene all'occhio attento di Wolff non fosse sfuggita l'erroneità, o quantomeno la fallace predilezione per una visione unilaterale della metafisica spinoziana che conduceva a una sua interpretazione in senso materialistico, il materialismo e lo spinozismo seguirono nei decenni a cavallo tra il Sei e il

---

<sup>46</sup> Lo spinozismo per Wolff era sinonimo di fatalismo, ma non di ateismo: esso ammetteva infatti l'esistenza di un Dio causa prima e unica di tutte le cose; tuttavia, negandogli gli attributi della volontà e dell'intelletto, esso contrastava con ogni religione. «Spinozistae irreligionarii sunt», sosteneva Wolff nella *Theologia naturalis* (Christian Wolff, *Theologia naturalis. Pars Posterior qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinosismi, aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur*, Frankfurt-Leipzig, 1737, § 714; riprod. ed. 1741 a cura di Jean École, in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, a cura di Jean École, Hans-Werner Arndt et al., Hildesheim, Olms, 1960 ss., II.7.2, 1978). Quest'idea che sarà alla base dell'*Oratio de Sinarum philosophia practica* costerà a Wolff la dura polemica con i pietisti. Sulla questione cfr. Bruno Bianco, *Libertà e fatalismo. Sulla polemica tra Joachim Lange e Christian Wolff*, in Id., *Fede e sapere. La parabola dell'«Aufklärung» tra pietismo e idealismo*, Napoli, Morano 1992, pp. 31-84. Cfr. inoltre Carl Hinrichs, *Preussentum und Pietismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1971, pp. 387-441.

<sup>47</sup> Cfr. a questo riguardo, e per gli argomenti wolffiani a favore dell'idea dell'«ateo virtuoso», Ch. Wolff, *Theologia naturalis. Pars Posterior*, cit., §§ 687, 671 e 716.

<sup>48</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Theologia naturalis. Pars Posterior*, cit., § 528.

<sup>49</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Theologia naturalis. Pars Posterior*, cit., § 678.

<sup>50</sup> Ch. Wolff, *Theologia naturalis. Pars Posterior*, cit., § 616.

Settecento un solo e medesimo cammino. E per quanto non si possa oggi più parlare di un autentico spinozismo nella *Frühauflklärung*, è pur vero che tra gli autori indicati a torto o a ragione dai contemporanei come simpatizzanti dello spinozismo prendono forma le prime avvisaglie di un vero e proprio materialismo tedesco, caratterizzato da una fisionomia peculiare che non consente di considerarlo un mero epigono dei suoi corrispettivi europei. Il materialismo faceva parte, per così dire, del corredo teorico di quel manipolo di autori che, avversando il principio d'autorità politica e religiosa, brandivano una filosofia dell'uomo e per l'uomo, tendenzialmente dissacrante, libertaria, e volontariamente chiusa entro i confini di questo mondo, a cui le simpatie fatalistiche, talvolta intrise di panteismo radicale, erano sufficienti a garantire una sommaria classificazione sotto il titolo di spinozismo. Lo Spinoza che emerge dalle pagine di questi autori è infatti una semplice arma con cui colpire i fondamenti dell'ortodossia religiosa che si serviva, per un verso, del modello di critica delle Scritture offerto dal *Tractatus* e per l'altro dalla negazione del Dio cristiano sulla base dei presupposti dell'*Ethica*. Per cui se si vuol sostenere – come è stato ripetutamente fatto – che «lo spinozismo fu la fonte principale e la direzione principale del materialismo tedesco negli anni dell'Aufklärung»<sup>51</sup>, occorre tener a mente che lo spinozismo di cui si parla è proprio questo spinozismo spurio, stereotipato e distorto, per molti versi del tutto estraneo alla lettera spinoziana originaria.

### 3. Materialismo e filosofia clandestina

«Chi sa oggi, in Germania o altrove, che già nel primo terzo del XVIII secolo, quando il giovane Voltaire importava a Parigi le nuove idee dall'Inghilterra, alcuni grandi tedeschi si adoperavano per liberare lo spirito della Germania? Chi conosce oggi i nomi di Edelmann, Stosch, Lau e degli altri? Costoro sono stati dimenticati, perché hanno agito in maniera isolata in una terra al tempo ancora per metà imbarbarita e ancora per molti versi medievale»<sup>52</sup>.

Con queste parole Mauthner ricordava le imprese dei primi *Friedenker* tedeschi, che in un clima se non di vero e proprio imbarbarimento, ma certo di diffuso torpore culturale portavano avanti in Germania una campagna di

<sup>51</sup> A.W. Gulyga, *Der deutsche Materialismus*, cit., p. 28.

<sup>52</sup> F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, cit., vol. III, p. 220.

liberazione della ragione dal dogmatismo filosofico e religioso. Tra essi si distinguono «due *Freidenker* prussiani»<sup>53</sup>, Friedrich Wilhelm Stosch e Theodor Ludwig Lau, attivi rispettivamente a Berlino e a Königsberg, e accomunati seppur inconsapevolmente da un destino assai simile. Entrambi personaggi estranei alla vita accademica tedesca, entrambi impegnati in un'opera di emancipazione dell'uomo e della sua ragione dal giogo dell'autorità costituita che si traduceva concretamente in una critica aspra al dogmatismo religioso, all'istituzione ecclesiastica, all'esercizio della censura in favore della libertà di pensiero e di opinione. Entrambi intenti a proteggersi dietro una forma di anonimato presto rivelatasi vana, che li vide costretti ad ammettere la paternità dei loro scritti, a subirne la condanna e a proclamare pubblica abiura. Entrambi furono sostenitori di una filosofia di stampo naturalistico, avversa a ogni forma di spiritualismo e di trascendenza, concentrata sulla vita terrena dell'uomo e ispirata a vario titolo a principi meccanicistici. La deriva materialistica non aveva qui una portata esclusivamente teorica, ma si presentava come la conseguenza inevitabile di una nuova maniera di guardare all'uomo e di concepire il suo posto in questo mondo.

La *Concordia rationis et fidei*, l'opera con cui nel 1692 Friedrich Wilhelm Stosch (1648-1704) esordiva sulla scena filosofica, muoveva solo in apparenza nella scia dei ripetuti tentativi di accomodamento dei principi del cristianesimo con le esigenze della ragione. L'*harmonia philosophiae moralis et religionis christianae*, cui auspicava nel sottotitolo, era qui intesa in maniera differente sia rispetto alla concezione deistica che avrebbe assunto nello scritto lockiano sulla *Ragionevolezza del cristianesimo* (1695), sia delle *Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei* di Pierre-Daniel Huet (1690), cui esplicitamente rimandava il titolo dell'opera. Il diritto della ragione di esplorare i contenuti della fede in vista di una loro armonizzazione, che pure Stosch condivideva, non conduceva necessariamente alle posizioni fideistiche del cattolico Huet o di alcuni esponenti di un rinnovato orientamento pirroniano<sup>54</sup>, con cui Stosch era pur entrato in contatto. L'incapacità della ragione di cogliere le verità della religione e della teologia, quali la natura di Dio e dell'anima, la possibilità di una vita nell'aldilà, la dottrina delle ricompense e delle pene eterne e così via, non rappresentava una sconfitta definitiva della ragione umana e degli strumenti filosofici di fronte a una forma di sapere superiore e inattingibile, ma al contrario il rifiuto di principi che l'uomo con le sue sole forze non era in grado di comprendere. L'idea che la fede subentrasse alla ragione rispetto alle verità superiori della religione, e la conseguente necessità di abbandonarsi alla fede e piegarsi all'autorità ecclesiastica come alle uniche guide capaci di orientare

<sup>53</sup> F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, cit., vol. III, p. 229.

<sup>54</sup> Cfr. Richard H. Popkin, *Storia dello scetticismo* (1979), Milano, Bruno Mondadori, 2000, pp. 85-108.

l'uomo nella conduzione della sua esistenza erano entrambe soluzioni che Stosch criticava. Queste convinzioni, null'altro che mezzi di cui si serviva il dominio papista, andavano rusciti sulla base di una concezione religiosa decisamente antidogmatica e antisovrannaturale, pensata sulla base di argomenti che torneranno nell'atteggiamento dell'illuminismo europeo nei confronti della religione. La fede non è norma per la ragione, come voleva Huet, ma la ragione rappresenta il solo criterio cui affidarsi nello stabilire quali principi possano venir legittimamente accolti per orientare la propria esistenza. Stosch recuperava pertanto la distinzione tra fede e sapere, tra la conoscenza di ragione e la conoscenza mediata dalla testimonianza, la quale fondava la propria validità sull'attendibilità della fonte<sup>55</sup>. In questo modo, sulla base di presupposti filosofici autonomi, egli preparava una critica alla religione rivelata vicina per molti versi all'atteggiamento del *Tractatus* spinoziano: la rivelazione delle Scritture e la filosofia appartengono a due domini incommensurabili, poiché solo quest'ultima aspira alla verità, mentre la prima è destinata al popolo, ai «discentes et simplices», a coloro i quali deficitano ancora, o in una qualche maniera strutturale, dell'uso della ragione. La filosofia si serve di concetti chiari e univoci, la rivelazione di contro di concetti oscuri e contraddittori; essendo poi testimonianza umana e frutto di una trasmissione incompleta e manchevole, il testo sacro deve sottostare, come tutte le opere umane, all'esame della ragione e abbandonare la propria pretesa di credito in ragione della sua origine divina<sup>56</sup>. La critica alla religione era qui travestita, come di frequente al tempo, con i panni di un trattato teologico, al solo di fine di garantirsi un lasciapassare attraverso le prime forme di controllo esteriore della censura. A questo riguardo è stato più volte sottolineato come anche in questo caso trovasse applicazione la medesima strategia che Leo Strauss aveva ravvisato entro il contesto più ampio della *Persecution and the art of writing*, vale a dire l'usanza da parte degli autori di redigere i propri testi mantenendo un doppio piano di comunicazione: l'uno accessibile al pubblico più ampio, in cui venivano esposti argomenti innocui e condivisi, l'altro, rivolto al lettore più acuto, cui erano affidate le vere tesi, critiche e provocatorie, dello scritto<sup>57</sup>. Stosch non si limitava infatti a

<sup>55</sup> Friedrich Wilhelm Stosch, *Concordia rationis et fidei* (1692), riprod. a cura di Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1992 (*Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung*, a cura di Martin Pott, I.2), *Proemium*, pp. 47\*-49\* (non pag.). Una traduzione tedesca parziale della *Concordia* si trova in *Materialisten der Leibniz-Zeit*, a cura di G. Stiehler, cit., pp. 39-68. Schröder individua nella *Logica sive ars ratiocinandi* di Jean Leclerc (1692) la fonte della distinzione stoschiana tra ragione e fede e, soprattutto, di quella tra fede divina e umana contro cui Stosch prende posizione nel *proemio*, riducendo tutta la fede a fede umana, giacché le stesse scritture sono, alla fine, opera degli uomini (cfr. W. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, cit., p. 40).

<sup>56</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., pp. 99-104.

<sup>57</sup> Cfr. W. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, cit., p. 38, nonché Id., «Einleitung» a F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., p. 14. Il testo di Leo Strauss è *Persecution and the art of wri-*

considerare le Scritture, intrise di oscurità e contraddizioni, come un testo poco affidabile e difficilmente riconducibile all'effettiva rivelazione divina; non riuscendo neppure a superare l'esame della ragione, esse rimanevano a suo giudizio del tutto inaccessibili all'analisi filosofica. In questo modo, anziché concludere all'accordo tra la ragione e la fede paventato nel titolo dello scritto, Stosch decretava l'assoluta superiorità della prima sulla seconda, della filosofia sul cristianesimo e su ogni forma di religione sovranaturale.

Mettendo in questione l'affidabilità del testo sacro, Stosch prendeva le distanze dall'altra principale fonte di ispirazione della sua critica religiosa, il socinanesimo, cui si era avvicinato grazie al padre, il pastore Bartholomäus Stosch, la cui propensione a conciliare le istanze dei riformati e dei luterani in una prospettiva di tolleranza estrema verso le altre fedi e le inclinazioni delle coscienze aveva contribuito a destare il sospetto di una sua simpatia verso l'eresia unitariana. Il primo biografo del giovane Stosch racconta come costui fosse entrato in contatto con alcuni sociniani accolti in Prussia da Federico Guglielmo dopo l'espulsione dalla Polonia da parte dei gesuiti, e come avesse stretto una profonda amicizia con uno di loro, il teologo e predicatore Johann Preuß<sup>58</sup>. Con i sociniani Stosch condivideva il rifiuto di una serie di dogmi del cristianesimo: da quello relativo alla natura divina di Cristo al trinitarismo, dalla dottrina della *creatio ex nihilo* al peccato originario, alla dottrina delle pene eterne, cui Stosch avrebbe peraltro dedicato un'ampia disamina nella parte conclusiva della *Concordia rationis et fidei*<sup>59</sup>. Più in generale, Stosch era vicino al

---

*ing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988 (1952<sup>1</sup>), in cui è contenuto anche un saggio relativo a questo tipo di problema nel *Tractatus* di Spinoza (*How to study Spinoza's Theological-Political Treatise*). Cfr. anche *Texte zur Geschichte der Spinozismus*, a cura di Norbert Altwicker, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 (in cui è peraltro incluso anche il testo spinoziano di Strauss).

<sup>58</sup> La prima biografia di Stosch è quella di Georg Gottfried Küster, *Marchiae litteratae specimen tertium paralipomena ad notitiam concordiae rationis et fidei a Stochio editae ehibens*, Berlin, 1743, riprod. in appendice all'edizione della *Concordia* a cura di W. Schröder, cit., pp. 313-329: p. 319. Ma cfr. anche Paul Tschackert, *ad voc.* «Stosch, Friedrich Wilhelm», *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB), vol. 36, Leipzig, Duncker & Humblot, 1893, p. 463; Erich Wennecker, *ad voc.* «Friedrich Wilhelm Stosch», *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (BBKL, URL = <http://www.bautz.de/bbkl/>). Su Johann Preuss, cfr. ADB, *ad voc.* «Preuß, Johann», vol. 26, Leipzig, Duncker & Humblot, 1888, pp. 580-581. Cfr. anche la voce relativa in Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Halle-Leipzig 1732-1750 (riprod. Graz, Akademischen Druck- und Verlagsanstalt, 1961-1964), vol. 40 (1744).

<sup>59</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. XI: *Appendix de poenis divinis*; in chiusura dell'opera Stosch faceva stampare una traduzione tedesca anonima di uno scritto francese sul medesimo tema (*Übersetzung aus den Französischen: Von dem ewigen Tode und von der Ewigkeit der Straffen der Bösen*) attribuita a due sociniani del tempo (Dirk R. Camphuysen e Étienne de Courcelles). Nell'introduzione all'edizione della *Concordia*, Schröder sottolinea in maniera molto marcata la vicinanza di Stosch agli ambienti sociniani, arrivando a sostenere che egli «non fu martire dello spinozismo, ma vittima degli sforzi di arginare i resti di socinanesimo ancora presenti in Prussia», *ivi*, p. 13.

socinianesimo rispetto all'esigenza di un critica al dogmatismo religioso, in vista di un esame razionale delle Scritture e di un orientamento essenzialmente pratico della fede; tuttavia mentre il socinianesimo muoveva la propria critica a partire dal testo sacro cui riconosceva un'autorità affidabile, Stosch ne contestava le premesse, che confutava e conduceva all'assurdo mediante il solo procedimento razionale. E questa fu la ragione per cui a un certo punto persino l'amico Preuß si trovò costretto a prendere le distanze dalle tesi sostenute nella *Concordia*<sup>60</sup>.

La critica di Stosch non era infatti circoscritta alla religione rivelata, ma colpiva le fondamenta della religione naturale sulla base di una concezione metafisica in cui, all'interno di una cornice tendenzialmente eclettica, erano effettivamente ravvisabili elementi di vago sapore spinoziano. La virata nel senso di quello che si volle definire un «panteismo grossolano» è evidente nella concezione del Dio-sostanza con cui si apre la *Concordia*.

«Deus [est] ens perfectissimum, a quo omnia sunt, cum ipse non sit nisi a seipso, Unica et sola substantia (quia nemo praeter ipsum a se et per se subsistit, nec substantiam producere potest, quoniam producta substantia non esset a se et per se, adeoque non substantia)»<sup>61</sup>.

Rifiutando l'accezione analogica della sostanza già invalsa nella tradizione cartesiana, e riprendendone il significato forte per cui la sostanza è ciò che è causa di se stessa, Stosch rifiutava la qualificazione di sostanza all'uomo, il quale è pertanto un essere finito, pensante ed esteso, determinato da altro ad esistere e ad agire in un certo modo<sup>62</sup>. Nel caso del Dio infinito, perfettissimo ed eterno, di contro, «nihil est quod [eum] sive ad existendum sive ad cogitandum determinet»<sup>63</sup>. La libertà, se intesa come indipendenza da una coazione esterna, spetta quindi solo a Dio, che può pensare e agire senza essere determinato da null'altro che da se stesso; l'uomo, al contrario, è sempre determinato da qualcosa di esterno, tanto nella sua esistenza che nelle sue azioni. Spinozianamente, l'uomo non è libero se non nella misura in cui si riconosce

<sup>60</sup> *Des Socinianers Johann Preußens Urtheil von Stoschii Buch* venne raccolto nei cosiddetti *Acta Stoschiana* – la raccolta delle carte processuali relative alla condanna della *Concordia* da parte della censura – pubblicati dopo la morte di Stosch nella *Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen*, Leipzig, 1749, e oggi riprodotti in appendice all'edizione della *Concordia* a cura di W. Schröder, cit., pp. 239-312: p. 301 (paginazione originale p. 695). Una traduzione tedesca parziale degli *Acta* si trova in *Materialisten der Leibniz-Zeit*, a cura di G. Stiehler, cit., pp. 69-80.

<sup>61</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. I, § 3, pp. 2-3 (la paginazione qui riportata è quella originale, riprodotta in anastatica). La definizione del panteismo come *Vulgärpanteismus* è di W. Schröder, «Einleitung» a F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., p. 17.

<sup>62</sup> Cfr. F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. I, § 1, p. 1.

<sup>63</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. I, § 3, p. 3.

come parte di un tutto che obbedisce a un ordine immanente; abbracciando una concezione deterministica del volere, Stosch si allontanava ancora una volta dalle posizioni sociniane muovendo alla volta di una forma di meccanicismo esteso alla sfera dell'arbitrio umano. Più in generale, questa forma di allargamento della spiegazione meccanicistica a tutti i fenomeni naturali, ivi compresi quelli umani, aveva profonde ricadute in senso materialistico, in specie per quel che concerne la componente psichica dell'uomo. Per illustrare la natura umana nel suo complesso, Stosch faceva infatti ricorso ai fondamenti di fisiologia che aveva appreso dagli scritti del medico cartesiano olandese Theodor Craanen<sup>64</sup>, e ne concludeva con grande fermezza che il corpo umano «machina infinitis organis et canalibus constans, in quibus succi fermentati et circumacti vitam functionesque humanas producunt et operantur», e che l'anima «consistit in legitima fermentatione sanguinis et humorum rite per canales integros fluentium variasque operationes tam voluntarias quam involuntarias producentium»<sup>65</sup>. Tanto per il corpo quanto per l'anima, quindi, lo stato di salute e di malattia si identificavano con lo stato della circolazione del sangue e degli umori, e con la loro regolarità. Pur nella dovizia di dettagli che richiamava, la fisiologia della sensazione di Stosch non presentava importanti novità rispetto a quella dei suoi autori di riferimento, *in primis* Le Clerc e Gassendi, più in generale Cartesio, Hobbes e Spinoza<sup>66</sup>. La sensazione si riduceva anche qui a un movimento impresso dall'oggetto esterno sugli organi di senso, poi trasmesso attraverso le sottili fibre nervose fino al cervello, dove, a seconda delle peculiarità degli organi interessati, degli oggetti esterni e dei movimenti generati, si formavano «diversae imagines sive perceptiones»<sup>67</sup>. Le facoltà sensibili, l'immaginazione, la memoria e la reminiscenza, avevano quindi sede nel cervello e rappresentavano allo spirito le percezioni scaturite dai sensi<sup>68</sup>. All'interno della cornice materialistica cui metteva capo questo tipo di spiegazione fisiologica dei processi percettivi e conoscitivi, Stosch faceva convergere in una sola istanza le due accezioni del termine *anima* che aveva riconosciuto all'interno della storia della filosofia: la prima, con un senso più generale, relativa alla *vita*, ossia al principio vitale dell'organismo; la seconda, relativa alla *mens* o allo *spirito*, vale a dire all'insieme delle capacità razionali

<sup>64</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. III, § 2, pp. 9-10; Stosch si riferisce a Theodor Craanen, *Tractatus psycho-medicus de homine*, Leida, 1689.

<sup>65</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. III, § 3, p. 10.

<sup>66</sup> Nel III capitolo della *Concordia rationis et fidei*, dedicato alla conoscenza che l'uomo ha di sé come corpo e come anima, oltre al già menzionato Craanen, Stosch cita la *Pneumatologia* di Jean Le Clerc (nel vol. II dell'*Opera philosophica*, Amsterdam, 1710-11) e la obiezioni di Pierre Gassendi a Cartesio (*Disquisitio metaphysica: seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, Amsterdam, 1644).

<sup>67</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. III, § 4, p. 10.

<sup>68</sup> Cfr. F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. III, §§ 5-6, pp. 10-11.

peculiari dell'essere umano<sup>69</sup>. Mentre sulla prima accezione 'biologica' di *anima* i filosofi avevano raggiunto un certo consenso, la nozione di *mens* aveva inaugurato una cospicua serie di difficoltà, dovute innanzitutto all'esigenza di riservare a questo tipo di anima una natura differente da quella della sua omologa corporea. Di qui la necessità di definire la *mens* per via negativa, negandole cioè le qualità riconosciute in positivo ai corpi, in primo luogo la natura materiale, quindi quella estesa, corruttibile, mortale. Ciò rendeva la *mens* un che di indeterminato e non prometteva progressi nella conoscenza psicologica, giacché definire l'anima come una sostanza *non* materiale diceva poco della sua natura, allo stesso modo in cui si arrivava a conoscere ben poco dell'uomo descrivendolo come un essere fatto, ad esempio, *non* di ferro. La polemica anticartesiana qui evidentemente istruita nella scia di Hobbes e Gassendi, riguardava lo spettro di soluzioni che il cartesianesimo aveva storicamente offerto al problema della natura dell'anima, da quelle più ortodosse che identificavano nel pensiero l'essenza dello spirito, a quelle per così dire 'agostinizzate' à la Malebranche in cui il problema psicologico si articolava nelle pieghe della coscienza e delle sue funzioni<sup>70</sup>. Recuperando la distinzione tra l'anima come vita e come spirito – che avrebbe trovato espressione compiuta solo in un'*Appendix de anima* posta in chiusura della *Concordia*<sup>71</sup> – Stosch intendeva ricomporre la scissione tra il principio fisiologico vitale, la fermentazione del sangue e degli umori da cui dipendeva la vita degli organismi, e l'attività razionale, cognitiva e volitiva, riconducibile allo spirito e prerogativa dell'essere umano. Accogliendo la lezione del meccanicismo con cui Hobbes aveva corretto in chiave materialistica l'attività della sostanza pensante cartesiana, Stosch identificava quindi questa «*melior pars hominis*» con il cervello, e il suo prodotto, il pensiero, con il movimento generato dalle pressioni della materia sottile sulle parti cerebrali. Il pensiero diventava così «*actus vel effectus mentis motae ad considerationem idearum sive objectorum*»<sup>72</sup>, la cui produzione veniva regolata dalla catena delle cause meccaniche che governavano la natura nel suo complesso e che, secondo un rigido determinismo, risalivano sino a Dio.

«Deus enim movet aërem, Aer efficit respirationem: respiratio promovet circulationem et fluxus sanguinis et spirituum: Spiritus hinc et inde fluentes objectis concurrentibus movet Sensus: Sensus imprimunt imagines: Ex

<sup>69</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. III, § 3, p. 10.

<sup>70</sup> Cfr. F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. X, p. 72.

<sup>71</sup> Cfr. F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. X, p. 71.

<sup>72</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. III, § 7, p. 11.

imaginibus oritur cogitatio, quae nihil aliud est, quam actus mentis motae ad considerationem idearum et objectorum»<sup>73</sup>.

Ciò implicava un'aspra condanna di ogni forma di innatismo delle idee, relativamente al quale Stosch doveva essere stato sensibilizzato dall'impronta empiristica della *Logica* di Le Clerc, che ben conosceva, e da quella parte di dottrina lockiana che vi si trovava trasposta. Le idee, oggetti immediati dello spirito, hanno pertanto tutte un'origine avventizia, e non c'è conoscenza nello spirito di cui non si possa rinvenire la generazione meccanica a partire dall'impressione dei sensi.

L'essenza dell'anima così intesa consiste quindi di quattro componenti:

«1. Materia subtili et fluxili; 2. Fluxu et motu legitimo; 3. Organis cerebri bene dispositis et integris; 4. Determinatione et modificatione varia cerebri ejusque organorum et materiae fluentis per organa»<sup>74</sup>.

Se l'anima come spirito ha una natura materiale e organica, le sue facoltà possono venir concepite sì come *immateriali*, nella misura in cui sono moti o operazioni dello spirito, ma non come *spirituali* o manifestazioni particolari di una sostanza non materiale; esse sono piuttosto «modi mentis: quae ipsa est materialis et melior pars hominis»<sup>75</sup>. Sulla scorta della terminologia, ma a tratti anche di una più profonda condivisione dei fondamenti della metafisica spinoziana, Stosch riduceva così le operazioni dell'anima allo *status* di modi, i quali ancorché immateriali – nel senso di 'non corporei' – non sono perciò stesso spirituali, ma si sottraggono preventivamente al dualismo cartesiano delle sostanze di cui ancora la psicologia di Craanen portava l'eredità<sup>76</sup>. La stretta connessione tra l'anima e il corpo, insieme alla loro vicendevole dipendenza, fanno sì che l'uno non possa sussistere senza l'altro, tant'è che l'anima si genera insieme al corpo all'interno dell'utero materno e, al pari del corpo, si corrompe e muore. Con la ricomposizione della componente biologica e di quella cognitiva dell'anima entro la propria concezione materialistica, e con la conseguente affermazione della mortalità dell'anima, Stosch metteva definitivamente a repentaglio uno dei presupposti della dottrina della virtù e di una morale orientata ai fini cristiani della ricompensa ultraterrena per le azioni buone compiute in questa vita. E lo faceva utilizzando un argomento che si

<sup>73</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. X, p. 73.

<sup>74</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. X, pp. 73-74.

<sup>75</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. X, nota ad pag. 76, pp. 199-200.

<sup>76</sup> Stosch si distanziava per questo dal medico olandese, notando come rispetto al concetto di mente costui professasse una posizione diversa dalla sua, seguendo piuttosto Cartesio, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. X, p. 76.

sarebbe ripetutamente ripresentato nel corso della lunga battaglia della filosofia tedesca contro il materialismo dell'anima e contro l'immancabile condanna a concludere con questa vita il proprio cammino morale. Essendo una creatura come le altre – argomentava Stosch – l'anima umana è anch'essa finita, pertanto di per sé corruttibile e mortale. L'immortalità professata dalla religione non è un carattere iscritto nell'essenza delle anime umane, ma dipende dall'onnipotenza divina, la quale è tale anche perché capace di rendere immortale ciò che di per sé immortale non sarebbe. La corruttibilità sta infatti nella contingenza del finito. Sicché la concezione materialistica dell'anima, cui segue necessariamente l'idea che essa si corrompa insieme al corpo, non metterebbe affatto a repentaglio la dottrina cristiana della vita futura come momento della distribuzione delle ricompense e delle pene eterne, quanto piuttosto esalterebbe la grandezza e la potenza del Creatore<sup>77</sup>. La polemica contro il dualismo delle sostanze suonava a questo punto radicale:

«Absurdum et inutile est, individuum physicum ex duabus substantiis, nimirum substantia immateriali et substantia corporea compositum fingere, et ex homine ente aequae simplici et uno, ac alia quaedam creatura vivens, facere ens aggregatum»<sup>78</sup>.

D'altra parte se la sostanza era solo una, quella divina, l'anima non poteva a sua volta essere sostanza: come il corpo e l'uomo nella sua integrità, essa era «a Deo et in Deo existens [...] per modum substantiae respectu modorum suorum consideratur»<sup>79</sup>. Proprio su questo carattere unitario dell'uomo in quanto modo dell'unica sostanza Stosch insisteva riscontrando persino nel linguaggio ordinario un modo erroneo di riferirsi all'uomo come a un essere composto da diverse parti, ognuna deputata a svolgere compiti diversi: non è lo spirito a pensare e giudicare, ma l'uomo nella sua integrità; allo stesso modo in cui è l'uomo, e non una parte di esso, a compiere le funzioni attribuibili al corpo, come il nutrirsi, il camminare, il parlare<sup>80</sup>.

Come si vede, il monismo della sostanza entro cui Stosch collocava la propria antropologia presenta un innegabile sapore spinoziano, così come la completa congruenza tra la sostanza unica e infinita che è Dio e il complesso del mondo-natura di cui l'uomo è parte. Il monismo della sostanza non ammetteva nessuna distinzione tra corpi e spiriti che non rimanesse sul piano non sostanziale dei modi, ossia delle modificazioni finite dell'unico ente eterno, di per sé sussistente. Come si vede, la filosofia spinoziana cui Stosch aderiva

<sup>77</sup> Cfr. F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. X, p. 77 e nota relativa, pp. 200-201.

<sup>78</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. X, pp. 82-83.

<sup>79</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. X, p. 82.

<sup>80</sup> F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. X, p. 83.

nella lettera, facendo ricorso a una terminologia assolutamente ortodossa per descrivere le articolazioni della propria prospettiva panteistica, subiva tuttavia nello spirito una netta torsione in senso materialistico. Questa ‘materializzazione’ della sostanza spinoziana appare evidente tanto in ambito cosmologico – in cui ricompare la definizione verosimilmente tratta da Gassendi del mondo come aggregato di atomi materiali – quanto, e soprattutto, in ambito psicologico, dove la riduzione dell’anima alla fermentazione e alla circolazione del sangue e degli umori, da un lato, e del pensiero a un movimento nervoso sospinto fino al cervello e alle sue parti, dall’altro, liquidava senza mezzi termini la questione della componente spirituale dell’uomo. Distanziandosi qui però dalla via conciliante percorsa da Gassendi, Stosch traeva dalle proprie premesse materialistiche conseguenze radicali rispetto alla libertà e alla mortalità dell’anima. L’anima materiale era a tutti gli effetti legata al destino del corpo: essa era non quindi solo mortale, ma anche sottomessa alle medesime leggi deterministiche della materia<sup>81</sup>. Sulla base di questa metafisica eclettica, frutto di una commistione di influenze generalmente orientate verso una forma di panteismo materialistico in cui Spinoza veniva coniugato in parte con il nuovo atomismo, in parte con la fisiologia cartesiana e hobbesiana, Stosch muoveva la propria critica al dogmatismo di una religione oscura, contraddittoria e ostile al lume della ragione. In odore di socinianesimo egli opponeva alla dottrina delle pene eterne la natura mortale dell’anima, e alla possibilità del peccato e alla concezione redentrice della preghiera il determinismo del volere e la necessaria conformità delle azioni umane alla volontà divina. Sicché le concezioni materialistiche non appaiono neppure in questo caso frutto di una riflessione sistematica intorno alle questioni nodali della metafisica, quanto piuttosto strumenti efficaci per una critica della religione rivelata e degli aspetti sovranaturali di quella naturale, il solo vero fine che Stosch si era posto. Egli non si pensava pertanto né come sociniano, né come spinozista, né tantomeno come autore di un sistema filosofico autonomo: l’eclettismo era qui più che altrove determinato dalla libera ricerca di mezzi da piegare al fine della critica religiosa alla luce di un riscatto della dimensione terrena dell’uomo.

---

<sup>81</sup> Cfr. F.W. Stosch, *Concordia rationis et fidei*, cit., cap. IV: «De actionibus hominis et principiis actionum moralium et de imputativitate». Gassendi manteneva all’interno della propria prospettiva di un atomismo materiale uno spazio per l’immaterialità e quindi l’immortalità dell’anima razionale: cfr. Pierre Gassendi, *Physica*, in Id., *Opera Omnia in sex tomos divisa*, Lyons, 1658, riprod. a cura di Tullio Gregory, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann, 1964, vol. 2, Liber IX, cap. 2, p. 440, nonché Liber XIV («De animorum immortalitate»), pp. 620-658. Cfr. Olivier Bloch, *La philosophie de Gassendi: nominalisme, materialisme et métaphysique*, La Haye, Nijhoff, 1971; Margaret J. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 59-77.

Le tesi apertamente materialistiche contenute nell'*Appendix de anima*, insieme alla confutazione della credenza nelle pene divine cui Stosch dedicava l'altra appendice della *Concordia* avrebbero verosimilmente rappresentato il vero obiettivo contro cui si sarebbe scagliata la censura che nel 1694 condannò l'opera e il suo autore. E proprio queste tesi rendono la *Concordia*, oltretutto «il miglior scritto dell'antico libertinismo tedesco»<sup>82</sup>, uno dei rari manifesti del primo materialismo moderno in Germania.

A ben vedere, anche nel caso di Theodor Ludwig Lau (1670-1740) l'orientamento panteistico e la metafisica materialistica rappresentano gli strumenti con cui viene sferrata in nome di una ragione propriamente umana una critica radicale alla religione, in specie a quella rivelata, e al dogmatismo teologico. E anche nel caso di Lau la polemica si concentra sugli elementi 'sovranaturali' della religione, in vista di un esame razionale dei contenuti di fede. Proprio sulla scorta di questa convinzione, all'inizio degli anni '90 del Settecento il celebre estensore del primo lessico della filosofia kantiana, Carl Christian Erhard Schmid, avrebbe curato una ristampa delle *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine* di Lau (1717), individuando in questo *seltener antisupernaturalistischer Manuskript*, un documento della preistoria della critica religiosa del suo tempo<sup>83</sup>. D'altra parte in questo scritto ritorna l'esigenza già incontrata con Stosch di coniugare elementi di tradizioni filosofiche differenti sotto il principio dell'affermazione della ragione sul dogmatismo fideistico. Tuttavia, a differenza di quanto accadeva con Stosch, l'atteggiamento eclettico di Lau appare profondamente radicato nel clima culturale del tempo, in particolare nell'atmosfera primoilluministica della Friedrichs-Universität di Halle, dove costui aveva completato gli studi di filosofia, teologia e diritto intrapresi a Königsberg, sua città natale. Giunto a Halle nel 1694, Lau apprendeva infatti da Johann Franz Budde e soprattutto da Christian Thomasius, «il primo filosofo eclettico in Germania»<sup>84</sup>, i rudimenti della nuova *philosophia non sectaria*. A quel tempo la *philosophia eclectica* – non ancora deteriorata nell'*Eklektismus* sincretistico, in quella forma di sapere raffazzonato e abborracciato contro cui si scaglierà la filosofia post-

<sup>82</sup> F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, cit., vol. III, p. 334.

<sup>83</sup> La pubblicazione curata da Carl Christian Erhard Schmid comprendeva oltre alle *Meditationes philosophicae* di Lau anche quell'esempio di letteratura clandestina che era il *De tribus mundi impostoribus breve compendium de Moyse, Christo et Mahumete*, ed era espressamente intesa come *pendant* dei frammenti anonimi con cui Lessing aveva reso nota nel 1774 la posizione critica di Hermann Samuel Reimarus in materia religiosa (trad. it. Hermann S. Reimarus, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, a cura di Fausto Parente, Napoli, Bibliopolis, 1977). La raccolta di Schmid portava come titolo *Zwey sellene antisupernaturalistische Manuskripte eines Genannten und eines Ungenannten. Pendants zu den Wolfenbüttelschen Fragmenten* e usciva a Berlino nel 1792.

<sup>84</sup> Johann Georg Walch, *Anhang zum Philosophischen Lexico, worinnen die Leben der berühmtesten Philosophen nach Alphabetischer Ordnung enthalten*, in Id., *Philosophisches Lexicon*, Leipzig, 1740, p. 163.

kantiana<sup>85</sup> – era pensata come il prodotto più alto dell'esercizio della ragione, capace di selezionare in base a principi e di armonizzare in una prospettiva unitaria ciò che di vero e buono si poteva rintracciare nelle diverse filosofie<sup>86</sup>. In questo senso essa si coniugava con una forma di *Freidenken* che non era assimilabile a una generica libertà di pensiero, ma al *Selbstdenken*, al riconoscimento assoluto dell'autorità della ragione e della testimonianza dell'esperienza in ogni ambito umano. Per richiamare il motto di un eclettico tardo della scuola di Göttingen, Christoph Meiners: «il libero pensiero (*das freie Denken*) [...] sta innanzitutto nel prescindere dall'interesse o dall'obbligo di ritenere che determinate questioni siano sacre e inconfutabili»<sup>87</sup>.

In nome di questo ideale eclettico, animato dall'esercizio libero della ragione e quindi da uno spirito di grande apertura e tolleranza verso le posizioni dei propri interlocutori, Lau rivendicava la condizione originariamente libera dell'uomo contro l'inattesa condanna delle proprie *Meditationes philosophicae* da parte dello stesso Thomasius, chiamato a giudicare l'effettiva consistenza dell'accusa di ateismo mosse all'opera dall'autorità di Francoforte.

«Primus et verus hominis status: est Libertinismus. [...] Ens quia liberum: libere vivit, cogitat, loquitur, scribit. Quale ens: tales entis affectiones. Sunt vero

---

<sup>85</sup> Sulla questione cfr. Michael Albrecht, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1994. Riguardo ai primi giudizi negativi sulla filosofia eclettica cfr. Johann Gottlieb Fichte: *Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts* (1801), in *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di Reinhard Lauth et al., vol. VII: *Werke 1800-1801*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1988, p. 370 (cfr. B. Bianco, *Fede e sapere*, cit., p. 131 n. 137). Nonché Wilhelm Traugott Krug, *Über die verschiedenen Methoden des Philosophierens und die verschiedenen Systeme der Philosophie in Rücksicht ihrer allgemeinen Gültigkeit*, Meissen, 1802 (riprod. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1968), p. 23; nonché Id., *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft*, Leipzig, 1832<sup>2</sup> (1827) (riprod. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1970), vol. I, ad voc. «Eklekticismus».

<sup>86</sup> Christian Thomasius, *Introductio ad philosophiam aulicam, seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi, ubi ostenditur media inter praepudicia Cartesianorum & ineptias Peripateticorum, veritatem inveniendi via*, Leipzig, 1688 (riprod. Hildesheim, Olms, 1993), § 90: «Voco autem Eclecticam Philosophiam quae jubet non dependere ab ore unius, aut in unius magistri verba jurare, sed ex ore scriptisque doctorum quorumcunque, quicquid veri bonique, non docentis auctoritate, sed argumentorum pondere convictus quis cognoverit, in horrea sua colligere, adeoque de suo subinde addere, et ita suis potius oculis quam alienis videre». Cfr. anche Johann Christoph Sturm, *De philosophia sectaria et electiva*, Altdorf, 1679, p. 2.

<sup>87</sup> Christoph Meiners, *Revision der Philosophie. Erster Theil*, Göttingen-Gotha, 1772, p. 117. Sul rapporto tra *Eklektik* e *Selbstdenken* cfr. Norbert Hinske, *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit – drei verschiedene Formulierungen einer und derselben Programmidee*, introduzione al fascicolo monografico di «Aufklärung», I, 1986: *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit*, a cura di N. Hinske, p. 5.

illae: ab homine inseparabiles; has ipsi demere velle: foret destruere essentiam hominis»<sup>88</sup>.

L'accusa, che Thomasius confermava in un *responsum* poi pubblicato con il titolo *Elender Zustand eines in die Atheistery verfallenen Gelehrten*<sup>89</sup>, concerneva quella forma di ateismo travestito da spinozismo con cui egli si era già confrontato ai tempi della polemica con Walter von Tschirnhaus e che ora in Lau si ripresentava in una veste nuova, ma ugualmente pernicioso<sup>90</sup>. La riflessione libera, scevra dai pregiudizi dell'autorità conduceva in Lau, «veritatis eclecticae amicus»<sup>91</sup>, a una riflessione che aveva nel panteismo spinoziano soltanto uno dei suoi temi d'ispirazione. Le «osservazioni fisico-teologiche» con cui si aprono le *Meditationes philosophicae* professano un'aperta condanna dell'ateismo in nome del principio secondo cui «Deus est, Deus existit», la cui dimostrazione risulta del tutto superflua alla luce dell'equiparazione tra Dio e natura che consente di coglierlo in maniera tangibile e con il solo soccorso dei sensi in ogni manifestazione del reale: «Creationis opera [sunt] Biblia mea; sunt Prophetae, Apostoli et Sacerdotes mei»<sup>92</sup>. Ancorché Lau richiami la distinzione tra la *natura naturans* e la *natura naturata*, che gli costerà l'accusa di spinozismo e di ateismo, la sua concezione della divinità si riduce a una forma blanda di panteismo misticheggiante, in cui Spinoza – di cui pare che Lau avesse una conoscenza indiretta, che non andava oltre l'articolo del *Dictionnaire* di Bayle che egli stesso aveva a un certo punto tradotto, ma mai pubblicato<sup>93</sup> – compariva

<sup>88</sup> Theodor Ludwig Lau, *Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica* (1719), § 3, p. 2 (riprod. a cura di Martin Pott, in T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine* (1717); *Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica* (1719), Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1992 (*Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung*, cit., I.1). Una traduzione tedesca parziale di entrambe le *Meditationes* si trova in *Materialisten der Leibniz-Zeit*, a cura di G. Stiehler, cit., pp. 81-114.

<sup>89</sup> Ch. Thomasius, *Elender Zustand eines in die Atheistery verfallenden Gelehrten* (1717, ma apparso solo nella raccolta *Ernsthaftige, aber doch muntere und vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand auserlesene Juristische Händel. Teil I*, Halle, 1720; ora riprodotto a cura di M. Pott nel volume delle *Meditationes* di Lau) cui Lau rispondeva con le *Meditationes* del 1719. Una ricostruzione efficace della vicenda, dall'appello fiducioso di Lau a Thomasius alla dura reazione di quest'ultimo, cfr. l'introduzione di Pott al volume, in specie pp. 16-30. Sul controverso rapporto di Christian Thomasius con la censura cfr. Gunter Gawlick, *Thomasius und die Denkfreiheit*, in *Christian Thomasius (1655-1728). Interpretationen zu Werk und Wirkung*, a cura di Werner Schneiders, Hamburg, Meiner, 1989, pp. 256-273.

<sup>90</sup> La polemica occorsa tra Thomasius e lo 'spinoziano' Tschirnhaus alla fine degli anni '80 verteva principalmente sulla possibilità di giungere con il solo aiuto della ragione ai principi dell'etica e della religione naturale, cfr. la presentazione ormai classica di Jean-Paul Wurtz, *Tschirnhaus und die Spinozismus-Beschuldigung*, «Studia Leibnitiana», XIII, 1981, pp. 61-75.

<sup>91</sup> Così nel frontespizio delle *Meditationes* del 1719. Ma cfr. anche le pagine introduttive delle *Meditationes philosophicae* del 1717.

<sup>92</sup> T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. I, § I, V e VIII.

<sup>93</sup> Cfr. M. Pott, «Einleitung» a T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., p. 39, n. 110.

solo in maniera estrinseca. La coppia terminologica spinoziana veniva infatti qui distorta in una maniera abbastanza triviale, più vicina alle concezioni rinascimentali dell'*anima mundi* che all'articolazione complessa della metafisica della sostanza dell'*Ethica*: Dio è la natura che tutto crea, l'uomo la natura creata; Dio è il pensiero pensante, la forma formante, la materia semplice; l'uomo il pensiero finito, la forma formata, la materia determinata<sup>94</sup>. Tra l'infinità e la potenzialità di Dio e la finitudine umana permane lo iato che separa il creatore dalla creatura in una maniera assai poco conforme al presupposto panteistico da cui si voleva prendere l'avvio. A questa generica qualificazione del Dio che tutto anima e pervade, su cui riposa di fatto la solida constatazione della sua esistenza, fa da contraltare l'assoluta incapacità dell'uomo di conoscerne l'essenza: «quidditas Dei, proprie et demonstrative determinari nequit»<sup>95</sup>. Su questa convinzione riposa l'atteggiamento tollerante di Lau nei confronti delle diverse concezioni della divinità e, al contempo, lo strumento per contestare il dogma trinitario cristiano. Il principio divino immanente al creato, la *natura naturans*, deve essere un principio unitario: una è la natura, uno è Dio, che anzi non sarebbe tale se fosse frammentato in diversi enti. Anche in questo caso le immagini cui Lau fa ricorso hanno un sapore più vicino alla mistica teologica che al razionalismo panteistico di Spinoza: il mondo è un cerchio di cui Dio è il centro, e come ogni cerchio, anche questo può e deve avere un solo e unico centro; il mondo deriva da Dio, è in Dio e per Dio: Dio è il ragno, il mondo la sua tela<sup>96</sup>. La moltiplicazione della divinità professata dai pagani e dai cristiani nel dogma trinitario viene quindi contestata sulla base della natura unitaria della divinità: «Multiplicare deum, est Deitatem destrueret»<sup>97</sup>. Analogamente Lau contestava la visione personale di un Dio, cui vengono erroneamente attribuiti istinti e passioni esclusivamente umane: Dio non conosce rabbia, né vendetta, né può venir offeso dal peccato degli uomini o condizionato dalle loro preghiere. Senza offesa divina non c'è peccato, e senza peccato nessun inferno e nessuna pena eterna: queste concezioni sono il semplice frutto di un'idea corrotta della divinità, in cui l'amore si mescola incomprensibilmente con l'odio e con la paura<sup>98</sup>.

Così come la concezione di Dio come *natura naturans* veniva presentata in direzione di una 'materializzazione' della divinità di fatto riassorbita negli aspetti

<sup>94</sup> Cfr. T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. I, § IV.

<sup>95</sup> T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. I, § III.

<sup>96</sup> Cfr. T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. I, § X; cap. 2, §§ III, IV. Sulle ascendenze neoplatoniche e cabbalistiche di questa concezione, difficilmente conciliabili con il continuo richiamo alla terminologia creazionista, si sono espressi W. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühauflösung*, cit., p. 152, nonché M. Pott nella sua introduzione alle *Meditationes* di Lau, cit., pp. 37-41.

<sup>97</sup> Cfr. T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. I, § X.

<sup>98</sup> Cfr. T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. I, §§ XV-XVI.

sensibili del reale e chiusa mediante il suo carattere immanente entro una prospettiva esclusivamente terrena, anche le sezioni cosmologica e antropologica della metafisica di Lau mostrano la medesima virata in senso materialistico<sup>99</sup>. Nel mondo macchina, orologio, *automaton*, Dio è esso stesso movimento e fonte originaria del movimento del tutto: «Deus semper in motu [...] per motum mundi sit conservatio et gubernatio»<sup>100</sup>. Richiamando una cosmogonia di vaga memoria empedoclea, Lau ritiene che Dio governi il creato e le sue parti attraverso il rapporto dialettico tra i due poli originari del movimento, l'amore e l'odio, l'attrazione e la repulsione<sup>101</sup>. Essendo Dio stesso movimento, perenne attività, eterno è il movimento e, con esso, il mondo; quest'ultimo, per volere di Dio, potrà cessare di esistere nella forma in cui attualmente è, ma non annientarsi completamente, ossia compiere il passaggio dall'essere al non essere che è di per sé impossibile e contraddittorio. Esso implicherebbe infatti la dissoluzione dello stesso principio eterno e divino, *motor et director*, che anima e regge il mondo, di quella stessa sostanza che proveniva da Dio e a Dio sarebbe tornata<sup>102</sup>. L'impossibilità della morte come annientamento concerne altresì il destino di un'altra macchina che abita il mondo-macchina: l'uomo.

La prospettiva fisiologica entro cui Lau presenta la propria antropologia rivela una decisa influenza da parte della medicina ispirata ai principi della meccanica, la cosiddetta iatrosifica, di cui egli aveva potuto apprendere i rudimenti durante la permanenza a Halle direttamente da Friedrich Hoffmann, con Herman Boerhaave uno dei fondatori della disciplina<sup>103</sup>. L'idea stoschiana di ricomporre l'uomo nella sua integrità, superando il dualismo che lo aveva

---

<sup>99</sup> Martin Pott fa risalire il carattere materialistico del panteismo di Lau a John Toland, che egli ritiene essere una delle principali fonti delle *Meditationes philosophicae* e in generale della peculiare concezione deistica di Lau. In specie Pott richiama un passo delle *Origines Judaicae* (*Aenesidemon, sive Titus Livius a superstitione vindicatus. Annexae sunt ejusdem Origines Judaicae*, Den Haag, 1709, p. 117) in cui Toland affermava la natura materiale dell'essenza divina e la sostanziale congruenza di Dio con l'insieme degli enti naturali (M. Pott, «Einleitung» a T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., p. 40. Sul carattere però solo indiretto dell'influenza di Toland sul primo materialismo tedesco insiste però G. Stiehler, *Materialisten der Leibniz-Zeit*, cit., pp. 18-20, che individua essenzialmente due punti di affinità: le concezioni politiche repubblicane e la polemica contro la religione e in specie contro l'ortodossia.

<sup>100</sup> T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. II, § XVI.

<sup>101</sup> Cfr. T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. II, § XVIII.

<sup>102</sup> Così T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. II, § XXV: «In quanto primo motore, Dio può, se vuole, arrestare e ricondurre a se stesso il movimento che ha trasmesso al mondo. A quel punto il mondo cesserà di essere nella sua forma attuale; ma non perirà quanto alla sua sostanza. Essa tornerà da dove era venuta».

<sup>103</sup> Sulla nascita e i caratteri della iatrosifica (o iatromeccanica) cfr. il lavoro ormai classico di Lester S. King, *The road to medical enlightenment, 1650-1695*, London-New York, Elsevier, 1970; nonché, più di recente, Francesco P. De Ceglia, *I fari di Halle. Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffman e la medicina europea del primo Settecento*, Bologna, il Mulino, 2010, in particolare il cap. III.

tradizionalmente dilaniato, viene qui riproposta sulla base di un monismo materialistico che distingue, all'interno dell'unica sostanza, due differenti tipi di costituzione. La macchina umana è pertanto composta da due specie di materia: l'una, crassa, è quel che comunemente si usa chiamare corpo; l'altra, fine o sottile, viene solitamente detta anima<sup>104</sup>. Nella materia crassa, *materia passiva*, di cui è composto il corpo agisce la *materia attiva* dell'anima, la quale si riduce in ultima analisi al sangue. Come il resto dei corpi, anch'essa è pertanto formata da una mistura dei quattro elementi originari (aria, acqua, terra e fuoco) – ancorché presenti questa composizione in una forma 'più pura' di quella del corpo: «Materialis tota, uti Corpus: ex materia tamen purissima et defaecata Spiritus ad instar»<sup>105</sup>. Seppur in maniera meno esplicita di quanto non avveniva in Stosch, anche Lau considerava l'anima nella doppia accezione del principio vitale (fisiologico) e dell'attività spirituale. Ma mentre per Stosch lo spirito era assimilato all'attività conoscitiva e volitiva frutto del movimento del sangue e degli umori che attraverso i nervi giungeva sino al cervello e al cuore dando vita a rappresentazioni e appetiti, Lau introduceva il termine «spiritus» come a indicare la prospettiva erronea di un dualismo delle sostanze. La materia di cui è composta l'anima è più pura di quella dei corpi, quasi *come se* si trattasse di uno spirito; ma spirito non è. Lau rinunciava pertanto persino alla terminologia dualistica, ed escludeva lo spirito dal proprio vocabolario. Ma la sua concezione non si distanziava in maniera significativa dal sensualismo spiegato in termini fisiologici già professato da Stosch: la ragione e la volontà non sono che i differenti effetti che il movimento del sangue produce sul cervello e sul cuore; parimenti le loro manifestazioni nella forma di raziocini e ed appetiti<sup>106</sup>. Analogamente a quanto aveva fatto Stosch, Lau riservava uno spazio per l'anima intesa come principio vitale, il quale era però qui pensato secondo la similitudine con il principio divino che vivifica il mondo: «in hoc sanguinis motu et circulatione: vita consistit nostra et corporis actio. Agere est enim vivere: Vivere autem est movere et moveri»<sup>107</sup>. Se la vita consiste nel movimento, la morte non è che «finis motus in Anima et Corpore»<sup>108</sup>; ciò significa che la morte sopravviene una volta che il corpo e il sangue abbiano cessato di interagire con i loro movimenti, nella forma passiva e attiva che li caratterizza, separandosi l'uno dall'altro e scomponendosi nuovamente nelle particelle di cui erano formati prima della loro congiunzione. La dissoluzione

<sup>104</sup> T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. III, § V: «Est vero homo physico-medicus mihi machina: ex duplici composita materia; quarum tenuis una: altera crassa»; § VI: «Materia tenuis: Anima. Materia crassa: corpus».

<sup>105</sup> T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. III, §§ IX-X.

<sup>106</sup> T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. III, §§ XIII-XIX. Anche qui ritorna la polemica contro innatismo, § XXXIII.

<sup>107</sup> T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. III, § XXXIV.

<sup>108</sup> T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. III, § XXXVIII.

degli enti nelle *particulae* materiali di cui tutto è composto consente di scongiurare, anche nel caso dell'uomo, l'ipotesi della morte come annientamento. L'anima e il corpo, una volta dissolti, potranno permanere nello stato di quiete in cui versano una volta cessata la loro interazione, oppure venir scomposti nei quattro elementi universali che potranno ricomporsi a loro volta in una serie infinita di enti in conformità con la volontà divina<sup>109</sup>. Il rifiuto della morte come annientamento, cui si oppone l'idea che essa rappresenti un cambiamento di stato nell'organizzazione di una materia elementare e originaria sembra rimandare più che al panteismo spinoziano, a un generico modello di metempsicosi riveduto alla luce della concezione della morte come trasformazione delle sostanze che Leibniz discuteva in quei medesimi anni<sup>110</sup>. La stessa idea di ricominciare, una volta morti, un'esistenza diversa da quella umana – nelle forme di un corpo stellare, di un essere angelico o demoniaco; di un abitante della Luna o di qualche altro pianeta – in una parte diversa del creato, rimanda a una sostanziale omogeneità del tutto, qui tuttavia contrapposta all'immaterialità della sostanza leibniziana. La risoluzione finale nel Dio-tutto è concepita in una prospettiva decisamente panteistica: il Dio-tutto è il Dio-mondo, il Dio-natura entro cui l'uomo ricomincia, seppur in una forma diversa, la vita dopo la morte. In questo panteismo, tuttavia, l'equivalenza Dio-natura patisce ancora una volta lo squilibrio, in direzione decisamente materialistica, a favore della natura in cui Dio alla fine si risolve. «Mors mea: unio erit corporis et animae cum Deo et mundo. Non mystica, non sacramentalis: sed naturalis et physica. Nunquam moriar: sed moriendo oriar»<sup>111</sup>.

A differenza di quanto accadeva in Stosch il cui materialismo conduceva necessariamente a riconoscere il carattere mortale dell'anima umana, Lau si spingeva a coniugare la materialità con l'immortalità; ciò gli riusciva tuttavia a

<sup>109</sup> Cfr. T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. III, § XL.

<sup>110</sup> Cfr. la lettera di Leibniz alla regina Sofia Carlotta del 4 maggio 1704: qui generazione e morte sono spiegate come due fenomeni di trasformazione di una medesima sostanza sotto il principio dell'uniformità della natura: «naturalmente, e parlando secondo il rigore metafisico, non vi sono né generazione né morte, ma soltanto sviluppo e involuppo di un medesimo animale. Altrimenti vi sarebbe un salto eccessivo e la natura si allontanerebbe troppo dal proprio carattere di uniformità, per un mutamento essenziale inesplicabile» (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, Torino, Utet, 2000, vol. I, p. 566). Cfr. anche la lettera di Leibniz alla principessa Sofia del 6 febbraio 1706 in cui parla della morte come di «un sonno, vale a dire uno stato in cui le percezioni sono più confuse e che dura sino a che esse si sviluppino nuovamente», ivi, p. 578. Cfr. inoltre Id., *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze, nonché dell'unione che si ha tra anima e corpo* (1695), ivi, p. 451: «E poiché così non vi è una prima nascita, né una generazione dell'animale interamente nuova, ne segue che non vi sarà estinzione finale né morte completa, presa secondo il rigore metafisico; e che, di conseguenza, in luogo della *trasmigrazione* delle anime non vi è che una *trasformazione* del medesimo animale, a seconda che gli organi siano differentemente ripiegati e più o meno sviluppati».

<sup>111</sup> T.L. Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, cit., cap. III, § XL.

prezzo di una distorsione radicale dei termini della questione, dal momento che lo stato *post mortem* non soddisfaceva qui l'esigenza fideistica della liberazione dell'anima dal vincolo terreno del corpo e dalla relativa finitezza, dischiudendole una dimensione altra, ma si riduceva a «migratio animarum perpetua» e a una «corporum metamorphosis continua» entrambe chiuse nei confini terreni delle diverse forme di vita naturali.

Seppur impiantati in una prospettiva di tipo panteistico, questi materialismi costituivano quindi più una sorta di contraffazione miope della metafisica cartesiana, tesa a privilegiarne la dimensione della *res extensa* alla luce delle sue ricadute sulla scienza naturale, che non una ripresa effettiva dello spinozismo. Il «frintendimento grossolano dell'*Etica* in senso materialistico-panteistico»<sup>112</sup> che sembra accomunare questi autori consiste innanzitutto nel rifiuto di quella forma di autonomia tra gli attributi e del loro sviluppo parallelo che era strutturale alla metafisica spinoziana e che pure permaneva in altre forme coeve di panteismo, quindi non necessariamente materialistico, come ad esempio nel caso di Johann Christian Edelmann. Il dualismo degli attributi avanzato da Spinoza veniva qui dismesso in favore di una fisiologia meccanicistica onnipervasiva, in cui si rendeva manifesta l'«impronta di un cartesianesimo votato in senso materialistico»<sup>113</sup>. Ma la riduzione del cartesianesimo alla sua componente fisica, alla riflessione sulla *res extensa*, era qui integrata con l'istanza metafisica della teoria della sostanza spinoziana e, in ultima analisi, con la necessità di individuare all'interno della macchina della natura un principio metafisico immanente che ne costituisse l'origine. Questa forma di materialismo – che riusciva ad affermare il metodo empirico e sperimentale delle scienze naturali pur sullo sfondo di una rigida metafisica immanentistica – lungi dall'essere il motivo metafisico in nome di cui muovere a una revisione dei sistemi filosofici classici, appariva la conseguenza necessaria di un mutato atteggiamento nei confronti dell'uomo, delle esigenze della ragione e del suo rapporto con la trascendenza. Le condanne pronunciate nei confronti delle opere di questi autori, non a caso, non muovevano mai direttamente dall'accusa di materialismo, ma deprecavano sempre e solo quella forma perniciosa di panteismo spinozistico dietro cui si celavano da ultimo convinzioni profondamente ateistiche. Il materialismo – che a quanto mi risulta non compare tra i capi di accusa né negli *Acta Stoschiana* né nelle pagine di Thomasius contro Lau – non rappresentava di per sé una fonte di preoccupazione per la censura. Si sarebbe dovuto attendere ancora qualche anno perché il binomio spinozismo-ateismo si traducesse nella trinità eretica e profana spinozismo-ateismo-materialismo.

---

<sup>112</sup> D. Bell, *Spinoza in Germany*, cit., p. 15.

<sup>113</sup> F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, cit., vol. III, p. 230.

#### 4. Materialismo e meccanicismo

Prima di salutare l'ingresso ufficiale del materialismo nel dibattito filosofico tedesco della prima modernità occorre esaminare un altro aspetto significativo di questo suo affacciarsi, per così dire, dalla porta di servizio sulla scena filosofica del tempo. Ancorché, come si è visto, le prime espressioni del materialismo tedesco moderno abbiano trovato la loro culla nella critica al dogmatismo religioso coltivato entro gli ambienti libertini della *Frühaufklärung*, anche nella Germania di fine Seicento è possibile scorgere tracce di materialismo negli ambienti vicini alla cultura scientifica, in particolare fisica e medica. A differenza di quanto accadeva in Francia e sul suolo britannico, tuttavia, questo tipo di materialismo era destinato a rivestire, almeno fino alla metà del secolo successivo, un ruolo del tutto marginale nella cultura tedesca. All'interno di queste forme di materialismo la polemica teologica e antireligiosa, sebbene non del tutto assente<sup>114</sup>, non rappresentava di certo l'interesse principale. L'attenzione era qui piuttosto rivolta a contrapporre al sapere arido e astratto coltivato all'interno delle università, e perlopiù individuato nella forma irretita dell'aristotelismo di scuola, la nuova concezione scientifica della natura, di fatto pensata sul modello della scienza fisica su base matematica. Le concezioni materialistiche che maturano entro questo contesto si delineano pertanto come critiche radicali al sapere vago e inefficace della metafisica in tutte le sue forme, e si pongono su un piano ben diverso da quello del materialismo per così dire 'libertino' che si è finora incontrato, in cui, seppur nelle sue varie declinazioni in senso atomistico, panteistico o dualistico, la discussione conservava un'impronta spiccatamente metafisica. Il materialismo 'scientifico' sul volgere del secolo, di contro, rifiuta in partenza la metafisica come modello di sapere per abbandonarsi in maniera spesso ingenua a una spiegazione della realtà orientata in senso naturalistico; e qui, come più tardi in Francia, il materialismo alligna proprio sul terreno del meccanicismo. L'obiettivo contro cui si dirigevano le critiche di questo tipo di riflessione si incarnava nel cosiddetto 'idealismo filosofico' che coniugava in sé le futili aridità della filosofia scolastica con l'impronta dogmatica dell'ortodossia teologica in buona parte riconducibile alla preponderanza della Facoltà

---

<sup>114</sup> Lo stesso Bucher – come si vedrà uno dei protagonisti principali di questa corrente del primo materialismo tedesco – pubblicava infatti nel 1722 uno scritto significativamente intitolato *Das Muster eines Nützlich-Belehrten in der Person Herrn Doctor Johann Joachim Bechers...*, in cui inveiva in maniera assai aspra contro l'intolleranza e la smania di dominio del clero.

teologica nell'organizzazione delle università del tempo. La critica al modello di sapere della metafisica si coniugava quindi di frequente con una critica all'istituzione universitaria, imbrigliata in un sistema della conoscenza che si rivelava d'ostacolo all'affermarsi delle scienze naturali. Esempio dirimente della battaglia anti-idealistica estesa al modello dell'organizzazione universitaria è il caso di Gabriel Wagner, paladino dell'auspicato rinnovamento del sapere nella direzione di una conoscenza concreta e fruibile delle cose del mondo. L'intento 'concreto' di Wagner traspare dalla scelta dello pseudonimo programmatico *Realis de Vienna* con cui pubblicò la grande parte delle sue opere, perlopiù a carattere polemico. Il termine *realis* stava appunto a indicare l'interesse nei confronti di un sapere oggettivo, *effettivo* e non fittizio, di cose concrete (*realia*) e non astratte, orientato quindi verso ciò che offre l'esperienza e di cui l'uomo può in ultima analisi *realmente* servirsi per la propria esistenza<sup>115</sup>. Ma al di là delle molteplici e spesso legittime rivendicazioni contro la posizione ancillare cui veniva ridotta la filosofia – e con essa l'esercizio della ragione critica – dall'organizzazione istituzione del sapere, Wagner era di per sé uno spirito polemico e indomito, il quale non avrebbe trovato requie né nell'attività scientifica puntellata di sgarbi e controversie talvolta al limite della decenza, né nella gestione della propria vita che, nonostante i concreti interessamenti di Leibniz per trovargli sistemazione presso famiglie abbienti, egli concluse nella miseria più tremenda<sup>116</sup>. Gli scritti che Wagner pubblicò tra il 1691 e il 1707 sono quasi esclusivamente diretti contro Christian Thomasius; qui egli muoveva accorate rimostranze di fronte al carattere eccessivamente compromissorio del rinnovamento della filosofia altrimenti inaugurato dal grande iniziatore

---

<sup>115</sup> Il riferimento a Vienna concerne invece l'aspirazione ad aderire alla Casa d'Austria, simbolo di un'unità nazionale da contrapporre alla frammentazione territoriale della Germania del tempo. Le notizie biografiche su Gabriel Wagner sono estremamente vaghe: si sa che nasce a Quedlinburg, patria natale di Friedrich Gottlieb Klopstock, nell'odierno Sachsen-Anhalt, intorno al 1665 (ma né la data di nascita né quella di morte sono stabilite con certezza). Dopo aver compiuto gli studi a Lipsia e entra in contatto con Christian Thomasius e con Leibniz, con il quale intratterrà una corrispondenza decennale. Le scarse documentazioni sulla sua vita sono raccolte da Max Heinze, *ad voc.* «Wagner, Gabriel», ADB, vol. 40 (1896), pp. 498-499, che rimanda all'articolo dello Zedler, *Großes Universal-Lexicon*, cit., vol. 52, coll. 655-656; nonché da G. Stiehler, *Materialisten der Leibniz-Zeit*, cit., p. 30. Cfr. anche Jonathan Irvine Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 173-175, nonché le osservazioni precedenti in Id., *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001.

<sup>116</sup> Wagner aveva curato per un certo periodo anche una pubblicazione periodica intitolata *Vernunft-Übungen* (Hamburg 1696), la quale venne però presto proibita dal magistrato locale; verosimilmente qualche responsabilità della decisione ricadeva, oltreché sui contenuti improntati a un determinismo di tipo materialismo, anche sui toni cui Wagner era solito far ricorso, spesso spinti (come si evince in maniera inequivocabile dalle pagine dei suoi lavori contro Thomasius, già a partire dal *Discursus et dubia in Christ. Thomasi Introductionem ad philosophiam anlicam*, [pseud. Realis de Vienna, con falsa indicazione di luogo: Ratisbona, 1691]) oltre il limite della decenza.

dell'*Aufklärung*. Thomasius si macchiava, agli occhi di Wagner, di un duplice peccato nei confronti della scienza tedesca. Innanzitutto dava mostra di poca coerenza nel momento in cui, pur spendendosi per l'introduzione dell'idioma germanico nelle aule universitarie, improntava la cultura tedesca a quella forma di «gallicismo» che ne deturpava lo spirito e ne comprometteva l'identità. In secondo luogo, pur dichiarandosi a favore di una forma di sapere finalmente libera dal giogo teologico e più propensa a tener conto della necessaria commistione di ragione ed esperienza, egli si mostrava eccessivamente indulgente nei confronti delle invasioni di campo da parte dell'ortodossia e delle verità di fede. Il Thomasius paladino della tolleranza e della libera professione delle coscienze non avrebbe infatti mancato di rendersi complice di persecuzioni e censure, come era accaduto nel caso di Lau. A questa marcata propensione a mescolare il piano della ragione con quello della rivelazione Wagner faceva risalire il primo ostacolo per lo sviluppo della scienza, che doveva essere in primo luogo scienza empirica della natura secondo il modello meccanicistico della fisica cartesiana. E proprio il meccanicismo dei cartesiani rappresenta l'aperto terreno di scontro di Wagner con Thomasius, da un lato, e Leibniz, dall'altro.

Quando nel 1699 dava alle stampe il *Versuch vom Wesen des Geistes*, Christian Thomasius forniva alla filosofia tedesca un esempio – che sarebbe presto divenuto canonico – di critica alla metafisica cartesiana dualistica e meccanicistica, sulla scorta di uno spiritualismo fondato su argomenti aristotelici; esso si poneva pertanto al riparo sia dalla deriva monistica, che avrebbe comportato una svalutazione della dimensione empirica inconciliabile con le esigenze della nuova scienza, sia dal rischio di un animismo diffuso di sapore rinascimentale. Secondo il Thomasius del *Versuch*, infatti, la descrizione della natura fornita dai cartesiani era condivisibile fintantoché si fosse riconosciuto, come peraltro aveva fatto il già citato Hoffmann, che la materia è pura passività e che la forza grazie a cui essa di fatto si muove e agisce le deriva da qualcosa di esterno, nella fattispecie da uno spirito (*Geist*)<sup>117</sup>. La materia inerte di cui è composto il mondo deve pertanto venir mossa, anche secondo Thomasius, da una forza esterna; un principio che notoriamente i cartesiani individuavano in Dio, cui era attribuita l'impressione originaria del movimento sul mondo, e che Thomasius vedeva invece nello spirito generale che permeava, nella forma di luce e aria, tutto il creato<sup>118</sup>. La forza responsabile del

---

<sup>117</sup> Cfr. Ch. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, Halle, 1709, p. 25 (dell'edizione del 1699 è apparsa una ristampa a cura di Kay Zenker, Hildesheim, Olms, 2004; qui si tiene tuttavia conto dell'edizione del 1709).

<sup>118</sup> Tutti i corpi, secondo quanto Thomasius sosteneva nel *Versuch*, sono formati da una mistura di materia e spirito, nella forma di aria e luce: «Quando in un corpo c'è molta *materia* e poca luce e aria, esso si chiama corpo terreno, oppure, a causa della grande quantità di *materia*, si chiama sem-

movimento che i cartesiani, «i nuovi filosofi», ritenevano accidentale rispetto alla sostanza estesa, poteva essere secondo Thomasius un ente sostanziale – perlomeno nel caso dello spirito – giacché, come usava ribadire, «non saremo mai disposti a concedere che la forza dello spirito sia qualcosa d'altro rispetto allo spirito stesso»<sup>119</sup>. Corpo e spirito erano pertanto enti contrapposti (*einander entgegen gesetzte Dinge*), con proprietà contrapposte (*entgegen gesetzte Eigenschaften*), laddove due enti contrari, discordi (*mit einander straitende Dinge*), non possono, in base al principio logico di non-contraddizione, costituire un unico ente: «due enti contrapposti possono sussistere in uno spazio o in un ente, ma non divenire un unico ente, né unirsi tra loro»<sup>120</sup>. In questo caso, quindi, l'unione di materia e spirito non veniva spiegata ricorrendo al modello dualistico cartesiano, ma richiamando la formula scolastica del *forma dat esse rei*: lo spirito – la cui presenza all'interno di ogni ente corporeo è rivelata dalla attività di una materia altrimenti passiva – è ciò che conferisce all'ammasso informe (*unförmlicher Klump*) della materia originaria una figura (*Gestalt*) che la materia non sarebbe in grado di darsi da sé<sup>121</sup>. Lo spirito, in quanto forma, è pertanto ciò che conferisce alla materia essenza e realtà: «ciò che è meramente passivo non può sussistere di per sé, ma richiede un che di attivo che lo renda qualcosa dal nulla che era, e che ne costituisca l'essenza»<sup>122</sup>. Non è quindi possibile che si dia una materia senza spirito, mentre è al contrario possibile che si dia uno spirito senza materia, poiché quel che è attivo può sussistere senza la passività, ma non viceversa. In questo modo Thomasius rifiutava il presupposto metafisico del dualismo cartesiano, vale a dire la natura sostanziale della materia e dello spirito, riconoscendo l'esistenza della sola sostanza spirituale. Questa forma di strano dualismo sta però più nel nome che nelle cose, nella misura in cui Thomasius parlava effettivamente di materia e spirito, di corpo e anima, senza tuttavia ammetterne l'esistenza come realtà autonome<sup>123</sup>. Analoga

---

plicemente corpo o terra o materia; quando invece in un corpo c'è molto poca *materia*, ma più luce e aria, si tratta di un corpo celeste, che si può anche semplicemente chiamare spirituale»; «Tutti i corpi consistono di una mescolanza delle proporzioni di luce, aria e materia», Ch. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., V, Th. 35-36, p. 88. Luce e aria erano per Thomasius sì corpi, ma corpi spirituali: «Per luce intendiamo qualcosa che è nella materia ma che non è materia e anzi sussiste separatamente da essa»; «Per aria intendiamo l'aria nella sua massima purezza», ivi, V, Th. 4-5, p. 76.

<sup>119</sup> Ch. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., p. 33 nota.

<sup>120</sup> Ch. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., p. 34 e nota.

<sup>121</sup> Cfr. Ch. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., p. 37.

<sup>122</sup> Ch. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., p. 36 e nota.

<sup>123</sup> Cfr. Ch. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., p. 35 nota. Cfr. anche p. 55: «Poiché la *materia* riceve la propria essenza dallo spirito e non può essere senza spirito, mentre lo spirito può essere eccome senza la *materia*, lo spirito è un ente di per sé sussistente (*selbständiges Wesen*) e il corpo è reso dallo spirito un ente di per sé sussistente», «corpo e *materia* non sono un'unica e medesima cosa, ma tutti i corpi devono consistere di spirito e *materia*».

divergenza dalle convinzioni cartesiane mostra altresì la giustificazione con cui Thomasius supportava la tesi della non esistenza del vuoto: secondo Thomasius il vuoto non andava negato, come facevano invece i nuovi filosofi cartesiani, sulla base della considerazione che essendo la materia essenzialmente estensione non si poteva dare nessuno spazio privo di materia; piuttosto occorre procedere da una diversa concezione dello spazio. Quest'ultimo era infatti concepito alla stregua di un contenitore entro cui la materia è mossa dallo spirito: se non ci fosse lo spirito, ma solamente la passività della materia, non ci sarebbe movimento – e non si registrerebbe, in particolare, altro movimento che quello determinato nella materia dalla forza d'urto, vale a dire l'unico tipo di movimento che le può venir trasmesso da una materia altra con cui entra in contatto. Di contro, la presenza di forze d'attrazione – che i cartesiani risolutamente negavano – si spiega proprio sulla scorta dell'attività degli spiriti che occupano lo spazio insieme alla materia, e che sono in ultima istanza responsabili del carattere 'vivente' della natura nel suo complesso<sup>124</sup>. Secondo Thomasius, i cartesiani arrivavano a negare l'attrazione tra i corpi a partire da una definizione erronea di materia; a partire da questo presupposto erroneo essi negavano altresì la presenza di uno spirito universale (*allgemeiner Geist*)<sup>125</sup>, il che comportava coerentemente – come nell'esempio di Clauberg e della sua *Theoria corporum viventium* – il rifiuto di considerare parte della natura animata anche le parti del creato solo apparentemente inanimate, come le pietre e i metalli<sup>126</sup>. Questo tipo di critica apriva la via a una forma di spiritualismo diffuso in base a cui non soltanto veniva riconosciuta una priorità per così dire ontologica allo spirito sulla materia (che da quella forma derivava la propria essenza), ma cadeva la distinzione tra natura animata e inanimata, in favore di una presenza pervasiva dello spirito: a tutto il creato veniva riconosciuta la capacità di sentire (*empfinden*) il nutrimento che ne alimentava la sussistenza, nonché un generico sentimento di simpatia e antipatia alla base delle forze di attrazione e repulsione degli enti, «non essendo la simpatia altro che l'amore dello spirito delle piante, dei minerali e degli animali; mentre l'antipatia il loro odio»<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> La negazione della forza d'attrazione da parte dei cartesiani era da ricondurre, secondo Thomasius, al fatto che costoro riconoscono l'essenza della materia nell'estensione e negano le altre sue proprietà essenziali come la divisibilità: «i nuovi filosofi negano ogni attrazione perché partono dal presupposto che tutto sia pieno di *materia*», mentre Thomasius procede all'inverso: «essendoci attrazione, non tutto può essere pieno di *materia*», Ch. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., p. 42 nota.

<sup>125</sup> Thomasius specificava che «seppur pochi neghino l'utilità generale della luce e dell'aria, molti negano lo spirito generale (*allgemeiner Geist*) e l'anima del mondo (*Seele der Welt*) perché ritengono che solo Dio (insieme agli angeli) e le anime umane siano spiriti, mentre luce e aria vengono intesi come corpi», *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., V, Th. 7, p. 77.

<sup>126</sup> Cfr. Ch. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., p. 43 nota.

<sup>127</sup> Ch. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., VII, Th. 67-68, p. 151.

Questa concezione – cui Wagner dedicava nel 1707 un'apposita *Prüfung des Versuchs vom Wesen des Geistes* – veniva duramente stigmatizzata come il risultato di «follie cardanianiane o campanelliane»<sup>128</sup> (*Cardanische / Campanellische Grillen*); ad essa Wagner opponeva una concezione rigorosamente materialistica della natura, in cui i rapporti tra gli enti venivano spiegati sulla sola base delle leggi del movimento che regolano in maniera deterministica i corpi fisici. Rivendicando la costituzione corporea dei due elementi dello spirito thomasiano, aria e luce<sup>129</sup>, Wagner stabiliva una profonda interdipendenza tra la natura materiale e quella spirituale, scardinando il fondamento della metafisica thomasiana. Il fisico e lo spirituale «non sono affatto contrapposti», come voleva Thomasius, «essi vengono semplicemente distinti, come la causa e l'effetto o come enti congiunti che si richiamano a vicenda»<sup>130</sup>. Lunghi dal poter sussistere l'uno senza l'altro, spirito e materia si richiamano reciprocamente: come il Creatore non può venir concepito senza le creature, il servo senza il signore, l'agire senza il patire, il padre senza il figlio, così lo spirito non può darsi indipendentemente da una materia che lo produca in maniera necessaria o che sia un suo necessario prodotto<sup>131</sup>. L'antiorità ontologica che Thomasius aveva riconosciuto alla forma spirituale veniva di fatto scalzata in favore di un'affermazione radicale della priorità della materia. Dal momento che, fedele al presupposto empiristico, Wagner riconosceva nei sensi i soli canali attraverso cui procede la conoscenza, la materia doveva necessariamente precedere la formazione di uno spirito e l'esercizio della sua attività: «senza i sensi non si sente nulla, non si avverte nulla, senza materia non si dà nessuno spirito, nessun pensiero, nulla di nulla. La dottrina thomasiana apre la porta ai sognatori, ai quaccheri, alla follia, all'inganno e alla malvagità»<sup>132</sup>. Thomasius appariva dunque un *Geistmacher* – come già denunciava la premessa all'opera – e in ciò si rivelava più dannoso di quanto non sarebbe stato un nuovo messia: senza che vi sia un'autorità costituita preposta ad arginarlo, egli con la sua opera priva la gente dell'uso dei sensi e la conduce dritto al delirio<sup>133</sup>.

<sup>128</sup> Realis de Vienna [Gabriel Wagner], *Prüfung des Versuchs vom Wesen des Geistes den Christian Thomas Prof. in Halle 1699 an Tag gegeben*, s.l., 1707, p. 68 (nell'antologia a cura di G. Stiehler, *Materialisten der Leibniz-Zeit*, cit., sono riprodotti alcuni passi, insieme alla traduzione di passi dello scritto *Discursus et dubia*, dell'epistolario con Leibniz e di un loro scambio su temi filosofici cui si farà cenno in seguito, ivi, pp. 115-173).

<sup>129</sup> G. Wagner, *Prüfung*, cit., pp. 47-48: «Thomasius non è forse persuaso nel profondo del cuore che l'aria sia un corpo? [...] Che cos'è un corpo spirituale, che potrebbe pure chiamarsi acqua, ma non mera materia? Qui appare evidente la sua ostinazione. Se l'aria è uno spirito, i vapori (*Dünste*) che essa contiene non la rendono un corpo, ma uno spirito pieno di materia; ma se è un corpo, perché questo libro [*scil.*: il *Versuch* di Thomasius] ne vuole fare uno spirito?».

<sup>130</sup> G. Wagner, *Prüfung*, cit., p. 21.

<sup>131</sup> Cfr. G. Wagner, *Prüfung*, cit., pp. 31, 35.

<sup>132</sup> G. Wagner, *Prüfung*, cit., p. 45.

<sup>133</sup> G. Wagner, *Prüfung*, Vorrede, p. 4.

Entro la prospettiva di un meccanicismo con una forte inclinazione materialistica Wagner non negava però né l'esistenza di Dio né quella dello spirito, ma riconduceva il primo all'ordine necessario della natura e il secondo al movimento della materia, rispetto a cui esso non poteva sussistere in maniera autonoma: il pensiero segue il sentire, vale a dire quel processo per cui «accogliamo in noi l'impressione dei movimenti in maniera tale che lasciano in noi una traccia, acquisiamo immagini, che le rappresentiamo, le uniamo e le moltiplichiamo»<sup>134</sup>. Questa precedenza della materia rispetto allo spirito conduceva Wagner a far convergere i due rami del dualismo da cui aveva preso l'avvio; e a farlo esattamente nella forma che Thomasius aveva previsto e condannato in un passo del *Versuch*, in cui per la prima volta comparivano in maniera esplicita le perplessità nei confronti di una torsione della metafisica cartesiana in senso materialistico. «La *philosophia corpuscularis et mechanica* [...], riducendo tutto alla *materia* senza lasciar spazio alcuno allo spirito, è infatti soggetta al pericolo di negare alla fine con grande facilità ogni ente spirituale e di scivolare nello spinozismo o nel beckerianismo»<sup>135</sup>. Anche qui lo spinozismo

<sup>134</sup> G. Wagner, *Prüfung*, cit., pp. 67-68. Per quel che riguarda la concezione di Dio risulta illuminante un momento dello scambio tra Wagner e Leibniz, nel 1698, su alcune questioni fondamentali della filosofia, il cui originale latino è conservato nel lascito leibniziano della Niedersächsische Landesbibliothek di Hannover, ma che è stata in parte tradotta in tedesco da G. Stiehler nella sua antologia *Materialisten der Leibniz-Zeit*, cit., pp. 164-173. Stiehler considera il testo «un documento estremamente interessante della battaglia tra idealismo e materialismo nella storia della filosofia tedesca» (ivi, p. 163) e ne riporta in particolare alcuni passi tratti dalla IV tesi filosofica relativa al carattere necessario o contingente del mondo. Alla tesi leibniziana del migliore dei mondi possibili Wagner oppone la tesi della necessità oggettiva del mondo: «se, come credo, Dio e l'universo sono una e la medesima cosa, allora l'essenza di Dio potrebbe anche essere un'altra; quindi Dio non è necessariamente immutabile»; «Se lo stato del mondo non fosse necessario, allora occorrerebbe trovare fuori dalla necessità un'origine per cui e a partire da cui il mondo sarebbe potuto essere diverso. Ma una siffatta origine non si dà; sicché Dio e l'universo sono identici», ivi, p. 172.

<sup>135</sup> Ch. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., VI, Th. 19, pp. 119-120 e nota. Balthasar Bekker (1634-1698), pastore protestante olandese, fu acerrimo oppositore di ogni forma di superstizione spiritistica, cui egli opponeva una forma di cartesianesimo radicalmente orientato in senso materialistico (*De Philosophia Cartesiana Admonita candida et sincera*, 1668). Celebre fu la sua presa di posizione contro la caccia alle streghe, cui dedicò un trattato in quattro libri, *De betooverde Wereld* (1691-93), che ebbe un successo talmente grande da venir tradotto in tedesco già nel 1693 (*Die bezauberte Welt*). In quest'opera Bekker espose una teoria sul diavolo e sugli angeli che lo rese celebre; ad essa si richiama anche Thomasius nella nota al passo appena citato. Contro Bekker venne pronunciata un'accusa di eresia e ateismo – ragion per cui il suo nome ricorre di frequente accanto a quello di Spinoza, di Hobbes, ma anche di Herbert di Cherbury nella cospicua letteratura sugli 'impostori', come nel caso del testo già menzionato di Kortholt, *De tribus impostoribus magnis liber* (1680), del *De duobus Impostoribus* (1694) di Friedrich Ernst Kettner, e dell'anonimo *Fuerstellung Vier Neuer Weltweisen* (1702). Sui rapporti che Bekker intrattenne con Spinoza cfr. Andrew Fix, *Bekker and Spinoza, in Disguised and overt spinozism around 1700*, a cura di Wiep van Bunge e Wim Klever, Leiden, Brill, 1996, pp. 23-40; più in generale cfr. Andrew Fix, *Fallen Angels: Balthasar Bekker, Spirit Belief, and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic*, Dordrecht, Springer, 1999.

veniva presentato come una progressiva degenerazione del cartesianesimo, la quale conduceva ineluttabilmente a false considerazioni circa la natura degli spiriti e di Dio: il primo non si limitava infatti, come il secondo, a «porre la sede della saggezza nel cervello» e a «considerare il cuore degli uomini come un qualcosa privo di valore, come un *muscolo*»<sup>136</sup>, ma risolveva Dio e gli spiriti in generale nella natura materiale. Lo spinozismo era biasimevole nella misura in cui conduceva all'ateismo; ma ciò avveniva in forza della sua inclinazione metafisica fondamentale, la quale era orientata in senso chiaramente materialistico. L'equivalenza tra spinozismo e ateismo tornava così a incombere ancora una volta sulla metafisica tedesca. Essa si presentava tuttavia ora arricchita della connotazione materialistica che di qui in avanti avrebbe costituito uno dei principali campanelli d'allarme della censura filosofica e teologica. Infatti, al di là della condanna metafisica dello spinozismo, la polemica di Thomasius si rivolgeva contro un modello di sapere che pretendeva di plasmare la comprensione della natura e dell'intima essenza del reale su modelli esplicativi artificiali e fallaci: *Die Kunst ist di Affe der Natur*. La *philosophia mechanica* si mostrava fallimentare, agli occhi di Thomasius, proprio in questa sua pretesa di piegare la natura ai propri esperimenti e alle proprie esigenze esplicative: erigendosi a modello di chiarificazione della natura, essa di fatto la impoveriva, la privava della componente spirituale che la rendeva una natura viva.

Proprio il meccanicismo, il determinismo e una sorta di riduzionismo della sfera psichica a quella fisica – tutti tratti distintivi di quella forma di cartesianesimo ‘degenerato’ contro cui si rivolgeva Thomasius – incominciavano a diffondersi in maniera consistente negli ambienti filosofici dei primi decenni del nuovo secolo. Questa rapida diffusione venne promossa, non da ultimo, dall'opera di mutuo soccorso che ancora legava in molti staterelli della Germania di allora la filosofia alla medicina e che, come si avrà modo di vedere, ritornerà in maniera più o meno regolare a interferire nelle concezioni psicologiche dell'*Aufklärung* fino in tempi relativamente tardi. Uno degli esempi migliori di questa commistione si incontra con il *Vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, una corrispondenza tra «due buoni amici» che compariva in forma anonima dapprima nel 1713, quindi in forma ampliata a distanza di dieci anni, e che costituisce uno dei massimi documenti del primo materialismo per così dire ‘scientifico’ tedesco<sup>137</sup>. A differenza delle posizioni di Stosch, Lau e degli altri materialisti metafisici finora incontrati, infatti, il *Briefwechsel* presenta il medesimo atteggiamento assunto da Realis de Vienna nella sua aspra polemica

<sup>136</sup> Ch. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., VI, Th. 16, pp. 116-118.

<sup>137</sup> Si tratta del *Zweyer guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, Haag [ma in realtà Leipzig-Jena], 1713, 1723<sup>2</sup> (alcuni passi dell'opera sono ristampati nell'antologia di G. Stiehler, *Materialisten der Leibniz-Zeit*, cit., pp. 175-199). Di seguito si fa riferimento all'edizione del 1713.

contro la filosofia scolastica e lo spiritualismo thomasiano. Non è sulla base di determinate convinzioni teologiche o metafisiche, ma sulla scorta delle considerazioni della nuova scienza empirica e sperimentale che si arriva a negare l'esistenza – o quantomeno l'esistenza autonoma – dei fenomeni psichici. Lo studio empirico dell'uomo si risolve nei principi della iatromeccanica, di cui l'estensore del carteggio era un convinto sostenitore. In conclusione a una serie di attribuzioni più o meno congetturali, costui venne infine identificato con Urban Gottfried Bucher (1679-?), un allievo dello iatrofisico Friedrich Hoffmann a Halle, in seguito diventato medico del principe di Fürstenberg e di Augusto il Forte, principe elettore di Sassonia e re di Polonia<sup>138</sup>. La *Correspondenz*, redatta in un tedesco spurio e spesso ostico, si compone di tre lettere e di una prefazione canzonatoria e sagace di un fittizio curatore anonimo dell'opera che, tracciando secondo uno schema ormai abusato la parabola delle scienze dall'oscurantismo delle sofisticherie scolastiche alla riscoperta delle scienze empiriche e del metodo sperimentale, interpreta la nascita delle attuali concezioni materialistiche come il risultato dell'esigenza impellente di ricondurre il sapere a ciò che poteva venir effettivamente tratto dall'osservazione dell'esperienza. In questa sua parabola, «da nobile scienza fisica», bistrattata e torturata dal giogo della «dinastia scolastica» fino all'annientamento, avrebbe riconquistato la libertà grazie all'intervento di Bacone, che se ne prese a cuore la rinascita rifocillandola con «*Machinen und galante Experimenta*», fino a renderla una buona alleata della metafisica – sua eterna contendente – nella ricerca della verità. La liberazione della fisica si accompagnava, secondo l'anonimo curatore, a un evento miracoloso, «una certa felice fatalità», grazie a cui apparve improvvisamente manifesto che la logica, una volta riformata anch'essa, avrebbe prestato un importante ausilio nell'opera di riordino tra le caotiche assurdità scolastiche, presentandosi infine come «un faro per la fisica»<sup>139</sup>. Descrivendo in maniera quantomeno avvincente la battaglia ingaggiata tra la matematica e la vecchia logica aristotelica, Bucher narrava il trionfo a un tempo schiacciante e clemente della prima sulla seconda, alla quale veniva concesso di rialzarsi dalla disfatta e di ripresentarsi ai vincitori nelle vesti di una *Vernunftlehre* meno ostica e più efficace. Fuor di metafora,

<sup>138</sup> La presenza massiccia della terminologia medica e di riferimenti all'ambito di indagine della medicina avevano orientato sin da principio i tentativi di attribuzione della paternità del testo a esponenti dell'ambiente medico; l'ipotesi che l'autore fosse il medico J.C. Westphal è stata scartata sulla base della considerazione che costui moriva l'anno precedente la seconda edizione dell'opera, integrata con note dell'autore (1723). La critica è ancora incerta circa l'attribuzione dell'intero scritto a Bucher, in quanto la seconda delle tre lettere di cui si compone è ricondotta da fonti coeve al teologo, filosofo di Wittenberg Johann Baptist Röschel (1652-1712), impegnato nella confutazione sul piano teologico delle istanze fisiche naturalistiche del cartesianesimo. Sulla questione cfr. G. Stiehler, *Materialisten der Leibniz-Zeit*, cit., pp. 30-31.

<sup>139</sup> *Zweyer guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, cit., «Vorrede», pp. 3-4.

Bucher celebrava in questo modo la riscoperta della dimensione pratica della logica che, mettendo in un canto le sofisticherie scolastiche e il modello astratto del ragionamento sillogistico, si rivelava uno strumento sicuro nelle mani della ragione intenta a smascherare le concezioni fallaci e pregiudizievoli della tradizione. I *praejudicia auctoritatis* sbarravano infatti la via della riforma all'interno della filosofia: radicati nelle menti e difficilmente estirpabili, essi erano i veri responsabili di una serie di errori del giudizio che conducevano, non da ultimo, alla condanna di chi abbandonava non l'uso della retta ragione, ma le convinzioni che riscuotevano un consenso generale, ancorché infondato. Il caso che Bucher aveva a cuore era quello di Lucilio (Giulio Cesare) Vanini – futuro ispiratore dell'ala indomita della filosofia tedesca, da Hölderlin a Schopenhauer – condannato a morte dall'Inquisizione e arso al rogo a Tolosa quasi un secolo prima con l'accusa di ateismo ed eresia<sup>140</sup>. Costui aveva infatti professato una forma di panteismo in cui Dio veniva identificato con la legge della natura e in cui, in continuità con le riflessioni del suo *magister maximus* Pietro Pomponazzi, si negava ogni forma di immortalità dell'anima e degli spiriti. In linea con la scelta del caso Vanini, tra i pregiudizi che affollano la mente degli uomini Bucher sceglieva proprio quello relativo alla natura dell'anima e alla sua presunta immortalità. Gli uomini non conoscono l'anima né il suo rapporto con il corpo; giudicano pertanto in maniera precipitosa e cadono nel più completo disaccordo: nel corso dei secoli l'hanno concepita via via come un'entelechia, come una qualità occulta non meglio definita, ma in grado di comunicare una forma di attività alla materia; l'hanno voluta situare talvolta nel cuore, nel sangue, nello stomaco, talaltra nel cervello o in una sua parte (segnatamente nella ghiandola pineale); oppure, ancora, l'hanno voluta estendere al corpo intero, talvolta persino con la pretesa di concentrarla tutta in ogni porzione minuta del corpo fisico, procedendo a una moltiplicazione incontrollata delle anime in un solo individuo. Di fronte all'esame razionale queste congetture si rivelano ovviamente tutte parimenti infondate, e la stessa concezione cristiana che pretende di appellarsi a un'autorità più autorevole di altre, la Scrittura, porta poco lontano rispetto ai giudizi avventati dei filosofi pagani. In maniera significativa la polemica di Bucher investiva *anche*, ma non

---

<sup>140</sup> *Zweyer guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, cit., «Vorrede», p. 6. Bucher si riferisce alle opere che Vanini aveva pubblicato a Parigi nel 1615-1616, in cui, per scagionarsi dall'accusa di ateismo era di fatto caduto in una forma radicale di panteismo: l'*Amphitheatrum aeternae Providentiae Divino-Magicum* e la *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*. Cfr. Cesare Vasoli, *Vanini e il suo processo per ateismo*, in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, a cura di Friedrich Niewohner e Olaf Pluta, Wiesbaden, Harrasowitz, 1999, pp. 129-144. Sull'interessante ricezione tedesca di Vanini cfr. Domenico M. Fazio, *Giulio Cesare Vanini nella cultura filosofica tedesca del Sette e Ottocento. Da Brucker a Schopenhauer*, Galatina, Congedo editore, 1995, nonché Maria Teresa Marcialis, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, «Rivista di Storia della Filosofia», LXI, 2006, pp. 954-972.

primariamente, le posizioni dei teologi: anch'essi incappavano in un pregiudizio quando, ritenendo di poter spiegare la natura dell'anima come spirito, abbandonano la ragione e, *obscura per obscuriora*, cadevano nelle più evidenti assurdità. Lo spirito, infatti, non si lascia definire – e tantomeno riescono a farlo le Scritture: che «lo spirito» sia ciò che «non ha carne né ossa» (Luca 24,39) non dice dello spirito più di quanto non dica dell'uomo il pollo spennato con cui Diogene si era preso gioco di Platone. Difficilmente la natura dell'anima potrà venir compresa a partire dalla supposizione di «qualche cosa che non conosciamo, o che forse non è proprio nulla, o che perlomeno è un qualcosa con cui non sappiamo però dire che cosa intendiamo»<sup>141</sup>. D'altra parte, proseguiva Bucher, «qualora l'anima – come vuole la dottrina cristiana – fosse uno spirito siffatto, che si aggira nei corpi degli uomini, risulterebbe assai difficile per questi signori ricchi di spirito (*geistreiche Herren*) spiegare le *operationes spiritus in corpus*, in quanto ogni *operatio* e *motus* accade *per tactum extremorum*»<sup>142</sup>. Questo passo risulta particolarmente significativo nella misura in cui segna un pur leggero discrimine tra le posizioni di questi materialisti scientifici rispetto a quelle dei materialisti metafisici prima considerati: muovendo dal terreno della scienza fisica e medica i primi riportano all'ordine della discussione una delle questioni fondamentali su cui si era arenato il dualismo cartesiano, vale a dire la possibilità del *commercium* psicofisico. Bucher mostrava infatti di aver ben presente la difficoltà di sanare l'incongruenza tra le sostanze della metafisica dualistica, la quale appare anzi ai suoi occhi la ragione principale delle derive materialistiche della pneumatologia corrente. La riduzione dell'anima e delle nature spirituali in generale a forme di materia più o meno compatibili con la struttura fisica dei corpi era la risposta della scienza alle astrusità che la metafisica aveva dovuto escogitare per sanare il dissidio causato dal presupposto erroneo della duplicità della sostanza. Parimenti Bucher era però ben consapevole del fatto che le soluzioni offerte al problema psicofisico – sia che si trattasse di concepire l'anima come una materia sottilissima, quasi d'aria o di fuoco (un'idea peraltro non estranea alla lettera dei Padri della Chiesa), sia che la si identificasse con la disposizione delle parti del corpo organico ordinate in vista dello svolgimento di una funzione specifica (come nel senso della *forma* della tradizione peripatetica) – avevano di frequente attratto su di sé il sospetto di ateismo. Ciò perché sia nel caso in cui si fosse optato per una deriva schiettamente materialistica, sia quando invece ci si fosse limitati a negare la sussistenza autonoma di un ente spirituale, di fatto veniva esclusa la possibilità di sottrarre la vita dell'anima alle leggi dei corpi, ivi compresa quella che ne regolava i processi di corruzione e degenerazione. In questo modo venivano

<sup>141</sup> Zweyer *guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, cit., «Vorrede», p. 9.

<sup>142</sup> Zweyer *guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, cit., «Vorrede», pp. 10-11.

vanificate una serie di questioni – dalla possibilità di un agire libero, svincolato dal determinismo del mondo fisico, alla dottrina della redenzione *post mortem* – a fondamento della morale e della religione costituite.

Sulla base di questi presupposti, la forma di materialismo professata nella prima e nella terza lettera del *Briefwechsel* si ispirava per un verso alla torsione in senso riduzionistico del dualismo cartesiano prospettata da Hobbes, qui espressamente citato come l'unica fonte inglese diretta<sup>143</sup>, per l'altro a una ripresa assolutamente peculiare della concezione ilemorfica della tradizione peripatetica. Bucher condivideva con la nuova filosofia la convinzione che i processi conoscitivi e volitivi si fondino sulla sensazione e possano venir spiegati facendo ricorso a una meccanica della percezione analoga a quella descritta da Cartesio nel *Trattato sull'uomo* e nelle *Passioni dell'anima*. Questo tipo di spiegazione fisiologica del pensiero – e, con esso, del funzionamento delle sue facoltà principali, l'intelletto e la volontà – rendeva tuttavia superfluo, come aveva mostrato Hobbes, richiamare l'intervento di una sostanza pensante distinta e separata dall'unica materia corporea<sup>144</sup>. La questione si traduceva dunque qui nella possibilità di estendere l'ipotesi cartesiana che negava la presenza dell'anima nelle bestie al caso dell'uomo, dal momento in cui anche le sue azioni e volizioni potevano facilmente venir spiegate sulla base di processi meramente fisico-meccanici<sup>145</sup>. Ciò non comportava l'ammissione di un'anima materiale, quanto piuttosto la negazione radicale del carattere sostanziale dell'anima, e più in generale di una sua forma di sussistenza autonoma rispetto al corpo<sup>146</sup>. Riferendosi all'anima come a una «disposizione della materia»<sup>147</sup>, Bucher richiamava l'interpretazione dell'assunto aristotelico dell'*anima forma corporis* che Melantone aveva presentato nella propria antropologia su basi fisiche: l'anima consisteva qui in un principio derivante *ex aedificatione materiae* e riconducibile in ultima istanza alla struttura o disposizione delle parti dell'ente

<sup>143</sup> *Zweyer guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, cit., p. 18.

<sup>144</sup> *Zweyer guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, cit., pp. 19-20: «Il processo conoscitivo avviene in questo modo: quando l'organo di senso, in specie la vista e l'udito, si dirige all'oggetto, nelle fibre cerebrali notoriamente connesse con l'organo di senso si generano movimenti diversi. Questo movimento all'interno del cervello coincide con quello che attraverso l'azione dei raggi che procedono dall'oggetto agisce in diverse maniere sul bianco della camera oscura e produce una certa idea, la quale non si trova realmente sul bianco, ma sorge nell'occhio mediante i diversi movimenti dei nervi della retina». E ancora, ivi, p. 23: «gli affetti non sono altro che certe *motiones* mediante cui la struttura del corpo viene ferita o compiaciuta, i quali in parte sono prodotti dall'interno, dagli *humores* (come la fame, la sete, l'*appetitus venerus*), in parte dall'esterno mediante i sensi che li comunicano ai nervi e attraverso questi al cuore, alterandone in specie il movimento».

<sup>145</sup> *Zweyer guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, cit., pp. 16-17, nonché 25-26.

<sup>146</sup> *Zweyer guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, cit., pp. 69-70: «Nessuno potrà mai interpretare le mie parole nel senso di una concezione dell'anima umana come di un ente materiale».

<sup>147</sup> *Zweyer guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, cit., p. 70.

fisico<sup>148</sup>. Ciò presentava per Bucher il duplice vantaggio di negare all'anima una sussistenza separata rispetto al corpo e, al contempo, di non rinunciare alla dimensione 'non organica' dei processi di pensiero adottando un modello che oggi si direbbe funzionalistico: «Le operazioni attribuite all'anima si chiamano intelletto e volontà e sono considerate nel loro complesso come operazioni non organiche. Entrambe si fondano però sulla sensazione»<sup>149</sup>. L'anima diveniva dunque il principio per cui gli organi fisici, assunta una determinata disposizione, erano in grado di svolgere le funzioni cui erano preposti: ancora una volta l'attenzione si concentrava sulla portata 'biologica' dell'anima, sulla sua funzione di principio vitale del tutto riconducibile entro i confini della sfera fisica.

La commistione al tempo non inconsueta di aristotelismo e fisiologia della conoscenza conduceva Bucher a prendere le distanze dall'applicazione della *philosophia mechanica* rispetto alla questione del *commercium* psicofisico, cui invece aveva ancora fatto ricorso, come si è visto, per spiegare il processo di generazione della conoscenza e delle volizioni a partire dai moti del corpo. Se in quel caso le leggi del meccanicismo regolavano le interazioni tra corpi appartenenti al medesimo ambito fisico, nel caso del rapporto tra l'anima e il corpo non aveva ora più senso ispirarsi ai principi meccanici. E ciò non perché, cartesianamente, l'anima si sottraesse alle leggi di *un altro* dominio ontologico, ma perché una volta privata di una sussistenza autonoma essa perdeva altresì la possibilità di agire come ente tra gli enti. Considerandone l'anima la *forma*, la disposizione o la struttura delle parti della materia, la psicologia poteva parlare di *meccanicismo* in senso solo improprio, ispirandosi cioè all'uso arbitrario per cui alcuni *mechanici* – oltre che produrre marchingegni propriamente meccanici (orologi e meccanismi automatici di ogni genere) – introducevano nella natura nuove forme attraverso un'azione meccanica su di essa, vale a dire attraverso i procedimenti chimico-fisici della fusione, della corrosione, della follatura etc. Ancorché concepita come una disposizione delle parti organiche, l'anima non andava però intesa come una forza meccanica: «per disposizione della materia o *mechanismus* io intendo ciò che i peripatetici indicano con il termine forma, [ossia ciò] mediante cui un corpo consegue il suo proprio *esse*, si distingue da altri corpi e, posti i giusti requisiti, diviene in grado di operare»<sup>150</sup>. Questa nuova forma di 'meccanicismo dell'anima', come si vede, ha poco a che spartire con la tradizione della psicologia meccanicistica drasticamente orientata in senso materialistico che si è incontrata, ad esempio, con Hobbes: l'anima di Bucher non è un principio materiale, è una disposizione della materia non del tutto

<sup>148</sup> Si tratta del celebre *Liber de anima* cui Philipp Melanchthon inizia a lavorare nel 1540, e che vedrà le stampe nella sua versione definitiva a Wittenberg nel 1553.

<sup>149</sup> *Zweyer guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, cit., p. 19.

<sup>150</sup> *Zweyer guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, cit., p. 72.

riducibile alle sue caratteristiche fisiche. Bucher, a differenza di Hobbes, non rinuncia del tutto all'anima, ma, in una prospettiva più vicina a quella di Wagner, la lega inscindibilmente ai processi di organizzazione materiale del corpo. Ma – mantenendosi coerente con lo stile dell'intera corrispondenza, per quanto possibile compatibile nel linguaggio e nell'argomentare con le verità della teologia – lo fa introducendo un tema fino ad allora pressoché inusuale all'interno del dibattito psicologico, vale a dire la possibilità che Dio, dall'alto della sua onnipotenza, abbia conferito alla materia la capacità di pensare: «ritengo contrario ai principi della cristianità non voler riconoscere che Dio abbia potuto creare il nostro corpo in maniera tale che dalla composizione della sua materia possa derivare un effetto siffatto, che distingue l'uomo dalle altre creature»<sup>151</sup>. Ancorché l'eventualità di una materia pensante non fosse certo un tema nuovo del dibattito filosofico – in cui aveva incominciato a circolare con una certa assiduità in Francia nell'ambito delle dispute tra aristotelici e cartesiani intorno alle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes<sup>152</sup> da cui verosimilmente Bucher aveva preso spunto – qui esso veniva arricchito della componente teologica dell'onnipotenza divina in una forma innegabilmente vicina a quella che Locke aveva suggerito pochi anni prima nelle pagine conclusive dell'*Essay on Human Understanding*<sup>153</sup>. Ancorché Locke non compaia tra le fonti dirette di Bucher, rimane significativo notare come quest'ipotesi agghindata nel suo abito teologico incominciasse a farsi strada all'interno del dibattito tedesco sul materialismo, di cui, come si avrà modo di vedere, sarebbe diventata nel giro di pochi anni una delle protagoniste indiscusse.

Come hanno mostrato le diverse espressioni di materialismo incontrate nella prima modernità tedesca – sia quello con un orientamento più spiccatamente metafisico, sia quello ispirato ai soli principi della scienza meccanica – esso incomincia a emergere come uno dei risultati inattesi di un atteggiamento genericamente antidogmatico. Il materialismo rappresenta qui il *côté* filosofico su cui si innesta la polemica inizialmente diretta contro l'abuso di ogni forma di autorità nei confronti di una ragione che incominciava a rivendicare per sé, seppur nella consapevolezza dei propri limiti strutturali, l'esigenza di comprendere con le sole proprie forze il funzionamento di quella parte del mondo rappresentato della natura umana. Nato in seno alla polemica antiteologica, il primo materialismo tedesco si nutre così di una strana commistione tra la filosofia cartesiana e il panteismo spinoziano, arricchita di

---

<sup>151</sup> *Zweyer guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, cit., p. 70.

<sup>152</sup> Cfr. a questo proposito Claudio Buccolini, *La «materia pensante» nelle Obiectiones di Mersenne*, in *Dal cartesianesimo all'illuminismo radicale*, a cura di Carlo Borghero e Claudio Buccolini, Firenze, Le Lettere, 2010, pp. 3-24.

<sup>153</sup> Cfr. John Locke, *An Essay on Human Understanding* (London, 1690, ed. critica a cura di P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon, 1975) IV,III.6.

volta in volta con elementi dell'atomismo gassendiano, della metafisica leibniziana, di un tardo retaggio aristotelico e, non da ultimo, del meccanicismo della fisica del tempo. Ma proprio l'impronta teologica che continuerà a caratterizzare la riflessione tedesca settecentesca nel contesto della cultura europea determina anche la peculiarità della riflessione materialistica sul suolo germanico, così come delle reazioni che essa fin da subito suscitò nel dibattito del tempo. Il materialismo tedesco – aveva visto bene Feuerbach – si nutrirà di scienza, ma nasce e cresce nell'alveo della Riforma.

## Capitolo II

### IL MATERIALISMO NELL'ETÀ DI WOLFF

#### 1. *Il materialismo nella nuova terminologia filosofica*

Le discussioni teologiche che animavano la vita culturale della Germania sul volgere del XVII secolo rappresentano così la vera e propria culla del materialismo tedesco, il quale trova prima espressione proprio tra le file sovversive e clandestine che opponevano alla rigida dogmatica metafisica e teologica modelli filosofici alternativi. Qui, come si è avuto modo di vedere, seppur nelle diverse sfumature di volta in volta assunte, aveva preso a delinearsi una peculiare mistura di spinozismo e cartesianesimo, in cui la torsione in senso meccanicistico e sensistico del dualismo cartesiano operata da Hobbes veniva integrata nell'impianto fortemente metafisico della filosofia spinoziana. Ciò metteva capo a un monismo panteistico decisamente sbilanciato in senso materialistico e incentrato sulla dimensione fisica della natura dell'uomo e sulla corporeità umana, cui venivano subordinate – e in molti casi persino ridotte – le diverse manifestazioni della sfera psichica.

Le concezioni filosofiche che risultavano dalla commistione di queste differenti tradizioni avevano messo capo a una produzione letteraria destinata a suscitare forti polemiche negli ambienti ecclesiastici e in quelli della cultura ufficiale, di frequente seguite da massicci interventi censori rivolti essenzialmente a contrastare la portata eretica e talvolta ateistica delle tesi ivi sostenute. Come si è avuto modo di vedere, il panteismo, che rappresentava in qualche maniera il terreno metafisico comune a questo tipo di critica filosofica, si esprimeva di fatto in una mera risoluzione del Dio-tutto all'interno del sistema delle connessioni causali e necessarie cui sottostava la natura nel suo complesso, escludendo pertanto radicalmente l'eventualità che qualcosa – un Dio, uno spirito o l'anima umana – si potesse sottrarre al determinismo del *nexus rerum fatalis*. Questa as-

soluzione della *res extensa* cartesiana secondo il modello hobbesiano dell'identificazione della sostanza con il corpo comportava una serie di conseguenze inaccettabili non soltanto sul piano religioso e morale, ma anche su quello filosofico. Da questo punto di vista il materialismo si rivelava la premessa metafisica da cui scaturiva l'aspetto pernicioso di una forma ormai spuria di spinozismo.

Tuttavia il pericolo del materialismo non veniva a quel tempo chiamato per nome: sotto l'accusa generica di 'spinozismo' si compendiano infatti istanze ateistiche ed eretiche di dubbia o comunque precaria moralità. Il materialismo – che di lì a breve sarebbe divenuto uno degli spettri più temuti all'interno della cultura tedesca, e non solo – non rientrava allora, se non indirettamente, tra i capi d'accusa rivolti contro quel tipo di avversatori della morale e delle verità della religione. Nelle polemiche contro la riduzione della sostanza all'estensione dei corpi, del mondo alla sua natura fisica e al determinismo meccanicistico delle sue leggi, di Dio a principio immanente la natura, e dell'anima a funzione delle componenti organiche del corpo, si cercava a tentoni di definire una concezione per la quale la cultura del tempo non disponeva né di un patrimonio di concetti né di una terminologia propria. Fino agli anni '20 del Settecento, infatti, il materialismo non sembra far ufficialmente parte della realtà filosofica tedesca e i termini *Materialismus* e *Materialist* non rientrano nel suo patrimonio terminologico, né nella forma latina consolidata né nella nuova lingua filosofica che proprio al tempo incominciava a delinearsi<sup>1</sup>. Invano se ne cerca traccia nei lessici in circolazione: i principali riferimenti della lessicografia filosofica della prima metà del Seicento – il *Lexicon philosophicum* di Rudolph Goclenius (1613), il *Compendium philosophicum* e l'*Encyclopaedia* di Johann Heinrich Alsted (rispettivamente del 1626 e del 1630) – si limitavano a includere nella voce *Materia* e in quelle derivate le considerazioni relative all'immaterialità dell'anima sulla base del principio ilemorfico della filosofia peripatetica e della relativa discussione sulla natura dell'intelletto separato e agente<sup>2</sup>. Analogamente, i repertori della

<sup>1</sup> Per un campione quanto più possibile significativo dei lessici del tempo si è fatto riferimento al lavoro di Giorgio Tonelli, *A Short-Title List of Subject Dictionaries of the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries as Aids to the History of Ideas*, London, Warburg Institute Surveys IV, 1971. Fondamentali si rivelano le integrazioni di Gunter Gawlick nella recensione relativa («Archiv für Geschichte der Philosophie», 54/3 (1972), pp. 312-313). Il lavoro di Tonelli è stato recentemente riedito a cura di Eugenio Canone e Margherita Palumbo (Firenze, Olschki, 2006). Cfr. anche Walther Killy, *Grosse deutsche Lexika und ihre Lexikographien, 1711-1835*. Hederich, Hübner, Walch, Pierer, München, Saur, s.a.

<sup>2</sup> Rudolph Goclenius, *Lexicon philosophicum*, Frankfurt, 1613, *ad voc.* «Materiale», p. 671: «Mens non est materialis, id est, non est e semine tractata; ut animae alix et sensitrix, si intellectus esset materialis, id est, eductus de potentia et sinu materiae, esset qualis, ut calidus, frigidus. *Omnis enim forma materialis* educta de potentia seu gremio materiae, *qualitatibus corporeis afficitur, et temperamentum qualitatum sequitur*. At intellectus non est qualis, nec frigidus, nec calidus est. Ergo non est eductus e potentia materiae». Cfr. anche *voc.* «Anima», pp. 103-105. Nel compendio di Johann Heinrich

metà del secolo, in cui si rispecchia una prima flebile commistione della filosofia aristotelica con le istanze del cartesianesimo – si pensi al *Lexicon philosophicum* di Johannes Micraelius (1653) o al fortunato *Vade mecum* di Johann Adam Scherzer pubblicato l'anno appena successivo (1654) – non includono una voce «Materialismus». E neppure il *Dictionarium philosophicum* di Henning Volckmar (1675) o il *Thesaurus philosophicus* con cui Étienne Chauvin già nel 1692, ma ancor più massicciamente nell'edizione del 1713, stabiliva il canone della filosofia cartesiana riportavano notizie in merito.

Nonostante una fonte autorevole come l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* affermi che il termine «Materialismus» abbia fatto la sua comparsa nel lessico filosofico tedesco della prima metà del Settecento, qualche decennio prima che in quello francese ed inglese<sup>3</sup>, studi più accurati hanno mostrato che le prime occorrenze del termine «materialista» – di poco precedente la comparsa della forma «materialismo» – si incontrano già nella filosofia britannica della seconda metà del Seicento, in particolare nell'ambiente dei platonici di Cambridge<sup>4</sup>. La prima accezione del termine risale infatti ai *Divine dialogues* con cui, nel 1668, Henry More prendeva posizione contro il cartesianesimo e le sue possibili derive ateistiche. All'interno di quest'opera More distingueva due diverse tipologie di materialisti. La prima, connotata in maniera radicalmente negativa, era chiaramente ritagliata sul modello filosofico hobbesiano: materialista era qui chi negava che al mondo vi fosse altro se non corpo o materia, non ammetteva che nulla fosse giusto o ingiusto per natura, scivolando dunque in una forma pericolosa di relativismo morale. L'univocità del riferimento di More ha suggerito alla critica l'ipotesi che il termine «materialista» sia stato effettivamente co-

---

Alsted (*Compendium philosophicum, exhibens methodum definitiones, canones, distinctiones, et quaestiones du universam philosophiam. Inserti sunt hinc inde tractatus quidam rari et longe utilissimi*, Herbornae Nassoviorum, 1626, pp. 97-117) la trattazione delle sostanze incorporee (*pneumatica sive pneumatologia*) precedeva la trattazione delle sostanze corporee (*physica*); la confutazione di una concezione materiale dell'anima non veniva però condotta nei termini di una polemica contro il materialismo.

<sup>3</sup> Cfr. W. Nieke, *ad voc.* «Materialismus» in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di Joachim Ritter, Karlfried Gründer (e proseguitori), Basel-Stuttgart, Schwabe, vol. 5, 1980. Appoggiandosi a uno studio di Werner Krauss (*Zur Bedeutungsgeschichte von Materialismus*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg», XIX, 1970, pp. 79-104: p. 85) Nieke data erroneamente la comparsa del termine in francese nel 1739 e in inglese nel 1748, mentre la prima apparizione in ambito germanofono risalirebbe al 1726, ossia alla prima edizione del *Philosophisches Lexicon* di Johann Georg Walch. Ciò rivela un altro caso ancora in cui quest'opera capitale dimostra di avere gravose lacune rispetto alla filosofia settecentesca in generale, e a quella tedesca in particolare.

<sup>4</sup> Si pensa innanzitutto ai lavori di Olivier Bloch, e in particolare al suo *Sur les premières apparitions du mot «Materialiste»*, «Raison Présente», XLVII, 1978, pp. 3-16, riprod. in Id., *Matière à histoires*, cit., pp. 21-35 (dell'articolo esiste una trad. it. di Claudia Stancati con il titolo *Le prime apparizioni del termine «materialista»*, «Nuovi Studi Politici», VIII, 1978, pp. 59-75). Con particolare riferimento all'apparizione e all'affermazione del termine in ambiente francofono cfr. Franck Salaün, *L'ordre des moeurs. Essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIII<sup>e</sup> siècle (1734-1784)*, Paris, Kimé, 1996, pp. 43-63.

niato proprio per Hobbes<sup>5</sup>. Dal materialismo di questo «imperioso dittatore dei principi del vizio» – secondo la descrizione che More metteva in bocca a Cypophron, uno dei personaggi dei suoi *Dialogues* – si distingue quello di Hylobares, altro personaggio il cui *nomen* è *omen*. Costui, «ancorché materialista», conduceva una vita austera e sommamente morale in quanto si limitava di fatto a spiegare ogni fenomeno naturale sulla base delle leggi della materia e del moto locale, senza per questo ridurre il campo dell'esistente alla sola sostanza estesa<sup>6</sup>. Questo *witty and well-moralised Materialist* sposava quindi una forma più blanda di materialismo rispetto al riduzionismo hobbesiano; il suo materialismo era di fatto un meccanicismo di ispirazione cartesiana, i cui principi erano assolutamente compatibili con quelli della morale tradizionale. Le due accezioni con cui il termine compariva in More – il materialista metafisico, per così dire, e il meccanicista – sono profondamente radicate nel dibattito filosofico dell'epoca, in specie nella discussione circa la validità e la potenzialità esplicativa dei principi della fisica cartesiana. E saranno proprio queste due accezioni ad imporsi nel corso del secolo successivo, avendo la meglio su quelle che pur si potevano incontrare nei medesimi anni, sempre in ambito britannico, negli scritti di Robert Boyle e di Ralph Cudworth. A pochi anni di distanza dallo scritto di More, costoro impiegavano il termine «Materialists» per indicare i filosofi che, per un verso, come nel caso di Cudworth, spiegavano i fenomeni facendo ricorso alla sola causa materiale, escludendo quindi le altre specie di cause alla maniera dei «fisici ionici» della *Metafisica* aristotelica; e per l'altro, come nel caso di Boyle, limitandosi alle considerazioni delle proprietà delle diverse materie prescindendo dalle leggi del movimento, alla maniera dei chimici e degli spagiristi paracelsiani<sup>7</sup>. In questo senso i materialisti, che si limitavano a osservazioni relative alla natura materiale dei corpi e delle loro proprietà, erano contrapposti ai meccanicisti, che accanto alla materia prendevano in considerazione anche il moto delle sue parti. Questo modo di intendere i materialisti, di fatto, non sarebbe sopravvissuto, probabilmente a causa del fatto che di lì a poco la scienza avrebbe definitivamente accantonato la possibilità di far ricorso alla dottrina delle cause aristotelica o ai principi spagiristici, alchemici e più in generale ai tentativi di una spiega-

<sup>5</sup> Cfr. O. Bloch, *À propos du matérialisme de Hobbes*, cit., p. 204: «è per Hobbes che è stato apparentemente creato il termine».

<sup>6</sup> Henry More, *Divine dialogues containing disquisitions concerning the attributes and providence of God*, London, 1668 (ma 1666; riprod. in Id., *Opera philosophica*, Hildesheim, Olms, 1966).

<sup>7</sup> Si tratta di: Robert Boyle, *The Excellence and Grounds of the Mechanical Philosophy*, appendice a *The excellence of Theology*, 1674 (in *The Works of Robert Boyle*, London, 1772, vol. IV, pp. 68-78). Questa fonte è individuata anche da Rudolph Eucken, *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, Leipzig, Veit, 1878, p. 97, e compare nella sua *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig, Veit, 1879, p. 94 (riprod. Hildesheim, Olms, 1964); Ralph Cudworth, *The true intellectual system of Universe*, London, 1678, (Indice II.XVII.120). Anche rispetto a queste fonti cfr. O. Bloch, *Le prime apparizioni del termine «materialista»*, cit., pp. 62-67.

zione su base qualitativa dei fenomeni naturali. L'individuazione dell'essenza della materia nell'estensione e la sua identificazione con il corpo avrebbero rappresentato la cerniera attraverso cui il meccanicismo della fisica cartesiana sarebbe scivolato – al di là delle premesse dualistiche originarie – in una forma di materialismo radicale e pernicioso. Il meccanicismo, sebbene non di necessità, *poteva* preparare la via al materialismo, alla negazione della sostanza pensante e della dimensione spirituale attraverso cui l'uomo si innalzava al di sopra del mondo finito. Non è pertanto un caso – a differenza di quanto sospettava Lange, che nella sua *Storia del materialismo* daterà la comparsa del termine ben un secolo dopo – che sia stata proprio *questa* accezione del materialismo originariamente legata alla filosofia meccanicistica, e spesso connotata in maniera negativa, a consolidarsi nel corso del secolo successivo.

Se nel lessico filosofico inglese il termine risaliva alla seconda metà del Seicento, ci sarebbero voluti all'incirca quindici anni perché esso incominciasse a circolare anche in Francia. Il tramite tra la cultura britannica e quella continentale sarebbe stato, ancora una volta, Leibniz, il quale si era servito del termine «materialistes» in una serie di scritti dei primissimi anni del Settecento, quando, per un verso, discuteva con Bayle sul sistema dell'armonia prestabilita e, per l'altro, grazie alla frequentazione della giovane regina di Prussia Sofia Carlotta, entrava in contatto con le tesi apertamente materialistiche di John Toland.

Già nel *Discorso di metafisica*, la cui composizione risale all'inizio del 1686, Leibniz aveva preso a servirsi dell'espressione «filosofi [...] materiali (*philosophes [...] matériels*)» per indicare i meccanicisti, e più specificamente i cartesiani che, senza rendersi conto dell'errore del loro maestro, perseveravano nel voler spiegare i fenomeni sulla base di soli principi fisici del movimento, escludendo il principio metafisico della forza, riconducibile «piuttosto a certe forme o nature indivisibili [...] che alla massa corporea o estensione»<sup>8</sup>. In maniera coerente con quest'impostazione, l'espressione tornava a qualche anno di distanza, nel 1698, in un tentativo di chiarimento di fronte alle difficoltà sollevate da Bayle nella prima edizione del suo *Dictionnaire historique et critique* (1697) relativamente al nuovo sistema di concepire l'unione tra l'anima e il corpo. Qui Leibniz opponeva ai filosofi «materiali o corpuscolari (*les matériels ou corpusculaires*)» i «filosofi formalisti (*les philosophes formalistes*)», con l'intento di conciliare nel proprio sistema, «come in un centro di prospettiva, [...] le forme ed entelechie di Aristote-

---

<sup>8</sup> G.W. Leibniz, *Discorso di metafisica* (1686), in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 283; la questione è illustrata poco prima, p. 281: «benché tutti i fenomeni particolari della natura possano essere spiegati matematicamente o meccanicamente da chi li comprende, nondimeno appare sempre più che i principi generali della natura corporea e della stessa meccanica sono piuttosto metafisici che matematici, e appartengono piuttosto a certe forme o nature indivisibili [...] che alla massa corporea o estensione. Riflessione questa che è capace di conciliare la filosofia meccanica dei moderni con la circospezione di certe persone intelligenti e ben intenzionate, le quali temono con qualche ragione che ci si distacchi troppo dagli esseri immateriali, a scapito della pietà».

le e degli scolastici e la spiegazione meccanica di tutti i fenomeni particolari, secondo Democrito e i moderni»<sup>9</sup>. Le prospettive erroneamente unilaterali di queste «sette» filosofiche – secondo un’espressione destinata a riscuotere un relativo successo nella tradizione successiva – venivano superate attraverso la convinzione profondamente anticartesiana che il moto e l’estensione avessero di fatto una natura solo fenomenica, la cui realtà andava invece cercata nella *forza* a fondamento dell’ordine dei fenomeni e delle percezioni. Di lì a pochi anni, nel 1702, Leibniz avrebbe riproposto la medesima dicotomia tra le sette filosofiche, ma ora i filosofi materiali contrapposti ai «formalisti (*les Formalistes*)» platonici e peripatetici venivano definitivamente battezzati come «materialisti puri (*les pur materialistes*)»<sup>10</sup>. Costoro, identificati con gli atomisti seguaci di Democrito, cadevano nell’errore di ritenere che il corpo-macchina dell’uomo, alla stregua di quello animale, «non [fosse] accompagnato da una sostanza immateriale o Forma, e che la materia [potesse] avere percezione»<sup>11</sup>. Dal canto loro i formalisti avevano avuto ragione ad ammettere una forma del corpo, ma avevano erroneamente ritenuto che essa potesse esercitare una qualche influenza sulle sue azioni e sui suoi movimenti. La contrapposizione tra materialisti e formalisti passava così dalla prospettiva più ampia che aveva rivestito nella discussione sui principi di spiegazione dei fenomeni fisici affrontata dal *Discorso di metafisica* al problema più specifico della comunicazione tra le diverse sostanze e, nella fattispecie, al rapporto psicofisico su cui si era di fatto incagliata la metafisica cartesiana. Il vantaggio della soluzione armonicistica avanzata da Leibniz consisteva – come cercava di spiegare nel *resumée* commentato del *Dictionnaire* di Bayle – nella possibilità di conciliare le prospettive dei materialisti e quelle dei filosofi formalisti: «io credo che [...] si debba essere democritei nel rendere tutte le azioni dei corpi meccanici indipendenti dalle anime, e che si debba poi essere più che platonici nel ritenere che tutte le azioni delle anime sono immateriali e indipendenti dalla macchina [del corpo]»<sup>12</sup>. Il parallelismo psicofisico veniva dunque presentato come una mediazione assennata delle istanze materialistiche democritee e quelle influssionistiche del dualismo platonico; il che equivaleva a dire – come sosterrà nella lunga risposta alle replica che Bayle affidò alla seconda edizione della sua opera (1702) – che «l’armonia prestabilita è una buona mediazione tra una parte e l’altra [...] [in quanto] essa raccoglie ciò che c’è di

<sup>9</sup> G.W. Leibniz, *Chiarimento delle difficoltà rilevate dal sig. Bayle nel nuovo sistema dell’unione di anima e corpo* (1698), in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 505. Sulla disputa che ha originato questi scambi cfr. Martine Pécharman, *La lecture des «Éclaircissements» de Bayle par Leibniz*, in *Les «Éclaircissements» de Pierre Bayle*, a cura di Hubert Bost e Antony McKenna, Paris, Champion, 2010, pp. 471-498.

<sup>10</sup> G.W. Leibniz, *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius p. 2599 sqq. de l’Édition de l’an. 1702 avec mes remarques*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, a cura di Carl I. Gerhardt, Berlin 1875-1890, riprod. Hildesheim, Olms, 1960-1961, vol. IV, pp. 524-554: p. 539.

<sup>11</sup> G.W. Leibniz, *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle*, cit., pp. 539-540.

<sup>12</sup> G.W. Leibniz, *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle*, cit., p. 540.

buono nelle ipotesi di Epicuro e di Platone, dei più grandi Materialisti e dei più grandi Idealisti»<sup>13</sup>. Prescrivendo che le anime e i corpi seguissero in assoluta autonomia le leggi del loro sviluppo interno, il sistema dell'armonia consentiva di spiegare gli accadimenti naturali senza ricorrere a ipotesi incomprensibili come quella dell'influsso diretto tra enti sommamente eterogenei, e senza richiamare il continuo e miracoloso intervento regolatore di Dio, come accadeva nella prospettiva assolutamente antieconomica dell'occasionalismo. Oltre a ciò, questo sistema di comunicazione delle sostanze presentava agli occhi di Leibniz l'indiscutibile vantaggio di rispettare il principio supremo della fisica meccanicistica (*corpus non moveri nisi impulsus a corpore contiguo e moto*), il quale veniva immancabilmente violato da tutti coloro i quali, pur da meccanicisti (*in primis* i cartesiani), ammettevano il ricorso a principi immateriali. Questa coerenza – come spiegava Leibniz in uno scritto di quei medesimi anni – consentiva all'ipotesi dell'armonia prestabilita di emendare le posizioni sostenute da «democritei, Hobbes e alcuni altri materialisti purissimi (*quelques autres matérialistes tout purs*)», i quali erano sì riusciti a rispettare quel principio supremo, a prezzo tuttavia di respingere l'esistenza di qualsiasi sostanza o principio immateriale<sup>14</sup>.

Nel giro di qualche anno, il tentativo di ritracciare nella storia delle filosofia modelli rispetto a cui definire la propria posizione avrebbe portato Leibniz ad elaborare un'immagine più precisa del materialismo, con un chiaro ritorno terminologico. Essa si innestava, sì, su un modello di spiegazione meccanicistica della natura, la quale doveva però necessariamente negare la presenza di principi o sostanze immateriali. Il meccanicista di per sé non era ragionevolmente detto materialista, e le file dei cartesiani rappresentavano a questo riguardo un controesempio assolutamente innegabile. Non sarebbe dunque stato nemmeno possibile stabilire una linea di demarcazione tra un materialismo 'buono', compatibile con le istanze etiche, e un materialismo deteriore, ateo e immorale, secondo il modello delineato da More. Il materialismo era uno degli sguardi miopi della filosofia: non il più insensato (e sotto questo rispetto era certo secondo ai

<sup>13</sup> G.W. Leibniz, *Response aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie préétablie*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, cit., vol. IV, pp. 554-571: p. 560. La risposta che Leibniz redige all'indomani dell'uscita della seconda edizione del *Dictionnaire* (1702) rimase a lungo inedita, arrivando alle stampe soltanto nel 1716 nell'«Histoire critique de la république des lettres».

<sup>14</sup> G.W. Leibniz, *Considerazioni sui principi di vita e sulle nature plastiche, dall'autore del sistema dell'armonia prestabilita* (1704, ma pubblicate 1705), in Id., *Scritti filosofici*, vol. I, pp. 552-559: pp. 554-555. L'idea che Leibniz sia giunto a smentire il materialismo prendendolo molto sul serio è la tesi già menzionata di Natorp. Di fatto molti passi leibniziani confermano la convinzione che il materialismo, e il meccanicismo che ne costituisce il nerbo teorico, trovino di fatto il proprio scacco di fronte all'impossibilità di trovare il principio di unità (e quindi di arrestare la ricerca) nella materia e nel suo carattere passivo. Oltre al passo appena citato cfr. Id., *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze, nonché dell'unione che si ha tra anima e corpo* (1695), in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. I: pp. 447-456: pp. 448-449.

sistemi influssionistici o occasionalistici), ma di certo il più falso e pericoloso. All'incirca un decennio più tardi, discutendo con Samuel Clarke delle implicazioni perniciose delle nuove tendenze della filosofia inglese, Leibniz non avrebbe esitato a sostenere che *les principes des Materialistes contribuent beaucoup à entretenir l'impiété*<sup>15</sup>. All'interno del loro carteggio il riferimento esplicito ai filosofi materialisti compare con una relativa frequenza. L'espressione veniva introdotta da Clarke, nel tentativo di circoscrivere a una parte decisamente esigua dei seguaci lockiani la convinzione della natura materiale e mortale dell'anima umana, una questione rispetto a cui Leibniz non aveva esitato ad esprimere le proprie perplessità con la principessa Carolina di Galles, mediatrice dei suoi contatti con Clarke<sup>16</sup>. Ancorché fosse innegabile – ammetteva Clarke – che alcuni in Inghilterra come altrove avessero cercato di mettere in pericolo la religione naturale sposando l'ipotesi di Locke circa la possibile natura materiale delle anime umane, ciò non doveva destare particolari preoccupazioni: si trattava infatti della «falsa filosofia dei materialisti (*Materialists*)», oppositori tanto dei principi matematici della filosofia (e in sostanza del newtonianesimo), quanto di Locke, dei cui scritti costoro «approvano poco o nulla, a parte i suoi errori»<sup>17</sup>. Dando mostra di disporre di una nozione ben consolidata del termine, Clarke accusava i materialisti di non ammettere nella loro filosofia che enti corporei – riservando quindi un ruolo di primo piano alla materia che nella filosofia newtoniana non era invece che una parte piccolissima e inconsistente dell'universo<sup>18</sup> – e di cadere, di conseguenza, in una forma di fatalismo che cacciava Dio dal mondo, un marchingegno perfettamente bastevole alla propria conservazione<sup>19</sup>. Il mondo di Leibniz, l'orologio capace di funzionare anche senza l'intervento dell'orologiaio, finiva quindi per avvalorare agli occhi di Clarke «la nozione propria del materialismo e del fato (*Materialism and Fate*)» che intendeva escludere dal mondo ogni forma di provvidenza e di governo divino<sup>20</sup>.

A tutto ciò Leibniz conferiva immediatamente un posto nella storia del pensiero. Ed ecco che «i materialisti, sull'esempio di Democrito, di Epicuro e di Hobbes, si limita[va]no» – a differenza di quanto pensava Clarke – «ai soli prin-

<sup>15</sup> *Correspondance Leibniz-Clarke*, a cura di André Robinet, Paris, Presses Universitaires de France, 1957 (trad. it. parziale in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, cit., vol. III, pp. 487-556), secondo scritto di Leibniz, fine novembre 1715, p. 35.

<sup>16</sup> *Correspondance Leibniz-Clarke*, cit., primo scritto di Leibniz (a Carolina), novembre 1715, p. 23. Leibniz era ovviamente da tempo a conoscenza dell'ipotesi lockiana che aveva incontrato nella disamina dell'*Essay*; essa ritorna anche, seppur in maniera cursoria, in uno dei passi del *Dictionnaire* di Bayle che Leibniz commenta nel proprio *Estratto*, cfr. G.W. Leibniz, *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle*, cit., p. 542.

<sup>17</sup> *Correspondance Leibniz-Clarke*, cit., prima risposta di Clarke, metà novembre 1715, p. 29. Cfr. J. Locke, *Essay*, IV,III.6.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Correspondance Leibniz-Clarke*, cit., prima risposta di Clarke, metà novembre 1715, p. 31.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

cipi matematici e non ammett[eva]no che corpi»; tant'è che ad essi occorre[va] opporre i principi metafisici (come quello della ragion sufficiente) in grado di fondare principi fisici indipendenti dalla matematica, come appunto il principio della forza che segnava il confine della praticabilità del materialismo<sup>21</sup>. «Cad[eva]no invece nell'errore dei materialisti e di Spinoza» coloro i quali «nel principio delle cose riconosc[eva]no la potenza, ma non la saggezza», quindi i fatalisti, che vedevano in Dio un principio immanente la natura, negando ogni forma di provvidenza, di preveggenza divina e di rispondenza del creato al disegno di un architetto sommamente buono e saggio<sup>22</sup>. Leibniz non si macchiava né di una colpa né dell'altra; e all'accusa di Clarke di fornire buoni argomenti ai sostenitori del determinismo cieco rispondeva con la distinzione, già ben chiarita nella *Teodicea*, tra il regno della certezza e quello della necessità, tra le azioni dei corpi, soggetti alle leggi meccaniche e all'ordine necessario delle cause efficienti, e quelle degli spiriti, soggette invece alle leggi morali e all'ordine libero della cause finali<sup>23</sup>. In ultima istanza, tra un *Fatum Mahometanum* o un *Fatum Stoicum*, espressioni di una ineluttabilità cieca e di una necessità bruta, e il *Fatum Christianum* inteso come «destino certo di tutte le cose regolate dalla prescienza e dalla provvidenza di Dio»<sup>24</sup>.

Le polemiche intercorse tra Leibniz e Bayle e quelle che, di lì a una decina d'anni, coinvolsero anche Clarke rappresentano pertanto il terreno su cui hanno progressivamente preso forma definitiva i contorni di un concetto filosofico per il quale si incominciava solo allora a disporre di una precisa nomenclatura. La corrispondenza con Clarke mostra infatti che il lessico filosofico inglese e francese disponeva al tempo di una voce «Materialist / Materialiste» – e, nel caso di Clarke, anche della forma «Materialism» – dal significato tutt'altro che approssimativo. Il battesimo di questo concetto, per il quale curiosamente ancora in Bayle mancava una terminologia adeguata, avveniva pertanto nell'ambito di un dibattito di interesse eminentemente psicologico, nato nel seno delle possibili soluzioni del problema del *commercium* psicofisico. Il termine «materialista» nella sua accezione propria indicava coloro i quali risolvevano la questione eliminando un tronco del problema, vale a dire negando l'esistenza di sostanze o principi immateriali e, più specificatamente, la natura immateriale e immortale dell'anima umana. E chi era disposto ad ammettere la sola esistenza dei corpi avrebbe inevitabilmente riconosciuto la sola validità delle leggi meccaniche su cui si regolano i movimenti della materia; solo in seconda battuta, quindi, il ma-

<sup>21</sup> *Correspondance Leibniz-Clarke*, cit., secondo scritto di Leibniz, fine novembre 1715, p. 35.

<sup>22</sup> *Correspondance Leibniz-Clarke*, cit., secondo scritto di Leibniz, fine novembre 1715, p. 38.

<sup>23</sup> *Correspondance Leibniz-Clarke*, cit., quinto scritto di Leibniz, metà agosto 1716, ad § 32 (92), p. 166, ad § 46 (124), pp. 179-180.

<sup>24</sup> *Correspondance Leibniz-Clarke*, cit., quinto scritto di Leibniz, metà agosto 1716, ad §§ 1-2 (13), p. 126. Cfr. anche ivi, il terzo scritto di Leibniz, 25 febbraio 1716, pp. 54-55.

terialista sarebbe stato anche un determinista, il quale guardava al mondo come a un automa perfettamente in grado di sussistere di per sé, in base alle sole leggi necessarie della meccanica. I molteplici tentativi con cui gli oppositori del leibnizianesimo tenteranno di rinvenire un'inclinazione fatalistica all'interno del sistema dell'armonia prestabilita muovevano proprio dall'ineluttabilità del corso degli eventi in un universo perfettamente in grado di fare a meno di Dio.

Attraverso la *querelle* con Bayle, e soprattutto attraverso gli scambi con Clarke, Leibniz lasciava così risuonare all'interno della cultura francese ben prima dell'intervento massiccio delle *Lettere* di Voltaire un'eco della disputa che si era accesa oltremontana intorno all'ipotesi lockiana di una *materia cogitans*, e con essa la nuova terminologia filosofica del materialismo. L'acceso dibattito intorno alla questione che avrebbe infiammato la Francia a partire dalla metà degli anni '30 aveva di fatto conosciuto un precedente importante almeno vent'anni prima – un precedente che gli avrebbe consentito di disporre, a quel punto, dei concetti ben definiti e di una terminologia consolidata con cui affrontare il problema.

Quando nel 1720 Heinrich Köhler, professore nell'Università di Jena e primo traduttore tedesco della *Monadologia*, decideva di cimentarsi con la traduzione del carteggio tra Leibniz e Clarke – al tempo disponibile nella sola versione anglo-francese pubblicata dallo stesso Clarke nel 1717, all'indomani della morte di Leibniz – i termini «Materialist» e «Materialismus» non comparivano affatto nel lessico filosofico tedesco. Il primo circolava in realtà già nel secolo precedente in un'accezione non filosofica, come sinonimo di «droghiere», vale a dire di chi commerciava in spezie ed erbe medicinali; con questo significato diffuso anche in francese e in inglese, il termine si incontrava pure in Leibniz<sup>25</sup>. Ancora nel 1721 uno dei più diffusi *Real-lexica* del tempo, l'*Allgemeines Lexicon* di Jablonski, riportava questo unico significato del termine – peraltro presto destinato a scomparire – come corrispettivo tedesco dello *Speciarius* latino o del *Droguiste* francese<sup>26</sup>. La traduzione di Köhler introduceva pertanto nella cultura tedesca il significato nuovo e filosofico del termine, per cui «Materialisten» erano a pieno titolo coloro i quali avevano recepito le audaci fallacie di Locke, trovan-

<sup>25</sup> Sull'uso del termine in inglese e in francese e sull'occorrenza in Leibniz (*Ad Octavi Pisani Lycurgum*, 1668-1670), cfr. quanto scrive Bloch in *Le prime apparizioni del termine «materialista»*, cit., p. 61 note 2-4. Quanto al tedesco cfr., a puro titolo di esempio, Ludwig von Hörnigk, *Politia medica Oder Beschreibung dessen was die Medici, so wohl ins gemein als auch verordnete Hof- Statt- Feldt- Hospital- und Pest-Medici, Apothecker, Materialisten, Wundtärztz, Barbierer, Feldtscherer, ... So dann endlichen: Die Patienten oder Krancke selbst zu thun, vnd was, auch wie sie in Obacht zu nehmen*, Frankfurt, 1638; o ancora Id., *Gründliche Antwort auf die Frage: Ob die Composition und Praeparation der Arzneyen den Materialisten und Trochisten zu gestatten sey?*, s.l., 1645.

<sup>26</sup> Johann Theodor Jablonski, *Allgemeines Lexicon der Künste und Wissenschaften*, Leipzig, 1721, *ad voc.* «Materialist». La «Table des noms et termes françois» inserita nella seconda edizione del 1748 fa corrispondere il termine al francese *Droguist*.

dosi a sostenere una serie di tesi nocive per la morale e per la religione naturale<sup>27</sup>.

Alla traduzione, esplicitamente concepita con l'intento di introdurre il dibattito tra newtonianesimo e leibnizianesimo all'interno della cultura tedesca, veniva strategicamente anteposta una prefazione dell'ormai affermato leibniziano, docente di matematica a Halle, Christian Wolff. Appena l'anno precedente, nel 1719, costui aveva pubblicato un fortunato compendio di metafisica in cui aveva inteso presentare in maniera analitica e secondo i crismi del metodo scientifico, vale a dire geometrico, i fondamenti su cui riposava il sistema leibniziano – fondamenti su cui Leibniz, per una serie di circostanze riconducibili non da ultimo alle frenetiche comunicazioni che intratteneva con i suoi interlocutori, non aveva avuto modo di esplicitare. Nella *Metafisica tedesca* – secondo la pratica formula con cui presto si prese a riferirsi a questi *Pensieri razionali intorno a Dio, al mondo, all'anima dell'uomo e anche a tutti gli enti in generale* – Wolff mostrava di condividere le medesime convinzioni di Leibniz in materia di metafisica, alle quali entrambi erano giunti in maniera autonoma grazie ad un uso retto della ragione, ma che lui aveva saputo articolare secondo un metodo adeguato<sup>28</sup>. In

<sup>27</sup> La traduzione comparve con il titolo *Merkwürdige Schriften welche [...] zwischen dem Herrn Baron von Leibniz und dem Herrn D. Clarke über besondere Materien der natürlichen Religion in Französischer und Englischer Sprache gewechselt und in Teutscher Sprache herausgegeben worden von Heinrich Köhler*, Frankfurt-Leipzig (Jena), 1720; lo scritto comprendeva anche uno scritto con cui Ludwig Philipp Thümmig, fedele wolffiano e avvocato della causa leibniziana, rispondeva allo scritto conclusivo dell'edizione della corrispondenza che Clarke aveva pubblicato alla morte di Leibniz. La traduzione di Köhler apparirà in seconda edizione nel 1740, in una raccolta di scritti leibniziani (quasi integralmente dedicati alla difesa del sistema dell'armonia prestabilita) a cura di Caspar Jacob Hueth, uscita a Jena con il titolo *Des Freyherrn von Leibnitz kleinere philosophische Schriften*, da cui si cita qui: p. 106 (dell'opera esiste anche una ristampa anastatica in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, a cura di Jean École *et al.*, Hildesheim, Olms, III.114). Nel 1720 usciva anche un'anonima traduzione latina del carteggio, con il titolo *Viri illustris G.G. Leibnitii Epistolarum Pentas una cum totidem responsionibus D. Samuelis Clarkii [...] latinitate donavit et adjectis notis uberius illustravit Nicolaus Engelhard*, Gröningen, 1740, arricchita di un apparato di note e anch'essa corredata dallo scritto di Thümmig.

<sup>28</sup> Cfr. *Herrn Christian Wolffens [...] Vorrede der erstern Ausgabe der Leibnitzischen und Clarkischen Streit-schriften vorgefügt*, in *Des Freyherrn von Leibnitz kleinere philosophische Schriften*, cit., pp. 18\*-19\* (non pag.): in queste pagine Wolff tiene a sottolineare il cammino autonomo che lo aveva condotto alle medesime conclusioni cui era giunto Leibniz, pur insistendo in maniera particolare sull'importanza del metodo, ossia di quella «connessione» (*Verknüpfung*) tra le verità, essenziale alla scienza. Il trattato cui Wolff faceva riferimento sono i *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet* (nota semplicemente come «Deutsche Metaphysik»), Halle, 1719, riprod. ed. 1751 a cura di Ch.A. Corr, Hildesheim, Olms, 1983 (Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., I.2). Pochi anni dopo Wolff avrebbe pubblicato una serie di delucidazioni delle proprie tesi: *Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen, und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben herausgegeben* («Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik»), Frankfurt, 1724, riprod. ed. 1740 a cura di Ch.A. Corr, Hildesheim, Olms, 1983 (Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., I.3). Delle due opere è disponibile una traduzione

particolare Wolff condivideva l'idea che l'anima avesse una natura immateriale ed essenzialmente rappresentativa, e che al suo interno si dessero una serie di modificazioni che rispecchiavano quelle del corpo sulla base di un accordo prestabilito che ne escludeva il condizionamento diretto. In questo parallelismo psicofisico si traduceva anche per Wolff il sistema più generale di armonia tra gli enti rispondente al disegno dell'architetto perfetto e del governatore sommamente buono dell'universo<sup>29</sup>. La *Metafisica tedesca* godeva poi della prerogativa di esporre secondo il modello cartesiano dell'evidenza i concetti nebulosi della metafisica; il che avrebbe comportato un indiscutibile vantaggio per tutte le discipline che, in ultima istanza, trovavano fondamento proprio in questa parte della filosofia, non da ultimo – secondo la denuncia dello scritto leibniziano con cui si apriva la controversia con Clarke – la religione naturale, cui venivano ora forniti i mezzi con cui reagire alle empietà dell'ateismo<sup>30</sup>. Wolff riconosceva in particolare che proprio il «concetto erroneo di materia (*irriger Begriff der Materie*)» cui Leibniz aveva ricondotto una serie di fraintendimenti filosofici avrebbe trovato un'adeguata chiarezza e distinzione a partire da ciò che nella *Metafisica tedesca* veniva detto riguardo alle proprietà della materia stessa<sup>31</sup>. Il materialismo, però, e neppure i materialisti comparivano mai esplicitamente nel testo della *Metafisica tedesca*, e tantomeno nel registro delle questioni notevoli posto in coda allo scritto. Ma Wolff non doveva essere ignaro del problema. In seguito alla polemica leibniziana con Bayle – su cui Leibniz lo aveva dettagliatamente ragguagliato in una serie di lettere che andavano dall'agosto del 1705 alla metà del 1706<sup>32</sup> – Wolff aveva ben presente che tra i filosofi «alcuni sono dell'opinione che Dio potrebbe comunicare a un corpo o, come essi dicono in maniera meno appropriata, alla materia una forza di pensare»<sup>33</sup>. E – al di là della distinzione pur non marginale tra materia e corpo<sup>34</sup> – Wolff era dell'idea che una tale opi-

---

italiana: *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, a cura di Raffaele Ciafardone, Milano, Bompiani, 2003 (le traduzioni sono spesso modificate).

<sup>29</sup> Cfr. *Herrn Christian Wolffens [...] Vorrede der erstern Ausgabe der Leibnützischen und Clarkischen Streit-schriften vorgefüg*, cit., pp. 12\*-13\*.

<sup>30</sup> Cfr. *Herrn Christian Wolffens [...] Vorrede der erstern Ausgabe der Leibnützischen und Clarkischen Streit-schriften vorgefüg*, cit., pp. 26\*-28\*. Cfr. *Correspondance Leibniz-Clarke*, cit., primo scritto di Leibniz (a Carolina), novembre 1715, p. 23.

<sup>31</sup> Cfr. *Herrn Christian Wolffens [...] Vorrede der erstern Ausgabe der Leibnützischen und Clarkischen Streit-schriften vorgefüg*, cit., pp. 13\*-14\*.

<sup>32</sup> Cfr. *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, a cura di C.I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1963: i riferimenti alla questione incominciano in una lettera di Leibniz a Wolff del 20 agosto 1705 e proseguono, con confronti teorici interessanti, fino alla metà dell'anno successivo, quando il fulcro di interesse torna a riguardare le questioni matematiche con cui lo scambio si era originariamente aperto.

<sup>33</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 741.

<sup>34</sup> Sulla differenza tra materia e corpo Wolff torna a più riprese nelle *Metafisica tedesca*. Al § 627 egli mette in guardia rispetto a un'eventuale confusione tra i due concetti: la materia infatti è mera passività in quanto gode della sola capacità di opporre resistenza (§ 622), mentre il corpo è anche

nione fosse insostenibile poiché, secondo una convinzione che egli sembrava aver tratto più da Cartesio che da Leibniz, i corpi e le anime appartenevano a domini ontologici differenti e godevano pertanto di attributi e proprietà differenti. Le anime erano enti semplici e unitari, dotati di un'unica forza rappresentativa che ne costituiva l'essenza e la natura, mentre i corpi erano enti composti, la cui essenza consisteva nel modo di composizione delle loro parti<sup>35</sup>. Data questa loro differenza essenziale, diverse sarebbero state anche le modificazioni che avvenivano in questi enti: le modificazioni dei corpi erano tutte riconducibili a modificazioni della grandezza, della figura e della posizione delle parti che li compongono e potevano pertanto ridursi a movimenti; le modificazioni dell'anima, di contro, erano limitazioni differenti dell'unica forza finita con cui l'anima rappresentava il mondo in conformità con la posizione occupata in esso dal suo corpo<sup>36</sup>. Essendo un ente semplice, l'anima non aveva parti e le sue modificazioni, i pensieri, non potevano essere movimenti<sup>37</sup>. Neppure doveva trarre in inganno e indurre a conclusioni precipitose la considerazione che i pensieri, come i movimenti, avvenivano in un tempo e godevano di una loro specifica velocità: susseguendosi nell'anima, essi avevano infatti una loro durata, la quale li circoscriveva in un tempo determinato senza che tuttavia ciò implicasse nessun tipo di movimento o di cambiamento di luogo<sup>38</sup>. Come specificherà diversi anni dopo – rivedendo profondamente questa sezione della metafisica nella *Psychologia rationalis* – nel caso dei pensieri la velocità non indica il tempo in cui qualcosa percorre un dato spazio, ma «similiter in anima est quaedam continua perceptionum series, quarum una altera succedit, dum interea una quasi immota perstat, et cum ceteris singulis diversis temporis articulis in anima coëxistit»<sup>39</sup>. Suggestendo erroneamente l'idea del movimento anche quando riferito

---

attivo, in quanto presenta la forza di mutare il proprio stato (§§ 623-624). Cfr. § 607: «il corpo ha una forza da opporre al movimento, sicché non può essere messo in moto prima che la sua resistenza sia vinta. [...] Ciò che dà a un corpo l'estensione e la sua forza di resistenza è la *materia*. [...] La materia non è un agglomerato disordinato, un mucchio di parti affastellate. [...] Il concetto comune di materia in cui ci si rappresenta la stessa come un agglomerato privo di forza [...] ha origine semplicemente in un'immagine che rappresenta le cose in maniera confusa»; e ancora § 626: «il corpo è un ente che ha materia ed è dotato di una forza motrice». Sulla questione Wolff tornerà anche nelle *Annotazioni*, cit., §§ 228 ss.

<sup>35</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., §§ 614, 615, 738.

<sup>36</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., §§ 784-785.

<sup>37</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 738.

<sup>38</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 737: «poiché un tempo può essere più lungo di un altro, anche un pensiero può durare più a lungo di un altro. Per questo si attribuisce ai pensieri una velocità [...]. Come infatti si giudica della velocità del movimento a partire dalla lunghezza della linea su cui esso si muove in un tempo dato, così si giudica della velocità dei pensieri dalla lunghezza della loro durata».

<sup>39</sup> Ch. Wolff, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innolescant, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem pro futura proponuntur*, Frankfurt-Leipzig, 1734, riprod. ed. 1740 a cura di J. École,

ai pensieri, il concetto di velocità conduceva infatti a una pericolosa assimilazione dell'anima a una «materia fluida sottile», e quindi, in ultima istanza, all'ipotesi di riconoscere alla materia una capacità di pensare. Ma il pensiero – e a questo Wolff sembrava tenere in maniera particolare – non era una proprietà riconducibile ai corpi, poiché esso richiedeva una condizione che nessun corpo sarebbe mai stato in grado di soddisfare. Perché si desse pensiero, infatti, era necessario che vi fosse coscienza (*Bewußtsein*), e anzi 'pensare' ed 'essere coscienti' valevano per Wolff come due espressioni assolutamente sinonimiche: «quel che percepiamo della nostra anima quando le rivolgiamo la nostra attenzione è che siamo coscienti di noi e di molte cose fuori di noi. Quando ciò accade diciamo che *pensiamo*, e pertanto chiamo *pensieri* le modificazioni dell'anima di cui essa è coscienti»<sup>40</sup>. La coscienza era infatti una «nota (*Merkmal*) da cui capiamo che stiamo pensando»<sup>41</sup> e non era pertanto possibile concepirla separatamente dal pensiero. La coscienza di noi e di ciò che sta fuori di noi consisteva per Wolff propriamente nella capacità di concepire l'oggetto delle nostre rappresentazioni in maniera chiara e distinta, distinguendolo cioè da altri oggetti rappresentati: «siamo coscienti delle cose quando le distinguiamo l'una dall'altra», così come «siamo coscienti di noi quando distinguiamo noi stessi dagli altri enti di cui siamo coscienti»<sup>42</sup>. La coscienza richiedeva dunque chiarezza e distinzione delle rappresentazioni, nonché capacità di riflessione e memoria, grazie a cui si era in grado di trattenere le rappresentazioni, confrontarle tra loro e differenziarle dalle altre e da noi stessi<sup>43</sup>. Queste caratteristiche rendevano la coscienza una prerogativa degli enti semplici, giacché nessun ente composto avrebbe mai potuto istituire quei confronti e quelle distinzioni tra le proprie modificazioni grazie a cui esse avrebbero potuto rappresentare qualcosa *sibi et extra se*, diventando quindi pensieri<sup>44</sup>. Neppure nei casi intuitivamente più simili

---

Hildesheim, Olms, 1972 (Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., I.6), § 30 nota: l'analogia è piuttosto con il movimento dei corpi fluidi, ad esempio lo scorrere dell'acqua di un fiume rispetto a un albero posto sulla riva: tanto più è veloce il movimento dell'acqua, tante più sue diverse parti coesisteranno in un medesimo tratto di tempo nella posizione dell'albero rispetto al letto del fiume; cfr. anche ivi, §§ 27, 29 e 31: «celeritas, quae cogitationibus tribuitur, non eadem est cum celeritate, quae corporibus in motu constitutis convenit».

<sup>40</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 194. Si badi che per Wolff, a differenza che per Cartesio, la coscienza non è l'essenza dell'anima, giacché l'anima ha molti contenuti di cui non è affatto cosciente, cfr. ivi, §193.

<sup>41</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 195.

<sup>42</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., §§ 729 e 730.

<sup>43</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., §§ 732-734; § 735: «da memoria e la riflessione danno origine alla coscienza».

<sup>44</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 740: «nel corpo la rappresentazione avrebbe luogo in esso; invece l'anima si rappresenta ogni cosa come esterna ad essa»; cfr. anche Id., *Psychologia rationalis*, cit., § 90. Sulla differenza tra le rappresentazioni negli enti composti e i pensieri dell'anima sulla base della natura complessa e semplice degli enti cfr. Paola Rumore, *Die Bilder der Seele. Vorstellung und Einheit*, in *Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs. Gedenk-*

all'attività rappresentativa dell'anima – le raffigurazioni pittoriche, le immagini nello specchio o riproduzioni di altro tipo – le rappresentazioni materiali avrebbero mai cessato di essere *repraesentationes compositi in composito* per diventare *repraesentationes compositi in simplicibus*, ossia pensieri: nel corpo come in qualsiasi altro ente materiale i pensieri avrebbero avuto luogo mediante un movimento della posizione delle parti, e il raffronto tra le rappresentazioni necessario per l'emergere della coscienza avrebbe richiesto di trattenere i pensieri-movimento ostacolando il movimento delle parti in cui essi di fatto consistevano<sup>45</sup>. Ciò prospettava però una situazione apertamente contraddittoria che dimostrava l'assurdità dell'assunto iniziale e la necessità di concepire il pensiero come una prerogativa degli enti semplici. Liquidando in maniera abbastanza sbrigativa la questione, Wolff affermava anzi che pensare che Dio avesse potuto attribuire al corpo la forza di pensare, era come «desiderare che Dio avesse potuto rendere a un tempo il ferro oro, cosicché il ferro fosse insieme oro e l'oro ferro»<sup>46</sup>.

L'avventurosa ipotesi lockiana veniva pertanto archiviata tra le tante difficoltà – ma nemmeno la più preoccupante – sollevate contro la nuova soluzione armonicistica della comunicazione delle sostanze, una questione rispetto a cui Wolff intendeva invece mantenere una posizione ben salda. Riferendosi al *De ipsa natura* che Leibniz aveva pubblicato sugli «Acta Eruditorum» del 1698, Wolff ricalcava anzi l'idea per cui l'armonia prestabilita avrebbe rappresentato la soluzione alle innumerevoli difficoltà di spiegare il *commercium* tra l'anima e il corpo, la cui eterogeneità era ormai dichiarata fuori discussione<sup>47</sup>. Essa aveva infatti il vantaggio di eludere le assurdità in cui incappavano sia coloro che propendevano per una comunicazione diretta e 'naturale' tra questi enti, sia quelli che nelle file occasionaliste optavano per una comunicazione indiretta e 'sovranaturale', mediata cioè dal continuo intervento divino. Il sistema dell'armonia nella sua versione psicofisica, accordando come aveva spiegato Leibniz le modificazioni del corpo con quelle dell'anima, non soltanto restituiva

---

*band für Hans Werner Arndt*, a cura di Luigi Cataldi Madonna, Hildesheim, Olms, 2005, pp. 111-122.

<sup>45</sup> Ch. Wolff, *Psychologia rationalis*, cit., §§ 83 e 87; Id., *Metafisica tedesca*, § 217: «de cose che ci rappresentiamo come esterne non sono che cose composte, che distinguiamo per grandezze, figure e colori; mediante il movimento ne osserviamo la posizione reciproca, il mutamento di questa e delle loro parti. Siamo soliti chiamare queste cose corpi», nonché ivi, cit., §§ 738-740 e § 751: «un'immagine (*Bild*) prodotta dall'arte è una rappresentazione del composto nel composto e, in particolare, un dipinto è una rappresentazione del composto su di una superficie, mentre una statua o un'immagine scolpita o in rilievo è una rappresentazione del composto in uno spazio fisico».

<sup>46</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 741.

<sup>47</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., §§ 764-765. Si tratta dello scritto leibniziano *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum, pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque* (1698), ora in Id., *Die philosophischen Schriften*, cit., vol. IV, pp. 504-516.

perfettamente quel che ognuno poteva facilmente osservare nell'esperienza<sup>48</sup>, ma – il che era dirimente, ma come si vedrà non abbastanza convincente – era assolutamente compatibile con la libertà del volere e richiedeva in maniera incontestabile l'esistenza di un Dio autore del mondo e della natura<sup>49</sup>.

Se nel 1719, dando alle stampe queste sue riflessioni metafisiche, Wolff aveva pensato che quanto detto rispetto alle obiezioni al sistema armonicistico fosse sufficiente, la lettura del carteggio tra Leibniz e Clarke sembrò metterlo sull'avviso rispetto alla necessità di prendere posizione in maniera più netta rispetto alla minaccia materialista cui nella sua opera egli non aveva di fatto neppure riconosciuto un'identità propria. Non è priva di significato la considerazione che nella *Metafisica tedesca* compaiano cursoriamente gli *idealisti*, come «coloro i quali negano l'effettiva presenza del mondo fuori della nostra anima»<sup>50</sup>, ma mai i materialisti, che di lì a poco Wolff eleggerà a loro controparte metafisica. Già verso la fine del 1721, quindi un anno dopo aver pubblicato la prefazione al carteggio leibniziano, Wolff rimetteva mano alla propria metafisica; per questa nuova edizione egli approntava una nuova prefazione in cui era finalmente disposto a riconoscere la notevole urgenza del problema del materialismo. Il materialismo si apprestava così a imporsi come uno dei protagonisti della cultura tedesca; un protagonista che disponeva ora di un proprio nome, di una propria fisionomia e di una collocazione specifica all'interno del panorama filosofico. Ciò prendeva forma all'interno di un sorta di ripensamento complessivo con cui Wolff, dando voce allo spirito d'ordine e di sistema che gli era già allora peculiare, sembrava aver preso maggior coscienza del proprio ruolo all'interno della storia del pensiero: se Leibniz, in forza della teoria dell'armonia prestabilita, era arrivato a intuire che il *commercium* tra anima e corpo poteva venir spiegato solo partendo da una conciliazione delle tesi dei dualisti con quelle dei monisti, lui per primo era riuscito a dare seguito a quell'intuizione, rendendo intelligibile la natura del rapporto psicofisico meglio di quanto non avesse

<sup>48</sup> Wolff insisteva ripetutamente sul fatto che l'esperienza non dà testimonianza di altro che dell'accordo tra le modificazioni psichiche e quelle fisiche, senza consentirci di pronunciare nessun giudizio sulla ragione di tale accordo, cfr. *Metafisica tedesca*, cit., § 766.

<sup>49</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., §§ 883-885 e §§ 886-887: concependo la libertà come capacità di determinazione del volere, a prescindere dalle costrizioni sia interiori (sensibili), sia esteriori Wolff poteva asserire che «in nessun luogo più che nell'armonia prestabilita l'anima determina se stessa quando vuole o non vuole qualcosa [...] quindi in nessun luogo l'anima è più libera da ogni costrizione esteriore. Essa rimane però libera anche da ogni costrizione interiore, poiché i movimenti non hanno nessuna necessità inevitabile, ma l'anima può distaccarsi da essi [...]. In tal modo essa ha qui la massima libertà che possa essere pensata» (§ 883). Riguardo all'esigenza di ammettere la presenza divina, Wolff ribadisce la convinzione che già Bayle aveva espresso a proposito del fatto che nell'armonia poteva venir riconosciuta una prova notevole dell'esistenza di Dio: «l'armonia prestabilita tra corpo e anima non può esistere senza un autore del mondo e della natura, cioè senza Dio. [...] un ente distinto dall'anima e dal mondo che li produca entrambi a suo piacimento e li armonizzi l'uno con l'altro».

<sup>50</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 787.

fatto Leibniz. Infatti, ancorché questi avesse osservato che l'armonia universale si rifletteva nell'accordo tra le modificazioni dell'anima e quelle del corpo, egli non era stato in grado di spiegare, alla pari dei suoi avversari, come ciò potesse avvenire; l'intento di Wolff sarebbe quindi stato quello di indagare la natura dell'anima e delle sue modificazioni al fine di rendere intelligibile, anche a chi su un piano più alto avesse rifiutato l'armonia tra le sostanze, la ragione necessaria del loro accordo<sup>51</sup>. Per far ciò si rendeva necessario esaminare le obiezioni avanzate dagli oppositori della proposta leibniziana, riportando ordine tra le posizioni che si erano venute in tal modo a delineare, tra cui, appunto, quella materialista.

Il bisogno di classificare, definire e ordinare le concezioni del passato al fine di legittimare la propria filosofia come l'esito naturale di un uso disciplinato della ragione, portava Wolff a individuare tra «coloro i quali si sono adoperati per la conoscenza delle cose» due partiti principali: gli scettici e i dogmatici. I primi, onde evitare errori di precipitazione, si erano alla fine «decisi a non accettare proprio nessuna dottrina e a lasciar nel dubbio ogni cosa»; i secondi, invece, avevano più audacemente osato introdurre dottrine che consentissero loro di spiegare ciò che accadeva. E lo avevano fatto a partire da due diverse prospettive che avevano determinato – secondo una terminologia già leibniziana – la nascita di due diverse «sette» a seconda che ammettessero l'esistenza di una sola specie di enti o di enti di specie differenti: «i primi sono chiamati monisti; i secondi *dualisti*. I monisti sono di due specie: *idealisti* (*Idealisten*) o *materialisti* (*Materialisten*)»<sup>52</sup>.

In forza di questa classificazione i materialisti facevano il loro ingresso ufficiale nell'opera wolffiana e, con essa, nella filosofia tedesca settecentesca e nella sua nuova terminologia. Materialisti erano detti coloro i quali «non ammettono in filosofia nessun ente che non sia fisico, e considerano gli spiriti e le anime mere forze fisiche e non esseri di per sé sussistenti»; pertanto essi «devono attribuire al corpo una forza mediante cui esso produca tutti i movimenti che si avvertono in esso senza nessun intervento da parte dell'anima, che essi credono non esista in nessun luogo»<sup>53</sup>. Solo di sfuggita, in queste pagine, Wolff si spingeva a riflettere sulla pericolosità del materialismo e di ogni opinione che neghi l'immortalità dell'anima per la religione; ma il problema da affrontare qui non era certo quello dei molteplici pregiudizi che inficiano il sano intelletto: il problema non era religioso, né morale, ma squisitamente metafisico. In questa prospettiva Wolff riconosceva che sebbene la concezione monistica, negando un tronco del dualismo, avesse reciso alla base il dilemma dell'interazione psicofisica, essa non era mai riuscita a spiegare come – nella declinazione idealistica –

<sup>51</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., «Prefazione alla seconda edizione», p. 19.

<sup>52</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., «Prefazione alla seconda edizione», p. 17.

<sup>53</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., «Prefazione alla seconda edizione», pp. 17-19.

mere rappresentazioni mentali potessero apparire enti esterni all'anima che le pensa, né – nella declinazione materialistica – come «il corpo potesse produrre i movimenti richiesti per un pensiero conforme a ragione e per un agire libero»<sup>54</sup>. Le analisi intorno all'essenza dell'anima svolte nella *Metafisica tedesca* erano invece riuscite a spiegare, a parere di Wolff, che cosa c'era di vero in queste prospettive miopi della filosofia e a legittimare su basi solide la soluzione leibniziana che recuperava l'autonomia degli ambiti ontologici e delle loro leggi interne preservata dai due monismi all'interno di una nuova prospettiva dualistica.

Lo studio del materialismo, per Wolff, non era quindi frutto di una curiosità genuina, ma rappresentava piuttosto un interesse 'di sponda' scaturito dal tentativo di precisare il compito fondativo della propria filosofia rispetto all'impresa leibniziana e di rivendicarne pertanto il carattere originale ed autonomo. Per questa ragione, malgrado la loro origine peregrina, le considerazioni di Wolff sul materialismo costituiscono un elemento di grande interesse per la storiografia filosofica: innanzitutto in quanto, in una prospettiva più ampia, rappresenteranno per così dire la voce 'ufficiale' della filosofia tedesca a questo riguardo almeno fino all'avvento della filosofia trascendentale; quindi, in una prospettiva più circoscritta, ma non meno incisiva, perché accompagneranno l'esplicita presa di distanza di Wolff dall'idea quanto mai fortunata di Georg Bernhard Bilfinger di una filosofia leibnizio-wolffiana, che in definitiva riduceva l'opera di Wolff a una mera riproposizione ordinata delle tesi di Leibniz.

Come si vede, fino al 1721, anno della seconda edizione della *Metafisica tedesca* il materialismo rappresentava agli occhi di Wolff semplicemente uno dei partiti dogmatici di cui tenere conto nelle proprie indagini relative al rapporto psicofisico. L'immagine del materialismo che usciva da quest'opera era semplicemente quella di una convinzione fallace, derivata in maniera precipitosa da una serie di considerazioni di per sé corrette, nella fattispecie relative alla velocità dei pensieri e alla riduzione di ogni modificazione di un ente a un movimento delle sue parti. La posizione dei sostenitori di questa corrente dogmatica andava però emendata, dal momento che all'indiscutibile vantaggio di rendere omogenei i fenomeni fisici e quelli psichici seguiva lo svantaggio di rendere inintelligibile la possibilità del pensiero razionale e della libertà del volere. Questo tipo di approccio alla questione del materialismo spiega altresì la ragione per cui le considerazioni di Wolff su questo tema si concentrano – sia negli scritti tedeschi, sia nel *corpus* latino successivo – nell'ambito della psicologia e, in particolare, della sua componente 'razionale'. Era qui, infatti, che a partire dal semplice concetto di anima Wolff deduceva i fondamenti di ciò che l'esperienza mostra di essa e del suo rapporto con il corpo. Il materialismo di cui si occupava qui Wolff, lungi dall'essere il meccanicismo che ancora trapelava dalle considera-

---

<sup>54</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., «Prefazione alla seconda edizione», p. 19.

zioni leibniziane, era il materialismo senz'anima di chi si era lasciato sedurre dall'ipotesi della materia pensante.

Di lì a poco, tuttavia, la tenzone scaturita con i pietisti di Halle e di Jena, avrebbe costretto Wolff a rivedere ed affinare le proprie considerazioni sul tema. In un dibattito sviluppatosi quasi da una costola della controversia con i teologi pietisti, Wolff si sarebbe infatti confrontato sulla questione con alcuni esponenti di spicco del fronte thomasiano, in particolare con Johann Franz Budde e con Andreas Rüdiger. Nell'ambito di questa disputa, emergeva in Wolff l'esigenza di distinguere, in maniera più accurata di quanto non avesse cursoriamente lasciato intendere nella sua opera del 1719, tra due diversi modi di concepire il materialismo. Il primo era quello cui si era fino ad allora riferito, vale a dire il materialismo dogmatico e crasso di chi, *à la* Hobbes, non riconoscendo altre sostanze che quelle materiali, riteneva necessario concepire un substrato fisico per i pensieri e, qualora ammessa, una natura corporea per la divinità; il secondo era invece il materialismo 'potenzialmente' implicato dall'ipotesi lockiana o, come dirà nella tarda *Theologia naturalis*, un «materialismo scettico» che negava la certezza dell'immaterialità dell'anima sulla base della considerazione che Dio avrebbe potuto concedere anche alla materia la facoltà di pensare<sup>55</sup>. Quest'ultima posizione, filosoficamente più sofisticata, dopo aver entusiasmato la cultura britannica e francese, non aveva mancato di trovare sostenitori anche in Germania. Ciò riguardava in specie gli ambienti thomasiani, attraverso cui le istanze empiristiche e antidogmatiche della riflessione lockiana avevano trovato un accesso privilegiato all'interno della cultura tedesca. Sulla scorta di quest'impostazione critica nei confronti di un sapere metafisico disinteressato a misurarsi con la testimonianza dei sensi e con i limiti naturali delle capacità conoscitive, il dibattito che scaturisce nella Germania del primo Settecento intorno all'ipotesi lockiana della *materia cogitans* aveva poco a che spartire con la discussione sui fondamenti teorici e sulle ricadute morali e religiose del materialismo che la medesima questione aveva invece innescato nel resto d'Europa. Lungi dal contrapporre qui sostenitori e avversatori delle tesi materialistiche, il dibattito riguardava piuttosto lo scontro tra due diverse maniere di concepire la filosofia e il suo metodo, tra due diversi modelli di metafisica che si trovavano necessariamente a collidere.

---

<sup>55</sup> Ch. Wolff, *Theologia naturalis. Pars posterior*, cit., § 616 nota.

## 2. Dalla teologia alla filosofia: la disputa tra Wolff e Budde

Se ai tempi della *Metafisica tedesca*, come si è visto, Wolff non lasciava trape-  
lare nessuna urgenza nella confutazione del materialismo, cui pur riconosceva  
una generica pericolosità per la morale e la religione tradizionali, una volta sca-  
turita la controversia con i teologi che lo costringerà ad abbandonare in gran  
fretta Halle e la Prussia, il suo atteggiamento sarebbe cambiato in maniera radi-  
cale. La stretta correlazione del problema del materialismo con il sistema con-  
troverso dell'armonia prestabilita avrebbe infatti contribuito a rendere la que-  
stione uno dei temi centrali della controversia: ciò spiega la ragione del fatto che  
le osservazioni di Wolff sul materialismo si concentrano in maniera impressio-  
nante negli scritti che egli incomincia a redigere a partire dal 1724 in esplicita  
risposta alle accuse che gli venivano mosse dai suoi oppositori.

Nelle accuse dei pietisti – secondo la sintesi efficace di Jean École – la me-  
tafisica di Wolff appariva come «una filosofia della necessità assoluta, vicina allo  
spinozismo e prossima all'ateismo, nonché alla sovversione della morale e della  
religione»<sup>56</sup>. È cosa nota che le accuse di fatalismo e ateismo prendessero spun-  
to dal cosiddetto *nexus rerum fatalis*, determinato dalla ricaduta ontologica, oltre-  
ché logica, del principio di ragion sufficiente, dalle conseguenti concezioni della  
libertà come spontaneità e, soprattutto, dall'armonia prestabilita. In specie,  
quest'ultima – secondo una tesi già emersa con Clarke, ma ora brandita dal ca-  
pofila dei pietisti hallensi, Joachim Lange – avrebbe ridotto il mondo a un mec-  
canismo ben congegnato, il quale, essendo compiutamente in grado di perseve-  
rare nella propria esistenza per assoluta necessità, avrebbe potuto fare assolu-  
tamente a meno di Dio. Nella prospettiva più ristretta del rapporto psicofisico,  
poi, l'armonia prestabilita si sarebbe tradotta in una forma di parallelismo tra le  
sostanze con cui si sarebbe proiettata sull'anima la medesima forma di determi-  
nismo necessario vigente nel mondo fisico, privandola pertanto della libertà del  
volere, dell'arbitrio e di qualsiasi forma di imputabilità morale. La stessa idea di  
anima che stava alla base di questa concezione appariva a Lange irrimediabil-  
mente contraddittoria: in quanto sostanza spirituale essa avrebbe infatti dovuto  
prescindere dalla natura corporea, ma in quanto coinvolta in un'attività rappre-  
sentativa rivolta all'universo fisico, ne sarebbe rimasta al contempo necessaria-  
mente vincolata<sup>57</sup>. La concezione 'idealistica' dell'anima leibniziana, chiusa nel  
suo mondo quasi onirico di rappresentazioni prodotte in una maniera del tutto

<sup>56</sup> Jean École, «Préface» a Ch. Wolff, *Kleine Kontroversschriften mit Joachim Lange und Johann Franz Budde*, Hildesheim, Olms, 1980, p. 2\* (non pag.).

<sup>57</sup> Joachim Lange, *Modesta Disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine et praesertim de harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita [...]*, Halle 1723 (riprod. in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., III.23, 1986), pp. 223-24.

autonoma dalle sollecitazioni della realtà esterna, non avrebbe fatto altro che trasferire anche sul piano psicologico il meccanicismo vigente sul piano dei corpi, escludendo qualsiasi forma di libertà autentica cui sostituiva il *simulacrum libertatis* della spontaneità<sup>58</sup>. La critica ha mostrato in maniera persuasiva l'influenza delle obiezioni di Lange sulla riflessione di Wolff<sup>59</sup>. In particolare, ciò avrebbe determinato l'allontanamento progressivo di Wolff dalla dottrina dell'armonia prestabilita, inaugurando l'uso di annoverare il parallelismo psicofisico, assieme agli altri sistemi del *commercium inter mentem et corpus* tra le *hypotheses* della *Psychologia rationalis* del 1734<sup>60</sup>. Il progressivo affermarsi delle correnti influssionistiche all'interno della scuola wolffiana – sebbene lontano dalle previsioni di Wolff – sembra valere da ulteriore conferma di questa sua cautela nei confronti della prospettiva leibniziana<sup>61</sup>.

Tuttavia, al di là dell'esito che le accuse di fatalismo spinozistico e di ateismo ebbero sull'evoluzione e sulla ricezione della sua filosofia, Wolff non abbandonò mai del tutto la convinzione che a muoverle non fosse un autentico spirito teoretico, ma un chiaro atteggiamento rancoroso e un nutrito malanimo che difficilmente avrebbero potuto accompagnare l'interesse dichiarato per la verità<sup>62</sup>. Già nella prefazione alle *Annotazioni alla metafisica tedesca* – che Wolff avrebbe composto nel 1724, una volta giunto a Marburg, con l'intento di ri-

<sup>58</sup> Cfr. J. Lange, *Modesta Diquisito*, cit., p. 170.

<sup>59</sup> La letteratura sulla questione è sterminata, e quasi sempre redatta *a parte Wolff*. Sembra opportuno rimandare tuttavia al già menzionato B. Bianco, *Libertà e fatalismo*, cit., in particolare, pp. 53-69, in cui vengono sottolineati con particolare nitidezza i punti di forza della critica di Lange e le ricadute che ebbero su Wolff. Quanto alla meno nota polemica con Budde cfr. il contributo di Horst Schröpfer, *Die Polemik zwischen Christian Wolff und Johann Franz Buddeus – ein Orientierungspunkt für die philosophiehistorische Einordnung der Wolffschen Philosophie*, in *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland. Hallesches Wolff-Kolloquium 1979 anlässlich der 300. Wiederkehr seines Geburtstages*, a cura di Hans-Martin Gerlach, Günter Schenk e Burchard Tahler, Halle, Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1980, pp. 93-100.

<sup>60</sup> Ch. Wolff, *Psychologia rationalis*, cit., §§ 530-32. Per la presa di distanza dall'armonia prestabilita cfr. già Mariano Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano, Vita e Pensiero, 1939 (riprod. Olms, Hildesheim, 1980), pp. 318-22, nonché J. École, *De la nature de l'âme, de l'âme, de la deduction de ses facultés, de ses rapports avec le corps, ou la «Psychologia rationalis» de Christian Wolff*, «Giornale di metafisica», XXIV, 1969, pp. 499-531, e Id., «Introduction de l'éditeur», in Ch. Wolff, *Psychologia rationalis*, cit., pp. XXXIII-XLII. Cfr. inoltre B. Bianco, *Libertà e fatalismo*, cit., pp. 69-74. L'idea che il commercio psicofisico venisse spiegato facendo ricorso a *hypotheses philosophicae* diventa moneta corrente tra i sostenitori del wolffismo: cfr. ad esempio Andreas Böhm, *Metaphysica in usum auditorii sui ordine scientifico conscripta*, Giessen 1767<sup>2</sup> (1753<sup>1</sup>; riprod. Hildesheim, Olms, 1998), § 620.

<sup>61</sup> Cfr. Gerd Fabian, *Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele-Problems. Lehre von der prästabilierten Harmonie und vom psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule*, Hildesheim, Gerstenberg, 1974; Eric Watkins, *The Development of Physical Influx in Early Eighteenth-Century Germany*, «The Review of Metaphysics», XLIX, 1995, pp. 295-339. Wolff non aveva però questo presentimento e anzi nelle *Annotazioni alla Metafisica tedesca* descriveva con solerzia il cattivo stato in salute in cui versano gli influssionisti in Germania (cfr., ad esempio, § 275).

<sup>62</sup> Ch. Wolff, *Annotazioni*, cit., «Prefazione alla quarta edizione» (1729), p. 43.

spondere alle obiezioni e porre fine a ogni contesa – egli accusava i propri oppositori di avergli attribuito errori «per malvagità e ignoranza» – due mali che non vanno mai da soli, essendo anzi «la malvagità [...] proporzionale alla mancanza di senno»<sup>63</sup>. La scarsa considerazione che Wolff lasciava trasparire per le astuzie teoriche dei suoi avversari non gli impediva però di affrontare le loro obiezioni con il rigore consueto, al punto che le *Kontroversschriften* scaturite dalla contesa contengono integrazioni fondamentali delle sue dottrine principali. Proprio a uno di questi scritti, l'*Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften* – mirabile *résumé* che chiude la fase degli scritti in lingua tedesca – Wolff consegnava il proprio resoconto della polemica, precisando altresì di aver sinceramente creduto di poterla concludere definitivamente con la pubblicazione delle già menzionate *Annotazioni*, in cui trovavano risposta tutte le accuse che gli erano state mosse. Se la vicenda prese una piega diversa, protraendosi ancora per qualche anno, fu perché a un certo punto «il sig. Budde di Jena si intromise nella questione, erigendosi a giudice o a difensore degli oppositori di Halle», «ripetendo con grande accanimento le loro accuse, dure e del tutto avventate [...] quasi che io, in scienza e coscienza, cercassi di ingannare il prossimo con quegli errori che avrebbero posto fine a ogni religione, moralità, disciplina e giustizia»<sup>64</sup>.

Budde, teologo luterano, aveva insegnato Filosofia morale a Halle dal 1693 al 1705, fino a quando cioè era stato chiamato all'Università di Jena come professore di teologia, la disciplina cui complessivamente verrà fatta risalire la sua fama duratura<sup>65</sup>. Durante gli anni di permanenza a Halle – città che avrebbe lasciato proprio l'anno precedente l'arrivo di Wolff – Budde aveva composto una serie di opere filosofiche improntate a una separazione tra la via della filosofia e quella della religione, e alla rivalutazione della portata pratica della conoscenza contro ogni forma di intellettualismo che, sin da allora, mostrava condividere con i pietisti. Questo suo modo di concepire la filosofia emergeva in maniera incontestabile dai suoi *Elementa philosophiae practicae*, apparsi in prima edizione nel 1697, quindi ampliati con una parte sulla teoria del diritto nel 1703, il medesimo anno in cui aveva dato alle stampe la sua *summa philosophica* con le *Institutiones philosophiae eclecticae*. L'opera – in cui Max Wundt ha significativamente riconosciuto il primo tentativo della tradizione tedesca moderna prewolffiana di

<sup>63</sup> Ch. Wolff, *Annotazioni*, cit., § 17

<sup>64</sup> Ch. Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit herausgegeben, auf Verlangen ans Licht gestellt*, Frankfurt, 1733 (1726<sup>1</sup>), riprod. a cura di H.-W. Arndt, in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., I.9, § 120.

<sup>65</sup> Su Budde cfr. Martin Pott, *Aufklärung und Aberglaube: die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen, Niemeyer, 1992, pp. 171-182, nonché Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1945, riprod. Hildesheim, Olms, 1992, pp. 63-75. Rispetto al ruolo di Budde nella corrente eclettica dell'*Aufklärung*, cfr. Michael Albrecht, *Eklektik*, cit., pp. 434-450.

conferire alla filosofia la forma di un sistema – lo incoronerà caposcuola indiscusso della corrente sassone dell'eclettismo tedesco<sup>66</sup>. Essa determinerà altresì una sorta di ritorno della *philosophia aulica* della tradizione di Christian Thomasius tra le maglie della filosofia di scuola – una inversione di tendenza di cui lo spirito di sistema e l'uso del latino rappresentano solo i segni più evidenti<sup>67</sup>. Già la prima parte dell'opera, le *Institutiones philosophiae instrumentalis*, dedicata alle questioni tradizionalmente pertinenti la logica, rivelava una massiccia influenza della riflessione di Locke. Dall'*Essay* Budde riprendeva infatti la suddivisione tra idee dei sensi esterni e del senso interno, tra idee semplici e complesse, la divisione di queste ultime nei tre gruppi di modo, sostanza e relazione, e l'attenzione per il tema dei limiti e delle debolezze dell'intelletto. Il riferimento ai padri dell'empirismo britannico, Bacone e Locke, era ispirato dalla convinzione che essi avessero saputo ricondurre la filosofia e lo studio dell'animo umano sul cammino corretto. La questione dei limiti dell'intelletto richiamava anche, nella riflessione di Budde, la tesi dell'inconoscibilità delle sostanze e delle essenze reali delle cose, che egli brandiva con rinnovato vigore contro il dogmatismo della filosofia wolffiana. Essa contrastava di fatto con uno dei capisaldi della metafisica di Wolff, la dottrina della necessità dell'essenza, in base alla quale l'essenza di ogni cosa doveva essere necessariamente determinata sulla base del principio di ragion sufficiente. Se tutto ciò che accade deve avere una causa – sosteneva Wolff – i predicati di un ente avranno la loro causa nell'essenza di quell'ente, il quale non potrà godere di predicati altri o diversi da quelli, pena la perdita della propria essenza in favore di una differente. Secondo Wolff, infatti, l'essenza degli enti (*Wesen, essentia*), lungi dall'essere in balia dell'arbitrio divino, «è qualcosa di necessario per cui l'ente è determinato nella sua specie»<sup>68</sup>, e «contiene la ragione (*Grund*) di tutto ciò che conviene a un ente»<sup>69</sup>. Contenendo la ragione per cui un particolare ente era possibile in generale, ed era possibile proprio in quel modo determinato, la conoscenza dell'essenza era di fatto dirimente: «l'essenza di un ente è la sua possibilità, e ne comprende l'essenza chi sa in che modo un ente sia possibile»<sup>70</sup>. La dottrina della necessità dell'essenza lasciava trasparire in maniera evidente l'impalcatura logica della metafisica di Wolff: il principio logico di ragion sufficiente, traducendosi sul piano ontologi-

<sup>66</sup> Cfr. M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, cit., pp. 65-66; nonché Gustav Zart, *Einfluss der englischen Philosophie seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Dümmler, 1881, p. 40. Zart individuava due diramazioni dell'eclettismo di matrice thomasiana, le quali avevano messo capoa due differenti scuole: una sassone, in cui operavano, accanto a Budde, Gundling, Rüdiger Crusius e A.F. Hoffmann; l'altra, propria della Germania settentrionale, cui appartenevano Darjes e Hollmann (*ibidem*).

<sup>67</sup> Cfr. M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, cit., p. 66.

<sup>68</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 32.

<sup>69</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 33.

<sup>70</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., §§ 34-35.

co, dava voce all'esigenza che ogni determinazione di un ente avesse nell'essenza di quel medesimo ente la ragione sufficiente e necessaria della propria sussistenza. L'essenza diveniva così la possibilità *necessaria* dell'ente in questione, poiché – come spiegava Wolff in maniera non immediatamente intuitiva – «ciò che è possibile non può al contempo essere impossibile, e se qualcosa è possibile in un certo modo non può essere impossibile in quel medesimo modo ed è pertanto necessariamente possibile»<sup>71</sup>. Era per questa ragione, prima logica che ontologica, che in un ente non potevano darsi altre proprietà se non quelle necessariamente fondate nella sua essenza; e per cui, di conseguenza, risultava impossibile che in un medesimo ente coesistessero proprietà contraddittorie che, in quanto tali, non avrebbero affatto potuto avere la medesima ragion sufficiente. Questa essenza necessaria era pertanto eterna – perché è impossibile che essa non sia – e immutabile – perché è impossibile che non sia come attualmente è<sup>72</sup>. Ciò escludeva di principio la possibilità che un ente potesse godere di proprietà non inerenti la sua essenza, o detto altrimenti, che la sua essenza fosse partecipata da attributi che non avevano in essa la loro ragion sufficiente. Se ciò fosse stato possibile, l'ente avrebbe a quel punto avuto un'essenza differente dalla propria, risultando in definitiva un altro ente<sup>73</sup>.

Ma proprio questa concezione dell'essenza necessariamente determinata degli enti conduceva, nell'interpretazione di Budde, a quella pericolosa forma di fatalismo contro cui si erano già scagliati i suoi predecessori nella polemica contro l'armonicismo leibniziano e wolffiano. D'altra parte, anche per Budde il sistema dell'armonia risultava fallimentare, e ciò su due fronti: il primo era quello della libertà personale della scelta, la quale veniva irrimediabilmente compromessa dalla trasposizione del meccanicismo deterministico dei corpi in ambito psicologico; il secondo era quello della conseguente imputabilità morale delle azioni, giacché, se davvero anima e corpo agivano in completa autonomia, le azioni del corpo non potevano essere imputate all'anima, e viceversa. Sulla scorta di queste convinzioni, nel 1724, Budde intraprendeva un'aspra campagna antiwolffiana, componendo una serie di scritti che avrebbero messo capo a uno scambio cospicuo ed estenuante al punto da rendere a un certo momento necessario un intervento di soccorso esterno. L'onere venne assunto dal genero di Budde, il teologo luterano Johann Georg Walch, che intervenne rincarando la condanna del wolffismo e respingendo in un apposito *Beschiedener Beweis* le «opinioni perniciose ingiustamente attribuite a Budde»<sup>74</sup>. Wolff non fece mai miste-

<sup>71</sup> Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 38.

<sup>72</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., §§ 39-42.

<sup>73</sup> Cfr. Cfr. Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 43.

<sup>74</sup> Johann Georg Walch, *Beschiedener Beweis, daß das Buddeische Bedencken noch fest stehe: nieder Hrn. Christian Wolffens nöthige Zugabe aufgesetzt*, Jena, 1724 (riprod. a cura di J. École in *Kontroversstücke gegen die Wolffsche Metaphysik*, in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., III.29). Sulla produzione copiosa

ro di non nutrire grande stima per questi suoi oppositori: né per Budde, il quale – secondo il titolo di una delle numerose repliche che gli indirizzò – sembrava aver formulato le proprie obiezioni «assentendo in maniera precipitosa alle tesi infondate degli oppositori hallensi»<sup>75</sup>; né per Walch, che non degnò di fatto mai di una replica. D'altra parte, secondo Wolff, questi critici avventati non soltanto non sembravano aver compreso i termini della questione, ma sostenevano dal canto loro una serie di tesi gravide proprio di quelle implicazioni esiziali ingiustamente imputate alla sua filosofia<sup>76</sup>. Tra queste, ovviamente, l'accusa di avallare le tesi perniciose dei materialisti.

Queste circostanze storiche e teoriche rappresentano la cornice entro cui Wolff si trovò a elaborare la propria confutazione filosofica del materialismo. Quando nel 1737 Heinrich Adam Meissner si troverà a dover redigere la voce «Materialisten» per il primo fortunato *Lexicon* della filosofia wolffiana, andrà a cercare ispirazione proprio tra le pagine di queste *Kontroversschriften*. La voce riporta in maniera quasi letterale un passo dell'*Ausführliche Nachricht* indirizzato da Wolff contro Budde.

«I *materialisti* sono una pessima setta di filosofi. Non ammettono altro che enti fisici (*Cörper*) e negano che le anime umane differiscano dal loro corpo (*Leib*). Essi ritengono pertanto che anime e spiriti siano semplicemente forze fisiche, corporee, e non invece enti sussistenti di per sé. Sostengono altresì che i pensieri vengano prodotti nel corpo da una mera forza fisica, e che quindi anche una materia sottile possa pensare. Così facendo, però, negano la libertà delle anime e, insieme ad essa, la loro immortalità. Ciò comporta conseguenze ulteriori, dannose per la religione e per la virtù»<sup>77</sup>.

---

cui mise capo la polemica cfr. Carl Günther Ludovici, *Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streit-schriften wegen der Wolffischen Philosophie zur Erläuterung der bestrittenen Leibnitzischen und Wolffischen Lehr-sätze*, Leipzig, 1737-1738.

<sup>75</sup> Si tratta di Ch. Wolff, *Klarer Beweis, daß Herr D. Budde die ihm gemachten Vorwürffe einräumen und gestehen muß, Er habe aus Übereilung die ungegründeten Auflagen der Hüllischen Widersacher recht gesprochen zur Vertheidigung der Wahrheit heraus gegeben*, Frankfurt, 1725 (riprod. a cura di J. École in *Schutz-schriften gegen Johann Franz Budde*, in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., I.18).

<sup>76</sup> Con una *Nöthige Zugabe zu den Anmerkungen über Herrn D. Buddens Bedencken von der Wolffischen Philosophie auf Veranlassung der Buddeischen Antwort herausgegeben* (Frankfurt, 1724, riprod. in *Schutz-schriften gegen Johann Franz Budde*, cit.) Wolff rispondeva allo scritto polemico di Budde intitolato *Bescheidene Antwort auf Hn. Christian Wolffens Anmerkungen über das Buddeische Bedencken, dessen Philosophie betreffend, welches selbst wieder beygefügt worden*, Jena, 1724; i primi capitoli dello scritto erano interamente volti a mostrare che Budde sosteneva nei propri scritti le medesime tesi per cui attacca la filosofia wolffiana (cap. I), e che Budde caldeggiava tesi che si sarebbero invece dovute ritenere sommamente pericolose (tra cui, appunto, la materialità dell'anima: cap. II).

<sup>77</sup> Heinrich Adam Meissner, *Philosophisches Lexicon aus Christian Wolffs sämtlichen deutschen Schriften*, Bayreuth, 1737, riprod. a cura di Lutz Geldsetzer, Düsseldorf, Stern Verlag, 1970, *ad voc.* «Materialisten». Ludovici ne scriveva la prefazione, celebrandolo come lo scritto che avrebbe messo

Riprendendo la partizione introdotta pochi anni prima nella prefazione alla seconda edizione della *Metafisica tedesca*, in questo scritto Wolff individuava negli scettici e nei dogmatici, in ultima istanza idealisti e materialisti, due temibili «sette filosofiche». Per quanto tutti ugualmente biasimevoli, di fatto, gli scettici e i materialisti sostenevano concezioni particolarmente deprecabili, poiché contrarie ai fondamenti della religione e della morale. I primi propendevano infatti per una forma di *indifferentismo* per cui una religione vale esattamente quanto l'altra e se ne preferisce una all'altra solo in base al proprio personale *interesse*; i secondi, negando la natura spirituale dell'anima, le precludevano necessariamente la libertà e l'immortalità<sup>78</sup>. Ora che la controversia teologica aveva determinato l'urgenza di liquidare il materialismo e le sue ricadute empie, Wolff allargava la condanna delle tesi del materialismo radicale anche alla sua versione scettica. Non erano da ritenersi nemici pericolosi della religione e della morale costituita esclusivamente i filosofi che sostenevano la natura materiale dell'anima, ma persino coloro i quali erano disposti ad ammettere che Dio *avrebbe potuto* conferire alla materia la capacità di pensare.

Proprio in Budde Wolff riconosceva il duplice rischio di traghettare la filosofia verso i lidi perniciosi dello scetticismo e del materialismo. Quanto alla prima questione, la riflessione di Budde minacciava di sviluppare proprio quella forma di indifferentismo caratteristico dell'atteggiamento scettico, nella misura in cui, procedendo nella più completa confusione concettuale e terminologica, non consentiva di orientare in maniera fondata l'assenso. Budde, sentenziava Wolff, «né chiarisce in maniera adeguata i propri termini, né espone le proprie dimostrazioni, al punto che spesso nemmeno lui sa quale opinione debba preferire e cade ripetutamente in contraddizione in uno stesso scritto – figurarsi in diversi»<sup>79</sup>.

Quanto alla deriva materialistica, la questione diventava più complessa. Già nelle *Annotazioni* Wolff aveva tentato una rapida ricognizione della diffusione del materialismo in età moderna: nonostante il dualismo delle sostanze introdotto da Cartesio avesse inferto un colpo esiziale alla sostenibilità del monismo metafisico in generale, negli ambienti dell'empirismo e del sensismo inglesi il materialismo era riuscito a crearsi una propria nicchia persistente. Riaffermatesi nel XVII secolo con Hobbes, le tesi materialistiche erano state rinfocolate da Locke e dai suoi seguaci. A questa altezza della storia del pensiero andava collocato il progressivo distanziamento tra le posizioni del materialismo radicale e la sua versione per così dire 'scettica' introdotta da Locke. Come è noto costui

---

fine ai fraintendimenti della filosofia wolffiana. Il passo di Wolff è nella *Ausführliche Nachricht*, cit., § 208.

<sup>78</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Ausführliche Nachricht*, cit., §§ 207-208.

<sup>79</sup> Ch. Wolff, *Ausführliche Nachricht*, cit., § 207.

poneva alla base della propria critica dell'idea di sostanza la distinzione tra l'essenza nominale delle cose – ossia l'idea complessa che la mente può formarsi di una determinata cosa e che gli consente di chiamarla in un certo modo, di ordinarla in specie e di distinguerla dalle altre – e l'essenza reale. Con quest'ultima egli non si riferiva più alla collezione di idee semplici raccolte nell'idea complessa di sostanza, ma alla struttura effettiva dell'ente, vale a dire alla «costituzione delle parti non sensibili di quel corpo, da cui dipendono quelle qualità e tutte le altre proprietà» che vanno a formarne l'essenza nominale<sup>80</sup>. Riferendosi all'essenza reale Locke parlava letteralmente di «fonte (*source*)» delle proprietà di una sostanza, e persino di «fondamento (*foundation*) di tutte le qualità che sono gli ingredienti dell'idea complessa» che ne costituisce l'essenza nominale<sup>81</sup>. L'essenza reale, essendo propriamente un'istanza metafisica che si sottrae alla presa dei sensi, si poneva al di là dei confini dell'intelligenza umana. Per questa ragione l'eventualità che nell'essenza così concepita potessero coesistere predicati che la mente umana limitata reputava incompatibili – come nel caso, appunto, dell'estensione e del pensiero – non poteva essere esclusa di principio e ragionevolmente, ma solo sulla scorta di un mero pregiudizio. Dio, in forza della sua onnipotenza, avrebbe infatti potuto comunicare a una sostanza una facoltà che noi non saremmo propensi a riconoscerle, e a rendere così possibile la materia pensante. Escludere di principio un'eventualità del genere avrebbe significato limitare in base a un'idea avventata e proterva l'onnipotenza del creatore.

Nella ricostruzione di Wolff, questa forma raffinata di materialismo 'potenziale' in cui era ravvisabile una nervatura scettica aveva trovato in Germania una calda accoglienza presso «un celebre teologo, Budde, che si indigna assai contro la necessità dell'essenza, perché l'autorità di Locke – che ha aperto la via a un'ammissione così insolita – gli risulta talmente convincente che egli l'assume senza nessuna dimostrazione, e pretende di insegnarla come una verità certa. Anzi, con Locke, da ciò deduce che è impossibile dimostrare la materialità e l'immortalità delle anime per via razionale»<sup>82</sup>. Budde era infatti ben propenso ad assumere i presupposti di quella che Wolff riteneva un'«assurda l'opinione (*ungereimte Meinung*)», per cui Dio avrebbe potuto attribuire anche alla materia la forza di pensare, ossia l'inconoscibilità dell'essenza reale degli enti e la possibilità della coesistenza di proprietà apparentemente incompatibili in un unico ente come estremo tributo all'indiscussa onnipotenza divina. Nella *pars theoretica* delle *Institutiones*, Budde aveva infatti sollevato alcune perplessità circa la necessità di riconoscere la facoltà conoscitiva ed appetitiva esclusivamente alla sostanza invisibile, quale si supponeva fosse l'anima: «istae autem facultates, cum non por-

<sup>80</sup> J. Locke, *Essay*, III.VI.2.

<sup>81</sup> J. Locke, *Essay*, III.VI.3.

<sup>82</sup> Ch. Wolff, *Annotazioni alla Metafisica tedesca*, cit., ad § 43 (§ 19).

sus repugnet, quo minus in substantia materiali sint, ratio quidem non demonstrare potest, cum spiritum materiae esse expertem»<sup>83</sup>. Poiché non scorgeva nessuna contraddizione nel concepire che il pensiero inerisse anche alla materia, Budde scartava ogni dimostrazione dell'immaterialità dell'anima che prendesse l'avvio dalla natura del pensiero – così come avevano invece fatto i cartesiani e, soprattutto, Wolff stesso: «pro demonstratione hoc argumentum haberi nequit, cum nulla tandem involvat contradictionem, quo minus Deus substantiam corpoream cogitantem producere possit»<sup>84</sup>. Tuttavia, riconoscendo che la ragione umana limitata non era di per sé in grado di dirimere la controversia circa la possibilità dell'inerenza del pensiero alla materia, Budde saltava di fatto oltre il cavallo: egli non soltanto ammetteva la possibilità di sostenere l'ipotesi materialistica come un'ipotesi sensata e conforme a ragione, ma pareva anzi incoraggiare il lettore ad avvicinarsi a quel tipo di concezione, di cui si era ormai legittimata in via squisitamente teorica la possibilità, o quanto meno la non impossibilità. Sulla base di queste considerazioni, in una *Postilla necessaria* ad alcune considerazioni polemiche di Budde del medesimo anno, Wolff lo accusava di «ammiccare ai materialisti»<sup>85</sup>, di «consegnar loro le armi», di «favorire» e addirittura «patrocinare» la dottrina che «sostiene la materialità e la mortalità dell'anima»<sup>86</sup>, dal momento che aveva di fatto accolto l'opinione di «coloro che sostengono che il materialismo sia perlomeno possibile e che non possa venir confutato dalla ragione»<sup>87</sup>.

Ma proprio di fronte a questioni di questa portata – vitali tanto per il filosofo che vi fonda i principi della morale e della religione, quanto per l'uomo comune che in base ad esse orienta la conduzione della sua vita terrena – la ragione di Wolff non poteva arrendersi impotente: per questo motivo, egli ammetteva programmaticamente di aver «colto quest'occasione per confutare nella maniera più fondata (*auf das gründlichste*) la setta perniciosa dei materialisti, e per dimostrare [la validità del]le dottrine che costoro ricusano»<sup>88</sup>. Evidentemente la preoccupazione di Wolff non nasceva dal sospetto che Budde realmente simpatizzasse per il materialismo. Non occorre far ricorso ai suoi lavori teologici – alle *Institutiones theologiae moralis* o alle *Institutiones theologiae dogmaticae*, o ancora alle celebri *Theses theologiae de atheismo et superstitione*, fortunate al punto da venir tradotte in tedesco nel giro di un anno dalla loro prima pubblicazione, poi persino

<sup>83</sup> J.F. Budde, *Elementa philosophiae theoreticae seu institutiones philosophiae eclecticae*, t. 2, Halle, 1724<sup>8</sup> (1703<sup>1</sup>), riprod. a cura di Walter Sparr, in J.F. Budde, *Gesammelte Schriften*, Hildesheim, Olms, vol. II, 2004, p. 328.

<sup>84</sup> J.F. Budde, *Elementa philosophiae theoreticae*, cit., p. 116.

<sup>85</sup> Ch. Wolff, *Nöthige Zugabe*, cit., §§ 13-15;

<sup>86</sup> Ch. Wolff, *Nöthige Zugabe*, cit., § 15.

<sup>87</sup> Ch. Wolff, *Ausführliche Nachricht*, cit., § 208, p. 588.

<sup>88</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Nöthige Zugabe*, cit., § 15, p. 43, nonché Id., *Ausführliche Nachricht*, cit., § 208, p. 590.

in francese<sup>89</sup> – per verificarne la propensione verso una concezione di anima immateriale e immortale. La medesima convinzione affiorava qua e là anche nelle sue opere filosofiche: proprio nelle *Institutiones philosophiae eclecticae* cui si è già fatto riferimento egli si spingeva infatti ad affermare che, per quanto i cartesiani si ingannassero vergognosamente (*turpiter*) credendo di poter individuare nell'estensione l'essenza della materia che rimane al di là della nostra capacità conoscitiva, «admodum verosimiliter ex cogitationibus intelligatur animam esse materiae expertam»<sup>90</sup>. O ancora: «in nobis esse aliud quid praeter corpus ipsaemet cogitationes nostrae docent nos atque convincunt»<sup>91</sup>. La via che Budde sceglieva per concludere circa la natura dell'anima era però una via spuria: per un verso ricorreva a un'intuizione introspettiva con cui, mettendo da parte la ragione e le sue pretese dimostrative, evitava di ripetere l'errore dei cartesiani; per l'altro, però, si abbandonava a un atto di fede che gli consentiva di annoverare l'anima tra gli spiriti creati e di approdare, se non alla certezza della ragione, alla verosimiglianza della persuasione, salvaguardando in tal modo i presupposti della dottrina della libertà, dell'imputabilità morale e della fede nella giustizia divina. Il salvacondotto della verosimiglianza inficiava inevitabilmente la coerenza del discorso di Budde; e ciò non poteva sfuggire all'occhio attento di Wolff, il quale rimproverava al proprio avversario innanzitutto il modo dissennato con cui, argomentando in maniera maldestra, aveva predisposto gli animi dei suoi lettori ad accogliere le medesime credenze perniciose che intendeva dichiaratamente condannare<sup>92</sup>. Così come aveva di fatto ammesso *wenigstens unwissend* l'armonia prestabilita<sup>93</sup>, anche qui Budde aveva proceduto in maniera avventata, preparando la via a un *patrocinium materialismi* e «recando danno, pur contro la sua propria intenzione»<sup>94</sup>. Nella visione di Wolff il materialismo rappresentava una fallacia teorica che andava pertanto smascherata attraverso un uso emenda-

<sup>89</sup> J.F. Budde, *Institutiones theologiae moralis variis observationibus illustratae*, Lipsia, 1727<sup>2</sup> (1711), riprod. a cura di W. Sparr in J.F. Budde, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VI, 2007; *Institutiones theologiae dogmaticae variis observationibus illustratae*, Leipzig, 1723, riprod. a cura di Friedericke Nüssel in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VII, 1999. Nelle *Theses Theologicae de atheismo et superstitione*, cit., Budde inseriva una *Refutatio dogmatum cum atheismo conjunctorum aut ad eum ducentium* in cui parlava espressamente a favore della natura immateriale e immortale dell'anima umana e degli spiriti in generale, come di una verità dimostrabile: «Animam nostram non interire, ex ipsis eius operationibus omnium luculentissime cognoscitur. Ex hisce enim evidentissime demonstrari potest, eam materiae omnis expertem esse», cap. VII, § II nota. Cfr. anche cap. VII, § III.

<sup>90</sup> J.F. Budde, *Elementa philosophiae theoreticae*, cit., p. 116. Cfr. altresì ivi, p. 136.

<sup>91</sup> J.F. Budde, *Elementa philosophiae theoreticae*, cit., p. 328.

<sup>92</sup> Cfr. quel che ne dice Wolff nel *Klarer Beweis*, cit., §§ 17-18, § 21.

<sup>93</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Ausführliche Nachricht*, cit., § 99, p. 277, in cui si sosteneva che «si trova[ss]e] la medesima cosa [scil.: l'armonia prestabilita], seppur non venisse chiamata in quel modo».

<sup>94</sup> Ch. Wolff, *Ausführliche Nachricht*, cit., § 208, p. 590, nonché, poco prima (p. 589): «Poiché io amo la verità [...] lungi da me l'idea di accusare il sig. Budde di aver perseguito *intenzionalmente* questa corruzione [dei giovani]. Gli è piuttosto capitato, a causa della sua avventatezza, di accogliere nella sua filosofia queste tesi pericolose».

to della ragione, e non aggirata grazie a un atto di fede. Se Budde avesse voluto confutare la dimostrazione cartesiana dell'immaterialità dell'anima avrebbe dovuto farlo *wie es einem Philosopho gebühret*<sup>95</sup>, vale a dire con il medesimo rigore impiegato da Cartesio – cosa, questa, che esulava evidentemente dalle capacità filosofiche di Budde. Il grande teologo riformato, il conciliatore celebre e acuto dell'ortodossia con lo spirito illuministico, si rivelava nelle parole di Wolff un pessimo filosofo: egli non aveva saputo cogliere le implicazioni perniciose delle sue proprie tesi, e si era anzi ripetutamente aggrovigliato in contraddizioni. La più evidente si incontrava proprio nel tentativo di fare appello all'onnipotenza di Dio come fondamento della non inconcepibilità della materia pensante. Nel far ciò, Budde, scaltro teologo, si era ben guardato dall'assimilare l'onnipotenza divina al mero arbitrio di una volontà *supra rationem*; l'onnipotenza non era la capacità di Dio di fare indiscriminatamente tutto, ma di fare tutto ciò che è intrinsecamente possibile, vale a dire ciò che *ex ipsa rerum indole* non implica contraddizione<sup>96</sup>. In accordo con il dettato razionalistico leibniziano, Budde riteneva che non fosse pertanto la volontà di Dio a stabilire i confini della possibilità, ma la coerenza e non contraddittorietà logica delle determinazioni essenziali dell'ente. Sicché, nemmeno nelle mani di Dio l'impossibile poteva diventare possibile. La ricaduta di questo tipo di impostazione sul problema della *materia cogitans* doveva immancabilmente spingere Budde nell'angolo della contraddittorietà: perché Dio avesse potuto attribuire alla materia la capacità di pensare, non sarebbe stato sufficiente un atto della sua volontà libera, ma esso avrebbe dovuto accompagnarsi alla non contraddittorietà tra la natura della materia e la proprietà del pensiero. L'aperta inconciliabilità di questa tesi con la dichiarazione dell'inconoscibilità dell'essenza reale delle cose – dell'*indoles rerum* cui Budde faceva ripetutamente appello – faceva ruzzolare l'argomentazione in un circolo poco virtuoso: Dio può attribuire il pensiero alla materia, perché ciò non implica contraddizione; e ciò non implica contraddizione, perché Dio può effettivamente volerlo.

Al di là di ciò, però, Budde aveva mancato il bersaglio delle proprie accuse. E Wolff non avrebbe atteso molto per sottolineare che i cartesiani «temerari»<sup>97</sup>, che si avventuravano con eccessiva leggerezza in imprese fuori dalla loro portata, come quella di decretare l'incompatibilità tra materia e pensiero, non procedevano affatto nella maniera che Budde rimproverava loro. La convinzione che estensione e pensiero non potessero convivere in una sola sostanza – come dice chiaramente la sesta *Meditazione metafisica*, e come rimarcava Wolff, dando una volta di più mostra dello spirito di *Gründlichkeit* cui dovette a lungo la propria

<sup>95</sup> Ch. Wolff, *Nöthige Zugabe*, cit., § 15, p. 43.

<sup>96</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Klarer Beweis*, cit., § 16, p. 33.

<sup>97</sup> J.F. Budde, *Elementa philosophiae theoreticae*, cit., p. 331: «Temerarium est, si quis dicat, naturae materiali repugnare, si cogitet».

fama – non si fondava infatti sull'inconciliabilità intrinseca dei due attributi, ma sulla possibilità di concepirli separatamente. Da qui la necessità di ricondurli a due sostanze differenti: *res cogitans* e *res extensa* sono per Cartesio innanzitutto due cose differenti. La denuncia di Hobbes dei *crassi errores quorundam metaphysicorum*, secondo cui la possibilità di concepire il pensiero separatamente dal corpo dovrebbe implicare che il primo non sia *opus corporis cogitantis*, apre la strada al fraintendimento della questione: la materia non può pensare perché la sua essenza consiste nell'estensione e non nel pensiero; la sostanza pensante, dal canto suo, non potrà essere per sua essenza estesa, e pertanto corruttibile e mortale. Di qui all'ipotesi lockiana, nel cui solco si muoveva lo stesso Budde, la via sarebbe stata breve: pensiero ed estensione «possono coesistere, perché nulla impedisce che Dio possa dare alla materia la facoltà di pensare»<sup>98</sup>.

L'«opinione assurda» dei materialisti – secondo l'espressione cara a Wolff<sup>99</sup> – veniva così confutata su un piano strettamente metafisico, ancorché sulla scorta di un dibattito solo apparentemente incentrato sulla sostenibilità metafisica del *nexus rerum*, ma di fatto improntato a una strenua difesa dei principi dell'ortodossia religiosa. La minaccia di un fatalismo senza Dio, di un *fatum mechanicum* che avrebbe reso superfluo il ricorso a Dio e inammissibile la libertà dell'uomo, seppur frutto di un profondo travisamento delle tesi wolffiane<sup>100</sup>, aveva di fatto rappresentato l'occasione di una confutazione radicale del materialismo. Il materialismo non era qui concepito essenzialmente come un'opinione *perniciosa*, ma come un'opinione *assurda*; esso non era innanzitutto un pericolo di fonte a cui salvaguardare la virtù e le verità della religione, ma una grave minaccia per la *ragione*. La confutazione del materialismo non procedeva pertanto più opponendo alle sue visioni eretiche le pene celesti e le censure terrene dei tutori del divino, ma mostrando l'inconsistenza teorica e l'incongruenza argomentativa di *una* tra le posizioni dogmatiche della filosofia. In questo modo si apriva, per il materialismo, una nuova prospettiva all'interno della Germania di inizio Settecento e, una volta ancora, Wolff si dimostrava l'autentico *praeceptor* della cultura filosofica tedesca; solo a partire dalla sua opera il materialismo avrebbe ricevuto una precisa determinazione concettuale e terminologica, avrebbe trovato una propria collocazione dottrinale, avrebbe conosciuto una propria storia filosofica e una chiara confutazione teorica. Con Wolff il materialismo diventava a tutti gli effetti una categoria filosofica ben delineata.

<sup>98</sup> Ch. Wolff, *Klarer Beweis*, cit., § 16, p. 41.

<sup>99</sup> Ch. Wolff, *Annotazioni alla Metafisica tedesca*, cit., ad 43 (§ 19).

<sup>100</sup> Il travisamento derivava dalla confusione tra il piano della realtà degli enti, in cui solo poteva darsi una forma di fatalità, e quello della loro essenza o possibilità, il cui carattere necessario comportava esclusivamente che, qualora l'ente fosse dovuto passare dalla possibilità alla realtà, avrebbe necessariamente dovuto farlo in conformità con l'essenza di cui era dotato. «Chi – scriveva infatti Wolff – si sarebbe mai sognato che un ente potesse diventare reale in una maniera diversa da come esso è possibile?».

Non è un caso che proprio a partire dalla metà degli anni '20 del secolo – in seguito alla polemica con Budde e alla circolazione delle relative *Kontroverschriften* – i lessici filosofici tedeschi avrebbero incominciato a inserire nelle proprie selezioni terminologiche le voci «Materialist» e «Materialismus»; e lo avrebbero fatto richiamando la questione proprio nei termini in cui era stata presentata nella disputa tra Budde e Wolff. E non è un caso neppure che questa consuetudine venga inaugurata dallo stesso Walch che era stato parte attiva della controversia antiwolffiana e che proprio in quegli anni lavorava al fortunato *Philosophisches Lexicon* che avrebbe dato alle stampe di lì a poco, nel 1726.

«Il *Materialismo* (*Materialismus*) – scriveva Walch – è un errore o un falso concetto che si nutre nei confronti della materia e che può occorrere in diverse maniere. Si tratta di materialismo quando si negano le sostanze spirituali e non si vogliono ammettere che sostanze corporee. Tra i moderni si annoverano tra i materialisti Benedetto Spinoza, che ammette una sola sostanza, e che quindi ritiene che l'anima umana sia corporea e deve negare tutti gli altri spiriti. E tra questi materialisti si trova anche Hobbes, il cui materialismo non può sfuggire a nessuno, se si considera che egli nega tutte le sostanze che non hanno un corpo e [...] ritiene che i termini *corpus* e *substantia* significhino una sola e medesima cosa [...]».

Il modello di materialismo qui assunto era evidentemente quello stabilito dalla metafisica di Wolff, secondo la quale – come già denunciato nella prefazione alla corrispondenza tra Leibniz e Clarke – andava ricondotto, in ultima istanza, a un concetto erroneo di materia. Hobbes compariva anche qui, secondo la ricostruzione riproposta da Wolff, come il rappresentante del materialismo moderno. Walch faceva però rientrare tra gli esponenti moderni di questa opinione pernicioso anche Spinoza, secondo un'idea che aveva verosimilmente tratto dalle letture delle opere del suocero Budde, il quale aveva contribuito in maniera determinante al consolidarsi della convinzione che lo spinozismo, proprio in virtù della negazione della sostanza spirituale, conducesse inevitabilmente a una forma di ateismo<sup>101</sup>. In ciò Walch dimostrava di allontanarsi da Wolff, il quale non soltanto non era disposto a riconoscere il carattere ateo della riflessione di Spinoza, ma negava l'equivalenza tra il materialismo e l'ateismo. «Materialista non necessario atheus est» – avrebbe dichiarato nella *Theologia naturalis*: ancorché, infatti, non ammetta che l'esistenza di corpi, egli non potrà negare l'esistenza di quella capacità intellettuale o volitiva che percepisce già in se stesso, e quindi sarà costretto ad ammettere l'ipotesi di una materia pensante ossia di

---

<sup>101</sup> Si tratta delle opere già menzionate *Dissertatio de Spinozismo ante Spinozam* del 1701 e delle *Theses Theologicae de atheismo et superstitione* apparse in latino e in tedesco nel 1717.

una natura materiale degli spiriti, e di Dio stesso. L'esistenza di Dio, ancorché materiale, non era *ipso facto* in contraddizione con i principi del materialismo. Tuttavia, il materialista «facile in atheismum prolabitur», giacché se Dio è un ente materiale, e dunque un corpo, difficilmente potrà distinguersi dal resto dell'universo materiale e sottrarsi alle sue leggi necessarie<sup>102</sup>.

Walch riportava però anche l'altro significato più debole e più datato di materialismo, che ancora faceva capolino qua e là nelle pagine di Leibniz, ma che in Germania aveva faticato ad attecchire e che in Wolff era praticamente assente: vale a dire l'accezione in cui esso veniva assimilato al meccanicismo, per cui si dicono materialisti anche coloro i quali «spiegano tutte le proprietà a le operazioni dei corpi naturali semplicemente a partire dalla natura della materia, secondo la sua grandezza, figura, peso, relazione reciproca e mescolanza, e quindi non si intende riconoscere nessun altro principio spirituale all'infuori delle anima»<sup>103</sup>.

Le medesime considerazioni rispetto alla voce «Materialismus» tornavano nel celebre *Universal-lexicon* di Zedler, che dal 1739 – proprio l'anno dell'uscita del XIX volume in cui si trova la voce in questione – era passato sotto la direzione di Carl Günther Ludovici, grande storico della filosofia wolffiana ai cui principi impronterà l'intera opera. Traendo ispirazione dalla lezione del *Lessivo* di Meissner uscito pochi anni prima – opera a cui peraltro nello Zedler ci si richiama di frequente in maniera letterale – i materialisti tornavano qui ad essere «una pessima setta tra i filosofi».

---

<sup>102</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Theologia naturalis. Pars posterior*, cit., §§ 616-623, in particolare § 620. Quanto al giudizio su Spinoza e al suo supposto ateismo cfr. *ivi*, §§ 687 e 671. Wolff doveva aver tratto da Budde (*Theses*, cit., cap. III, § 2 nota) i riferimenti al fisico e medico inglese William Coward (1657-1725) che nella scia di Locke aveva pubblicato nel 1702 uno scritto sull'anima di orientamento materialistico (*Second Thoughts concerning Human Soul, demonstrating the notion of human soul as believed to be a spiritual, immortal substance united to a human body to be a plain heathenish invention [...] the ground of many absurd and superstitious opinions, abominable to the reformed churches and derogatory in general to true Christianity*) e al teologo irlandese Henry Dodwell (1641-1711) che proprio a causa delle tesi sulla mortalità e della materialità dell'anima espone nel suo *Epistolary Discourse* (1706) era entrato in conflitto con Samuel Clarke e Anthony Collins. Su questo dibattito in ambiente britannico rimane imprescindibile il lavoro di John W. Yolton, *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Oxford, Blackwell, 1984. È curioso che Budde, pur affrontando chiaramente la questione del materialismo in senso moderno, ossia la negazione della sostanza spirituale e il solo riconoscimento di sostanze corporee, non parli mai espressamente di «materialismo» o di «materialisti».

<sup>103</sup> La quarta edizione del *Philosophisches Lexicon* di Walch (1775) veniva integrata da una serie di note alle singole voci del nuovo curatore dell'opera Justus Christian Hennings (riprod. Hildesheim, Olms, 1968), la voce «Materialismus» è alle coll. 1735-1736. Nell'integrazione che Hennings inseriva in questa voce si trovava un rimando alla sua *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere pragmatisch entworfen* (Halle, 1774) e a una distinzione tra i materialisti generali (*allgemeine Materialisten*) e i materialisti psicologici, che era stata introdotta solo negli anni '40 da Georg Friedrich Meier.

«Costoro non ammettono che i corpi, e negano che vi siano spiriti o che l'anima dell'uomo sia diversa dal corpo. Quindi considerano quelli che vengono solitamente detti spiriti o anime mere forze fisiche e non enti che sussistono di per sé. Non potendo negare che l'uomo abbia in sé la forza dell'intelletto e della volontà, essi non la attribuiscono all'anima, ma piuttosto al corpo; oppure affermano che i pensieri vengono generati nel corpo mediante una forza solo fisica e che quindi anche una materia sottile, come pure una semplice macchina, potrebbe pensare e volere; che quindi anche il corpo si muove, sulla sola base della sua struttura meramente meccanica, e che quindi la stessa bocca pronuncia discorsi razionali e la mano scrive senza bisogno della direzione e dell'intervento dell'anima o di un altro ente spirituale. In questo modo, tuttavia, non si escludono soltanto la libertà e l'immortalità delle anime; da queste premesse si derivano ancora molte altre conseguenze svantaggiose per la religione e per la virtù»<sup>104</sup>.

E anche qui, prima di ricordare la concezione ormai desueta che assimilava i materialisti ai meccanicisti, veniva tracciata una rapida storia della questione a partire dalle fonti già individuate dalle *Theses* di Budde nella filosofia antica – Dicarco da Messina, Aristosseno ed Epicuro – e alla loro ripresa in epoca moderna, in ultima istanza, da Spinoza e da Hobbes.

La *Hochaufklärung* disponeva a questo punto delle coordinate storiche e teoriche entro cui collocare un problema che aveva ormai assunto una rilevanza esclusivamente filosofica. La prima svolta all'interno della storia del materialismo in Germania appariva ormai compiuta. Se inizialmente esso era sorto come effetto collaterale di una strenua opposizione all'ortodossia teologica in funzione di una riscoperta della dimensione sensualistica e corporea dell'uomo e della sua esistenza terrena, ora, una volta guadagnata una propria fisionomia teorica esso assurgeva a problema eminentemente filosofico. Conseguenza ricavata in maniera precipitosa da un presupposto erroneo, il materialismo svelava la propria natura di pregiudizio filosofico. Esso non era che un inganno della ragione che richiedeva da più parti di venir emendato: anzitutto, nella prospettiva del sentir comune, in quanto foriero di concezioni perniciose per i valori della morale e della religione che stavano a fondamento dell'ordine sociale; ma specialmente nella prospettiva della ragione dotta, che attraverso l'esame del proprio

---

<sup>104</sup> J.H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, cit., *ad voc.* «Materialismus», vol. XIX (1739), col. 2026 e «Materialisten, Materialistae», col. 2027. Trattandosi di un *Universal-lexicon*, e non di un lessico specificamente filosofico, la voce in questione riporta anche l'accezione di materialista come *Speciaris*, fr. *Droguiste* che si era già incontrata nel *Real-Lexicon* di Jablonski. Si badi che l'idea che «la bocca possa pronunciare discorsi conformi a ragione anche senza l'intervento dell'anima» era esattamente il tema del § 843 della *Metaphisica tedesca* di Wolff.

procedere e dei nessi che istituiva tra le verità doveva inevitabilmente smascherarne la contraddittorietà intrinseca.

### 3. Un materialismo compatibile: Rüdiger e la polemica sulla materia

Un posto a parte nella storia del problema del materialismo nella cultura tedesca settecentesca merita la polemica in cui, a pochi anni di distanza dalla controversia con Budde e Walch, venne nuovamente coinvolta la metafisica wolffiana, e in particolare quella parte della psicologia razionale su cui poggiava l'ipotesi armonicistica. Autore delle critiche era questa volta Johann Andreas Rüdiger (1673-1731), un medico di Lipsia anch'egli formatosi tra le file dei thomasiani, ma che a differenza di Budde e di Walch era rimasto in buona misura estraneo alla vita e alle dispute accademiche. Assiduo frequentatore di Thomasius – che aveva conosciuto durante gli anni di studio a Halle, e presso il quale aveva poi prestato servizio in qualità di precettore privato – e legato da un forte sodalizio con Joachim Lange e con il ben più giovane Christian August Crusius, Rüdiger aveva elaborato le proprie convinzioni filosofiche in un ambiente dichiaratamente ostile al wolffismo, al quale egli contestava, oltre all'utilizzo del metodo matematico in filosofia, la convinzione di poter spiegare la comunicazione delle sostanze attraverso il modello del parallelismo in cui si traduceva il sistema dell'armonia prestabilita in ambito psicofisico<sup>105</sup>. Proprio con l'intento di contestare questa ipotesi indimostrabile e di indebolire il sistema morale ad essa connesso, nel 1727 Rüdiger accoglieva l'invito del vecchio Lange e di altri *virii eruditissimi* della schiera antiwolffiana di Halle e componeva uno scrittarello polemico indirizzato contro la psicologia razionale di Wolff<sup>106</sup>. Questo breve componimento – originariamente concepito come la prosecuzione di una *Prüfung* complessiva della *Metafisica tedesca* inaugurata nel 1723 da Da-

<sup>105</sup> Su Rüdiger cfr. la voce di Carl von Prantl nella ADB, vol. XXIX (1889), pp. 467-468; allo scritto di Rüdiger *De diaeta humanae naturae*, pubblicato postumo nel 1737, è anteposta una biografia dell'autore. Sul ruolo attivo della campagna thomasiana contro Wolff nella Halle dei primi vent'anni del Settecento, quindi sin prima dei dissidi con i teologi pietisti, cfr. Hans-Werner Arndt, *Erste Angriffe der Thomasianer auf Wolff*, in *Christian Thomasius (1655-1728). Interpretationen zu Werk und Wirkung*, a cura di Werner Schneiders, Hamburg, Meiner, 1989, pp. 275-286.

<sup>106</sup> Si tratta di Andreas Rüdiger, *Herrn Christian Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt; und D. Andreas Rüdigers Gegen-Meinung*, Leipzig 1727, riprod. a cura di Michael Albrecht, Hildesheim, Olms, 2008. Le motivazioni dello scritto sono esposte nel § 1 di quest'opera, nonché nel § 18 di una *Commentatiuncula de libris suis, eorumque intentione et usu*, che Rüdiger pubblica a Leipzig l'anno seguente.

niel Strähler<sup>107</sup> – rappresenta una testimonianza importante di come, negli anni della polemica antiwolffiana, la controversia si estendesse ben oltre i confini del mondo accademico. La *Gegen-Meinung* con cui Rüdiger confutava la psicologia wolffiana è infatti un'opera che, per quanto riveduta nella sua prima stesura dalla penna esperta di Lange, era il frutto delle riflessioni di un medico che non parlava la lingua dei filosofi e viveva solo di riflesso i condizionamenti di scuola. Rüdiger rappresentava in un certo senso l'altra faccia della filosofia thomasiana: «se Budde rielaborava gli spunti di Thomasius ad uso di futuri uomini di chiesa (*Kirchenmänner*) – sintetizzava efficacemente Max Wundt – Rüdiger lo faceva per futuri uomini del mondo (*Weltmänner*)»<sup>108</sup>. Ciò si riflette altresì sull'impostazione della *Gegen-Meinung*, la quale criticava l'armonicismo da una prospettiva ben distante da quella teologico-morale che si era precedentemente incontrata, incentrandosi piuttosto su una revisione dei concetti della psicologia wolffiana alla luce di una scienza naturale dell'anima. Rüdiger dava mostra in questa sua opera di una filosofia autenticamente eclettica, in cui l'impostazione antropologica thomasiana si coniugava una marcata adesione alle tesi dell'empirismo lockiano in vista di una filosofia sensualistica, capace però di recuperare le istanze del razionalismo: innanzitutto, il *cogito* cartesiano come principio primo d'evidenza; poi la conciliazione del modello meccanicistico con una forma moderata di vitalismo. Il tentativo di conciliare la scienza naturale dell'uomo con le istanze della tradizione metteva qui capo a una forma di materialismo *sui generis*, quanto più possibile compatibile con i fondamenti della morale e della religione.

Sulla scorta di questa epistemologia empirico-osservativa, più propensa a osservare il *mundus adspectabilis* nelle sue concrete manifestazioni sensibili che cercarvi le tracce di un progetto provvidenziale, Rüdiger opponeva all'ipotesi armonicista una forma di influssionismo radicale tra le sostanze, rifiutando addirittura quelle forme moderate di occasionalismo cui, peraltro, aveva fatto infine ricorso lo stesso Budde. Secondo Rüdiger, infatti, le difficoltà scaturite dall'ipotesi del *commercium* psicofisico – in ultima analisi quella di spiegare come il movimento della materia potesse modificare la sostanza immateriale generando il pensiero, e viceversa – erano difficoltà solo apparenti: esse derivavano dalla tacita ammissione di un pregiudizio filosofico relativo alla natura dei corpi. Per quanto eccezionalmente diffuso, il *praejudicium naturae corporis* avvalorava una tesi «evidentemente contraria alla ragione e all'esperienza», ma soprattutto foriera di una serie di errori e malintesi a detrimento alla ricerca della verità<sup>109</sup>. Tra questi, *in primis*, la dottrina dell'immaterialità dell'anima, la quale derivava per

<sup>107</sup> Daniel Strähler portava come titolo *Prüfung der vernünftigen Gedanken des Herrn Hoff-Rath Wolffes von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alle Dingen überhaupt*, e usciva in due parti rispettivamente a Jena e a Leipzig nel 1723 (riprod. Hildesheim, Olms, 1999).

<sup>108</sup> M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, cit., p. 83.

<sup>109</sup> A. Rüdiger, *Gegen-Meinung*, cit., § 2.

antifrasì da un'assunzione infondata e precipitosa dei cartesiani che avevano pensato di poter individuare nell'estensione l'essenza prima dei corpi. L'anima, che corpo non era, doveva quindi necessariamente venir concepita come un ente inesteso. Il pregiudizio relativo all'essenza estesa dei corpi portava con sé un'implicita identificazione di corpo e materia. Nella ricostruzione di Rüdiger, questa onerosa svista filosofica risaliva a tempi molto remoti, di gran lunga antecedenti all'affermazione del cartesianesimo, e poteva venir rintracciata già a partire dalle prime interpretazioni tendenziose del *De anima* aristotelico e dalla sua definizione dell'anima come forma di un corpo organico che ha la vita in potenza<sup>110</sup>. La contrapposizione tra forma e materia suggeriva, nella lettura di Rüdiger, l'opposizione tra l'anima e il corpo, e in ultima istanza tra i loro attributi. La contrapposizione aristotelica, tuttavia, non era una contrapposizione reale: mediante un'astrazione intellettuale la forma veniva concepita come «un *genero*», «un pensiero umano»; essa era un *abstractum metaphysicum* – e solo come tale, ovviamente, poteva risultare immateriale<sup>111</sup>. Liquidando in maniera sbrigativa una delle questioni invece cruciali della psicologia aristotelica, vale a dire il rapporto tra l'atto primo dell'anima e le funzioni organiche – e quindi le dispute insorte tra gli interpreti arabi e scolastici sulla natura dell'anima umana, sul ruolo dell'intelletto agente e sul numero degli intelletti separati – Rüdiger rivendicava così la possibilità di distinguere in Aristotele due differenti concezioni dell'anima. La prima era quella secondo cui l'anima era concepita come potenza, *dynamis*, ossia come la forza che anima il corpo. Essa era pertanto *forma sine materia*, principio disincarnato. Così intesa, però, l'anima era un principio, e non una sostanza. Tale diventava invece nella seconda concezione aristotelica, per cui era concepita *in concreto*, come forma incarnata *nella* materia o *forma materiata*. In questo caso l'anima era essa stessa sostanza, una sostanza materiale. Sicché se l'astrazione metafisica conduceva al concetto di un'anima immateriale (*forma sine materia*), l'astrazione fisica produceva l'idea di un'anima materiale (*forma materiata*) che entra a comporre il sinolo dell'uomo.

Alla prima di queste concezioni Rüdiger faceva risalire il fortunato pregiudizio relativo alla contrapposizione tra le proprietà dell'anima e del corpo, al carattere materiale dell'uno e immateriale dell'altra, sul quale Cartesio avrebbe apposto il sigillo di una verità incontestabile e immediatamente evidente. Se Aristotele aveva introdotto il germe di questo pregiudizio, esso riuscì a imporsi in maniera massiccia dapprima nelle interpretazioni tendenziose degli scolastici, quindi nelle riflessioni dei cartesiani e dei fautori di un meccanicismo naturale. Nel ricostruire il progressivo consolidamento di questa opinione fallace, Rüdiger

<sup>110</sup> Cfr. A. Rüdiger, *Gegen-Meinung*, cit., § 5: Aristotele «fu anche il primo che diede occasione ai dotti di parlare dell'*immaterialità* delle anime», nonché § 8: «Da questo filosofo è arrivata fino a noi l'opinione relativa all'*immaterialità* dell'anima».

<sup>111</sup> Cfr. A. Rüdiger, *Gegen-Meinung*, cit., §§ 6-7.

ger ne sottolineava la lenta presa di distanza dal dettato aristotelico originario e l'addomesticamento alle esigenze di un'epoca alla ricerca di un nuovo metodo e di nuovi interessi verso cui orientare le proprie forze. In linea di principio egli individuava però due precisi momenti in cui si era consumato l'allontanamento definitivo da Aristotele: innanzitutto l'accantonamento dell'astrazione fisica a favore di quella metafisica, e la conseguente predilezione per una concezione dell'anima nel senso di una forma immateriale; quindi l'assimilazione del corpo alla materia, intesa come *substantia pure passiva*. Tra i due momenti Rüdiger riconosceva una forte interconnessione, dal momento che l'immaterialità dell'anima affermata dal primo era supportata dalla considerazione che la materia, se passiva, avrebbe dovuto essere anche estesa (potendosi dare ogni forma d'affezione solo nello spazio); sicché, se il corpo andava inteso come materiale, passivo ed esteso, l'anima avrebbe dovuto essere legittimamente intesa come immateriale, attiva e inestesa<sup>112</sup>.

Sulla scorta di questo pregiudizio sulla natura del corpo la filosofia approdava ai lidi del dualismo – *rectae conclusiones ex falso principio* – e scivolava inevitabilmente nel pregiudizio sulla natura dell'anima. Esso si insinuava all'interno del dibattito psicologico, dove di certo rivestiva una posizione di spicco rispetto alla coerenza delle dottrine morali e dei principi teologico-religiosi<sup>113</sup>. Rüdiger denunciava lucidamente che, per quanto l'eterogeneità di anima e corpo, di materia e estensione, rispondeva bene alla necessità di sottrarre l'anima al destino corruttibile e mortale del corpo, essa portava però con sé una serie di difficoltà difficilmente aggirabili e per nulla circoscrivibili alla sfera psicologica. Questa contrapposizione rendeva infatti problematico il *commercium* psicofisico, a fronte del quale i filosofi si avventuravano nelle ipotesi improbabili dell'armonicismo e dell'occasionalismo, peraltro non scevre di rischiose ricadute in ambito morale e teologico. A queste bizzarrie della ragione filosofica Rüdiger opponeva una forma radicale di influssionismo, con la quale però si distanziava tanto dagli influssionismi di marca cartesiana, quanto dalle riabilitazioni dell'*influxus realis* che, sulla scorta di un interesse essenzialmente metafisico come nel caso di personaggi come Martin Knutzen e di Israel Gottlieb Canz, oppure più propriamente scientifico come nel caso del medico hallense Johann Gottlob Krüger, avrebbero incominciato a circolare in ambiente wolffiano intorno agli anni '40 del secolo.

<sup>112</sup> Cfr. A. Rüdiger, *Gegen-Meinung*, cit., §§ 8-9.

<sup>113</sup> Nella *Gegen-Meinung* Rüdiger menzionava anche una serie di errori nella fisica, cui si veniva condotti dal *praepudicium de natura corporis*, come ad esempio una serie di dottrine erranee relative alla natura dello spazio (Cartesio, Gassendi, Henry More), le quale avevano un'inevitabile ricaduta sulla sfera teologica. La dottrina della eternità o finitezza del mondo, così come l'ammissione di un *principium hylarchicum* quale spirito universale, erano infatti tutte conseguenze della concezione di spazio che si pone alla base della propria teoria fisica, pertanto della concezione di corpo che di volta in volta si adotta. Cfr. *ivi*, §§ 17-19.

La proposta influssionistica di Rüdiger si fondava su un profondo ripensamento dei concetti di corpo, anima e materia, protagonisti di primo piano del progetto di una fisica nuova con cui egli intendeva conciliare il meccanicismo della tradizione cartesiana con alcune istanze di tipo vitalistico. Nella *Physica divina* pubblicata già nel 1716 – ma, in parte, anche nei diversi laboriosi rimaneggiamenti del suo sistema che metteranno capo alla *Philosophia pragmatica* del 1723 – Rüdiger spiegava infatti che l'attributo «divina» con cui aveva voluto designare la propria fisica serviva, sì, a contrapporla alla fisica meccanicistica, «hodie fere per totam Europam florens, jamque paulatim marcescens», ma anche a sottolineare che i principi con cui occorreva comprendere la natura dovevano essere essi stessi «divini» – ossia dotati di qualità che non potevano derivare loro né da se stessi, né da altre creature o sostanze finite – e non semplicemente «naturali», come la figura, il moto e gli altri principi su cui riposava invece la fisica meccanicistica di Cartesio o di Gassendi<sup>114</sup>. L'esigenza di comprendere la natura combinando i principi meccanici con quelli vitalistici rendeva però necessario emendare i concetti di spirito e materia alla base delle spiegazioni della fisica meccanicistica e riformularli nei termini dei nuovi principi della natura – l'etere, l'aria e lo spirito – e delle loro proprietà<sup>115</sup>.

Sulla base di queste convinzioni Rüdiger emendava il pregiudizio relativo all'essenza estesa dei corpi, cui sostituisce il principio di elasticità: «corpus est substantia elastica, id est, facultate motus ultro citroque faciendi, seu expansivi et contractivi praedita»<sup>116</sup>. La forza espansiva e quella contrattiva derivavano al corpo rispettivamente dall'etere e dall'aria, e la sua natura «in eo posita est [...] ut jam intro jam extra vertatur, prout externa accessione aliorum corporum, vel aer ejus augetur, vel aether»<sup>117</sup>. Questa riformulazione dei principi fisici non poteva non avere una forte ripercussione in ambito psicologico, dove sulla scorta della separazione tra corpo e materia, si profilava la possibilità di concepire l'anima come dotata di una natura a un tempo materiale e incorporea. La critica alla psicologia wolffiana, ma più in generale alle psicologie moderne di derivazione cartesiana, trovava qui uno dei principali fondamenti teorici. Difatti, per

<sup>114</sup> A. Rüdiger, *Physica divina, recta via, eademque inter superstitionem et atheismus media, ad utramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem, ducens*, Frankfurt, 1716, «Praefatio ad lectorem», § 1, nonché L. I, cap. I, sect. IV, §§ 99-100, pp. 39-40. Rüdiger forniva tre rielaborazioni dell'esposizione sistemica del suo pensiero: la prima esce a Leipzig nel 1707 (ma in alcuni esemplari il frontespizio riporta l'indicazione 1706) con il titolo *Philosophia synthetica tribus libri de sapientia, justitia et prudentia, methodo mathematica aemula [...] comprehensa* (riprod. a cura di Ulrich Leinsle, Hildesheim, Olms, 2010); la seconda a Frankfurt nel 1711 (1717<sup>2</sup>) con il titolo *Institutiones eruditionis seu philosophia synthetica*; la terza ed ultima sempre a Leipzig nel 1723 (1729<sup>2</sup>) con il titolo *Philosophia pragmatica, methodo apodictica, et quoad ejus licuit, mathematica, conscripta* (riprod. ed. 1723 a cura di Ulrich Leinsle, Hildesheim, Olms, 2010).

<sup>115</sup> Cfr. A. Rüdiger, *Physica divina*, cit., «Praefatio ad lectorem», §§ 5, 7.

<sup>116</sup> A. Rüdiger, *Physica divina*, cit., «Praefatio ad lectorem», «Programma», § 15.

<sup>117</sup> A. Rüdiger, *Physica divina*, cit., L. I, cap. V, sect. IV, § 19, p. 208.

quanto Wolff fosse stato disposto ad accogliere la lezione metafisica di Leibniz sulla forza rappresentativa dell'anima e sul parallelismo psicofisico, egli aveva assunto un atteggiamento ben più cauto rispetto alla natura fenomenica dei corpi, avvicinandosi piuttosto a una forma di dualismo di ispirazione cartesiana. Quanto alla lezione di Cartesio, tuttavia, Wolff manteneva una forte riserva di fronte alla opportunità di individuare l'essenza dei corpi nell'estensione: questa, secondo Wolff, competeva piuttosto alla materia, ossia a quell'insieme ordinato di parti semplici da cui il corpo traeva altresì la forza di resistenza. La materia (e l'estensione) rappresentavano la componente passiva del corpo, il quale disponeva oltre a ciò di una forza attiva, la forza motrice, e l'essenza del corpo andava pertanto individuata nel modo della composizione delle parti materiali e non nell'estensione in quanto tale<sup>118</sup>. Tuttavia, per quanto Wolff rifiutasse sia l'identità tra corpo e materia, sia quella tra corpo e sostanza estesa – come era stato peraltro pronto a riconoscere lo stesso Rüdiger<sup>119</sup> – il corpo rimaneva per lui un ente materiale (quindi composto ed esteso), ben distinto dall'anima che era un ente immateriale (quindi semplice e inesteso). Ponendosi in qualche modo nella medesima via indicata da Rüdiger, già nella *Psychologia rationalis* Wolff avrebbe ammesso l'intenzione di perfezionare quella medesima concezione dualistica che era sorta originariamente negli ambienti aristotelici e che era stata successivamente affinata da Cartesio: «quod magis sumere, quam probare videbat Cartesius, nos vero in superioribus evicimus, ut adeo nostra de anima philosophia Cartesianam non subvertat, sed eandem illustret et corroboret»<sup>120</sup>. L'anima è semplice, il corpo composto – questi enti godono di proprietà diverse e vengono modificati per l'azione di principi differenti: la forza rappresentativa, nel caso dell'anima; le forze di resistenza e motrice, in quello dei corpi<sup>121</sup>.

Sicché per quanto Rüdiger avesse sbagliato ad accusare Wolff di essere incorso nel vecchio pregiudizio sui corpi, di fatto la sua critica colpiva nel segno, poiché il corpo wolffiano era sempre, seppur non 'per essenza', un ente materiale, composto e quindi esteso. A questa concezione Rüdiger opponeva la sua nuova fisica, articolata intorno a quattro teoremi: il primo concerneva il già menzionato *praejudicium naturae corporis*; il secondo riconosceva nell'estensione il contrassegno della natura finita delle sostanze create; il terzo individuava l'essenza dei corpi nell'elasticità; il quarto e ultimo distingueva tra le parti integranti e le parti essenziali degli enti<sup>122</sup>. Riconoscendo nell'estensione la caratteristica peculiare delle sostanze finite, indipendentemente dalla loro natura mate-

<sup>118</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., §§ 622-623 e §§ 607, 611.

<sup>119</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., §§ 626-627; A. Rüdiger, *Gegen-Meinung*, cit., nota (x) ad § 741, p. 22.

<sup>120</sup> Ch. Wolff, *Psychologia rationalis*, cit. § 51 nota.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> Cfr. A. Rüdiger, *Gegen-Meinung*, cit., §§ 16-24.

riale o spirituale, Rüdiger riconduceva la differenza tra l'anima e il corpo – entrambi «*species* di creature, quindi di esseri estesi»<sup>123</sup> – al fatto che quest'ultimo è una «*substantia extensa elastica*», mentre la prima «oltre all'estensione ha pure l'*intellectio*»<sup>124</sup>. Non ammettendo in generale la possibilità di enti semplici finiti, Rüdiger contestava l'esistenza delle monadi. Dal momento che possedevano una forza, questi supposti enti non potevano che essere sostanze, e non accidenti; ma dovendo essere semplici, non potevano essere sostanze. Queste, infatti, richiedevano necessariamente – se non per esistere, almeno per poter essere concepite – di possedere una figura e una grandezza; una condizione che nessun ente semplice sarebbe in grado di soddisfare. Le monadi, e gli enti semplici in generale, erano pertanto propriamente dei non-enti (*Undinge*)<sup>125</sup>. Nel concepire l'anima come un ente esteso o materiale, quindi composto, ma dotato di una facoltà intellettuale che le consente di pensare, Rüdiger ricusava uno dei presupposti fondamentali dell'ontologia e della psicologia wolffiane, vale a dire la convinzione che gli enti immateriali fossero per ciò stesso semplici e che proprio in quanto tali potevano disporre della facoltà di pensare. Il carattere composto degli enti materiali era infatti il perno intorno a cui Wolff – e Leibniz prima di lui – incentrava la critica della materia pensante. Come già era emerso nella polemica con Budde, Wolff negava che la coscienza e quindi il pensiero potessero darsi in enti composti, non potendo venir prodotti dall'attività sinergica di più enti distinti o dalle diverse parti di un medesimo ente. Riconducendo l'anima e il corpo sotto la categoria generale delle sostanze create, estese e composte, Rüdiger scardinava – almeno a un primo sguardo – uno dei presupposti principali del rappresentazionismo classico, quel *simplicity argument* che aveva lungamente percorso la storia della filosofia, dal Fedone platonico a quello di Moses Mendelssohn, portando con sé importanti conseguenze relativamente alla questione dell'immortalità personale<sup>126</sup>. Tuttavia, l'operazione di scardinamento di Rüdiger sembra avere un'efficacia solo apparente, lasciando rientrare

<sup>123</sup> A. Rüdiger, *Gegen-Meinung*, cit., § 22.

<sup>124</sup> *Ibidem*. Tutti gli enti creati, secondo Rüdiger, sono composti di parti: se così non fosse, infatti, «non avrebbero una parte anteriore né una posteriore, quindi né un inizio né una fine» (ivi, § 21). Ma un ente creato siffatto, che non abbia né un inizio né una fine, non è affatto pensabile, ed è dunque un *nihil* – tanto in senso negativo, per cui il *non-extensum* è concepito come un 'nulla', tanto in senso positivo, concependolo come un 'qualcosa', tuttavia ignoto. La sostanza creata, non essendo un nulla, non potrà quindi essere *non-extensa*: «*extensio* e *substantia creata* sono quindi un'unica e medesima cosa, esattamente come *non-extensum* e *nihil*; perciò è la stessa cosa dire: *Deus fecit substantiam ex nihilo*, oppure: *Deus fecit extensum ex non-extenso*» (*ibidem*).

<sup>125</sup> A. Rüdiger, *Gegen-Meinung*, cit., pp. 25-26 ad § 743; ma già nella *Philosophia synthetica* del 1707 Rüdiger scriveva: «*Distinctio entis in substantiam et accidens Aristotelis est, et bona, ac satis clare si recte intelligatur*» (p. 164).

<sup>126</sup> L'argomento viene comunemente fatto risalire a Platone, *Fedone* 78 B-80 B; cfr. le considerazioni di Ben Lazare Mijuskovic, *The Achilles of Rationalist Arguments. The Simplicity, Unity, and Identity of Thought and Soul from the Cambridge Platonists to Kant: A Study in the History of an Argument*, The Hague, Nijhoff, 1974, in specie cap. I.

dalla finestra quel carattere semplice degli enti spirituali che aveva vigorosamente cacciato dalla porta. Egli era infatti persuaso che gli enti fossero composti di due diverse specie di parti, le une essenziali che erano «*verae partes in rebus naturalibus*», e i cui limiti erano stabiliti direttamente da Dio; le altre, integranti, essendo determinate secondo l'arbitrio umano, erano «opera degli uomini e non di Dio o della natura»<sup>127</sup>. Sulla scorta di questa distinzione Rüdiger poteva affermare che gli enti per cui non era possibile concepire altra composizione che quella delle parti integranti non potevano venir propriamente considerati enti composti: «dire che l'anima, ossia il suo *soggetto*, è materiale, e ammettere quindi che si possa parlare di parti integranti di quella sostanza, non implica affatto che l'anima sia un ente composto, ma esclusivamente che essa è un ente creato da Dio, e che non può perire altrimenti che per la volontà e l'onnipotenza di chi l'ha creata»<sup>128</sup>. Non essendo composta di parti essenziali, la sostanza anima («*das subjectum der Seele*») «non va intesa *pro composito*, ma è e rimane una *substantia simplicissima*, perché le *partes integrantes* attraverso cui la si deve concepire non sono parti reali (*wahrhafte*), ma solo fittizie (*eingebildete*)»<sup>129</sup>. Tuttavia, a differenza dell'anima intesa come *forma corporis*, come mero *abstractum metaphysicum* (divino e pertanto inesteso), la sostanza anima è creata, pertanto estesa e materiale, ma non per questo corporea, in quanto non può competerle in eterno l'elasticità<sup>130</sup>. Scalzando l'equivalenza tra estensione, materialità e corporeità, Rüdiger proponeva una nuova fisica degli enti in grado di aggirare le difficoltà comportate dal *commercium* tra mondo corporeo e mondo spirituale.

Accanto a ciò Rüdiger ricusava anche l'altro presupposto della critica al materialismo dell'anima rispetto a cui Wolff era entrato in contrasto con Budde, vale a dire la dottrina dell'essenza necessaria degli enti, secondo cui la materia non avrebbe potuto accogliere l'attributo del pensiero senza modificare la propria essenza, e quindi cessare di essere quel che era. Anche Rüdiger, come Budde, escludeva di principio la possibilità di conoscere le essenze delle cose, e quindi di determinarne con certezza la natura necessaria e immutabile: avendo concesso la possibilità di conoscere, attraverso l'esperienza, alcuni accidenti delle cose, Dio consentiva di conoscere con certezza l'esistenza delle essenze o dei *substrata*, ma non la loro natura né la loro possibilità. Nella concezione di Rüdiger gli accidenti erano infatti segni scelti arbitrariamente da Dio, i quali non ineriscono pertanto necessariamente alle essenze di cui ci comunicano semplice-

---

<sup>127</sup> A. Rüdiger, *Gegen-Meinung*, cit., § 23.

<sup>128</sup> A. Rüdiger, *Gegen-Meinung*, cit., § 25 (sulla *Doctrina de anima traduce*, cfr. § 20).

<sup>129</sup> A. Rüdiger, *Gegen-Meinung*, cit., § 26.

<sup>130</sup> Cfr. *ibidem*.

mente l'esistenza<sup>131</sup>. L'idea del carattere essenzialmente ipotetico e probabilistico della conoscenza umana, il contributo più noto e forse più significativo di Rüdiger alla filosofia del suo tempo, si radica proprio in quest'impianto teologico-metafisico<sup>132</sup>. Non sbagliava pertanto Max Dessoir – ancorché non avesse avuto al tempo accesso diretto allo scritto antiwolffiano di Rüdiger – a sospettare a fondamento della sua filosofia una forma di «empirismo mitigato dalla teologia»<sup>133</sup>. Portando avanti la medesima linea argomentativa intrapresa da Budde, anche Rüdiger giungeva ad affermare che qualora Dio avesse deciso di conferire alla materia la capacità di pensare, ciò non ne avrebbe affatto modificato l'essenza, limitandosi piuttosto ad accrescerne la perfezione. La materia, una volta dotata del pensiero, sarebbe stata «qualcosa di più nobile di quanto non fosse stata in precedenza, appunto una sostanza pensante», ma non qualcosa di essenzialmente differente da prima<sup>134</sup>. Sicché, sebbene la materia non fosse in grado di derivare da se medesima la facoltà di pensare, essa avrebbe comunque potuto accoglierla come un dono del creatore, mantenendo intatta la propria essenza e continuando a permanere uguale a se stessa, allo stesso modo in cui «un pezzo di legno rimane legno anche quando se ne ricava la statua di un Mercurio»<sup>135</sup> o l'impasto, una volta cotto, diviene pane<sup>136</sup>: grazie all'intervento dello scultore, nel primo caso, e del fuoco, nel secondo, la sostanza rimane immutata, seppur arricchita di una perfezione ulteriore. Analogamente la materia, una volta ricevuta da Dio la forza pensante, manteneva e perfezionava la propria natura materiale diventando spirito.

Wolff non sarebbe stato affatto disposto ad accettare questo ragionamento: la statua di Mercurio è distinta per essenza dal legno da cui è ricavata, così come il pane lo è dal suo impasto. Si tratta di enti che possiedono, sulla base di una precisa ragion sufficiente, note caratteristiche e proprietà differenti; e in ciò consiste la loro essenza. La capacità di pensare è una caratteristica essenziale dell'anima, poiché ha il proprio fondamento nell'essenza dell'anima, nella *vis representativa*. Al contrario, per Rüdiger, la forza rappresentativa si rivelava

<sup>131</sup> Cfr. A. Rüdiger, *De sensu veri et falsi*, cit., I, pt. I, §§ 4, 7-8. Su ciò si rimanda alle osservazioni di Ulrich G. Leinsle, *Das Ding und die Methode: methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Agsburg, Maro, 1983.

<sup>132</sup> Sulle radici metafisiche della metodologia di Rüdiger occorre tenere in considerazione il lavoro ormai classico di Heinrich Schepers, *Andreas Rüdiger Methodologie und ihre Voraussetzungen: ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Schulphilosophie im 18. Jahrhundert*, Köln, Kölner Universitätsverlag, 1959.

<sup>133</sup> Max Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin, Duncker, 1902, vol. I, p. 99. Dessoir considerava invece l'*Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele* – un testo che Rüdiger pubblicava a Lipsia nel 1721 e nel 1726, quindi di poco anteriore alla *Gegen-Meinung* – in cui venivano esposta per la prima volta in maniera compiuta le conseguenze della sua *physica divina* sul piano psicologico.

<sup>134</sup> Cfr. A. Rüdiger, *Gegen-Meinung*, cit., p. 23 ad § 741.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> Cfr. A. Rüdiger, *Gegen-Meinung*, cit., p. 24 ad § 741.

l'ipostatizzazione metafisica di una capacità della sostanza anima, in cui erroneamente i filosofi avevano voluto riconoscerne l'essenza. Fedele all'impostazione empiristica su cui aveva orientato le proprie indagini, già nel *De sensu veri et falsi* del 1709 – giustamente ritenuto il primo confronto della *Schulphilosophie* tedesca con l'empirismo lockiano<sup>137</sup> – Rüdiger sottolineava che l'essenza degli enti era stata colta in maniera più corretta dai medici che dai filosofi. I primi consideravano infatti l'essenza del morbo il suo effetto caratterizzante, il cosiddetto *signum pathognomicum*, mentre i filosofi non si accontentavano di identificare l'«essentia sive substantia» con gli effetti o le manifestazioni degli enti, ma richiedevano di risalire alla facoltà che ne stava a fondamento: così se i primi «hominis essentiam in ratiocinando, canis in latrando, ponunt», i filosofi non la cercavano «in ratiocinando aut latrando, sed in facultate ratiocinandi seu latrandi», ricorrendo così a una «facultas metaphysica, quae in physicis et moralibus essentiam non constituit»<sup>138</sup>. Sicché non soltanto la *vis repraesentativa* non poteva venir considerata l'essenza dell'anima, ma neppure poteva venir ammessa con assoluta certezza. Se l'anima era capace di pensare, ciò era dovuto al fatto che Dio aveva voluto conferire a quella parte di materia creata una forza intellettuale, anziché elastica, incrementandone il grado di perfezione senza per questo variarne l'essenza. Era stata proprio questa convinzione a far nascere nel wolffiano Ludovici il sospetto che in fin dei conti «Rüdiger propendesse decisamente per i materialisti»<sup>139</sup>. Affidato a una delle opere più fortunate dell'età wolffiana, questo sospetto avrebbe incominciato a circolare in maniera sempre più consistente, accompagnando per un tempo molto lungo l'immagine di Rüdiger nelle storie della filosofia.

Ancora una volta lo scontro si arrestava di fronte all'opposizione inconciliabile tra la concezione leibniziana e wolffiana dell'essenza, come insieme di note caratteristiche determinate in maniera necessaria sulla base del principio di ragion sufficiente, e quella aristotelico-lockiana, che la intendeva come il sostrato (più o meno conoscibile) su cui si innestavano tutte le proprietà degli enti, non solo e non tutte rigorosamente necessarie. La stretta commistione tra l'aristotelismo e le nuove istanze empiristiche che innervava queste critiche alla psicologia wolffiana rendeva la *Gegen-Meinung* di Rüdiger uno scritto estremamente complesso dal punto di vista teorico e, insieme, un pericolo concreto per la tenuta delle tesi della metafisica wolffiana.

<sup>137</sup> Così si esprime Leinsle nell'Introduzione all'edizione da lui curata della *Philosophia pragmatica*, cit., p. 5\* (non pag.).

<sup>138</sup> A. Rüdiger, *De sensu veri et falsi*, cit., IV, lib. I, cap. I, § VII, p. 24 e nota.

<sup>139</sup> C.G. Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie zum Gebrauch seiner Zuhörer*, Leipzig, 1737 (riprod. Hildesheim, Olms, 1966), vol. I, p. 286.

Nonostante alcune recensioni molto positive che accompagnarono l'uscita dell'opera di Rüdiger e noncurante delle ripetute sollecitazioni a rispondere<sup>140</sup>, Wolff non affrontò mai direttamente le critiche di Rüdiger. Ludovici, tracciando la mappa degli scritti polemici scaturiti in seguito alla vicenda con i teologi hallensi, pensò di poter ricondurre il perdurante silenzio di Wolff, oltreché alla considerazione che molte questioni erano già state affrontate nelle *Annotazioni alla Metafisica tedesca* di cui Rüdiger dichiaratamente non aveva tenuto conto, proprio alla difficoltà intrinseca delle sue argomentazioni, il cui serio esame avrebbe richiesto a Wolff, allora occupato nell'estensione dei suoi scritti latini, un impegno particolarmente estenuante. Soltanto a due anni di distanza dalla pubblicazione della *Gegen-Meinung*, nel 1729, Johann Gottlieb Klose e Hermann Adolf Le Fevre, due giovani studenti immatricolatisi appena l'anno precedente all'Università di Jena, pubblicano sotto lo pseudonimo di Hieronimus Aletophilus un'accurata disamina delle obiezioni antiwolffiane<sup>141</sup>. La loro aperta difesa delle tesi di Wolff va verosimilmente considerata l'espressione più concreta dell'inversione di rotta a favore di una ponderosa ripresa del wolffismo che aveva incominciato a prendere corpo a Jena – non senza impedimenti<sup>142</sup> – a partire dal 1728, con la fondazione di una «Deutsche Gesellschaft», ispirata alla sua omologa lipsiense, chiaramente ispirata alla filosofia del nuovo *praeceptor Germaniae*. Quest'opera di proselitismo wolffiano accompagnava l'attività istituzionale di un gruppo di docenti, accoliti di Wolff (si pensa in specie a Johann Peter Reusch, Heinrich Köhler e a Jakob Carpov) che, insediatisi nell'*Alma Mater Jenensis* intorno agli anni '20, avrebbero contribuito in maniera determinante a rendere la città la nuova roccaforte della filosofia wolffiana negli anni a venire.

La confutazione delle obiezioni di Rüdiger intrapresa nelle *Erinnerungen* di Hieronymus Alethophilus riveste un significato storico particolarmente importante, dal momento che introduce un argomento che, per quanto già abbozzato in Wolff, sarebbe diventato il grimaldello con cui la *Schulphilosophie* wolffiana avrebbe di lì in avanti scardinato le obiezioni di impronta rigidamente empiristica. Se nella sua disamina Rüdiger accusava Wolff e una grande parte dei dualismi antichi e moderni di essere vittime del *praejudicium de natura corporis*, Alethophilus rimproverava ora a Rüdiger – e ai padri dell'empirismo classico, da Ari-

<sup>140</sup> Si pensi in particolare all'invito che Adolph Friedrich Hoffmann, allievo di Rüdiger, aveva formulato nel 1729 in un'appendice al suo commento della *Logica* wolffiana (*Gedanken über Christian Wolffens Logic*, Leipzig, 1729, riprod. a cura di Robert Theis, Olms, Hildesheim, 2008).

<sup>141</sup> Si tratta di *Hieronimi Aletophili Erinnerungen auf die Gegen-Meinung der Meinung Herrn Hof-Rath Wolffens von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt*, Frankfurt – Leipzig, 1729.

<sup>142</sup> Infatti, come si apprende dalla «Notizia per il lettore» posta in apertura alle *Erinnerungen* di Hieronymus Aletophilus, lo scritto era stato composto da alcuni «buoni amici di Jena», mossi all'opera dall'«amore per la verità e l'importanza della materia trattata», che tuttavia – per ragioni che vengono taciute – avevano preferito evitare di darlo alle stampe in quella città (*Erinnerungen auf die Gegen-Meinung*, cit., pp. 1\*-2\*).

stotele a Locke – di aver ceduto al *praejudicium imaginationis*, ossia alla convinzione precipitosa e infondata che prescrive di rifiutare qualsiasi concetto che non possa venir concepito mediante l’immaginazione e, più in generale, mediante la cosiddetta facoltà conoscitiva inferiore<sup>143</sup>. Sulla base di questo presupposto cui giungeva esasperando la convinzione che *omnes ideae oriantur a sensione* – come recitava il titolo della *dissertatio philosophica* che lo stesso Rüdiger aveva pubblicato nel 1704 – si rifiutava l’esistenza delle sostanze semplici, quindi la natura semplice dell’anima, la differenza tra la velocità dei pensieri e quella del movimento, la maggior ammissibilità dell’armonia prestabilita rispetto all’inflazionismo reale. Si trattava in tutti questi casi di tesi affermate, ma non dimostrate<sup>144</sup>, le quali riposavano sulla convinzione che ciò che non poteva venir concepito sulla scorta della testimonianza dei sensi e della forza dell’immaginazione non aveva in sé verità alcuna. Ma che lo spirito fosse una sostanza finita nel tempo, e non anche nello spazio come i corpi, e che quindi andasse concepito come un ente inesteso «non ce lo si poteva rappresentare con l’immaginazione, ma *intellectu puro*»<sup>145</sup>. «Ci si può rappresentare con la ragione e l’*intellectus purus*, sebbene non *sensibus et phantasia*, la forza come un ente perdurante che ha in sé la fonte delle proprie modificazioni, quindi come una sostanza; riuscendo dunque a dimostrarla mediante sillogismi, allo stesso modo in cui si può dimostrare la verità delle monadi»<sup>146</sup>. Parimenti «non sperando con i sensi altra velocità che quella nel movimento, si matura l’opinione che non ve ne sia altra», mentre nulla impediva di concepire con l’intelletto la velocità come un genere capace di specificarsi nel movimento e nel pensiero<sup>147</sup>. L’unica vera ragione che aveva spinto Rüdiger ad ammettere la natura materiale dell’anima andava pertanto individuata nell’esigenza di scongiurare l’ipotesi armonicista a favore del sistema dell’influsso reale<sup>148</sup> – un’impresa che tuttavia sarebbe stata destinata ad arenarsi, lasciando irrisolte le difficoltà che avevano spinto Wolff a preferire la soluzione del parallelismo. Infatti pur concedendo la natura estesa e materiale (ancorché non composta) dell’anima, e quindi aprendo un canale di comunicazione psicofisica diretta, Rüdiger non riusciva comunque a rendere ragione del modo in cui dal movimento del mondo fisico si potesse generare il pensiero. In maniera assolutamente legittima gli autori delle *Erinnerungen* si domandavano: «se comunque dall’estensione non può derivare la forza pensante e se la forza pensante può comunque venir concepita senza estensione, a che cosa serve [intro-

<sup>143</sup> Cfr. *Erinnerungen auf die Gegen-Meinung*, cit., p. 43, nonché per l’esplicito riferimento ad Aristotele e a Locke, p. 75.

<sup>144</sup> *Erinnerungen auf die Gegen-Meinung*, cit., pp. 46-47: «che non si possa pensare una *substantia inextensa* non è ancora dimostrato».

<sup>145</sup> *Erinnerungen auf die Gegen-Meinung*, cit., p. 15.

<sup>146</sup> *Erinnerungen auf die Gegen-Meinung*, cit., p. 17.

<sup>147</sup> *Erinnerungen auf die Gegen-Meinung*, cit., p. 27.

<sup>148</sup> Cfr. *Erinnerungen auf die Gegen-Meinung*, cit., p. 17.

durre] l'estensione o la materialità dell'anima?»<sup>149</sup>. A differenza della forma della statua di Mercurio che può essere contemplata nell'essenza del ceppo da cui è ricavata, o del pane nell'impasto, la capacità di pensare non procedeva dall'essenza della sostanza materiale: «poiché dall'eternità la forza pensante non pertiene all'essenza della materia, qualora la materia dovesse pensare, dovrebbe ricevere un'essenza ulteriore preposta al pensiero e quindi non sarebbe una materia pensante, ma una materia unita a un'essenza pensante»<sup>150</sup>. La difficoltà di spiegare la generazione del pensiero a partire dal moto di una materia, per quanto sottile la si volesse immaginare, rimaneva lo scoglio contro cui si arrestava la polemica rüdigeriana. Una difficoltà generata da quel *praejudicium imaginationis* che, come aveva a lungo illuso circa la rotazione del sole intorno alla terra, ancora illudeva riguardo alla possibilità di sapere e di poter spiegare soltanto ciò che i sensi ci consentivano di credere<sup>151</sup>.

La soluzione latamente materialista proposta da Rüdiger voleva coniugare il vantaggio di una spiegazione coerente del problema psicofisico sulla base del commercio tra sostanze omogenee con la possibilità irrinunciabile di riservare all'anima uno spazio di autonomia dal destino mortale del corpo. Per far ciò Rüdiger doveva modificare i termini della questione, introducendo in maniera spesso non leale concezioni e distinguo che parevano più intorbidire le acque che prospettare nuove vie di uscita ai dilemmi in questione. Così la distinzione di ascendenza aristotelica tra le diverse maniere di intendere l'anima, oppure la nuova concezione della natura estesa e quindi materiale di tutti gli enti creati non facevano che rendere possibile una soluzione dei problemi solo su un piano nominale. Di fatto corpi e anime rimanevano enti eterogenei la cui comunicazione richiedeva spiegazioni più ingegnose di quelle fin qui prospettate. Ma al di là dei concreti tentativi di risolvere il problema, risulta particolarmente interessante il fatto che, a distanza di un paio d'anni dalla controversia con i teologi pietisti e con Budde, la questione del materialismo e le ragioni su cui fondare il rifiuto o la condivisione dell'ipotesi della materia pensante fossero ormai diventate moneta corrente nel dibattito filosofico tedesco e, in particolare, nella polemica antiwolffiana. E, di nuovo, al di là delle impostazioni divergenti e delle diverse linee teoriche cui questi autori facevano riferimento, tutti indifferentemente concordavano circa la necessità di condannare il materialismo sia per la sua intrinseca pericolosità morale, religiosa e sociale, sia soprattutto, perché frutto di un errore indegno dell'umana ragione e dell'uso corretto delle sue re-

<sup>149</sup> *Erinnerungen auf die Gegen-Meinung*, cit., p. 27.

<sup>150</sup> *Erinnerungen auf die Gegen-Meinung*, cit., p. 29.

<sup>151</sup> *Erinnerungen auf die Gegen-Meinung*, cit., pp. 39-43; in specie p. 39: «seppur si ammettesse l'estensione dell'anima non si riuscirebbe comunque a comprendere come un pensiero potrebbe generarsi dal moto. L'influsso del corpo sull'anima è dunque solo una fede (*Glaube*) e non un sapere (*Wissen*)».

gole. Ci sarebbero alcuni anni ancora perché anche nelle aule invecchiate dell'accademia tedesca la ragione illuministica imparasse a scendere a patti con le effettive capacità dell'uomo e a contemplare, in una prospettiva più compromissoria, l'eventualità che non tutte le opinioni debbano necessariamente passare il vaglio critico della ragione per poter venir accolte tra i principi su cui regolare la conduzione dell'esistenza. Ma a quel punto si sarebbe già scavalcato il confine di un altro *Menschenalter* della Germania illuminista, approdando a un'epoca in cui la diffidenza nei confronti della ragione speculativa avrebbe aperto la via a un'indagine antropologica capace di rivalutare, seppur in una prospettiva meno 'scientifica' e più 'pragmatica', gli strumenti a cui la ragione limitata dell'uomo si concedeva di far ricorso per placare l'inadeguatezza cui la propria natura finita l'avrebbe necessariamente condannata. Ed sarà probabilmente allora che avrà inizio anche in Germania la vera età dell'illuminismo. Questi, invece, erano ancora gli anni in cui la fiducia nella ragione e nell'infallibilità del suo metodo costringeva ad usare un solo e medesimo metro nell'indagine dei suoi oggetti: che si trattasse di proprietà geometriche, di leggi dei corpi o di proprietà dell'anima, la ragione procedeva imperterrita sul cammino della certezza dimostrativa. La rivalutazione dell'altra faccia dell'*Aufklärung*, quella in cui avrà senso riaprire il capitolo sul materialismo che con Wolff sembrava aver conosciuto una conclusione definitiva, sarebbe stata una conquista relativamente tarda. Ma non smette di suscitare stupore – come già notava in tempi non sospetti quel grande conoscitore del pensiero tedesco che fu Fritz Mauthner – il pensiero che proprio nei medesimi anni in cui in Germania Wolff redigeva diligente il proprio rigido sistema, la filosofia britannica si preparava ad accogliere il *Trattato* di Hume, un «tentativo – appunto – di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali».

## Capitolo III

### CON WOLFF, OLTRE WOLFF: CONDANNA E ASSOLUZIONE DEL MATERIALISMO

#### 1. *Il materialismo: un problema filosofico*

«Materialismus [...] sumit, quod esse nequit, seu impossibile est, adeoque hypothesis est, eaque falsa»<sup>1</sup>. Con queste parole di condanna Wolff, nella *Psychologia rationalis* del 1734, compendiava in maniera lapidaria il giudizio sul materialismo che, seppur imbastito già ai tempi della *Metafisica tedesca*, aveva preso forma compiuta nel corso degli anni '20, in specie nella polemica condotta con i teologi pietisti e i thomasiani intorno al sistema dell'armonia prestabilita e alle sue possibili implicazioni nel senso di un fatalismo inderogabile. Alla convinzione che gli attributi del pensiero e dell'estensione fossero altamente incompatibili, e non potessero pertanto convivere in una medesima sostanza, Wolff era giunto attraverso una meticolosa argomentazione *methodo scientifica ducta*; in questo modo egli aveva mostrato al pubblico filosofico la fallacia su cui riposava il materialismo e ne aveva fornito una confutazione puramente razionale.

Agli occhi di Wolff la *falsa hypothesis* materialista appariva intrinsecamente contraddittoria e andava smascherata innanzitutto in difesa della ragione stessa. Per questo motivo, nella *Theologia naturalis* data alle stampe a pochi anni dalle due *Psychologiae* latine (1736-37), Wolff si sarebbe preoccupato di precisare che – a differenza di quanto la filosofia aveva diffusamente creduto – il materialismo non costituiva *in primis* un problema di natura teologica. Pur rientrando tra le concezioni erronee della divinità, infatti, esso non rappresentava di per sé una forma di ateismo: nulla impediva di ammettere l'esistenza di un Dio, ancorché dotato di una natura corporea. Che una convinzione di questo tipo potesse poi

---

<sup>1</sup> Ch. Wolff, *Psychologia rationalis*, cit., § 50.

facilmente approdare a una negazione della divinità era ben chiaro anche a Wolff, il quale, con un evidente intento di cesura rispetto al passato, teneva a rimarcare la non sovrapponibilità dei concetti di materialismo e ateismo. Sicché la ragione per cui il materialismo andava ruscato – ribadiva Wolff, una volta ancora – andava cercata *innanzitutto* nella sua aversità alle leggi della ragione, e solo in seguito alle verità della religione: conciliando in un unico ente estensione e pensiero, esso prendeva per vero un concetto impossibile, infrangeva il primo principio della logica e cadeva in contraddizione con se stesso. E lo faceva sia sul piano psicologico dell'anima umana, sia su quello teologico dello spirito infinito: «Errat, qui affirmat, quod erat negandum. Materialista itaque errat, dum Deum non nisi corporeum esse statuit»<sup>2</sup>.

La disamina wolffiana del materialismo aveva imposto nel giro di pochi decenni i termini in cui affrontare la questione da un punto di vista strettamente filosofico, ponendosi così come un momento di raffronto imprescindibile per la filosofia tedesca successiva: il *ductus* wolffiano aveva infatti conosciuto una diffusione rapida e capillare, cui avevano di certo contribuito, per un verso, i lessici e i dizionari enciclopedici di più ampia circolazione come il Walch o lo Zedler, che dalla fine degli anni '20 avevano assunto proprio la posizione di Wolff come sentenza definitiva sull'argomento; per altro verso, la pubblicazione di quel fortunato prontuario di filosofia wolffiana che fu il lessico di Meissner, il quale, setacciando qua e là il *corpus* tedesco di Wolff in cerca di definizioni e concetti della nuova filosofia, si era rapidamente imposto come un riferimento inevitabile.

Ciò aveva reso possibile, come si è avuto modo di vedere, il consolidamento di una maniera specifica di affrontare la questione del materialismo, sia da un punto di vista terminologico, sia rispetto alla storia e alla fenomenologia di questa corrente di pensiero che fino ai primi anni '20 aveva seguito, perlomeno in Germania, un percorso incerto, di frequente intrecciato a riflessioni – come nel caso dello spinozismo – che ne avevano confuso e persino offuscato i tratti distintivi. Nella polemica insorta tra Wolff e Budde, innanzitutto, il materialismo aveva fatto il suo ingresso ufficiale sulla scena filosofica tedesca. Per indicare quelli che negavano l'esistenza di sostanze spirituali, spiegavano i processi psicologici a partire dalle leggi meccaniche della materia e, in ultima istanza, riducevano l'anima e i suoi processi a una funzione dell'organizzazione fisica del corpo, la filosofia disponeva ora di un nome ben preciso, che mancava ancora, ad esempio, al Budde delle *Theses de atheismo et superstitione*. Non è un dato trascurabile, in questo senso, che quel primo abbozzo di una storia del materialismo antico e moderno non soltanto non disponesse degli strumenti terminologici e concettuali per assolvere pienamente il proprio compito, ma che neppure fosse

---

<sup>2</sup> Ch. Wolff, *Theologia naturalis. Pars posterior*, cit., §§ 220-221.

stato in grado di elaborarli per suo conto. Ciò avrebbe evidentemente richiesto un ripensamento generale della questione nel quadro della nuova conoscenza filosofica, del suo metodo e della sua terminologia, assai lontano dal progetto di Budde; il quale dovette pertanto far ricorso ad arzigogolate perifrasi per spiegare ciò di cui stava tentando di narrare la vicenda, in una confusione sistematica delle correnti confluite nel corso dei secoli nel materialismo – dal meccanicismo al fatalismo, dallo spinozismo al sensismo – e della diversa natura delle sue manifestazioni – dalle espressioni più radicali (Democrito, Hobbes, Coward, Dodwell) a quelle che più tardi, grazie a Wolff, presero a chiamarsi *scettiche* (Locke, Leclerc).

Con Wolff si era però specialmente fatta strada la convinzione che il materialismo fosse innanzitutto una questione di pertinenza filosofica e, in particolare, psicologica: i materialisti, negando l'esistenza di sostanze non corporee, negavano in primo luogo l'esistenza di un'anima distinta dal corpo. La confutazione di questa tesi spettava quindi a quella parte della psicologia che Wolff aveva indicato come «razionale». Qui, a differenza di quanto accadeva nella «psicologia empirica», la natura e le proprietà dell'anima venivano indagate *a priori*, vale a dire attraverso l'analisi razionale del concetto di anima e non facendo ricorso alle conoscenze che derivavano dai sensi. Scomponendo il concetto di anima nelle sue note essenziali, la parte razionale della psicologia era in grado di determinarne la natura e di stabilirne, di conseguenza, la differenza rispetto al corpo e agli enti composti in generale. Una volta stabilita la natura dell'anima, la psicologia razionale poteva pertanto porre su solide basi la *vexata quaestio* del *commercium* tra le sostanze, in specie nella sua declinazione psicofisica, su cui si era spaccato il fronte filosofico mettendo capo alla contrapposizione tra monisti, dualisti e pluralisti entro cui si erano profilate le tesi della «pessima setta» dei materialisti.

La discussione intorno alla natura dell'anima e alla sua eterogeneità rispetto al corpo rappresenta senz'altro uno dei temi che tengono viva nel corso del Settecento la tradizione della psicologia razionale, erede diretta delle vecchie pneumatologie e presto destinata a cedere il passo alla psicologia empirica, la quale avrebbe rappresentato la novità più longeva della riflessione wolffiana sulla natura umana. Quest'ultima, più vicina nel metodo e negli interessi al nuovo modello di scienza sperimentale, avrebbe preparato la via alla futura antropologia, con cui veniva gloriosamente reciso qualunque tipo di filiazione dello studio sulla natura umana dalla sua originaria matrice metafisica<sup>3</sup>. Ma già al tempo di

---

<sup>3</sup> Sulla ricezione della psicologia empirica di Wolff cfr. Paola Rumore, *Materiali per la ricostruzione della prima diffusione e ricezione tedesca della psicologia empirica di Christian Wolff*, in *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, a cura di Ferdinando L. Marcolungo, Hildesheim, Olms, 2007, pp. 177-193; sul passaggio dalla psicologia empirica all'antropologia, cfr. Mareta Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt, Lang, 1976; Norbert Hinske, *Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmati-*

Wolff la psicologia empirica poteva dire ben poco riguardo al tema da cui era scaturita la polemica con il materialismo: quanto alla natura dell'anima, essa si limitava necessariamente a osservare la molteplicità di facoltà attraverso cui operava la forza rappresentativa fondamentale; e quanto al rapporto con il corpo, non poteva che limitarsi a constatare una costante sincronia tra le modificazioni psichiche e quelle fisiche, senza tuttavia poter azzardare nessun tipo di giustificazione. Quale che fosse la ragione di quella sincronia, essa rimaneva preclusa all'esperienza: la questione scavalcava i confini dell'indagine empirica e approdava al terreno deduttivo della psicologia razionale. La convinzione wolffiana secondo cui il problema del *commercium* psicofisico andava affrontato in sede di psicologia razionale era al tempo discretamente condivisa. In specie riscuoteva un certo plauso l'idea che la dimostrazione deduttiva costituisse la strada maestra per fondare il dualismo delle sostanze, e con esso la loro essenziale diversità. Al di là dell'interesse squisitamente speculativo che la questione poteva presentare nelle opere di metafisica, l'eterogeneità tra anima e corpo era uno di quei temi capaci di scuotere gli animi anche al di fuori della cerchia dei dotti. La produzione sul tema era talmente ampia che già nel 1735 Valentin Ernst Löscher dava alle stampe un florilegio di titoli con l'intenzione di orientare il lettore in un panorama davvero molto variegato<sup>4</sup>. Come aveva ben visto Cartesio, essa rappresentava infatti l'unica maniera di sottrarre l'anima alle leggi meccaniche dei corpi e al destino mortale della natura materiale, consentendo pertanto di preservare uno spazio per l'esercizio della libertà, della virtù e della fede. Per ragioni non molto distanti da queste la discussione veniva percepita, anche nella cultura tedesca del tempo, come un'urgenza su cui concentrare le proprie forze. Gli uomini – si legge in una prefazione anonima di uno dei testi che aprì, in età wolffiana, il dibattito sulla questione – non sanno neppure loro quel che vogliono: per un verso vorrebbero credere di avere un'anima pensante, distinta dal corpo e libera dal suo destino mortale; per l'altro riconoscono quanto sia vantaggioso pensare che, una volta terminata questa vita, non occorrerà preoccuparsi oltre delle azioni che si sono commesse quaggiù, chiudendo con la morte terrena il conto della propria moralità<sup>5</sup>. Accanto alle importanti conseguenze

---

*sche Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, «Aufklärung», XI, 1999, pp. 97-107; il volume di John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

<sup>4</sup> Cfr. Valentin Ernst Löscher, *Auserlesene Sammlung der besten und neuern Schrifften vom Zustand der Seele nach dem Tod*, Dresden, 1735 (sulle ragioni essenzialmente morali e religiosi della centralità del dibattito, nonché su per una rapida rassegna degli autori delle diverse epoche che hanno affrontato la questione, cfr. in particolare il lungo «Vorbericht»). Negli anni 1835-1836 uscivano a Augsburg due tomi di *Mittheilungen aus Dr. Valentini Ernst Löser's auserlesener Sammlung von Schrifften aus dem XVII. und XVIII. Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode*, a cura di Hubert Beckers.

<sup>5</sup> «Vorrede eines Ungenannten», in Johann Gustav Reinbeck, *Philosophische Gedancken über die vernünftige Seele und derselben Unsterblichkeit. Nebst einigen Anmerkungen über ein Frantzösisches Schreiben, darin behauptet werden will, daß die Materie dencke*, Berlin, Ambrosius Hauden, 1740 [il «Vorbericht» è

metafisiche – non da ultimo la concezione della divinità, dell'ordine del creato, del rapporto psicofisico e così via – l'eterogeneità dell'anima rispetto al corpo, e quindi il suo carattere immateriale, fondavano – più pragmaticamente – la «quiete, la sicurezza e la felicità della società umana in questa vita»<sup>6</sup>.

«Supponiamo ad esempio – continuava l'anonimo – che un grande principe decida di tollerare che i suoi sudditi coltivino dottrine contrarie all'immortalità dell'anima e alla rappresentazione di una vita futura; in che cosa potrebbe riporre questo principe la sicurezza per la sua persona e per il suo governo? Potrebbe confidare anche solo per un momento nell'obbedienza, nella fedeltà e nei giuramenti di questi suoi sudditi? Cesserebbero davvero costoro di ingannarsi e di uccidersi vicendevolmente se ci fosse solo l'autorità terrena a condannare questi misfatti? [...] se gli uomini dovessero credere che dopo la morte non v'è nulla da temere, né da sperare, non riterrebbero semplici sciocchezze tanto le virtù, quanto il benessere della società civile e la religione stessa?»<sup>7</sup>

L'immortalità dell'anima non era di quei temi su cui i filosofi potevano arrovellarsi indisturbati nella quiete delle loro stanze; essa aveva al contrario una ricaduta importante sulla vita pubblica di ognuno, determinando in una buona misura quell'orizzonte condiviso entro cui solo era possibile garantire affidabilità, sicurezza, e quindi ordine pubblico. La ricaduta sociale di questa discussione metafisica, maturata sulla scorta della convinzione che l'istituzione civile dovesse risposare da ultimo su un ordine morale, aveva rivestito un ruolo non solo marginale nell'ondata di polemiche che a cavallo tra i secoli XVI e XVII aveva coinvolto le prime avvisaglie di materialismo in ambiente germanico. Il richiamo all'ordine sociale, come si è visto, aveva fatto la propria comparsa qui e là nelle bolle di condanna della *Concordia* di Stosch e delle *Theses* di Lau. A differenza di allora, però, la filosofia tedesca aveva adesso a disposizione un apparato concettuale e sistematico con cui far fronte alla polemica, riuscendo a confutare le tesi dei detrattori della vita eterna sulla base di argomentazioni razionali, anziché con gli anatemi di una teologia dogmatica. Il corredo teorico era quello della filosofia wolffiana, la quale – come riconosceva l'autore anonimo già menzionato, dando voce a un sentire altamente condiviso – aveva sugli altri sistemi filosofici il grande vantaggio di fondarsi su «principi assolutamente nuovi, sommi, solidamente fondati, che la rendono accessibile a tutti gli uomini, così che se la si esamina alla luce della ragione e liberi dal pregiudizio non si può che

---

datato Berlin, 20 agosto 1739]; riprod. in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., III/79, Hildesheim, Olms, 2002, pp. 1\*-4\* (non pag.).

<sup>6</sup> «Vorrede eines Ungenannten», in J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedancken*, cit., p. 39\*.

<sup>7</sup> «Vorrede eines Ungenannten», in J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedancken*, cit., pp. 39\*-41\*.

convenire sulla sua verità»<sup>8</sup>. L'opera di Wolff aveva avuto il grande merito di rendersi massimamente comprensibile – e, ciò, non solo in forza dell'uso della lingua tedesca; benché scivolasse talvolta in qualche penderia, Wolff riusciva infatti a condurre per mano il lettore attraverso le lunghe catene delle sue dimostrazioni, consentendogli di comprendere le più alte verità grazie alla chiarezza delle definizioni e a un uso 'ordinato' della ragione. Di fatto – secondo la diagnosi mortificante di Kant – Wolff aveva insegnato suo malgrado non a filosofare, ma la sua filosofia. Tuttavia, seguire Wolff e le sue lunghe catene di dimostrazioni richiedeva, oltre a una ragione sana e docile – che si poteva legittimamente pretendere da ogni lettore – un certo grado di pazienza e di costanza, di cui non sempre si poteva disporre. In questo l'opera che l'autore anonimo si accingeva a presentare prestava un gran servizio all'umanità.

## 2. L'eredità wolffiana: la ragione contro il materialismo

I *Pensieri filosofici sull'anima razionale e sulla sua immortalità* che Johann Gustav Reinbeck (1682-1741) dava alle stampe all'inizio del 1740 rivelavano già dal titolo una forte assonanza con l'impostazione di Wolff, che aveva battezzato *Pensieri razionali* l'intera serie filosofica dei suoi scritti tedeschi. Lasciando da parte le sottigliezze metafisiche della psicologia wolffiana, e facendo invece leva su argomenti immediatamente accessibili all'esperienza di ognuno, Reinbeck compendia in quest'opera la soluzione wolffiana al dibattito vecchio come la filosofia sulla natura immateriale dell'anima umana e, con essa, sulla sua immortalità. Neppure l'autore di questi *Pensieri filosofici* era un filosofo di professione: figlio di un pastore evangelico, anch'egli aveva intrapreso la carriera ecclesiastica che lo avrebbe condotto, a pochi anni dalla morte, a diventare padre confessore delle due regine prussiane<sup>9</sup>. Fermo oppositore delle 'aperture liberali' di Christian Thomasius – contro cui aveva diretto due scritti a favore dell'unione matrimoniale e contro il concubinato – Reinbeck aveva preso parte attiva, insieme ad altri due teologi berlinesi, Jablonski e Michael Rolof, alle consultazioni imperiali relative alle ragioni dell'allontanamento di Wolff da Halle in occasione dello

<sup>8</sup> «Vorrede eines Ungenannten», in J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedanken*, cit., p. 22\*.

<sup>9</sup> Notizie essenziali sulla vita di Johann Gustav Reinbeck insieme a un elenco de suoi scritti si trovano in Christian Gottlieb Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, vol. III, Leipzig, 1751 (riprod. Hildesheim, Olms, 1961), coll. 1985-1986. Cfr. anche quanto raccolto dal genero in seconde nozze del figlio di Reinbeck, Anton Friedrich Büsching nei suoi *Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen, insonderheit gelehrter Männer. Erster Theil*, Halle, 1783, pp. 139-236.

scontro con il vecchio Lange, e successivamente del suo ritorno<sup>10</sup>. Ancorché il fitto scambio intercorso tra Reinbeck e Wolff durante gli anni della sua permanenza a Marburgo abbia un interesse più diplomatico e strategico che filosofico – incentrandosi primariamente sui difficili rapporti tra Wolff e la Facoltà teologica di Halle e quindi sulle condizioni di un suo possibile ritorno in Prussia – esso offre una chiara conferma della profonda ammirazione che Reinbeck nutriva nei confronti del filosofo di cui aveva ascoltato le lezioni durante gli anni di studio a Halle e di cui, in tempi ancora non compromessi dalla rottura ufficiale, aveva preso le parti di fronte alle accuse dei teologi pietisti<sup>11</sup>. Tuttavia, ancorché le riflessioni filosofiche rimanessero assolutamente ai margini dello scambio di quegli anni tra i due, desta un certo sconcerto il fatto che nell'intensa corrispondenza risalente agli anni 1739 e 1740 non si faccia nessun cenno a quei *Pensieri filosofici* in cui Reinbeck affrontava con strumenti wolffiani, ma in maniera ampiamente accessibile e quasi divulgativa, una delle questioni centrali del dibattito filosofico del tempo, aprendo la via a una serie di scritti intorno alla natura immortale dell'anima che avrebbero costituito un capitolo cospicuo della produzione filosofica tedesca intorno alla metà del secolo XVIII. Reinbeck aveva originariamente concepito i propri *Pensieri filosofici* per una edizione francese: essi prendevano infatti spunto da una lettera francese – come riporta il titolo integrale dell'opera – in cui si voleva sostenere che la materia era in grado di pensare. L'autore, tuttavia, si convinse ben presto della necessità di approntare una traduzione tedesca sia di quell'*epistula gallica*, sia delle proprie riflessioni in merito, al fine di informare in maniera più capillare la Germania intorno a un dibattito che incominciava a diffondersi nel resto d'Europa<sup>12</sup>. L'edizione tedesca, corredata di una serie di note aggiuntive, sarebbe pertanto apparsa prima di quella francese, per la quale occorrerà aspettare la traduzione che J.H. Samuel Formey, fervente wolffiano e protetto di Reinbeck, ne pubblicherà a Amsterdam nel 1744<sup>13</sup>. Lo scritto francese cui si faceva qui riferimento

<sup>10</sup> Nei *Beiträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen*, cit., Büsching raccoglie una parte della corrispondenza intercorsa tra Reinbeck e Christian Wolff e tra Reinbeck e i due imperatori Federico Guglielmo e Federico II (il Grande) relativa al ritorno di Wolff a Halle (pp. 19-236).

<sup>11</sup> Cfr. quanto racconta Büsching in *Beiträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen*, cit., pp. 8-12.

<sup>12</sup> Cfr. il «Vorbericht» di Reinbeck, in *Philosophische Gedancken*, cit., pp. 2\*-3\* (non pag.). Nonché «Vorrede eines Ungenannten», ivi, pp. 24\*-31\*. Sulla formazione e diffusione dell'ipotesi lockiana di una *materia cogitans* nella filosofia britannica cfr. J.W. Yolton, *Thinking Matter*, cit. Sulla sua ricezione e circolazione in Europa, con particolare attenzione all'ambiente francese cfr. Id., *Locke and French Materialism*, Oxford, Clarendon, 1991. Quasi interamente dedicato alla diffusione in Francia e in Gran Bretagna delle idee materialistiche che presero l'avvio dal dibattito intorno a Locke e alla loro influenza sul materialismo francese di metà Settecento è il lavoro di Ann Thomson, *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

<sup>13</sup> Si tratta di J.G. Reinbeck, *Refléxions philosophiques sur l'immortalité de l'ame raisonnable*, Amsterdam-Leipzig, Arkstée & Merkus, 1744. Sulle raccomandazioni di Reinbeck che consentirono a Formey

era una versione particolarmente radicale di quella che sarebbe divenuta la XIII delle *Lettere filosofiche* di Voltaire, quella su Locke, in cui veniva affermata in maniera risoluta e difesa contro molteplici obiezioni l'ipotesi della *materia cogitans*<sup>14</sup>. Liquidando in maniera abbastanza sbrigativa la questione della paternità dello scritto, Reinbeck intendeva fornire una dimostrazione persuasiva della natura immateriale dell'anima che dimostrasse la radicale sintonia tra le verità della ragione e quelle professate dalla Scrittura, sbarrando in tal modo il cammino a una teoria che, se per molte ragioni poteva risultare affascinosa e accattivante, era però profondamente erronea. D'altra parte il teologo Reinbeck sembrava accettare di buon animo che l'autore anonimo dell'*Epistula gallica*, coerente con la propria prospettiva, non sarebbe stato disponibile ad accogliere argomenti di tipo teologico o riconducibili alla testimonianza della Rivelazione: la ragione poteva costituire l'unico terreno di confronto condiviso. Così, propagando l'uso presto invalso tra i teologi di affrontare i filosofi sul loro campo<sup>15</sup>, quello dell'analisi razionale, Reinbeck confutava l'ipotesi della materialità dell'anima deducendo dall'analisi dell'attività di pensiero la differenza sostanziale tra le nature materiali e quelle spirituali, da cui poi, con grande facilità, sarebbe giunto ad affermare la natura immortale di queste ultime.

---

di diventare professore a Berlino, cfr. la lettera dell'imperatore Federico Guglielmo a Reinbeck del 31 maggio 1739 in Büschling, *Beiträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen*, cit. p. 201.

<sup>14</sup> Lo scritto di Voltaire cui si fa riferimento è la cosiddetta *Lettera su Locke* delle *Lettere filosofiche* che costui compose a Londra tra il 1728 e il 1730, e che vennero poi pubblicate ad Amsterdam nel 1734 con il titolo *Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets*, 1734, trad. it. di Mariateresa Mandalari con il titolo *Lettere filosofiche*, a cura di Paolo Alatri, Roma, Editori Riuniti, 1994, *Lettera XIII*, pp. 77-84). Sulla posizione di Voltaire in merito alla questione cfr. anche la voce «âme» del suo *Dictionnaire philosophique portatif* (Geneve, 1764), trad. it. di Mario Bonfantini con il titolo *Dizionario filosofico*, Torino, Einaudi, 1995<sup>3</sup>, I ed 1950, pp. 11-19. Quanto alla paternità di questa *epistula gallica*, proprio in apertura della sezione di commento che pospone ai propri *Pensieri filosofici*, Reinbeck sottolinea che questa versione non poteva venir ufficialmente attribuita a Voltaire, poiché conteneva tesi assai più radicali di quelle che Voltaire aveva consegnato in uno scritto affine, comparso nell'edizione delle *Lettere* nell'edizione uscita presso de Bordes nel 1736 (sic!) (*Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets par Mr. de Voltaire*), così come pure nella raccolta delle opere successiva (1739). Cfr. J.G. Reinbeck, *Anmerkungen über dieses Schreiben*, in Id., *Philosophische Gedanken*, cit., pp. 367-370 (ma 369). Della discussa paternità della *epistula* discute anche J. W. Yolton in *Locke and French Materialism*, cit., pp. 50-55.

<sup>15</sup> Che questo tipo di dimostrazioni, capaci di prescindere dall'autorità della Scrittura, non fosse affatto nuovo neppure in ambiente teologico è ben sottolineato dall'estensore anonimo della «Vorrede» all'opera di Reinbeck, che cita il caso di Joachim Hildebrand, *Immortalitas animae rationalis, ex solo naturae lumine, apodicticis et topicis rationibus liquido ostensa, et ab adversariorum objectionibus, ex eodem rationis lumine vindicata*, Cellis, 1680; Johann Nicolaus Hardtschmid, *De immortalitate animae humanae ex philosophorum veterum et recentium argumentis examinata et demonstrata*, Argentorati-Spoor, 1698. Ma si potrebbe menzionare anche il caso del pastore di Linde, Johann Conrad Schröter, che dichiara già nel titolo della sua opera del 1723 l'intenzione di dimostrare l'immortalità dell'anima, così come la sua immortalità a partire dalla Sacra Scrittura (J.C. Schröter, *Beweis und Vertheidigung, daß die Seele nicht materiell, sondern ein Geistiges Wesen sey*, Leipzig, 1723, 1729<sup>2</sup>).

Prendendo l'avvio da una definizione dell'anima assolutamente consonante con quella wolffiana – un ente dotato di una facoltà rappresentativa che dirige, sottoforma di pensiero e di appetito, in conformità le sensazioni trasmesse dagli organi del suo corpo cui è unita<sup>16</sup> – Reinbeck scandiva la propria confutazione della tesi dei materialisti in due tappe. Nella prima dimostrava che tutti, persino i materialisti, erano costretti ad ammettere l'esistenza di un'anima, distinta dal corpo ancorché di natura materiale, come soggetto del pensiero. Nemmeno i più accaniti sostenitori della *materia cogitans* sarebbero infatti stati disposti a generalizzare la loro tesi fino a sostenere che *tutta* la materia pensa. Costoro avrebbero comunque dovuto distinguere un particolare tipo di materia – fosse essa la materia sottile o chissà che cosa d'altro – che, a differenza della restante materia di cui è fatto il mondo fisico, fosse in grado di pensare: e questa sarebbe stata l'anima<sup>17</sup>. Con una precisione terminologica che segna la distanza che separa questo scritto dai tentativi di stabilizzare il nuovo linguaggio filosofico che si erano incontrati in Leibniz, ma ancora in Budde e in parte in Wolff, Reinbeck si serviva dell'aggettivo *materialisch*, nella forma di *materialisches Wesen* per indicare l'anima dei materialisti, e non più del consueto *körperlich*; la contrapposizione *materialisch / unmaterialisch*, sinonimo di *unkörperlich* o *geistlich*, era ormai pienamente acquisita<sup>18</sup>. Nella seconda tappa della sua confutazione Reinbeck dimostrava l'incompatibilità di estensione e pensiero attraverso il confronto tra le azioni dell'anima e quelle di quei corpi che – secondo il costume maturato negli ambienti della sperimentazione cartesiana – parevano essere più simili all'anima, vale a dire le macchine automatiche (*automaton*). Secondo la maniera di procedere che si era prescritto per tradurre la psicologia wolffiana in una forma di facile accesso, Reinbeck apriva la serie di paragrafi dedicati all'ipotesi della materia pensante muovendo una serie di considerazioni di uso comune sull'anima e sul suo modo di operare. E presentava come una posizione condivisibile quella per cui, stante l'esperienza di ognuno, «la nostra anima può orientare i propri pensieri talvolta in un modo talaltra in un altro, essa non agisce né come una macchina qualsiasi, né come una macchina in grado di muoversi da sé»<sup>19</sup>. Ancorché, infatti, tra le macchine automatiche e l'anima sussista una somiglianza fondamentale, contenendo entrambe in loro stesse il principio della loro attività motrice e rappresentativa, le differenze che ne contraddistinguono il modo di operare rendevano questi due enti assolutamente eterogenei.

<sup>16</sup> Cfr. J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedancken*, cit., § II.

<sup>17</sup> Cfr. J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedancken*, cit., § VII.

<sup>18</sup> Cfr. J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedancken*, cit., §§ III, VII.

<sup>19</sup> J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedancken*, cit., § XXVII. I paragrafi dedicati alla confutazione dell'ipotesi della materia pensante sono innanzitutto quelli compresi tra il § XXVII e il § XLVII, sebbene alcuni considerazioni pur fondamentali precedano o seguano questo nucleo principale dell'argomentazione.

L'anima, infatti, a differenza dell'*automaton*, era capace di percorrere avanti e indietro la serie dei propri pensieri, di soffermarsi a piacimento su ognuno di essi, di scomporlo e ricomporlo, poi rapidamente di procedere oltre o indugiare ulteriormente, senza essere mossa a seguire in maniera inderogabile la direzione che le veniva imposta, come accadeva invece nel caso della macchina soggetta alle leggi meccaniche che regolavano la coordinazione delle sue parti<sup>20</sup>. Nel sottolineare questa peculiarità dell'anima, della sua capacità di dirigere i pensieri a proprio piacimento (*Gefallen*) e di rivelare pertanto una forma di libertà spontanea contrapposta al rigido meccanicismo cui doveva attenersi la macchina, Reinbeck anticipava uno dei temi (la *Willkür*) che di lì a qualche anno – come si avrà modo di vedere – la psicologia tedesca avrebbe usato contro le nuove forme di materialismo rappresentate dalla fisiologia di Bonnet e di Harvey. La libertà dell'anima di seguire a proprio piacimento la serie dei pensieri rappresentava un buon argomento su cui, in maniera assolutamente intuitiva, chiunque sarebbe stato in grado di convenire; e ciò neppure significava derogare alla legge di sviluppo delle modificazioni dell'anima secondo la concatenazione delle ragioni sufficienti che era stata affermata da Leibniz e sottoscritta da Wolff, dal momento che questo arbitrio dell'anima riguardava, al massimo, la sua libertà nel dirigere la propria attenzione qui o là, e non la ragione della successione delle sue rappresentazioni.

L'anima, dunque, nel suo operare non si comportava in generale come quel composto di parti meccanicamente arrangiate che era la macchina, né come quella specie altamente sofisticata ravvisabile negli automi. Ciò dipendeva dal fatto che le forze cui questi enti dovevano la propria attività interna, la *forza motrice* (o di inerzia, che pure si poteva riconoscere all'anima oltre alla consueta capacità solo passiva di resistenza) e la *forza pensante*, pur essendo entrambe *forze*, avevano una natura assai diversa. Il pensiero era infatti, secondo Reinbeck, «una forza unica che comprende in sé una triplice facoltà: di avere rappresentazioni, di esserne cosciente, di distinguere se stessa dalle cose rappresentate»<sup>21</sup>. Qui tornava il tema wolffiano della coscienza e più precisamente, della capacità dell'anima di essere cosciente di sé e degli altri enti fuori di sé, il che ne contrassegnava la capacità di rappresentare le cose insieme *in se ed extra se*. La differenza tra una rappresentazione in uno specchio, o in un quadro, e le rappresentazioni psichiche, diceva Wolff, consiste essenzialmente in ciò: che né lo specchio né il

<sup>20</sup> Cfr. J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedanken*, cit., §§ XXIX-XXX.

<sup>21</sup> J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedanken*, cit., § XXXII; è interessante che qui, come nel paragrafo appena precedente, Reinbeck richiami la distinzione già wolffiana tra materia e corpo, la quale tuttavia era del tutto ininfluente nella sua trattazione del problema, in cui continua a servirsi dell'espressione «materia pensante» (ancorché, come aveva sottolineato Wolff, sarebbe stato più opportuno parlare di *corpo pensante*) verosimilmente solo per consuetudine con l'*Epistula* e la discussione del tempo.

quadro né qualsiasi altro ente fisico sarebbero mai in grado di distinguere la rappresentazione da se stessi e di essere concepire a un tempo se stessi come rappresentanti e la cosa rappresentata come due enti differenti. Ma questa idea di Wolff, verosimilmente incomprensibile a chi era in qualche misura digiuno di filosofia, veniva semplificata da Reinbeck attraverso una serie di declinazioni più immediatamente accessibili. Egli considerava, ad esempio, che le proprietà degli enti materiali – la forma, la dimensione, il peso, la figura – non potevano competere ai pensieri; perlomeno non ai pensieri astratti o universali, di cui l'anima immateriale, al contrario dei 'corpi rappresentativi' come gli specchi o i quadri era in grado di avere. Idee come la saggezza, la verità, o gli stessi principi, non hanno né la forma, né la dimensione, né la figura che sarebbero richieste se essi fossero movimenti di un ente fisico, o di quella materia sottilissima in cui si vuole far consistere l'anima<sup>22</sup>. Oppure, Reinbeck notava ancora che la forza di pensare poteva venir messa in moto dall'anima, per così dire, anche senza un contatto diretto con gli oggetti cui si riferiva, come nel caso del ricordo, dell'immaginazione o anche della fantasia, e parimenti era in grado di arrestarsi da sé, senza dover necessariamente ricorrere a un impedimento esterno; la forza motrice dei corpi, di contro, aveva bisogno di impulsi per propagarsi e ostacoli per arrestarsi, i quali venivano da ultimo ricondotti al contatto diretto con gli altri corpi<sup>23</sup>. Non solo: se fosse la materia a pensare, e non l'anima immateriale – continuava Reinbeck nell'intento di spingere a conseguenze evidentemente assurde l'erronea ipotesi iniziale – non si potrebbero trasmettere ad altri i propri pensieri: ciò richiederebbe infatti che il movimento in cui consistono i pensieri fosse causato da un contatto mediato o immediato tra le materie sottili che compongono le due anime. Ma poiché il contatto immediato tra le due anime nei due corpi viene escluso dal buon senso, rimane la sola possibilità del contatto mediato, il quale può avvenire solo attraverso segni, siano essi parole, gesti o lettere. E qui Reinbeck si abbandonava a una serie di supposizioni altamente improbabili che andavano dall'impossibilità di affermare una corrispondenza univoca tra il segno, il movimento suscitato e il pensiero che ne seguiva (come nel caso delle lettere che compongono le parole, oppure nella plurivocità dei gesti) alla convenzionalità delle lingue che escludeva di principio una corrispondenza tra suono movimento e pensiero (evidentemente assurda nel caso in cui si assumano due lingue diverse) – ma tutto ciò aveva lo scopo evidente di mostrare quali atroci astruserie si sarebbero dovute escogitare per poter perseverare in una concezione che il buon senso, oltre che la ragione, avrebbero caldamente consigliato di abbandonare<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedancken*, cit., § XXXIX.

<sup>23</sup> Cfr. J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedancken*, cit., §§ XXVII-XXXVIII.

<sup>24</sup> Cfr. J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedancken*, cit., §§ XL-XLIV.

Richiamando poi l'onnipotenza divina cui nulla era per principio precluso – secondo uno dei principali argomenti cui, nella scia di Locke, facevano ricorso i sostenitori del materialismo – Reinbeck mostrava in maniera assai efficace, e a dire il vero assai più perspicua di quanto non avesse fatto Wolff, che il concetto di anima materiale (*Materialität der Seele*) non era semplicemente un concetto inconcepibile, ma addirittura intrinsecamente impossibile<sup>25</sup>. L'inconcepibilità, se legata alla natura limitata delle capacità umane, non avrebbe di per sé costituito un argomento sufficiente per escludere l'eventualità dell'ipotesi della materia pensante; ma l'impossibilità non poteva venir messa in conto a Dio e alla sua onnipotenza, la quale non riguardava affatto ciò che si rivelava intrinsecamente contraddittorio. Dio non avrebbe potuto rendere la materia pensante – precisava Reinbeck commentando la chiusa dell'*epistula gallica* – più di quanto non avrebbe potuto fare di un masso un angelo, ossia facendo convivere nell'essenza del medesimo ente proprietà angeliche e la natura inerte e inanimata della roccia<sup>26</sup>. Dio non soggiace alla logica, ma una sola è la legge della ragione di cui Dio è espressione suprema; Dio vede nelle creature la loro possibilità interna e nella loro essenza la ragione delle loro proprietà. Sicché, se riportato nel suo terreno di competenza, il teologo aveva nuovamente diritto di giocare la sua propria carta e di affermare che nella creazione nulla poteva avvenire in base a un arbitrio capriccioso per cui Dio avrebbe potuto a un certo momento, senza ordine e ragione, dotare e privare le sue creature delle loro determinate proprietà. La ragione e la Scrittura, concludeva Reinbeck, approdavano una volta ancora alla medesima verità e se questo non poteva rappresentare l'argomento su cui fondare la confutazione dei materialisti, di certo trovava una riconferma ulteriore a conclusione dell'argomentazione razionale secondo cui si era proceduti.

L'opera di Reinbeck, pur affrontando – come già faceva cenno l'anonimo estensore della sua prefazione – una questione che godeva di una lunga storia all'interno della riflessione filosofica, dava il via in Germania a un acceso dibattito il quale rivelava di fatto quanto, al tempo, il materialismo venisse percepito come una minaccia assai concreta. La stessa *epistula gallica* non mancava evidentemente di riscuotere un certo successo negli ambienti in cui prendeva voce una forma di insofferenza nei confronti della religione cristiana e della morale ad essa strettamente connessa. A ridosso della pubblicazione dello scritto di Reinbeck, Christian Gottlieb Kluge, arcidiacono di Wittenberg, aveva anzi cercato di mostrare che quel *läppischer Brief*, nonostante non contenesse nulla che il mondo filosofico non avesse già conosciuto in tempi remotissimi e di cui nessun sano intelletto si sarebbe facilmente lasciato persuadere, aveva avuto di recente im-

<sup>25</sup> Cfr. J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedanken*, cit., §§ XLV-XLVI.

<sup>26</sup> Cfr. J.G. Reinbeck, *Philosophische Gedanken*, cit., p. 413.

portanti precedenti anche all'interno del mondo tedesco<sup>27</sup>. E, ciò, non solo all'interno dell'area antagonista in cui aveva visto la luce il *Vertrauter Briefwechsel* che si muoveva effettivamente sul limite dell'eresia, ma persino in autori la cui posizione nei confronti delle verità della fede appariva al di là di ogni ragionevole sospetto, come il Thomasius del *Versuch vom Wesen der Seele*<sup>28</sup>. Kluge faceva riferimento a una letteratura assai cospicua intorno alla questione della materialità dell'anima e della sua natura mortale, contro cui avevano reagito sin dai primi decenni del nuovo secolo molte voci della filosofia tedesca, dal celebre Budde al già menzionato Johann Conrad Schröter, a August Friedrich Cämmerer, che già nel 1714 pubblicava a Leipzig una *Untersuchung von der Seele* in cui passava in rassegna le posizioni di coloro i quali, di lì a poco, avrebbero ufficialmente preso a chiamarsi materialisti. Lo stesso Johann Albert Fabricius raccoglieva nel 1730 una silloge di argomenti in difesa del cristianesimo contro i suoi nemici tra cui comparivano accanto ai giudei e ai maomettani, atei, epicurei e più genericamente i deisti o naturalisti che di fatto non facevano che ridurre il mondo della fede e le sue verità entro i confini di una ragione osservatrice – il che comportava in maniera congruente tesi materialistiche intorno alla natura dell'anima<sup>29</sup>. La fallacia dell'ipotesi della materia pensante, sottolineava Kluge, non era ignota alla cultura tedesca, la quale oltre ad aver prodotto una serie cospicua di confutazioni proprie – come, ad esempio, nel caso delle *Observationibus sacris* di Deyling, dalla *Disputation* di Elswich o dei *Gedancken über die Schöpfung des Menschen* di Johann Andreas Buttstett – aveva potuto beneficiare dell'efficace argomentazione contro l'ipotesi lockiana contenuta nell'appendice della *Verità della religione cristiana* dell'inglese Humfredus Ditton che il pastore Götte aveva di recente tradotto in tedesco<sup>30</sup>. Sicché quando alla fine del 1739 Reinbeck pubbli-

<sup>27</sup> Cfr. Christian Gottlieb Kluge, *Anmerkungen über den Vorbericht und die Vorrede zu den Reinbeckischen Gedancken von der vernünftigen Seele und der Unsterblichkeit derselben, in welche wider die verfassers, wie auch überhaupt wider die neuere Weltweisheit, Verschiedenes offenberzig erinnert wird*, Wittenberg-Leipzig, Eichsfelden, 1740, § VI, p. 16.

<sup>28</sup> Cfr. Ch.G. Kluge, *Anmerkungen über den Vorbericht und die Vorrede zu den Reinbeckischen Gedancken von der vernünftigen Seele und der Unsterblichkeit derselben*, cit., § XXVII, p. 66; il riferimento a Thomasius è al § XIV, p. 30: «Thomasius blatera (geschwätzt) le medesime cose che l'*epistula gallica* propina ai suoi lettori come scoperte eccezionali. L'anima dell'uomo consiste, secondo quel che dice Thomasius, in una miscela di luce e aria, ed è dunque qualcosa di materiale».

<sup>29</sup> Cfr. Ch.G. Kluge, *Anmerkungen über den Vorbericht und die Vorrede zu den Reinbeckischen Gedancken von der vernünftigen Seele und der Unsterblichkeit derselben*, cit., § XXVIII, pp. 67-68. L'opera di Fabricius cui si fa qui riferimento è *Delectus argumentorum, et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis Christianae adversus Atheos, Epicureos, Deistas seu Naturalistas, Idolatras, Iudaeos, et Muhameddanos lucubrationibus suis asserverunt*, Hamburg, 1730.

<sup>30</sup> Humfredum Ditton [Humphry Ditton], *Die Wahrheit der Christlichen Religion, aus der Auferstehung Jesu Christi, auf eine demonstrativische Art bewiesen, nebst einem Anhang, von der Immaterialität der Seelen und andern wichtigen Stücken der natürlichen Religion*, trad. tedesca di Gabriel Wilhelm Götten, Braunschweig, 1732; l'opera ebbe un successo notevole, al punto che nel giro di tre lustri conobbe cinque riedizioni successive, apparse sempre a Braunschweig e corredata di una prefazione di Jo-

cava i propri *Pensieri filosofici* egli pareva quasi dare una voce ufficiale a quella parte della cultura tedesca che sia da parte teologica – appoggiandosi cioè *in primis* alle verità rivelate – sia da parte filosofica condannava radicalmente l'ipotesi della materia pensante e della natura mortale dell'anima umana. La sua pubblica confutazione dell'*epistula gallica*, anzi, mostrava quanto fosse effettivamente attuale la posizione materialista. In uno scrittarello intitolato, secondo il modello offerto da Wolff, all'altra setta di filosofia dogmatica, l'idealismo, Jacob Carpov, allora rettore del ginnasio di Weimar e membro della Società berlinese delle Scienze, riconosceva a Reinbeck il merito di aver affrontato una questione tutt'altro che marginale all'interno della discussione del tempo. Egli osservava infatti che «denique epistola Gallica, in qua defenditur, materiam esse, qua cogitet, et quae Theologo magni nominis Reinbeckio non ira pridem occasionem, de anima *solidissime* differendi, dedit, nec nostra aetate extinctum esse Materialismum, docet»<sup>31</sup>.

Che il materialismo non fosse estinto, ma anzi godesse di ottima salute non era al tempo una convinzione peregrina. Dell'idea di Carpov era anche Israel Gottlieb Canz (1690-1753), al tempo il massimo rappresentante del wolffismo all'Università di Tübingen, il quale doveva la propria fama all'interno del mondo filosofico all'impegno indefesso con cui, dimostrandone la compatibilità con le verità della teologia, aveva preso le parti della filosofia leibniziana e wolffiana nella polemica con i pietisti di Halle. La sua *Philosophia fundamentalis* (Tübingen, 1744), così come le successive *Meditationes philosophicae* (Tübingen, 1750) funsero al tempo da importanti veicoli di diffusione del pensiero di Wolff<sup>32</sup>. Nel 1741 Canz aveva dato alle stampe la rielaborazione in lingua tedesca di una serie di quattro dissertazioni latine di argomento psicologico, con cui, come dichiarava programmaticamente nel titolo, intendeva fornire una *Dimostrazione persuasiva dell'immortalità dell'anima umana sulla base di argomenti razionali*<sup>33</sup>. A differenza di Reinbeck che aveva scelto per la propria dimostrazione la via dell'esperienza

---

hann Lorenz von Mosheim. L'originale (*A discourse concerning the resurrection of Jesus Christ: in three parts. [...] Together with an appendix concerning the impossible production of thought from matter and motion*) era apparso a Londra nel 1712.

<sup>31</sup> Jacob Carpov, *Idealismus ex concessis explosus*, Frankfurt-Leipzig, 1740, § X.

<sup>32</sup> Su Canz e sulla sua produzione filosofica e teologica cfr. Johann Christoph Adelung, *Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinem Gelehrten-Lexico*, vol. II, Leipzig, 1787, riprod. Hildesheim, Olms, 1960, coll. 83-86. I testi in difesa della filosofia leibniziana e wolffiana cui si fa riferimento sono il *Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in Theologia, per praecipua fidei capita* (1728-39) e le *Fictiones recentiores Joachimi Langii [...] recensitae et, ut decet, confutatae a Philosopho der lumen rationis*, pubblicate anonime a Frankfurt nel 1735. Della *Philosophia fundamentalis* e delle *Meditationes philosophicae* è disponibile una ristampa anastatica in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., rispettivamente III.33 (1997) e III.36.1-2 (1996).

<sup>33</sup> Si tratta di Israel Gottlieb Canz, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft. Antreffend die Unsterblichkeit sowohl der Menschlichen Seelen insgemein, als besonders der Kinder-Seelen. Samt einem Anhang, wie es der Seele nach dem Tod zu Muth seyn werde?*, Tübingen, 1741 (1746<sup>3</sup>).

condivisa, l'argomentazione di Canz seguiva la strada più consueta dell'analisi concettuale ispirata al modello cartesiano e wolffiano<sup>34</sup>. Il concetto complesso di immortalità veniva qui scomposto nei suoi concetti parziali (*Teilbegriffe*) e quindi affermato sulla base della loro verità. Nella concezione di Canz, infatti, l'immortalità era direttamente implicata dalla natura incorruttibile, spirituale e personale dell'anima umana<sup>35</sup>. Il carattere incorruttibile e la natura spirituale, per cui l'anima poteva venir considerata un ente dotato di coscienza, erano, come si è potuto vedere, i medesimi elementi su cui riposava la dimostrazione wolffiana dell'impossibilità di una materia pensante e della natura non corporea delle anime. Queste ultime, proprio per poter esercitare la loro peculiare capacità rappresentativa, richiedevano la coscienza, la quale non poteva però sussistere in nessun ente composto; riconoscendone l'indubbia capacità di pensiero, si deduceva quindi che l'anima dovesse necessariamente essere un ente semplice e, come tale, non corruttibile. La metafisica wolffiana forniva in questa maniera una propria versione della dimostrazione del *simplicity argument*, in cui la tesi della semplicità dell'anima veniva integrata con i corollari necessari dell'unità, identità, dell'immaterialità e dell'incorruttibilità. L'idea – ritenuta con buone ragioni una delle concezioni più persistenti nella tradizione del pensiero occidentale moderno<sup>36</sup> – sarebbe stata placidamente accolta da una buona parte del Settecento tedesco, da Wolff a Moses Mendelssohn, al punto da ricomparire in una versione appena più raffinata nel capitolo sui paralogismi della prima *Critica* di Kant. Nella versione di Canz il *simplicity argument* implicava che, una volta perito il corpo, l'anima semplice perseverasse nella propria esistenza non terrena, mantenendo le medesime capacità di cui godeva in questa vita. Essa avrebbe cioè continuato ad esistere nella forma di uno spirito, ossia di un ente cosciente e in grado di esercitare il pensiero, di riflettere, di giudicare e di desiderare e di compiere tutte quelle operazioni che nell'ottica armonicistica non erano affatto riconducibili a un'influenza diretta o indiretta del corpo. Ma accanto ai concetti di coscienza e incorruttibilità che già nella versione di Wolff erano immediatamente implicati da questo tipo di dimostrazione, Canz sottolineava l'esigenza di attribuire all'anima nel suo stato *post mortem* il carattere personale di cui essa godeva nell'esistenza terrena, conferendo in tal modo una centralità notevole in

<sup>34</sup> Cfr. quanto dice nella «Vorrede» al *Überzeugender Beweis aus der Vernunft*, cit., p. 8: nell'opera si intende «mostrare all'occhio dello spirito tutti i concetti parziali particolari contenuti nella rappresenta distinta dell'immortalità dell'anima, esporli, dimostrarli, chiarirli e rafforzarli esaminandone una parte dopo l'altra nell'ordine opportuno».

<sup>35</sup> Cfr. I.G. Canz, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft*, cit., §§ 2-4. Significativamente la prima parte dell'opera è così divisa: I. *Enthaltend den Erweis, Daß die Seele nach dem Tode unerweislich sey* (§§ 10-44); II. *Daß die Seele nach dem Tod sich annoch bewußt sey: den Gebrauch des Verstandes und des Willens besitze* (§§ 45-93); III. *Daß die Seele nach dem Tod erkennen werde, sie sey eben diejenige, welche in diesem Leben so, oder so gehandelt* (§§ 94-104).

<sup>36</sup> Cfr. B.L. Mijuskovic, *The Achilles of Rationalist Arguments*, cit., pp. 1-6.

questo tipo di argomentazione a un altro suggerimento di Locke che aveva preso a farsi strada nelle psicologia razionali tedesche. Sopravvivendo al corpo, l'anima manteneva secondo Canz la memoria del proprio passato, riconosceva di aver vissuto e agito in una maniera determinata, e solo così si disponeva ad accogliere su di sé la responsabilità morale della propria esistenza<sup>37</sup>. Ma è rispetto al primo dei concetti parziali qui considerati – l'incorruttibilità – che Canz prendeva in esame l'opinione dei pensatori che secondo un uso ormai del tutto condiviso non esitava a chiamare materialisti (*Materialisten*). I materialisti cui viene qui fatto riferimento erano i medesimi cui si rivolgeva l'accorata apologia dell'immortalità pronunciata da Reinbeck, vale a dire quella parte di pensatori perlopiù francesi presso cui aveva trovato accoglienza la suggestione lockiana del *thinking matter*<sup>38</sup>. Questi pensatori propendevano per una riduzione più o meno radicale dei fenomeni della vita psichica alle modificazioni fisiologiche del corpo, negando in ultima istanza la sussistenza di un ente spirituale alla maniera dell'anima della metafisica classica. Tratteggiando in maniera assai efficace i presupposti di questo tipo di concezione, Canz scriveva che i materialisti

«ritengono che l'anima sia corruttibile [e che] non sia un ente *toto coelo* diverso dal corpo, come essa invece è. Fantasticano che l'anima sia la composizione fortemente artificiale (*hochkünstliche Zusammensetzung*) delle parti più sottili e robuste del corpo, che sono comunque mortali. Ritengono che l'anima non rappresenti altro che la natura del cervello: se esso è irrorato da umori vitali che si diffondono nel resto del corpo, se ha una buona costituzione ed è in buon ordine, se è opportunamente disposto e naturalmente incline a operare nella maniera che conviene alla vita umana, allora, secondo i nostri oppositori, l'uomo ha uno spirito nobile, un'anima pronta, un animo ben disposto: in breve, quell'uomo ha ottime qualità. Se invece nel corpo umano regna il disordine, se le fibre del cervello sono infiacchite, se gli spiriti e gli umori vitali sono deboli, se dalla nascita nel cervello qualcosa non è al posto giusto, se le parti fluide si muovono con una lentezza eccessiva, con fatica e spossatezza, allora quell'uomo avrà un'anima misera, in lui non vi sarà nulla di sublime, la sua conoscenza sarà scarna e asciutta, i suoi appetiti privi di impeto, il suo agire pessimo e villano»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. I.G. Canz, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft*, cit., § 4.

<sup>38</sup> Canz fa esplicito riferimento al fatto che «persino i maggiori letterati in Francia incominciano a prendersi gioco di questa verità [*scil.*: dell'immortalità dell'anima] e a sminuirla attraverso le loro beffe le loro agli occhi dei loro lettori», I.G. Canz, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft*, cit., § 11. Sulla ricezione dell'ipotesi lockiana in Francia rimane insuperato il lavoro di J.W. Yolton, *Locke and French Materialism*, cit.

<sup>39</sup> I.G. Canz, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft*, cit., § 12.

Secondo una convinzione che Canz riprendeva da Wolff e trasmetteva alla filosofia successiva, l'errore dei materialisti nasceva da una loro incapacità di elevare la propria capacità rappresentativa al di sopra della testimonianza dei sensi; ciò comportava una sorta di coazione a concepire anche l'anima come un ente dotato delle qualità che possono venir percepite con i sensi e, quindi, come un qualcosa composto di acqua, aria, fuoco e di altri elementi naturali. Ma questo errore semplicemente riconducibile a un intelletto grossolano poteva rivelarsi pericoloso nella misura in cui la negazione dell'esistenza di enti spirituali e immateriali apriva la via a una serie di affermazioni infelici di cui la morte dell'anima umana era solo uno dei numerosi esempi. Sicché le fantasticherie materialistiche non potevano venir tollerate e occorreva intervenire contro questo errore stolto (*thöricht, Thorheit*) – perché legato alla rozzezza di un intelletto succube dei sensi – e vergognoso (*Schandfleck*) – perché indegno delle potenzialità della ragione<sup>40</sup>.

Anche nel caso di Canz, quindi, la confutazione del materialismo era una confutazione condotta sul terreno filosofico dell'analisi razionale, a partire dal concetto di anima come ente semplice. E in questo quadro egli integrava le osservazioni wolffiane già riprese da Reinbeck intorno alle peculiarità dell'attività rappresentativa degli enti semplici – come la natura unitaria del pensiero e il doppio riferimento della coscienza (*in se et extra se*) – con una serie di considerazioni ulteriori che davano buona prova di una perfetta aderenza allo spirito di fondatezza del wolffismo. «Se l'anima fosse materiale (*materiell*)», notava ad esempio Canz, «in essa vi sarebbero migliaia di impressioni che le derivano dai sensi, ma da cui non sarebbe in grado di formare nessuna verità generale» – e ciò perché, prescindendo dalle determinazioni particolari, le verità generali richiedono una capacità astrattiva che mette capo a rappresentazioni che non si esauriscono nell'immagine particolare di cose singole<sup>41</sup>. Dalla constatazione indubbia che tra le rappresentazioni dell'anima si possono incontrare anche rappresentazioni generali, Canz concludeva la natura immateriale e quindi semplice dell'anima: se l'anima potesse davvero ridursi alla mera organizzazione del cervello e al movimento dei succhi vitali che lo animano, allora essa, al pari degli altri enti materiali, non potrebbe disporre dei concetti astratti o delle verità generali di cui invece dispone<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. I.G. Canz, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft*, cit., §§ 13-19. Canz si serviva, nel corso di questi paragrafi, di una serie di espressioni che ricorrevano di consueto nella letteratura wolffiana sul tema: il materialismo era un *grundstürzender Irrthum* (§ 13), o ancora uno *schädlicher Irrthum* frutto di *thörichte Grillen* (§ 14), una *Thorheit* e uno *Schandfleck* (§ 16). Analogamente critica era la sua posizione nei confronti dell'altra corrente dogmatica, l'idealismo, contro cui pronunciava un'aspra condanna nel suo *Idealismus seu crassissimus eorum error, qui corpora et sua, et mundana negant, refutatus*, Tübingen, 1739.

<sup>41</sup> I.G. Canz, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft*, cit., § 16.

<sup>42</sup> Cfr. I.G. Canz, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft*, cit., §§ 18-19.

Anche la corrispondenza tra le serie degli eventi mentali e degli eventi fisici, su cui aveva a lungo insistito Wolff, ritorna in Canz arricchita di una vena più marcatamente leibniziana in base a cui, pur distinguendo nettamente tra le due sfere ontologiche, veniva affermata la netta preminenza del mentale sul materiale. La convinzione che un ente materiale non possa essere capace di rappresentare verità generali, né altri contenuti rappresentativi immateriali – come i concetti di verità, saggezza, virtù e altri ancora – non implica affatto che la medesima condizione debba valere anche per le rappresentazioni nell’ambito psichico. Gli enti immateriali sono di fatto in grado di rappresentare enti materiali nella misura in cui l’anima scompone nella propria rappresentazione gli elementi materiali e composti nelle loro parti immateriali costitutive, di cui la materia non è che una raffigurazione imperfetta: «nel mondo l’incorporeo è ciò che è originario, imitato dal materiale» (*das uncörperliche in der Welt ist das Urwesen, welchem das materielle nachahmet*), non si creda che «l’incorporeo sia la riproduzione di ciò che è materiale, poiché esso è invece suo modello e immagine originaria» (*das Uncörperliche [kann] kein Nachbild des Materiellen seyn: da es ja gar des Materiellen Muster, und Urbild ist*)<sup>43</sup>.

A questa prima dimostrazione Canz faceva seguire una serie di prove ulteriori volte a marcare il discrimine tra l’ambito degli enti materiali e quelli spirituali, talvolta riprendendo letteralmente temi wolffiani, talaltra arricchendoli di considerazioni proprie, ma sempre mantenendo la centralità del connubio coscienza-semplicità introdotto da Wolff. Così affermava che l’anima, solo in quanto ente semplice, è in grado di distinguere se stessa dalle proprie rappresentazioni (§§ 24-25); di permanere identica a se stessa (§§ 26-32); di trattenerne i propri pensieri, che pertanto non possono venir concepiti come movimenti (§§ 34-35); di esercitare le tre operazioni fondamentali che compongono il rappresentare cosciente, vale a dire di avere coscienza di sé, di altro, e dell’altro come altro da sé (§§ 36-39)<sup>44</sup>; di costituire quell’unità richiesta dalla coscienza (§§ 40-43). In virtù della capacità di pensare e della coscienza che ne è elemento essenziale l’anima si delineava come un ente semplice e irriducibile a ogni sorta di «marchingegno materiale» (*materielles Treibwerk*) secondo il modello a cui si ispi-

<sup>43</sup> I.G. Canz, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft*, cit., § 23.

<sup>44</sup> Cfr. I.G. Canz, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft*, cit., § 39: «Tutto ciò che pensa nell’uomo – sia quel che si vuole – deve essere sempre lo stesso e unico ente, dall’inizio della sua coscienza e del suo pensiero, fino alla fine. Se noi però attribuiamo la coscienza e i pensieri a un ente materiale, questo non potrà mai rimanere il medesimo e unico ente, ma o quando si pensa accade che attraverso il movimento lo sciame delle parti del cervello si scompone nei tre processi richiesti dalla coscienza, oppure si devono supporre tanti sciami che però non consentirebbero di avere un solo e unico ente dall’inizio alla fine del nostro pensiero. È quindi evidente che nessun ente materiale può essere cosciente».

ravano le tesi dei materialisti<sup>45</sup>. E proprio in virtù di questa sua natura semplice e incorruttibile, l'anima si sottraeva a quella forma di corruzione e disgregazione che riguardava invece le nature composte e materiali, determinandone la morte.

«La natura semplice dell'anima – scriveva Canz – rimane sempre la medesima, e non ammette nessun cambiamento interno. Fintantoché Dio non annienterà l'anima secondo il suo volere imperscrutabile, essa sopravvivrà alla morte»<sup>46</sup>.

Facendo eco alla vulgata wolffiana Canz si conformava all'idea che l'anima fosse per sua natura destinata a una vita eterna, e che l'eventualità di un suo annientamento andasse rimessa alle decisioni insondabili dell'unico essere onnipotente. Come avrà modo di spiegare pochi anni dopo nelle pagine della *Philosophia fundamentalis*, in cui compendia le verità della psicologia wolffiana, l'anima godeva di una forma di immortalità «dipendente», giacché *Dei gratia* permaneva nella propria natura incorruttibile, cosciente e personale anche dopo la morte del corpo, e poteva venir pertanto annientata soltanto dall'intervento del medesimo ente altro e onnipotente<sup>47</sup>.

Con queste osservazioni il percorso della confutazione filosofica delle tesi dei materialisti approdava anche in Canz, come in Reinbeck, all'esigenza di salvaguardare le verità della religione rivelata e i fondamenti della morale che vi erano connessi. E ancorché la via perseguita da Canz mantenesse un'impostazione più vicina al procedimento deduttivo della psicologia razionale wolffiana di quanto non avesse fatto Reinbeck, che aveva intenzionalmente integrato la propria disamina con osservazioni vicine al sentire comune, entrambi avevano accolto gli elementi centrali della confutazione di Wolff. Al di là dell'impostazione metafisica condivisa, a Wolff li accomunava in particolare la convinzione che il problema del materialismo fosse un problema preminentemente filosofico e non teologico, e che andasse quindi risolto con le armi della ragione e non con quelle della dogmatica. Il materialismo, infatti, non implicava necessariamente l'ateismo, in quanto la negazione dell'esistenza di enti spirituali finiti non comportava necessariamente la negazione dell'esistenza di un ente infinito e increato, indipendentemente dal fatto che lo si volesse concepire dotato di una natura corporea o incorporea. Sul piano filosofico, in specie su quel-

---

<sup>45</sup> I.G. Canz, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft*, cit., § 43: «Nessun marchingegno materiale, per quanto grande o piccolo lo si voglia intendere, complesso o semplice, potrà mai produrre la coscienza di cui dispone la nostra anima».

<sup>46</sup> I.G. Canz, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft*, cit., § 44.

<sup>47</sup> I.C. Canz, *Philosophia fundamentalis*, cit., II/IV, § 2731. La posizione di Canz relativamente al problema dell'immortalità non era cambiata rispetto a quella esposta nell'*Überzeugender Beweis*, tant'è che i §§ 2727- 2741 compendiano di fatto le argomentazioni già esposte in quello scritto.

lo psicologico, invece, il materialismo rappresentava un problema nella misura in cui, negando l'esistenza di sostanze immateriali, distorceva le concezioni intorno all'anima: esso comprometteva, da un lato, la possibilità della morale, profondamente ancorata al concetto di immortalità; dall'altro, e *soprattutto*, la possibilità del pensiero. Il materialismo di Epicuro, Lucrezio, Hobbes, Coward e di tutti quelli che, nelle parole di Canz, «tantummodo entia materialia, sive corpora, existere putant» e «spiritus, et substantias simplices dari negant»<sup>48</sup>, si faceva beffe della ragione: negava l'eccezionalità del pensiero, lo riduceva al movimento delle parti di un meccanismo, e così facendo ricacciava l'uomo e la sua vita psichica tra le maglie della natura corporea. Esso – come già aveva denunciato Wolff – si nutriva delle proprie contraddizioni, sfidava la ragione e i suoi principi, e con la ragione e per la ragione andava debellato.

### 3. Meier sulle orme di Wolff

La difesa della ragione e della sua dignità rappresenta la cifra sotto cui si raccolgono le diverse confutazioni filosofiche del materialismo che, a partire dall'impostazione della metafisica wolffiana, si diffondono nella filosofia tedesca fino alla metà degli anni '40. Questo è quanto emerge sia all'interno della prolifica produzione di manualistica più o meno liberamente ispirata ai principi di filosofia wolffiana, sia in autori che sotto diversi rispetti rappresentavano la fazione meno ortodossa del wolffismo, del quale tuttavia continuavano a condividere i dettami metodologici e una buona parte dei presupposti metafisici. Così pensatori come Alexander Gottlieb Baumgarten e Martin Knutzen, esponenti seppur a diverso titolo di un wolffismo decisamente spurio, affrontavano la questione del materialismo in una maniera assai affine a quella che si era incontrata negli scritti del maestro. Il fatto che Baumgarten accentuasse l'esigenza già leibniziana di una metafisica monadologica<sup>49</sup> e che Knutzen rifiutasse di netto la soluzione armonicistica<sup>50</sup> discostava di poco il loro atteggiamento da quello di Wolff nei confronti del pericolo materialista. All'inizio degli anni '40 la convinzione che il materialismo andasse debellato attraverso il procedimento

<sup>48</sup> I.C. Canz, *Philosophia fundamentalis*, cit., II/IV, § 2534, nonché Id., *Meditationes philosophicae*, cit., II: *Cosmologia et Psychologia*, § 979.

<sup>49</sup> Cfr. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, 1739 (17574; riprod. ed. 17797, Hildesheim, Olms, 1982; ed. storico-critica con trad. tedesca a cura di Gunter Gawlick e Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2011), § 742.

<sup>50</sup> Cfr. M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, redatta originariamente in latino nel 1741, ma uscita in traduzione tedesca, sempre a Königsberg, nel 1744, § VI-VIII.

razionale e deduttivo che innervava la *methodo scientifica* della riflessione wolffiana era ben consolidata e largamente condivisa. Tra i propugnatori di questo tipo di approccio alla questione materialistica si incontra anche Georg Friedrich Meier, uno dei massimi esponenti dell'ala avanguardista del razionalismo illuministico, il quale avrebbe di lì a poco fornito uno dei contributi più originali alla discussione tedesca intorno alla possibilità di una *materia cogitans*.

Formatosi nell'ambiente pietistico hallense, Meier aveva iniziato a frequentare la Friedrichs-Universität nel 1732, grazie all'interessamento del suo precettore Christoph Semmler, vicino agli ambienti del Waisenhaus di August Hermann Francke. Proprio in quei medesimi anni a Halle si riprendeva a insegnare la filosofia wolffiana, bandita per oltre un decennio dall'intero territorio prussiano in seguito all'aspra controversia insorta tra Wolff e i teologi pietisti. Samuel Gotthold Lange, figlio del grande avversario di Wolff e intimo frequentatore di Meier, teneva a sottolineare la grande autonomia di giudizio con cui l'amico si era avvicinato alla filosofia wolffiana che incominciava a imporsi proprio negli anni della sua formazione accademica<sup>51</sup>. Durante gli anni di Halle, Meier, che fin da giovanissimo aveva maturato una notevole dimestichezza con il Wolff degli *Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften*, ebbe modo di avvicinarsi anche al suo sistema filosofico. Le lezioni di logica, metafisica e teologia dei fratelli Baumgarten destarono in lui un interesse particolarmente vivo per la nuova filosofia: la lettura delle opere di Wolff divenne la prima occupazione del giovane studente che, neanche ventenne, vantava di saper già «esporre tutte le dimostrazioni della metafisica in *sillogismi* ordinati e connessi»<sup>52</sup>. Ancorché incline a una certa ritrosia nei confronti delle autorità filosofiche, Meier fece presto di quel Wolff «grande, ma non infallibile»<sup>53</sup> il suo riferimento teorico fondamentale: nel 1744 gli dedicherà infatti la *Theoretische Lehre von den Gemüths-*

---

<sup>51</sup> Samuel Gotthold Lange, *Leben Georg Friedrich Meiers*, Halle, 1778. Samuel Gotthold Lange, figlio dell'avversario di Wolff, Joachim Lange, e fratello di Johann Joachim Lange che era succeduto a Wolff all'Università di Halle, fu per tutta la vita amico fraterno di Meier, con cui curò peraltro *Das Gesellige. Eine moralische Wochenschrift*, prezioso canale di diffusione dell'illuminismo hallense, che uscì tra il 1748 e il 1750. Lange redasse la biografia di Meier a partire da una serie di *Autobiographische Skizzen* risalenti all'ottobre del 1765. Secondo la testimonianza di Lange, Meier frequentava infatti al tempo l'ambiente marcatamente antiwolffiano della Facoltà di teologia; aveva conosciuto e ammirato sostenitori e critici del wolffismo, sviluppando un proprio giudizio autonomo e una propria chiarezza di idee, avendo il proprio intelletto rivolto soltanto al conseguimento della verità (pp. 6-7, p. 7: «Meier aveva avuto un'ottima occasione di conoscere da vicino i cosiddetti wolffiani e antiwolffiani e di studiarne accuratamente gli scritti. Frequentava queste lande oscure e litigiose del regno della filosofia con fiducia nella verità, con amore per gli uomini e con la sana ragione e l'intelletto acuto guidati dalla luce rischiarante della matematica, e sempre passo a passo, mai avventatamente»). Su Meier cfr. Riccardo Pozzo, *Georg Friedrich Meiers «Vernunftlehre». Eine historisch-systematische Untersuchung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2000.

<sup>52</sup> S.G. Lange, *Leben Georg Friedrich Meiers*, cit., p. 35.

<sup>53</sup> Così il giudizio di Meier su Wolff e Leibniz che Lange riporta nel *Leben Georg Friedrich Meiers*, cit., p. 6.

*bewegungen überhaupt*, per la sola ragione di «manifestargli pubblicamente di appartenere a coloro che lo onorano come il loro maestro»<sup>54</sup>. Nella scia del wolfismo si muoveva già il primo scritto accademico di Meier, uscito nel 1742 e pensato come la parola conclusiva della ragione filosofica nel dibattito intorno al materialismo. Il *Beweis: daß keine Materie denken könne* – dedicato al più vecchio dei Baumgarten, quello che fu per Voltaire la «corona dei dotti tedeschi» – non rappresentava però solo il debutto filosofico del giovane autore, ma anche l'inizio di una lunga serie di riflessioni sul tema della natura dell'anima e della sua immortalità che lo avrebbero occupato per un intero ventennio<sup>55</sup>. Ma già soltanto il fatto che Meier avesse deciso di presentarsi al pubblico accademico con delle «pagine che possono anche venir considerate una confutazione del materialismo»<sup>56</sup>, rivela l'urgenza con cui veniva percepito il tema nella Germania di quegli anni.

Nonostante la grande conformità di questo primo scritto con i principi fondamentali della trattazione wolffiana del materialismo, Meier mostrava fin da subito di assumere un atteggiamento decisamente più cauto rispetto al tono di condanna che ancora traspariva qua e là nelle pagine di Wolff. «I materialisti – scriveva Meier – sono di frequente ritenuti il peggior pericolo per la religione, [poiché] la natura semplice dell'anima viene solitamente considerata una verità senza cui non potrebbe darsi nessuna pena e ricompensa, nessuna moralità e immortalità»<sup>57</sup>. La formula impersonale con cui Meier sceglieva di presentare la questione lasciava trapelare, fin da subito, la sua personale presa di distanza dall'opinione diffusa che attribuiva alle tesi materialistiche una portata fortemente antireligiosa. La dissoluzione del binomio materialismo-ateismo che, come si è visto, aveva trovato una prima importante affermazione con Wolff, avrebbe rappresentato per Meier un elemento di riflessione costante che, nel giro di qualche anno, lo avrebbe condotto ad assumere una prospettiva decisamente originale nei confronti del pericolo materialista. Ma durante la stesura del *Beweis*, tutto ciò poteva apparire a Meier soltanto la soluzione dai confini ancora poco definiti di un problema che continuava a venir posto in maniera insoddisfacente. E a questa evidente insoddisfazione Meier reagiva innanzitutto con una ricapitolazione degli argomenti con cui la filosofia aveva confutato l'ipotesi materialista cui avrebbe fatto seguire la propria dimostrazione della natura immateriale degli enti pensanti in perfetto stile wolffiano. Sicché, se si esclude

<sup>54</sup> G.F. Meier, *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, Halle, 1744, (Dedica) pp. 5-6 (non pag.).

<sup>55</sup> G.F. Meier, *Beweis: daß keine Materie denken könne* [d'ora in poi «Beweis»], Halle, 1742. L'altro lavoro porta per titolo *Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, Halle, 1749<sup>2</sup> (1746, 1762<sup>3</sup>), cui seguirà una *Vertheidigung seiner Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, Halle, 1754<sup>2</sup> (1748).

<sup>56</sup> G.F. Meier, *Beweis*, cit., «Vorrede», p. 3 (non pag.).

<sup>57</sup> G.F. Meier, *Beweis*, cit., «Vorrede», pp. 1-2 (non pag.).

qualche timida esitazione rispetto al tono perentorio delle opere di Wolff e dei suoi seguaci più fedeli, Meier non azzardava in questo scritto elementi di grande originalità. La sua confutazione del materialismo procedeva pertanto per il sentiero già battuto della contraddittorietà intrinseca del concetto di *materia cogitans*, vale a dire esibendo l'incompatibilità tra le proprietà dei corpi e l'attività di pensiero. Il primo passo della dimostrazione consisteva nello stabilire che tutti gli enti materiali sono enti composti a partire da elementi semplici (§§ 10-13) e che, proprio in quanto composti, i corpi non possono sussistere di per sé, ma in virtù del nesso che unisce le parti semplici che entrano nella loro composizione (§§ 17-18). La natura composta dei corpi condiziona altresì la natura delle loro modificazioni: affinché qualcosa possa mutare in un ente composto occorre che subentrino delle determinazioni all'interno delle sue parti semplici oppure nei rapporti che le legano (§ 20-22). Ferma restando la convinzione che i pensieri sono determinazioni di un ente e non a loro volta enti di per sé sussistenti (§§ 25-27), Meier si apprestava a dimostrare che essi non potevano rientrare tra le modificazioni che occorrono negli enti composti. Per far ciò richiamava la distinzione tra le determinazioni *interne* agli enti (come quelle che occorrono negli enti semplici) e le determinazioni che dipendono invece dal rapporto (*esterno*) tra diversi enti, e faceva rientrare i pensieri tra le prime sulla base della considerazione che la loro presenza non solo non richiede nessun rapporto tra l'ente cui ineriscono e altri enti ad esso esterni, ma anzi la esclude (§§ 28-29). Ciò supposeva, per un verso, un'implicita adesione al modello wolffiano della corrispondenza tra la sfera psichica e quella fisica in cui si traduceva il sistema leibniziano dell'armonia generale degli enti, che escludeva di principio qualsiasi forma di influenza diretta o indiretta tra i due domini ontologici<sup>58</sup>, e per l'altro il vecchio argomento per cui il pensiero non potrebbe risultare dall'azione combinata di diverse parti, ma soltanto dall'attività di un ente unitario, e quindi semplice. Il pensiero, dunque, non rientrava tra le modificazioni degli enti composti e non poteva pertanto venir ridotto a un movimento delle parti del corpo, o più specificamente del cervello, come nelle spiegazioni fisiologiche dei detrattori della metafisica tradizionale con cui aveva già apertamente polemizzato Canz. Una volta dimostrato con il solo ausilio della ragione che i pensieri sono determinazioni interne delle sostanze, ossia modificazioni del loro stato interno (§ 30), e che possono quindi occorrere solo in enti semplici o nelle parti semplici di un ente composto (§ 34), Meier concludeva la contraddittorietà logica e quindi l'impossibilità ontologica di una *materia cogitans*, liquidando una volta per tutte i dubbi di Locke e le perplessità cui aveva dato voce Reinbeck. E poiché anche per Meier come per la schiera wolffiana l'esistenza (reale) era un complemento

---

<sup>58</sup> Sulla questione Meier era intervenuto direttamente con uno scritto in difesa dell'armonia pre-stabilita: *Beweis der vorherbestimmten Übereinstimmung*, Halle, 1743.

della possibilità (logica), e non invece dell'impossibilità, la materia pensante non poteva sussistere né nel mondo né tra i pensieri di Dio: «Dio – scriveva infatti Meier – può generare solo enti possibili. L'onnipotenza non può produrre pensieri in un ente composto; non può conferire alla materia né la facoltà (*Vermögen*), né la capacità (*Fähigkeit*) di pensare»: l'onnipotenza è «la facoltà di rendere reale tutto il possibile», non pure l'impossibile (§ 34).

A questa prima parte della confutazione impostata secondo il modello dell'analisi a priori della psicologia razionale, Meier affiancava la confutazione per via empirica, in cui – in conformità con il modello wolffiano – perveniva alle medesime conclusioni a partire anziché dal concetto razionale di anima, da quello empirico di io pensante. Ripercorreva dunque la via che dall'esperienza della nostra capacità di pensare inferiva l'esistenza in noi di un ente pensante e cosciente (§ 35), il quale doveva necessariamente, per quanto si è già detto, avere una natura semplice e unitaria (§§ 42-53). Seppur richiamando argomenti ormai logori secondo un modello molto aderente all'impostazione delle psicologie di scuola, Meier introduceva in questa parte della confutazione due elementi di originalità che si sarebbero di lì a poco imposti nel dibattito sulla natura e sull'immortalità dell'anima. Innanzitutto egli metteva in discussione il binomio natura composta / natura corruttibile degli enti su cui si fondava il *simplicity argument*, che si è visto essere uno dei più antichi capisaldi delle psicologie metafisiche, anche settecentesche. Secondo Meier, infatti, la natura composta degli enti materiali non era sufficiente a determinarne la corruttibilità e quindi la mortalità, giacché essi avrebbero potuto consistere «di una materia a tal punto sottile [...] da non poter venir scomposta da nessun altro corpo»<sup>59</sup>. Allo stesso modo, la natura semplice non era di per sé sufficiente e garantire l'immortalità di un ente, dal momento che la disgregazione non è affatto la sola via verso l'annientamento: qualsiasi sostanza semplice, ad esempio, avrebbe potuto venir annichilita per volere di Dio, come già aveva previsto Leibniz per le monadi. Questa presa di distanza da un assunto consolidato della tradizione psicologica e l'affermazione che gli enti semplici non sono di per se stessi al riparo dal destino mortale di quelli composti, Meier muoveva nella medesima direzione che, facendo appello a uno strumentario concettuale ben più raffinato, avrebbe contrapposto Kant a Mendelssohn nella dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Ma soprattutto liberando la concezione dell'anima come sostanza materiale dalle implicazioni relative alla sua immortalità, il *Beweis* di Meier preparava la via a un nuovo atteggiamento nei confronti dell'ipotesi del materialismo, la quale, per quanto erronea, cessava di costituire un pericolo per la morale e per la religione: «la morale nel suo complesso può continuare ad esistere nonostante questo errore, il quale può venir ritenuto un mero errore teorico che urta con il fonda-

---

<sup>59</sup> G.F. Meier, *Beweis*, cit., § 41.

mento della moralità soltanto in base a conclusioni forzate. [...] L'errore dei materialisti può convivere con l'immortalità dell'anima e pertanto [...] con la moralità e con la religione»<sup>60</sup>.

Se, quindi, con la confutazione sul piano teorico Meier si avvicinava alla posizione di Wolff che nella *Psychologia rationalis* aveva condannato il materialismo come una *falsa hypothesis*<sup>61</sup>, diverso era il suo atteggiamento rispetto alle sue possibili conseguenze dannose. Infatti, sebbene Wolff avesse proposto, come si è visto, una confutazione primariamente filosofica del materialismo, fondata su argomenti razionali e non – come di consueto – su dogmi di fede, egli rimaneva profondamente convinto che il materialismo fosse «un'opinione pericolosa, perché molto dannosa per l'immaterialità e l'immortalità dell'anima, dal momento che dà quantomeno occasione di mettere in dubbio che l'anima sia differente dal corpo»<sup>62</sup>. Il rifiuto da parte di Meier dell'implicazione necessaria tra la natura composta e la corruttibilità degli enti che sta invece alla base di questo assunto wolffiano apre un varco incolmabile tra le posizioni dei due filosofi e rivela uno dei principali momenti della presa di distanza di Meier dalle posizioni del razionalismo classico, che troverà pieno compimento nel corso del decennio successivo.

#### 4. Meier: un wolffiano d'avanguardia

L'idea di una confutazione del materialismo che muovesse esclusivamente sul terreno filosofico prescindendo dalle sue implicazioni etiche e religiose era l'importante eredità che Meier accoglieva da Wolff e dalla sua scuola. La centralità del dibattito intorno all'immortalità dell'anima, che aveva rappresentato il punto di massima vulnerabilità delle metafisiche materialistiche, aveva contribuito a orientare la discussione sul materialismo in una direzione eminentemente psicologica. Appena quattro anni dopo aver dato alle stampe il *Beweis*, Meier tornava sulla questione in uno scritto particolarmente fortunato *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*<sup>63</sup>, in cui, prendendo spunto dalle dimostrazioni dell'immortalità dell'anima presentate da Reinbeck e da Canz, affrontava

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Cfr. Ch. Wolff, *Psychologia rationalis*, cit., § 50.

<sup>62</sup> Ch. Wolff, *Annotazioni alla Metafisica tedesca*, cit., § 19 ad § 43; cfr. anche Id., *Psychologia rationalis*, cit., § 50 nota.

<sup>63</sup> Qui Meier prende in considerazione le dimostrazioni dell'immortalità dell'anima contenute nei *Philosophische Gedanken* di Reinbeck e nell'*Überzeugender Beweis* di Canz. Meier tornerà sul tema qualche anno dopo con un *Beweis: daß die menschliche Seele ewig lebt* (1751, 1752<sup>2</sup>), cui seguirà, secondo il costume, una *Verteidigung* corredata da suoi personali *Gedanken von der Religion* nel 1752.

la questione dei limiti e della legittimità delle pretese della ragione speculativa. Lasciando trapelare la propria diffidenza nei confronti del modello razionalistico wolffiano, Meier mostrava di incarnare uno spirito illuministico ormai maturo. «Non si può assolutamente imputare nessun reato alla ragione – scriveva Meier – quando, nell’esaminare questioni che non contravvengono la Scrittura, non si attiene ad altro che alle leggi che la natura le ha prescritto»<sup>64</sup>; le leggi della ragione rappresentano l’unico strumento, si potrebbe quasi dire, per orientarsi nella ricerca filosofica laddove – e qui Meier è figlio della Halle di Francke e del vecchio Baumgarten – le manchino guide accorte e infallibili, come nel caso della Scrittura. Il filosofo meieriano doveva calzare i panni del *particulairer Zweifler*, che legittimamente esercitava il dubbio su tutto quel che travalicava i limiti e le capacità della ragione umana<sup>65</sup>. Ed ecco che l’immortalità dell’anima rappresentava un ottimo banco di prova per individuare i territori entro cui la sola ragione non consentiva di raggiungere nessuna certezza matematico-dimostrativa, e in cui piuttosto occorreva far ricorso ai principi della fede e contentarsi di una certezza di tipo morale<sup>66</sup>.

L’argomentazione che Meier affidava a queste pagine, decisamente più articolata di quella dello scritto sulla materia pensante, si incentrava sulla considerazione che l’anima, prima che essere una sostanza semplice o composta, era un ente contingente e non necessario, quindi di per sé mortale almeno in via ipotetica (*hypothetisch sterblich*)<sup>67</sup>. La sua eventuale immortalità dipendeva interamente dalla volontà di Dio, e si fondava pertanto su ragioni imperscrutabili per gli uomini e inaccessibili alle dimostrazioni stringenti del discorso filosofico<sup>68</sup>. Ciò conduceva il filosofo – se non scettico, almeno diffidente – a scagionare i materialisti, giacché sostenere la natura materiale e composta dell’anima non implicava necessariamente ricusarne il carattere immortale: «nemmeno io – confessava Meier con qualche evidente imbarazzo – so perché i materialisti siano rite-

<sup>64</sup> G.F. Meier, *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, cit., «Vorrede», p. 5\* (non pag.).

<sup>65</sup> G.F. Meier, *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, cit., «Vorrede», p. 7\* (non pag.): «Non è affatto pericoloso e da biasimarsi dover ammettere che, a causa dei limiti della sua ragione, un filosofo ragionevole è in molti campi uno scettico (*Zweifler*). Si comporterebbe in centinaia di casi in maniera precipitosa se volesse essere sempre talmente ardito da decidere fiduciosamente con un sì o un no sulle questioni riguardo a cui la luce della sua ragione non lo accompagna».

<sup>66</sup> G.F. Meier, *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, cit., §§ 5, 10. Sulla questione della certezza morale in epoca prekantiana e della sua presenza nella riflessione di Meier cfr. quanto osserva Luca Fonnesu, *Kant on «moral certainty»*, in *Kant und die Aufklärung*, a cura di Luigi Cataldi Madonna e Paola Rumore, Olms, Hildesheim, 2011, pp. 183-204.

<sup>67</sup> Cfr. G.F. Meier, *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, cit., § 32.

<sup>68</sup> Cfr. G.F. Meier, *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, cit., §§ 32-35. Cfr. anche la più tarda *Psychologie* (Id., *Metaphysik, Dritter Theil*, Halle, 1765<sup>2</sup> (1757<sup>1</sup>), riprod. Hildesheim, Olms, 2007), § 750: qui Meier sosteneva che l’immortalità non fosse una proprietà essenziale dell’anima (la quale era appunto un ente finito e contingente) e quindi dipendeva esclusivamente dalla volontà di Dio, che poteva rendere eterno quel che voleva, indipendentemente dalla natura di questo qualcosa.

nuti persone pericolose. Nella gran parte dei casi si tratta di poveri diavoli (*arme Sünder*) che negano la natura semplice dell'anima solo perché sostengono di non riuscire a rappresentarsi nessun ente non composto»<sup>69</sup>. Richiamando un'immagine su cui si erano già soffermate le critiche precedenti, Meier accusava il materialista di disporre di un intelletto eccessivamente rozzo, che non gli consentiva di concepire nulla che oltrepassasse le rappresentazioni dei sensi; e poiché ai sensi non si presentava mai nulla di semplice, ecco che costui era portato a credere in maniera che l'anima fosse un ente composto, dal che per fallacia concludeva che fosse anche mortale<sup>70</sup>. Ma a differenza di Wolff e Reinbeck la rozzezza dell'intelletto induceva in Meier una sorta di compassione per il povero materialista, ben lontana dal timore con cui lo si era invece fino ad allora guardato. In questa maniera Meier scongiurava in maniera fondata ogni forma di pericolo che il *Beweis* attribuiva ancora, seppur cautamente, al materialismo, e che aveva condotto ancora Canz a pronunciare aspre parole di condanna nei confronti di questo «errore pernicioso (*schädlicher Irrthum*)». La religione e la morale, dal canto loro, non avevano nessun bisogno secondo Meier di una dimostrazione dell'immortalità dell'anima – che la ragione peraltro non era affatto in grado di fornire; e i materialisti, negando questa verità, cadevano in un errore semplicemente teorico, il quale non poteva tuttavia comportare nessun particolare pericolo per l'uomo. Per quanto innocuo, l'errore teorico su cui a parere di Meier si fondava il materialismo rimaneva comunque tale e, ancora molti anni dopo, traducendo in tedesco la *Metaphysica* dell'amico Baumgarten, Meier avrebbe lasciato tacitamente cadere la dimostrazione dell'impossibilità di una *materia cogitans*<sup>71</sup>. Come aveva avuto modo di stabilire già negli scritti di logica,

<sup>69</sup> G.F. Meier, *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, cit., § 38. Meier considerava, qui, anche il caso dei materialisti atomisti, che ritenevano l'anima un atomo materiale e quindi contemplavano la possibilità di una materia semplice ed eterna. Nell'ambito della confutazione dell'*Überzeugender Beweis* di Canz, cfr. pp. 188-190.

<sup>70</sup> Cfr. G.F. Meier, *von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, cit., § 38. Già nel *Beweis* veniva accennata l'idea che il materialismo potesse in alcuni casi riposare su una *fallacia sensuum*, per cui il concetto di semplicità veniva ritenuto un semplice concetto dell'immaginazione cui nulla corrisponde nell'esperienza. In quella sede la confutazione poggiava sulla necessità di liberare l'intelletto dalla servitù (*Knechtschaft*) nei confronti della sensibilità (§§ 41 e 54). L'idea tornava anche nella tarda *Metaphysik*, in cui Meier recuperava in ambito cosmologico l'argomento dell'inadeguatezza delle rappresentazioni dei sensi a cogliere la vera natura delle parti ultime del reale, indicando altresì in maniera assai più esplicita il pericolo di un «vagabondare nelle tenebre», qualora la riflessione abbandonasse la loro salda guida, *Die Cosmologie*, cit., § 361.

<sup>71</sup> In particolare il § 742 della *Metaphysica* di Baumgarten corrisponde al § 547 della traduzione di Meier, il quale ne riportava però solo la parte per così dire dogmatica, relativa alle proprietà della sostanza anima, tralasciando la discussione intorno all'impossibilità di una materia pensante: cfr. G.F. Meier *Alexander Gottlieb Baumgartens Metaphysik*, Halle, 1766 (ora disponibile secondo il testo della seconda edizione ampliata a cura di Johann August Eberhard, Halle, 1783, con un'Introduzione, una lista delle concordanze e una bibliografia delle opere di A.G. Baumgarten a cura di Dagmar Mirbach, Jena, Dietrich Schlegelmann Reprints, 2004).

Meier considerava questa tesi portante del materialismo psicologico una conoscenza falsa in maniera occulta (*cognitio cui falsitas latet, versteckter Weise falsch, falsch auf eine verborgene Art*), la cui erroneità, «nascondendosi come un serpente tra l'erba», poteva ingannare anche l'intelletto più accorto – *unterweilen schlummert auch der vortreffliche Homer*<sup>72</sup>.

Questo nuovo atteggiamento nei confronti dell'indagine razionale che Meier incominciava ad assumere in maniera più esplicita proprio a partire da questo scritto sullo *status post mortem*, diventava, sul volgere della metà del secolo, un punto programmatico della sua filosofia. Era il 1749 quando, nel presentare il secondo volume del suo *opus magnum*, gli *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Meier dichiarava apertamente di aver da tempo mutato il proprio gusto e di volersi dedicare preferibilmente a «questioni pratiche (*praktische Sachen*)», piuttosto che alle sottili dispute metafisiche che, per quanto «inutili e innocue, rientrano però tra le più vane occupazioni dei dotti»<sup>73</sup>. Il disinteresse nei confronti delle speculazioni astratte costituiva un tratto di grande modernità di Meier: il progetto illuministico di una filosofia svecchiata, *à la portée de tout le monde*, non era nelle corde della riflessione tedesca di quegli anni. Sebbene ancora radicato nella *Gründlichkeit* della filosofia wolffiana, Meier anticipava una tendenza che in Germania avrebbe cominciato a profilarsi solo vent'anni più tardi, con l'inasprirsi della contrapposizione tra la filosofia di scuola e la cosiddetta *filosofia per il mondo*<sup>74</sup>. Una contrapposizione che Meier doveva però aver avuto in mente, certo in una forma ancora approssimativa, in quei medesimi anni. Ne parlava infatti in un suo altro scritto a tema psicologico sempre del 1749, dove, discutendo della possibilità che la filosofia cartesiana potesse venir in qualche

<sup>72</sup> G.F. Meier, *Vernunftlehre*, Halle, 1752, a cura di Günter Schenk, Halle, Hallscher Verlag, 1997, § 142; cfr. anche Id., *Auszug*, Meier Georg Friedrich, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752 (rist. in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften [AA], vol. XVI, pp. 3-872), § 113.

<sup>73</sup> G.F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle, 1748-1750, vol. II: 1749 (riprod. dell'ed. del 1755, Hildesheim, Olms, 1976), «Vorrede», pp. 7\*-8\* (non pag.). Nella fattispecie Meier si riferiva alla diatriba tra influssionisti e armonicisti, la quale continuava a infiammare gli animi anche dopo il violento scontro ormai vecchio più di due decenni tra Wolff e Lange. Meier aveva dedicato al tema la sua seconda fatica, il *Beweis der vorherbestimmten Übereinstimmung*, Halle, 1743, riedito una seconda volta nel 1752. Le considerazioni degli *Anfangsgründe* muovono proprio dall'esigenza di giustificare la mancata risposta alle critiche che aveva suscitato la sua opera in difesa dell'armonia prestabilita, ma valgono per caratterizzare il nuovo atteggiamento che a partire da quegli anni il filosofo assume nei confronti della speculazione astratta in generale.

<sup>74</sup> L'espressione francese è di Meier: *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, vol. II, cit., «Vorrede», p. 8\* (non pag.). La liberazione della filosofia dalle maglie anguste del *pruritus demonstrandi* della scuola, e di conseguenza l'affermarsi di una *Popularphilosophie* rivolta all'uomo e alla sua posizione nel mondo, incominciava negli anni Settanta con Mendelssohn, ma si afferma solo a partire dalla fine degli anni Ottanta, trovando nello scontro tra Kant e Garve un momento di svolta fondamentale. Per un esame dettagliato cfr. Christoph Böhr, *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2003.

modo accusata di spalleggiare la posizione dei materialisti, spiegava che la nocività delle opinioni dei dotti poteva venir valutata o relativamente al regno della «quiete pubblica» oppure «al regno della verità»<sup>75</sup>. Il materialista, di fatto propugnatore di una tesi assurda, risultava del tutto inoffensivo sia per l'uno sia per l'altro, non potendo il suo errore crasso turbare né le coscienze morali né le certezze della ragione. Si badi, però, che l'idea che un'opinione potesse venir accettata anche qualora non fosse in grado di soddisfare le aspettative di entrambi i regni, e che anzi una fallacia conoscitiva potesse in qualche modo venir riabilitata sul piano pratico e perfino pragmatico, non era affatto moneta corrente nella filosofia tedesca di quegli anni, e rappresenta anzi uno dei massimi contributi di Meier – forse proprio il più significativo – all'interno della riflessione della *Hochaufklärung*.

Il suo progetto di una filosofia alla portata del mondo non era infatti quello di una filosofia che semplicemente rinunciava ai tecnicismi della scuola per presentarsi in una forma genericamente più fruibile, secondo l'ideale della *philosophia anlica* di Thomasius. La giustificazione teorica che Meier portava a sostegno del proprio mutamento di prospettiva era stata elaborata nell'ambito delle sue opere di logica, e si fondava in particolare su quella teoria delle perfezioni della conoscenza su cui si sarebbe innestata la fondazione dell'estetica filosofica come disciplina autonoma. La *perfectio cognitionis* – spiegava la logica – si dà quando il molteplice contenuto in una conoscenza si armonizza rispetto a un fine. Tra le diverse perfezioni – che Kant avrebbe commentato puntigliosamente nelle proprie lezioni di logica, fino a ricondurle alle quattro voci della tavola delle categorie – tre in particolare stavano alla base della nuova riflessione meieriana relativa ai diversi modi in cui era consentito valutare una conoscenza: la *vastitas*, la *dignitas* e la *practicitas*. La prima concerneva l'orizzonte della conoscenza, vale a dire «insieme di tutte le cose che un uomo può conoscere senza arrecare danno alla sua perfezione complessiva», e determinava necessariamente che cosa per necessità o contingenza, legittimamente o per arbitrio, gli rimanesse ignoto<sup>76</sup>. Le ragioni di queste possibili forme di esclusione di determinate conoscenze dall'orizzonte conoscitivo rivelavano la convinzione meieriana per cui l'uomo non era necessariamente tenuto a conoscere tutto, e neppure a conoscere tutto nella medesima maniera. Ciò aveva due ordini di ragioni. Innanzitutto

<sup>75</sup> Si tratta del *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thieren*, Halle, 1749, qui § 19. L'idea cartesiana dell'animale-macchina era qui confutata con la teoria di una progressione gerarchica tra monadi di marca leibniziana. Secondo Meier, Cartesio, negando di principio la possibilità di una *materia cogitans*, ricusava il fondamento di ogni posizione materialistica. Lo scritto fu fortunato al punto da apparire in traduzione francese l'anno appena seguente, raggiungendo così il vivace dibattito sull'anima delle bestie oltre i confini tedeschi.

<sup>76</sup> Cfr. G.F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, cit., § 44. Sul tema meieriano dell'orizzonte della conoscenza cfr. Riccardo Pozzo, *Prejudices and Horizons: G.F. Meier's Vernunftlehre and its Relation to Kant*, «Journal of the History of Philosophy», XLIII, 2005, pp. 185-202.

perché non tutto era alla portata dell'intelletto umano, la cui debolezza giustificava il fatto che certe cose (come appunto l'immortalità dell'anima) si ponessero *supra horizontem*<sup>77</sup>. In secondo luogo, perché alcune conoscenze non meritavano affatto che l'intelletto si preoccupasse di ottenerle, vuoi in quanto minuzie indegne di tanto sforzo (*infra horizontem*), vuoi perché lo avrebbero distolto da occupazioni più necessarie alla sua economia di vita (*extra horizontem*)<sup>78</sup>. In tutti questi casi, secondo Meier, l'ignoranza poteva venir considerata legittima, se non addirittura auspicabile. La perfezione della *dignitas* riguardava invece, da un punto di vista oggettivo, l'importanza del contenuto di conoscenza in opposizione alle *res leviores* o *steriles et infoecunde* con cui si sarebbe dovuto evitare di dissipare tempo ed energie<sup>79</sup>; mentre da un punto di vista soggettivo, la proporzione tra la capacità dell'intelletto e lo sforzo richiestogli per conseguire quella determinata conoscenza<sup>80</sup>. Non è del tutto trascurabile il fatto che Meier menzioni come casi esemplari della *parvitas* della conoscenza la dottrina della natura dei corpi come composizione di monadi (ossia della costituzione degli enti semplici e composti) e dell'immaterialità dell'anima – quest'ultima, in particolare, perché sterile e infeconda<sup>81</sup>. Tutte queste perfezioni collimavano in Meier nell'idea di una *cognitio practica*, la quale rimarcava la dimensione dell'utilità concreta del sapere al fine della direzione razionale dell'agire e del conseguimento di un benessere complessivo (*gesamte Wohlfahrt*)<sup>82</sup>. I medesimi toni sarebbero tornati pochi anni dopo, quando nei volumi sulla cosmologia e sulla psicologia della sua imponente *Metaphysik*, Meier sarebbe tornato su queste sue convinzioni ormai consolidate, condannando la sterilità del dibattito razionale intorno alla natura semplice dell'anima. «Il *materialismo psicologico*, vale a dire l'opinione secondo cui l'anima sarebbe un ente materiale, corporeo e composto – scriveva abbandonando ormai ogni esitazione – non può affatto venir annoverato tra gli errori pericolosi degli uomini», e costituisce «per sua natura un errore molto innocente»<sup>83</sup>. Un errore di per sé innocente, ma nato in senso a un'indagine insensatamente faticosa e assolutamente inutile «in vista del complesso della conoscenza umana, nella misura in cui la si può di fatto impiegare per il raggiungimento della felicità»<sup>84</sup>. E di questa convinzione Meier probabilmente era debitore nei confronti delle sue letture lockiane, come emerge da un altro suo scritto tardo evidentemente ispirato fin dal titolo – *Betrachtung über die Schranken der menschlichen Erkenntnis* – alle considerazioni pragmatiche del filosofo inglese:

---

<sup>77</sup> Cfr. G.F. Meier, *Auszug*, cit., § 45.

<sup>78</sup> Cfr. G.F. Meier, *Auszug*, cit., §§ 46-47.

<sup>79</sup> Cfr. G.F. Meier, *Auszug*, cit., § 73.

<sup>80</sup> Cfr. G.F. Meier, *Auszug*, cit., § 75.

<sup>81</sup> Cfr. G.F. Meier, *Auszug*, cit., § 73.

<sup>82</sup> Cfr. G.F. Meier, *Auszug*, cit., §§ 223-24, 229-30.

<sup>83</sup> G.F. Meier, *Die Psychologie*, cit., § 750.

<sup>84</sup> G.F. Meier, *Die Cosmologie*, cit., § 361.

«Il valore autentico della conoscenza umana consiste per la gran parte nella sua conformità alla [vita] pratica o nel poter venir messa in pratica (*daß sie sich zur Ausübung schickt, oder daß sie ausgeübt werden kann*). Nell'uomo tutto deve infatti risultare mezzo in vista dei suoi fini, ovvero della sua felicità complessiva. [...] Se una conoscenza vuole davvero risultare utile e necessaria all'uomo, deve condurlo a un'azione che metta capo a un bene richiesto per il conseguimento della sua felicità. Ciò vuol dire che per gli uomini è utile la conoscenza che può muovere all'azione. Una conoscenza che non riesce a tradursi in pratica non ha nessun valore particolare. E per quanto possa essere vera, certa e perfetta, nessun uomo ragionevole potrà tenerla più di tanto in considerazione»<sup>85</sup>.

Il giudizio di Friedrich Albert Lange, secondo cui in quegli anni «la filosofia delle scuole in Germania lottava accanitamente contro il materialismo»<sup>86</sup> dimostra un'altra volta come l'immagine granitica dell'avversione della filosofia tedesca settecentesca nei confronti del materialismo non possa oggi più venir condivisa.

---

<sup>85</sup> Cfr. G.F. Meier, *Betrachtung über die Schranken der menschlichen Erkenntnis*, Halle, 1755, § 11.

<sup>86</sup> Cfr. F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, cit., pp. 234-235.

## Capitolo IV

### LE RAGIONI DEL MATERIALISMO

#### 1. *Un contesto ancora antiquato: le reazioni a Meier*

Già all'indomani della sua pubblicazione, lo scritto di Meier in cui si pronunciava un'assoluzione quasi piena delle tesi materialistiche sulla base di un accorto scetticismo nei confronti delle capacità della ragione dimostrativa aveva incominciato a suscitare dure reazioni all'interno del mondo filosofico tedesco. Sull'ultimo numero del 1745 le «Freye Urtheile und Nachrichten» di Hamburg pubblicavano una lunga discussione dei *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, in cui l'accento ricadeva sull'atteggiamento diffidente con cui Meier guardava ai compiti e alle possibilità della ragione speculativa<sup>1</sup>. Il recensore, con uno stile a tratti canzonatorio, presentava lo scritto nei termini di una denuncia dell'illusorietà delle dimostrazioni razionali con cui i filosofi avevano fino ad allora pensato di poter risolvere importanti questioni metafisiche, come appunto quella dell'immortalità dell'anima umana. Ma ammetteva di dover convenire con Meier sull'argomento centrale dello scritto, vale a dire sull'imperscrutabilità per la ragione umana della volontà divina da cui sola potevano dipendere il principio, la fine o il perdurare dell'esistenza delle anime degli uomini e, di conseguenza, sul fatto che l'errore teorico in cui cadevano i materialisti non poteva di per sé rappresentare un grave pericolo per il fondamento della morale e della religione. La convinzione secondo cui la natura semplice degli enti non era di per sé sufficiente a garantirne la persistenza eterna rappresentava il grande elemento di novità con cui Meier usciva dal coro delle psicologie razionali wolffiane. Non la natura semplice o composta degli enti, ma il loro carattere contin-

---

<sup>1</sup> «Freye Urtheile und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaften und der Historie überhaupt», C, 24 dicembre 1745, pp. 815-820.

gente stava alla base della loro essenziale caducità, la quale poteva venir eventualmente sospesa in base a una decisione divina assolutamente imperscrutabile. Concepire pertanto l'anima come un ente materiale e quindi composto, come volevano i materialisti, non implicava affermarne il carattere materiale più di quanto esso non fosse già compreso nella nozione di anima come ente immateriale contingente, ossia di spirito finito. Per questa ragione, il recensore presentava – accanto alle critiche di dettaglio che rivolgeva qui e là alle dimostrazioni di Meier – forti perplessità rispetto alla conclusione dei *Gedanken*, vale a dire al carattere solo *probabile* della conoscenza dell'immortalità dell'anima, laddove alle debolezze della ragione occorreva supplire facendo ricorso alla Rivelazione<sup>2</sup>. Al tono polemico del recensore Meier rispondeva insistendo proprio su quel punto controverso della trattazione, il quale, segnando la presa di distanza definitiva dal furore dimostrativo di quegli anni, rappresentava l'elemento di originalità della nuova impostazione del problema: «la ragione non ci dà nessuna certezza [dell'immortalità dell'anima], ma la massima probabilità che si possa desiderare»<sup>3</sup>. E di questa somma verosimiglianza la ragione, divenuta consapevole dei propri limiti, si sarebbe dovuta accontentare. Lo scopo dei *Gedanken* – come notava un recensore più benevolo dalle pagine delle «Freymütige Nachrichten» svizzere – voleva essere precisamente quello di «promuovere un atteggiamento di umiltà tra i filosofi, di limitare le pretese della loro ragione e di tenere a freno il *pruritus demonstrandi* nelle dimostrazioni dell'immortalità dell'anima»; ciò non significava però affatto contestare la verità di questa concezione e tantomeno contrastare la verità della Scrittura, di cui al contrario Meier si era premurato di «affermare il valore e i privilegi rispetto alla ragione»<sup>4</sup>.

Ancorché entrambi increduli di fronte alla nuova diffidenza nei confronti della ragione che sembrava farsi strada con Meier, i due recensori accoglievano con un giudizio complessivamente positivo lo scritto sulla condizione dell'anima dopo la morte, se non per la parte riservata alla ragione, perlomeno per la sua indiscussa conformità alle verità della religione. Di opinione ben di-

<sup>2</sup> Cfr. «Freie Urtheile und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaften und der Historie überhaupt», C, 24 dicembre 1745, p. 819.

<sup>3</sup> La risposta di Meier a questa recensione apparve sul numero VII della medesima rivista («Freie Urtheile und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaften und der Historie überhaupt», VII, 25 gennaio 1746, pp. 49-53). Il recensore mostrava tra il resto di non aver colto l'eccezionalità della prospettiva di Meier, pensando di ritrovare nei *Gedanken* quanto già si era letto nella *Betrachtung über die Unsterblichkeit der Seelen* di Kästner. Proprio contro quel modello di dimostrazione razionale, però, si era schierato Meier, che ribadirà la cosa in maniera risoluta nella propria risposta. A questa risposta di Meier seguiva una replica ulteriore, ma dai toni più concilianti, del recensore («Freie Urtheile und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaften und der Historie überhaupt», XX, 11 marzo 1746, pp. 153-156).

<sup>4</sup> Cfr. «Freymütige Nachrichten», III, 1746, pp. 206-208, la cui chiusa in versi rende bene l'idea meieriana: «Denn, o Gott! deine huld und deiner Thaten Preiß/Bleibt, daß der Geist nicht stirbt, der kräftigste Beweiß».

versa era invece un teologo di Allendorf e fervente wolffiano, Johann Daniel Müller (1721-1794) che aveva reagito alla pubblicazione dei *Gedanken* di Meier con uno scritto polemico in cui rivendicando per la ragione le capacità e il diritto di indagare le verità della religione, forniva una dimostrazione su basi razionali di quella verità che Meier aveva relegato nella sfera delle conoscenze solo probabili. Con la *Verteidigte Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele aus der Vernunft* – dedicata non a caso a Wolff, che meglio di altri aveva dimostrato le verità della teologia naturale mediante la ragione, e alla scuola dei Reinbeck, dei Baumgarten, dei Canz, dei Reusch, dei Carpov e di tutti coloro che avevano saputo far tesoro anche in quel campo della *methodo scientifica* del maestro<sup>5</sup> – Müller rivendicava per la ragione il diritto di indagare le verità della religione naturale e rivelata, le quali rivestivano un valore imprescindibile per la condotta morale degli uomini e per il conseguimento della felicità. L'immortalità dell'anima – affermava Müller sulla scorta di un vecchio adagio con cui cercava di abbattere una porta che Meier aveva di fatto lasciata aperta – rappresentava una delle colonne portanti della religione, poiché da essa dipendevano la speranza degli uomini nella beatitudine futura, il timore delle pene eterne e la stessa concezione di Dio come giudice sommo e buono<sup>6</sup>. Contestare la certezza di questa verità significava implicitamente scardinare i fondamenti della morale, come in tempi più o meno recenti avevano cercato di fare tra gli altri proprio i materialisti, cui i *Gedanken* di Meier fornivano ora gli strumenti concettuali per perseverare nel loro errore pernicioso. Come se ciò non bastasse, la volontà di estromettere la ragione dal campo delle verità della fede non faceva che rafforzare le posizioni dei nemici della religione – quei non credenti (*Unglaubigen*), che insieme ai peccatori (*Lasterhaften*) e ai materialisti (*Materialisten*) rappresentavano i destinatari della disamina mülleriana – i quali venivano in tal modo legittimati a ricusare verità che gli erano di principio precluse. La religione non traeva quindi un reale vantaggio dall'umiliazione e dalla disfatta della ragione, ma ne era anzi a sua volta danneggiata<sup>7</sup>. Meier appariva nelle pagine di Müller come colui il quale, raccogliendo in forma ordinata le innumerevoli riserve che nel corso dei

<sup>5</sup> Cfr. Johann Daniel Müller, *Die verteidigte Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele aus der Vernunft, oder gründlicher Beweis, daß man so wohl die Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele aus der Vernunft erweisen, als auch die vornehmsten Einwürffe beantworten könne, die diese Wahrheit entgegen gesetzt werden*, Frankfurt, 1747, «Dedica», pp. 9\*-11\* (non pag.). Cfr. la recensione apparsa sulle «Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen», LII, giugno 1747, pp. 422-424.

<sup>6</sup> Cfr. J.D. Müller, *Die verteidigte Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele aus der Vernunft*, cit., «Vorrede», pp. 1\*-2\* (non pag.).

<sup>7</sup> Cfr. J.D. Müller, *Die verteidigte Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele aus der Vernunft*, cit., «Vorrede», pp. 4\*-5\*, nonché pp. 16\*-17\* in cui Müller esamina espressamente la convinzione di Meier rispetto all'innalzamento della Rivelazione di fronte alla ragione. Müller rimarcava anzi che «il filosofo deve curarsi dei fondamenti e delle dimostrazioni; quando sono corrette esse devono valere sia per il religioso sia per il laico, sia per il cristiano sia per il pagano; e ciò perché la verità non dipende da chi la difende, ma dai suoi fondamenti e dalle sue dimostrazioni» (p. 14\*).

secoli erano state manifestate nei confronti delle prove dell'immortalità dell'anima umana, aveva fatto vacillare i fondamenti della morale e della religione, ormai relegati nel campo della supposizione, della verosimiglianza e dell'incertezza. Alla diffidenza meieriana Müller opponeva una fiducia tenace nelle possibilità della ragione dimostrativa e – nel solco della tradizione portata avanti da Reinbeck e Canz, cui Meier per l'appunto si era opposto con i *Gedanken* – forniva due *dimostrazioni matematiche* (*mathematische Beweisthümer*) dell'immortalità dell'anima, ossia due prove condotte sulla scorta del procedimento deduttivo del metodo scientifico wolffiano.

Le due dimostrazioni – che consistevano rispettivamente nella conoscenza razionale dei fini della creazione e nella permanenza delle forze vive nel mondo, entrambi temi affrontati da Meier nel suo scritto – non rappresentano tuttavia l'elemento di interesse di quest'opera; esso risiede piuttosto nella brusca retrocessione nei confronti del materialismo rispetto alla prospettiva meieriana. Il fatto che l'immortalità dell'anima non rientrasse tra i contenuti della religione accessibili alla ragione aveva infatti consentito a Meier di assumere un atteggiamento assolutorio nei confronti del materialismo, in qualche maniera già preparato da Wolff che già aveva riconosciuto nel materialismo un errore innanzitutto teorico da confutare con strumenti razionali. Il materialismo, per Wolff ma ancor più per Meier, rappresentava un pericolo per la ragione più che per la religione; e la loro confutazione delle tesi materialistiche procedeva innanzitutto in difesa della ragione e delle sue leggi e non *in primis* cercando di salvaguardare la religione e l'ordine morale. Al contrario, ancorché confutato con strumenti della ragione come erano le *dimostrazioni matematiche* cui ricorreva Müller, il materialismo rappresentava nelle sue pagine un pericolo per la religione e solo per questo motivo meritava di venir confutato. L'immortalità dell'anima che Müller dimostrava in ultima istanza sulla scorta del *simplicity argument*, ossia dell'equivalenza già ripetutamente incontrata tra la natura materiale e natura composta degli enti, e viceversa tra la natura immateriale e la natura semplice, ribadiva l'inconciliabilità delle tesi materialistiche con l'immortalità. Come precisava in un paragrafetto appositamente dedicato alla confutazione di questa tesi perniciosa, i materialisti dovevano necessariamente ammettere la natura mortale dell'anima giacché, per quanto potessero intenderla come un ente dotato della medesima materia del corpo, o di una materia infinitamente più raffinata, ogni materia è essenzialmente soggetta alla dissoluzione. La speranza, così proseguiva Müller attaccando proprio il § 38 dei *Gedanken* in cui Meier sconfessava la minaccia del materialismo<sup>8</sup>, era che Meier tornasse sulle proprie posizio-

---

<sup>8</sup> Cfr. G.F. Meier, *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, cit., § 38: «nemmeno io so perché i materialisti siano ritenuti persone pericolose. Nella gran parte dei casi si tratta di poveri diavoli (*arme Sünder*) che negano la natura semplice dell'anima solo perché sostengono di non riuscire a rappresentarsi nessun ente composto».

ni e riconoscesse in esso «un errore gravoso, in quanto svigorisce i fondamenti su cui riposa l'immortalità dell'anima, una delle verità più importanti della religione naturale e rivelata»<sup>9</sup>. E nel far ciò Müller introduceva una precisazione interessante secondo cui l'assoluzione del materialismo pronunciata da Meier avrebbe potuto funzionare rispetto a Dio, per il quale la natura materiale degli enti non rappresentava affatto un ostacolo alla loro conservazione eterna, ma non rispetto agli uomini, per i quali la natura materiale implicava necessariamente un destino mortale<sup>10</sup>.

Le aspre considerazioni di Müller sullo scritto di Meier trovavano una piena condivisione da parte di un anonimo recensore che nel luglio del 1747 rinfocolava l'avversione per le tesi dei *Gedanken*, accusando il loro autore – che, come già aveva notato Müller, aveva dato prova di profondo acume e spirito di fondatezza in altre occasioni, e nella fattispecie nel *Beweis* contro l'ipotesi della materia pensante – ora di essersi spinto troppo oltre nell'esercizio della tanto osannata libertà di pensiero fino a incorrere in affermazioni paradossali, ora di aver celato sotto le false spoglie dell'amante della verità la sua vera indole di sobillatore solerte delle frange riottose del mondo filosofico<sup>11</sup>. Fu proprio contro quest'accusa che lo presentava come un «impostore» (*Betrüger*) che mirava a «far vacillare le colonne portanti della religione sotto le spoglie della verità» che si scatenò la reazione di Meier, il quale redasse a stretto giro una replica che apparve già il 1° settembre sulle pagine della medesima rivista, riservandosi di pubblicare con più agio in un'apposita *Vertheidigung* una risposta che tenesse altresì conto di ulteriori polemiche, a suo giudizio ben più serie, scaturite dalla pubblicazione dei *Gedanken*<sup>12</sup>. In entrambe le occasioni Meier affermava la propria avversità nei confronti dei detrattori della religione e di quei *Freigeister* contro cui peraltro egli aveva espressamente preso le difese della ragione in uno scriterello apparso proprio in quel medesimo anno<sup>13</sup>. Meier ribadiva di essersi limitato a «contestare il fatto di poter conseguire la certezza dell'immortalità dell'anima attraverso la ragione», precisando che «soltanto chi non avesse ponderato bene le dimostrazioni della verità della religione cristiana avrebbe potuto

<sup>9</sup> J.D. Müller, *Die vertheidigte Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele aus der Vernunft*, cit., p. 119.

<sup>10</sup> Cfr. J.D. Müller, *Die vertheidigte Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele aus der Vernunft*, cit., p. 120.

<sup>11</sup> «Freye Urtheile und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaften und der Historie überhaupt», LIII, 11 luglio 1747, pp. 420-424: p. 421.

<sup>12</sup> La risposta di Meier è in «Freye Urtheile und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaften und der Historie überhaupt», LXVIII, 1° settembre 1747, pp. 537-539; lo scritto in difesa delle proprie tesi è: G.F. Meier, *Vertheidigung seiner Gedanken vom Zustande der Seelen nach dem Tode*, cit., tra cui i *Gedanken über die Lehren von der Unsterblichkeit und dem Schläfe der Seele* di Christian Ernst Simonetti (Berlin-Göttingen, 1747) per il quale Meier nutriva grande ammirazione. La vivace discussione insorta intorno ai *Gedanken*, comprovata dalla *Vertheidigung*, aveva messo capo nel giro di pochi anni a una seconda edizione dell'opera, uscita a Halle nel 1749.

<sup>13</sup> Cfr. G.F. Meier, *Rettung der Ehre der Vernunft wider die Freygeister*, Halle, 1747 (riprod. a cura di Björn Spiekermann, Hildesheim, Olms, 2012).

ritenere quella certezza una colonna portante della religione»<sup>14</sup>. Ma agli occhi dei suoi detrattori Meier doveva apparire come colui il quale, dopo aver brillantemente cacciato dalla porta il materialismo con la confutazione dello scritto sulla materia pensante, lo faceva rientrare dalla finestra scagionandolo dalle accuse che gli venivano storicamente mosse. Così facendo, Meier sembrava prestare il fianco a quell'opera di screditamento della religione e, con essa, dei presupposti su cui riposava la morale che aveva storicamente contraddistinto le cordate materialistiche. La riduzione della questione del materialismo al piano della ragione filosofica e la sua liberazione dalle implicazioni religiose e morali che rappresentava il grande passo con cui Meier, apprendendo la lezione di Wolff, era andato oltre il maestro nella prospettiva di una concezione della ragione umana meno costretta nelle maglie del rigore dimostrativo, veniva qui profondamente travisata. Meier, che nell'individuare i limiti aveva saputo restituire alla ragione una forma più alta di dignità, veniva qui presentato come il denigratore della ragione umana, un chiaro simpatizzante del materialismo e un pericoloso sovvertitore della morale e della fede.

Ciò sta a dimostrare come la filosofia tedesca di quegli anni non fosse di fatto ancora pronta per intuire lo spirito di avanguardia che Meier aveva cercato di introdurre nella rigida scolastica wolffiana. Il Meier con cui si era disposti a confrontarsi, nella fattispecie rispetto al problema del materialismo, era quello ortodosso del *Beweis*. Il quale, infatti, non aveva incontrato nessuna opposizione nella critica, ma era anzi stato accolto come un punto fermo nelle confutazioni dell'ipotesi perniciosa della *materia cogitans* divenute vieppiù urgenti con la pubblicazione dell'*Epistula gallica* per opera di Reinbeck e con la circolazione sempre più vasta delle *Lettere filosofiche* di Voltaire. La filosofia tedesca voleva veder confutato il materialismo secondo il modello di Wolff, che aveva affiancato all'argomento della semplicità degli enti non materiali le due tesi fondamentali secondo cui l'attività di pensiero richiede la presenza di una coscienza che può darsi solo in un ente semplice e il pensiero non è assimilabile al movimento tra le parti di un composto. Di qui alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima la via era breve, dal momento che la capacità di pensare che ognuno esperisce in se stesso mediante l'osservazione implica l'esistenza di un ente pensante, il quale, proprio in quanto pensante deve essere semplice. Questa semplicità determina la sua differenza dagli enti composti, o corpi, sia rispetto alla qualità delle modificazioni che non saranno necessariamente movimenti, sia rispetto alla corruttibilità per dissoluzione dei legami delle parti e quindi relativamente alla natura mortale. Ancorché nei *Gedanken* Meier avesse contestato la deduzione della incorruttibilità, e quindi immortalità, a partire dalla natura sem-

---

<sup>14</sup> «Freye Urtheile und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaften und der Historie überhaupt», LXVIII, 1° settembre 1747, p. 538.

plice delle sostanze, sostituendo a questo binomio classico l'opposizione tra l'esistenza possibile e contingente delle sostanze finite e quella necessaria ed eterna del Creatore, i termini di cui egli si serviva per la confutazione filosofica del materialismo rimanevano i medesimi che si erano incontrati in Wolff. Essi si riducevano in ultima istanza all'incompatibilità tra la natura composta della materia e il pensiero, e dall'incontrovertibile esistenza del pensiero traevano la prova dell'esistenza di sostanze semplici contro cui si schieravano i materialisti<sup>15</sup>.

Tuttavia la portata solo teorica dell'errore materialistico non sembrava, come si è visto, aver preso piede nella cultura tedesca di quegli anni; lo stesso Martin Knutzen che con le sue tesi influssionistiche pareva essersi discostato su un punto centrale dalla filosofia wolffiana e dal suo impianto armonicistico, si conformava rispetto al problema del materialismo alla vulgata di scuola<sup>16</sup>. Nel 1744 egli dava alle stampe la traduzione tedesca di un suo scritto di tre anni precedente, la *Commentatio philosophica de humanae mentis individua natura, sive de immaterialitate animae*, approntata da un suo fedele uditore, il teologo Georg Heinrich Püschel<sup>17</sup>. Così facendo Knutzen mostrava di condividere le medesime preoccupazioni di un Canz e di un Reinbeck, i quali avevano anche loro di fatto ritenuto opportuno pubblicare le loro riflessioni sul materialismo in lingua tedesca, al fine di mettere a disposizione di un pubblico non strettamente accademico le armi con cui confutare quelle tesi perniciose che, seppur originate e maturate nell'ambito della filosofia inglese e francese, dall'inizio del nuovo secolo avevano incominciato a diffondersi rapidamente anche in Germania. Le considerazioni con cui Knutzen accompagnava la versione tedesca del suo scritto confermano, se ancora ce ne fosse bisogno, la presenza di una tenace discussione intorno al materialismo all'interno della riflessione tedesca dei decenni a cavallo tra i secoli XVII e XVIII, la quale aveva tra i suoi punti di forza l'abbandono del latino a favore degli idiomi locali che, oltre che dar voce a

<sup>15</sup> Per una ricapitolazione efficace dei passaggi della dimostrazione di Meier nel *Beweis* cfr. la recensione pubblicata sulle «Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen», XI, febbraio 1743, pp. 95-96.

<sup>16</sup> Knutzen aveva esposto le proprie tesi influssionistiche come soluzione del problema del *commercium* psicofisico dapprima in un'opera dal titolo *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*, pubblicata a Königsberg nel 1735, quindi, dieci anni dopo, nel più celebre *Systema causarum efficientium seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustris Leibnitii principis* (Leipzig, 1745). Sulla storia dell'opera cfr. le considerazioni di Benno Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Leipzig, Voss, 1876 (riprod. Hildesheim, Gerstenberg, 1973), pp. 84-97; sulla questione del materialismo, ivi, pp. 101-107.

<sup>17</sup> Si tratta di Martin Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele, darinnen theils überhaupt erwiesen wird, daß die Materie nicht denken könne und daß die Seele uncörperlich sey, theils die vornehmsten Einwürffe der Materialisten deutlich beantwortet werden*, Königsberg, 1744 (dove era stata pubblicata anche la versione originale latina del 1741).

un'esigenza di emancipazione culturale *à la* Wagner, avrebbero consentito una presa più efficace sul pubblico non erudito<sup>18</sup>. Knutzen aveva concepito la propria trattazione sull'immortalità innanzitutto con l'intento di confutare la tesi dei materialisti psicologici; un'intenzione, questa, che egli dichiarava apertamente nel titolo programmatico dell'opera, con la quale *si sarebbe dimostrato che la materia non può pensare, che l'anima è immateriale, rispondendo altresì alle principali obiezioni dei materialisti*. Anche secondo Knutzen occorre confutare il materialismo nella misura in cui le sue tesi circa la natura esclusivamente materiale degli enti andavano a intaccare le fondamenta della morale e della religione, nella fattispecie la virtù e la libertà umane e l'esistenza di Dio<sup>19</sup>. Per fondare una morale consistente, sosteneva Knutzen, non era sufficiente una soluzione *à la* Meier che spostava l'onere dell'immortalità dell'anima sulla volontà imperscrutabile del creatore: essa doveva invece competere all'anima *naturaliter*, come conseguenza immediata della natura semplice che essa possedeva per essenza. Lungi dal poter venir scagionato sulla base di questa considerazione, quindi, il materialismo rimaneva per Knutzen una minaccia contro cui affilare le armi della ragione filosofica. Soltanto per questo motivo, la *Philosophische Abhandlung* prendeva in esame le tesi dei vecchi e dei nuovi *patroni della filosofia corporea* (*Patronen der körperlichen Philosophie*), opponendo loro l'ennesima dimostrazione della natura semplice e immateriale dell'anima a partire dall'incompatibilità tra pensiero ed estensione<sup>20</sup>.

È nella prima parte, dogmatica, dello scritto che Knutzen espone le due dimostrazioni dell'impossibilità di una *materia cogitans*, entrambe incentrate sulla contraddittorietà intrinseca del concetto. La prima dimostrazione si articola intorno al nesso che lega il pensiero alla coscienza, di sé e di altro da sé, su cui già Wolff aveva impostato la propria confutazione del materialismo. Dal momento che la coscienza consiste nella capacità di cogliere le differenze tra gli oggetti rappresentati e di distinguerli tra di loro e dall'ente rappresentante, essa è prerogativa di un unico soggetto (*ein einziges Subject*) e non di una cosa (*eine Sache*), «poiché è necessario sia che le rappresentazioni dei diversi enti si trovino (*sich abbilden*) in un unico soggetto, sia che il loro confronto sia il risultato dell'attività di un medesimo soggetto [...] o di una medesima forza»<sup>21</sup>. Ciò è ovviamente in

<sup>18</sup> Cfr. M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., «Vorrede», p. 23\* (non pag.).

<sup>19</sup> Cfr. M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., «Vorrede», pp. 8\*-10\*, nonché p. 23\* (non pag.).

<sup>20</sup> Cfr. M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., «Vorrede», pp. 15\*-19\* (non pag.), nonché §§ IV-XIII. Nell'espressione un po' desueta con cui Knutzen riuniva in una medesima schiera Leucippo, Democrito, Epicuro, Spinoza, Hobbes, Stosch, Coward, Voltaire (cui peraltro attribuiva senza troppe esitazioni l'*epistula gallica* tradotta da Reinbeck) e persino Rüdiger.

<sup>21</sup> M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § VI, pp. 32.

contrasto con l'ipotesi di una materia pensante, poiché la materia, per quanto sottile la si voglia immaginare, è *ipso facto* un ente composto da una molteplicità di sostanze. L'esempio poco originale cui Knutzen faceva ricorso per rendere più perspicua la questione è quello della rappresentazione di un oggetto qualsiasi, in questo caso del Colosso di Rodi, da parte di un'anima materiale, in cui pertanto la rappresentazione sarà scomposta nelle singole parti che la compongono, rendendo impossibile il confronto e la distinzione da altro e da sé che invece caratterizza l'attività della coscienza. In questo caso, la mancanza di un soggetto rappresentativo unitario o, eventualmente, la pluralità di soggetti rappresentativi rendeva impossibile la rappresentazione complessiva del Colosso: per le diverse sostanze di cui sarebbe composta quest'anima materiale sarebbe infatti impossibile intraprendere il processo di distinzione che sta alla base del sorgere di una rappresentazione cosciente e quindi di un pensiero, per il quale era pertanto richiesta la presenza di un'unica forza o di un unico soggetto. «Deve darsi un unico ente semplice che pensi e che dunque sia in grado di raccogliere unicamente e soltanto in sé le note caratteristiche delle diverse cose rappresentate, in maniera tale da poterne cogliere la molteplicità»<sup>22</sup>.

A differenza di quanto accadeva nell'argomentazione altrimenti simile di Wolff, Knutzen poneva un accento particolare sulla concezione dell'anima come *soggetto*, vale a dire come principio di un'attività unificatrice capace di raccogliere in sé la molteplicità delle proprie rappresentazioni<sup>23</sup>. Il concetto di *repraesentatio compositi in simplicibus*<sup>24</sup> – di cui Wolff si serviva per distinguere le idee dell'anima dalle immagini del mondo materiale, traducendo nei termini della propria psicologia il principio leibniziano dell'unificazione del molteplice nella natura semplice e unitaria della monade – veniva qui riportato al centro della questione nell'ottica di una ripresa diretta della lezione di Leibniz. L'attività è ciò che caratterizza il soggetto, il quale è sempre dotato di una forza rappresentativa attiva che nel caso delle monadi che compongono la materia si limita al grado di percezione inconsapevole; e per quanto la percezione sia il primo passo verso il pensiero, quest'ultimo non può nascere dalla composizione di percezioni provenienti dalle diverse particelle che pur compongono la materia, ma richiede sempre l'azione unitaria di un soggetto capace di esercitare un'attività

<sup>22</sup> M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § VI, pp. 35.

<sup>23</sup> Si badi che l'introduzione del concetto di soggetto al posto dell'«ente» della metafisica wolffiana rappresenta un elemento di grande interesse, in particolar modo alla luce della denuncia dell'ambiguità di questo termine che Kant pronuncerà, proprio tenendo a mente la dimostrazione di Knutzen, nei paralogismi della prima *Critica*.

<sup>24</sup> Ch. Wolff, *Psychologia rationalis*, cit., §§ 83, 178. Sulla questione cfr. P. Rumore, *Die Bilder der Seele. Vorstellung und Einbeit*, cit.

cosciente, quindi di raffronto e distinzione dei propri oggetti rappresentativi<sup>25</sup>. Non solo dunque la presenza di un'attività percettiva in tutte le monadi non poteva valere da legittimazione dell'ipotesi della materia senziente e quindi pensante che incoraggiasse una forma di materialismo psicologico, ma anzi l'idea leibniziana del carattere sintetico dell'attività del soggetto rispetto al molteplice rappresentativo non faceva che rafforzare l'esigenza della natura semplice e unitaria dell'anima e dell'incompatibilità tra la sfera del pensiero e quella della materia.

Su questo presupposto leibniziano Knutzen fondava anche la seconda dimostrazione dell'impossibilità di una *materia cogitans*, la quale partiva anziché dalla nozione di coscienza richiesta dal pensiero, dalla concezione di pensiero vera e propria, che alcuni materialisti avevano creduto di poter derivare proprio dalla forza percettiva interna alla monade, parte minima della materia. Se così fosse e la forza pensante avesse la propria origine in queste parti semplici, argomentava Knutzen, ci si troverebbe di fronte a una triplice possibilità: nel primo caso ci sarebbe una sola, singola parte di materia dotata di una capacità di pensare e quindi di coscienza; nel secondo caso ogni singola parte di materia potrebbe pensare ed essere cosciente; nel terzo e ultimo caso il pensiero sarebbe il risultato di un'azione sinergica delle diverse forze relative alle diverse parti che compongono l'ente materiale, di modo che il pensiero e la coscienza andrebbero concepiti come il risultato di un'azione composta. Il primo caso risponderebbe perfettamente alla concezione dualistica sposata da Knutzen, ma di fatto dallo stesso Wolff, il quale riconosceva che negli enti materiali il pensiero è prerogativa di una parte di natura semplice e unitaria. Ciò non comporterebbe tuttavia nessuna deriva materialistica<sup>26</sup>. La seconda ipotesi avrebbe invece dell'inverosimile, giacché implicherebbe la presenza di più anime tutte rivolte al medesimo pensiero – il che sarebbe assurdo – o, peggio, ognuna a pensieri diversi, tanto da rendere impossibile qualsiasi forma di confronto. La mancanza di un soggetto unitario capace di trattenere in sé il molteplice delle rappresentazioni e di istituire confronti e distinzioni sta alla base anche del terzo caso, in cui la molteplicità di un contenuto rappresentativo verrebbe frammentata tra le diverse parti di materia senza possibilità di ricomposizione.

Entrambe le dimostrazioni – sia che si prenda l'avvio dal concetto di coscienza essenziale al pensiero sia che si proceda dal pensiero e dalla sua origine – concludevano all'impossibilità che la materia potesse accogliere la capacità di

<sup>25</sup> Cfr. M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § VI, p. 38-39, nonché «Vorrede», p. 27\* in cui prende in esame l'opinione di chi, sulla base di un'interpretazione fallace della monadologia leibniziana, riteneva di poter sostenere l'ipotesi di una materia pensante.

<sup>26</sup> Cfr. M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § VII, p. 44: «in questo caso nella materia ci sarebbe qualcosa [...] che pensa, ma non si potrebbe ritenere la materia stessa capace di pensare».

pensare sulla base della considerazione che la natura composta non riesce a metter capo a una rappresentazione unitaria com'è quella del pensiero. L'incompatibilità tra pensiero ed estensione risultava pertanto, anche agli occhi di Knutzen, dalla contraddittorietà degli attributi essenziali delle diverse sostanze rispetto alla quale risulta vano il consueto appello all'onnipotenza divina con cui i simpatizzanti del materialismo avevano creduto di poter aggirare l'ostacolo dell'incongruenza logica. «Non è semplicemente impossibile che la materia possa pensare – precisava Knutzen, richiamando i principi dell'ontologia wolffiana – ma si tratta di un'impossibilità suprema e incondizionata (*höchste und unbedingte Unmöglichkeit*)», relativa cioè agli attributi essenziali di materia e pensiero<sup>27</sup>. Sicché il concetto di materia pensante rappresentava un'assurdità tale al punto da non poter venir sanata neppure dall'onnipotenza illimitata di Dio, rispetto alla quale, in esplicito rimando alla *Theologia naturalis* di Wolff, Knutzen ribadiva che «si tratta della potenza infinita [...] di porre ad essere tutto ciò che può accadere, ovvero ciò che non è impossibile in maniera incondizionata, né contiene nel proprio concetto contraddizione alcuna»<sup>28</sup>. Il ricorso alla potenza divina con cui il materialismo moderno pensava a un tempo di fondare le proprie tesi, di celebrare la grandezza del creatore e di evitare le censure preventive dei paladini della religione, trovava in Knutzen una condanna ulteriore. Come nel caso di Locke esso si fondava su un concetto erroneo di materia pensante, del quale non coglieva l'impossibilità incondizionata<sup>29</sup>. I materialisti mascheravano inoltre in questa maniera la loro avversione verso la grandezza divina: dietro le spoglie di una devozione solo apparente, l'argomento dell'onnipotenza celava la peggiore ingiuria nei confronti di Dio, la cui grandezza non veniva affatto sminuita dal vincolo al principio di non contraddizione: «trovare riparo presso l'onnipotenza divina per derivare, in forza di quella, il pensiero dalla materia non vorrebbe dire altro che volersi immaginare Dio come un nemico e un oppositore di se stesso. Poiché l'intelletto divino si rappresenta l'impossibile come ciò che non può accadere, e che anzi si esclude di per sé»<sup>30</sup>. In forza della propria onnipotenza Dio accompagnava alla parte più nobile della materia una sostanza in grado di pensare, la quale era di natura semplice, immateriale e unitaria, e pertanto inestesa, invisibile e incorruttibile<sup>31</sup>.

Con la dimostrazione della natura semplice dell'anima e con l'enumerazione dei suoi attributi essenziali Knutzen chiudeva la parte dogmatica della

<sup>27</sup> M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § VIII, p. 52.

<sup>28</sup> M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § VIII, pp. 52-53.

<sup>29</sup> M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § VIII, p. 56 nota.

<sup>30</sup> M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § VIII, p. 55; cfr. anche ivi, p. 57: «costoro sostengono un'opinione che dietro l'apparenza della devozione cela una profonda ingiustizia nei confronti di Dio».

<sup>31</sup> Cfr. M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., §§ IX-XIII.

propria trattazione e, con essa, l'annosa questione dell'immortalità cui metteva il destino umano al riparo dalla caducità e dal determinismo del mondo materiale. Ciò non era tuttavia sufficiente a liquidare i materialisti, le cui obiezioni continuavano a rappresentare elementi insidiosi al di là della confutazione razionale delle loro tesi fondamentali. Per questa ragione egli decideva di annettere alla sezione dogmatica una *pars polemica*, espressamente dedicata a esaminare le obiezioni dei vecchi e dei nuovi *patroni della filosofia corporea*, la quale presentandosi innanzitutto come una fenomenologia del materialismo, si dimostra un documento di grande originalità storica. Nel tentativo di sortire secondo un ordine perspicuo le opinioni di questi monisti dogmatici Knutzen si trovava infatti a constatare che l'errore teorico su cui costoro fondavano le proprie tesi poteva sempre venir ricondotto a due circostanze specifiche. La prima era la *debolezza dell'intelletto* offuscato del pregiudizio dei sensi, vale a dire della fallacia – già denunciata dagli *idola tribus* baconiani, e divenuta con Leibniz e Wolff un *topos* della critica moderna del materialismo – derivante dall'incapacità dell'intelletto di concepire enti che non fossero attingibili mediante i sensi o l'immaginazione. Ciò sfociava nella negazione dell'esistenza di enti immateriali, i quali sottraendosi al campo dell'esperienza sensibile venivano ritenuti un mero nulla. Tra le vittime di questa fallacia, che Knutzen riconosceva muoversi su una linea che andava da Tertulliano a Coward, si potrebbe collocare anche Hobbes e la sua celebre affermazione dell'identità tra corpo e sostanza, spinta fino alla convinzione che se Dio davvero dovesse esistere, non potrebbe che essere corpo. L'altra fonte della fallacia – su cui, come si è avuto modo di vedere, aveva già insistito l'anonimo estensore della presentazione dei *Philosophische Gedanken* di Reinbeck – andava invece rinvenuta nella *volontà cattiva*: in questo caso gli agenti non morali e i detrattori della virtù si schieravano a sostegno della natura materiale e quindi mortale dell'anima al fine di evitare il giudizio divino e scongiurare il rischio delle pene eterne<sup>32</sup>. Sulla scorta di questi due generi di cause del materialismo, Knutzen ripercorreva in maniera succinta il susseguirsi di tesi materialistiche nella storia del pensiero, prendendo l'avvio dagli albori della filosofia greca e romana e approdando all'età moderna, dove accanto a Hobbes, membro indiscusso e anzi ispiratore della nuova cordata materialistica, tornava a comparire, accanto ad altri schernitori della religione, Spinoza, «il quale ammette una sola sostanza estesa e pensante», e nel medesimo solco la produzione autenticamente tedesca del *Briefwechsel vom Wesen der Seele*, di Stosch e di Wagner<sup>33</sup>. Questa presentazione conferma il sospetto che il canale attraverso cui Knutzen era entrato in contatto con le tesi dei materialisti fosse stato proprio quello della letteratura clandestina – il che giustificherebbe altresì il richiamo al tempo non

<sup>32</sup> Cfr. M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § XIV.

<sup>33</sup> M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § XIV, p. 85.

più ovvio a Spinoza, recuperato nella versione distorta dalle istanze fiscalistiche della filosofia hobbesiana, e il forte nesso che Knutzen istituiva tra il materialismo e la problematica religiosa. Parimenti interessante è il giudizio su Locke, Budde, Le Clerc e i sostenitori della posizione che Wolff aveva qualificato come «materialismo scettico», la quale consisteva in ultima istanza più che nell'affermazione della materia pensante (o più in generale della natura esclusivamente materiale degli enti), nella non esclusione in linea di principio della sua possibilità. In maniera più esplicita di Wolff Knutzen riconosceva che in questo caso non si era di fronte a una forma autentica di materialismo, ma di considerazioni che di fatto ne legittimavano in via teorica l'ammissibilità, così come era accaduto, ad esempio, nel caso della XIII *Lettera* di Voltaire, la quale inclinava esplicitamente verso il materialismo tanto nella sua versione apocrifia, quanto in quella riconosciuta<sup>34</sup>.

Nella ricostruzione di Knutzen, le due fonti principali degli errori dei materialisti – la debolezza di un intelletto irretito nel pregiudizio della conoscenza sensibile e l'incapacità della volontà di operare in maniera virtuosa – davano origine a una serie di concezioni erronee che potevano venir individuate in sette tesi fondamentali. In esse i materialisti concludevano alla natura materiale dell'anima a partire da una serie di ragionamenti fallaci.

Il primo gruppo di tesi prendeva le mosse dalla connessione psicofisica. Le prime due, ad esempio, sostenevano la materialità dell'anima a partire dal rapporto assai dibattuto che essa intratteneva con il corpo. L'idea che l'esperienza testimoniava un accordo assai puntuale tra le modificazioni psichiche e quelle fisiche era il punto su cui vigeva il pieno consenso delle diverse scuole filosofiche, le quali si spaccavano invece sulle ragioni di tale accordo. Lo stesso Wolff, esplicitamente a favore della soluzione armonicista che prevedeva un parallelismo tra le modificazioni dei due ambiti ontologici, dichiarava di assumere questo tipo di spiegazione in maniera soltanto ipotetica, dal momento che, seppur indimostrabile, presentava il maggior numero di vantaggi a fronte del minor numero di difficoltà. Lo scisma tra armonicisti e influssionisti nella filosofia wolffiana rappresentò uno dei massimi momenti di rottura all'interno di una scuola che aveva invece dato prova di una compattezza impareggiabile. In specie lo sviluppo intrapreso dalla psicologia empirica wolffiana all'interno delle riflessioni mediche – a quel tempo chiaramente sospese tra la scienza naturale e l'antropologia, ancora alla ricerca di una propria identità scientifica – aveva dato occasione a una serie di considerazioni che muovevano in direzione di un in-

---

<sup>34</sup> Cfr. M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § XIV, p. 86. Rispetto al ruolo rivestito da Locke nella genesi del materialismo psicologico Knutzen è assolutamente esplicito: «Il celebre Locke ha incitato i materialisti a commettere il loro errore, sostenendo che la forza pensante non è assolutamente in contrasto con la materia, e che può perlopiù venirle conferita da parte delle forze divine» (*ibidem*).

flussionismo diretto. Dall'armonia empiricamente osservabile, ma non razionalmente dimostrabile, tra le modificazioni fisiche e psichiche si potevano di volta in volta trarre conclusioni diversissime e contrastanti: si poteva ad esempio ricavare una dipendenza delle seconde dalle prime che induceva a credere che l'anima godesse delle medesime proprietà del corpo; oppure, si poteva far risalire alla natura materiale dell'anima la possibilità di subire l'influenza del corpo, la quale – data la natura materiale del corpo – poteva avvenire solo per contatto<sup>35</sup>. In particolare la schiera di medici che si erano formati secondo i principi della psicologia e della fisiologia wolffiane, particolarmente prolifici nella cerchia dei cosiddetti *vernünftige Ärzte* sorta a Halle intorno a Krüger e Unzer, era propensa a riscontrare grazie alla pratica medica e alla somministrazione di medicinali una influenza dello stato del corpo sullo stato dell'anima<sup>36</sup>. Proprio sulla scorta di queste considerazioni intorno alla natura del rapporto psicofisico, osservato in specie dal punto di vista della psicologia empirica e del suo rapporto con la medicina, avevano preso a delinearsi alcune interpretazioni in senso materialistico, le quali deducevano la natura materiale dell'anima a partire dalla convinzione che anch'essa, come le parti fisiche del corpo, venisse generata nell'atto del concepimento e trasmessa al feto dai genitori; e poiché la materia non produce che materia, anch'essa doveva presentare la medesima natura fisica del corpo<sup>37</sup>.

Il secondo gruppo di tesi riguardava le concezioni più generali, contro cui Knutzen si era già espresso nella confutazione razionale del materialismo affidata alla parte dogmatica dello scritto. Qui si incontrava la concezione fondamentale di ogni materialismo, per cui il pregiudizio della conoscenza sensibile spingeva a negare l'esistenza delle sostanze non corporee. L'esistenza di enti spirituali, secondo i materialisti, risulterebbe quindi del tutto superflua: per un verso, stante l'onnipotenza divina, la materia è di per sé in grado di pensare e non occorre introdurre enti immateriali a ciò deputati; per altro verso ogni azione psichica – sia essa una sensazione, un pensiero, un ragionamento o un atto di volontà – può venir spiegata mediante i movimenti della materia, senza bisogno di far ricorso a un'anima immateriale; infine dal momento che persino i bruti con le loro anime materiali sono in grado di pensare, a che cosa servirebbe

---

<sup>35</sup> Le due questioni sono affrontate rispettivamente in M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § 15 e § 16.

<sup>36</sup> Sui medici hallensi e sul loro contributo alla nascita di un'antropologia a partire dal metodo osservativo della psicologia empirica che troverà un'espressione compiuta nella *Anthropologie für Ärzte* di Ernst Platner (Leipzig, 1772), cfr. «*Vernünftige Ärzte: Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*», a cura di Carsten Zelle, Tübingen, Niemeyer, 2001, nonché Hans-Peter Nowitzki, *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Berlin, de Gruyter, 2003.

<sup>37</sup> Cfr. M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § XVII.

supporre nell'uomo la presenza di anime di natura differente da quelle?<sup>38</sup> In specie l'idea che l'attività psichica potesse venir spiegata nei termini di una meccanica della percezione *à la* Hobbes oppure *à la* Stosch sembrava rivestire un interesse particolare per Knutzen, il quale ammetteva effettivamente di riconoscere in questo tipo di descrizione dell'attività dell'anima un'apparenza di verità. La spiegazione meccanica che riduceva il pensiero al risultato del movimento delle parti fisiche del corpo – degli spiriti vitali, dei nervi, del cervello – era di fatto costretta ad arrendersi di fronte al fenomeno della coscienza che segnava una volta ancora il discrimine tra l'idea materiale, mera modificazione fisica, e il pensiero vero e proprio. E, rivelando nuovamente l'ispirazione leibniziana delle proprie tesi, Knutzen richiamava il celebre passo dei *Principi di filosofia*, in cui la metafora che voleva l'anima come un mulino con le sue ruote e le sue leve si scontrava con l'impossibilità di reperire tra le varie parti meccaniche e tra i pur raffinati ingranaggi qualcosa che consentisse di spiegare il sorgere del pensiero<sup>39</sup>.

La disamina di Knutzen si chiudeva pertanto nel punto da cui era cominciata, ribadendo l'impossibilità di una *materia cogitans* sulla scorta della dimostrazione dell'incompatibilità degli attributi essenziali del pensiero e dell'estensione. I materialisti, ancorché spinti da un nobile interesse nei confronti di uno dei grandi problemi della filosofia, approdavano a una tesi «sommamente risibile e sciocca», dal momento che «una materia pensante, un cerchio quadrato o un quadrangolo triangolo [...] sono tutti enti incondizionatamente contraddittori e assolutamente impossibili»<sup>40</sup>. La linea che contrapponeva alla natura composta degli enti materiali e alla loro corruttibilità la natura semplice degli enti pensanti guidava Knutzen nel solco wolffiano verso l'affermazione dell'immortalità dell'anima, la quale, lungi dal rivestire un mero interesse speculativo, rappresentava una chiara risposta alla minaccia del materialismo.

## 2. Clemenza per i materialisti

L'idea di poter confutare il materialismo sulla base della incompatibilità tra il pensiero e la natura composta della materia, e quindi dei corpi organizzati, attraversava in maniera trasversale le scuole filosofiche della Germania di quegli

<sup>38</sup> Cfr. M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., §§ XVIII-XXI.

<sup>39</sup> Cfr. M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § XXI, pp. 134-137.

<sup>40</sup> M. Knutzen, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, cit., § XXI, p. 137 e § XIX, p. 123.

anni, altrimenti schierata su posizioni teoriche assolutamente divergenti. La convinzione che l'attività di pensiero che ognuno poteva esperire nell'osservazione di sé consentisse di concludere all'esistenza di una sostanza pensante ontologicamente differente dalla sostanza materiale riuniva la filosofia tedesca in un fronte coeso contro il materialismo. Soprattutto negli anni centrali del Settecento, la Germania viveva la lotta contro questa impostazione filosofica come un'opera preventiva, una forma di salvaguardia rispetto alla minaccia rappresentata dalle forme di materialismo che si profilavano in maniera sempre più consistente sul versante francese e inglese. Ciò perché, di fatto, tra gli anni '40 e gli anni '70 del Settecento all'interno della cultura tedesca non sembra trovare spazio una corrente materialista endogena. La Germania della metà del secolo non produce una sua forma autonoma di materialismo, quanto piuttosto una lunga serie di confutazioni del materialismo concepite come una sorta di condanna cautelativa rispetto a un fenomeno straniero di cui giungeva eco e che nella gran parte dei casi continuava a destare qualche sospetto. Se, dunque, rispetto a molti punti dell'agenda filosofica – dalle dispute sulle monadi, al metodo filosofico, dalla validità del principio di ragion sufficiente a tante altre questioni per nulla marginali – la Germania si trovava spaccata in fronti rigidamente contrapposti, essa appariva invece profondamente coesa nella condanna del materialismo e nella scelta della linea su cui impostarne la confutazione.

La cosa appariva particolarmente evidente nel caso di chi, pur avvertendo apertamente i principi della filosofia wolffiana, ricorreva invece proprio a Wolff, o perlomeno al suo modo di impostare la questione, per confutare il materialismo. L'esempio più significativo a questo riguardo è rappresentato dall'*Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten*<sup>41</sup> con cui nel 1745 Christian August Crusius (1715-1775), in quegli anni il principale oppositore della filosofia wolffiana, presentava il sistema metafisico che sarebbe valso, secondo uno schema storiografico nemmeno oggi del tutto superato, come l'alternativa *par excellence* al wolffismo<sup>42</sup>. Muovendo anzi un passo indietro rispetto a Knutzen che aveva avanzato qualche perplessità circa la validità del ragionamento wolffiano che dimostrava l'impossibilità di assimilare il pensiero al movimento, Cru-

<sup>41</sup> Christian August Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig, 1745; riprod. in Id., *Die philosophischen Hauptwerke*, a cura di G. Tonelli, Hildesheim, Olms, vol. II, 1964.

<sup>42</sup> Per un giudizio complessivo sul rapporto tra le filosofie di Crusius e di Wolff – al di là delle considerazioni di Giorgio Tonelli e Max Wundt – che conferma in ultima istanza la linea interpretativa già percorsa dalla storiografia, cfr. Martin Krieger, *Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius: erkenntnistheoretisch-psychologische, kosmologische und religionsphilosophische Perspektiven im Kontrast zum Wolffschen System*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993. Alcuni cenni alla questione, che tuttavia rimane sullo sfondo, si trovano anche nel recente lavoro di Chang Won Kim, *Der Begriff der Welt bei Wolff, Baumgarten, Crusius und Kant: eine Untersuchung zur Vorgeschichte von Kants Weltbegriff von 1770*, Frankfurt, Lang, 2004.

sus conduceva la propria confutazione principalmente sulla scorta di questo argomento. Il movimento e il pensiero erano infatti per Crusius l'oggetto delle due specie di sensazione di cui disponeva quel misterioso composto che era l'uomo: il primo era oggetto della sensazione esterna, il secondo della sensazione interna. Infatti, dal momento che siamo costretti a pensare i corpi in uno spazio e a vedere che cambiano o possono cambiare luogo, «osservando le cose fuori di noi, otteniamo il concetto di movimento»; di contro, prestando attenzione al nostro interno, otteniamo le «sensazioni interne [...] mediante cui diventiamo coscienti di noi, dei nostri pensieri e dei nostri stati d'animo»<sup>43</sup>. La differenza tra il concetto di movimento e quelli di pensiero e volizione, in cui Crusius pure scomponeva la *vis repraesentativa* dei wolffiani<sup>44</sup>, poteva venir affermata secondo due vie: la prima, immediata e intuitiva, era la via della sensazione interna, nella quale Crusius riconosceva persino la presenza di un «postulato (*Postulatum*)» in base a cui non appena si prestasse attenzione a quei concetti, la sensazione interna renderebbe chiara oltre ogni dubbio la loro differenza. Sicché «chiunque non voglia ingannarsi percepirà con somma certezza che il movimento, il pensare e il volere non sono la medesima cosa, e che il pensare e il volere non sono qualcosa che possa avere nel movimento la sua ragion sufficiente»<sup>45</sup>. Secondo quanto aveva già denunciato Wolff, la confusione tra i concetti di movimento e di pensiero rientrava tra gli errori dei materialisti nella misura in cui costoro, ammettendo l'esistenza esclusiva delle sostanze materiali, erano costretti a spiegare il pensiero nei termini delle modificazioni del mondo fisico. Se quindi nell'individuare la fallacia materialistica Crusius non si discostava da quanto già era stato detto in proposito, la sua riflessione dava mostra di originalità quando cercava di spiegare l'origine di questa confusione a partire da un'altra nozione centrale della psicologia wolffiana: quella di *idea materialis*. Crusius sosteneva infatti che l'«errore fondamentale dei materialisti» – da cui derivava solo in seconda battuta la confusione tra movimento e pensiero – andasse ricercato nell'accezione ambigua del termine *rappresentazione* (*Vorstellung*), con cui venivano indifferentemente indicate le raffigurazioni materiali delle cose, come le immagini riflesse in uno specchio o dipinte in un quadro, e i pensieri presenti nella mente umana<sup>46</sup>. La differenza che Wolff aveva individuato tra

<sup>43</sup> Ch.A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, cit., rispettivamente § 428 e § 426, p. 854.

<sup>44</sup> Crusius sosteneva infatti, a differenza di Wolff che la volontà non fosse espressione dell'unica forza rappresentativa da cui scaturiva il pensiero, ma che per la volontà occorresse qualcosa in più, capace di comportare oltre alla rappresentazione di qualcosa la spinta all'azione, cfr. Ch.A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, cit., § 427, p. 857.

<sup>45</sup> Ch.A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, cit., § 429, pp. 858-859, nonché p. 862.

<sup>46</sup> Cfr. Ch.A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, cit., § 429, p. 859, § 436, p. 887: «L'errore fondamentale dei materialisti [...] consiste in ciò: essi confondono i due significati del

le rappresentazioni dell'anima (*imagines compositi in simplicibus*) e le rappresentazioni del mondo fisico (*imagines compositi in composito*) – tra cui rientravano le stesse *ideae materiales* che fungevano da pendant fisico delle *ideae immateriales* dell'anima – non soltanto non era sufficiente a marcare la distanza tra i due diversi domini ontologici, ma originava un'ambiguità semantica che consentiva di farli scivolare l'uno nell'altro. Nel mondo fisico, effettivamente, la rappresentazione consisteva in un movimento di parti di materia; questo tipo di immagine veniva detta 'rappresentazione' con l'unico fine di alludere al fatto che anch'essa, come le sue omologhe mentali, poteva produrre nel soggetto la medesima immagine che avrebbe suscitato l'originale. In questa rappresentazione materiale, tuttavia, non c'era pensiero, allo stesso modo in cui non c'era movimento nella rappresentazione *strictius sensu*, che era invece *pensiero* e richiedeva, in ultima istanza, la *conscientia*. L'alternativa wolffiana tra le idee materiali e le idee psichiche, che costituiva il punto di massimo avvicinamento degli sviluppi paralleli delle due sostanze, preparava la via al fraintendimento dei materialisti, che erano portati a concepire gli stessi pensieri dell'anima sul modello delle rappresentazioni materiali, e a intenderli alla stregua di riproduzioni miniaturizzate degli oggetti della percezione. Per questa ragione, chi come Wolff spiegava il rapporto psicofisico sulla base del parallelismo in cui si traduceva il sistema generale dell'armonia prestabilita doveva necessariamente commettere il medesimo errore dei materialisti che spiegavano le azioni del corpo sulla sola base delle idee materiali che occorrevano in esso ed escludevano senza riserve la necessità di un intervento dell'anima. Il corpo che da sé solo era in grado di agire, scrivere e parlare – richiamando i punti della polemica che già Budde aveva sollevato contro Wolff – non aveva nessun bisogno di un'anima: da qui a dichiarare la sostanza semplice e pensante una supposizione inutile, contraria al vecchio principio del rasoio occamista, il cammino avrebbe potuto essere davvero molto breve – tantopiù che la nozione di monade, e in generale di sostanza semplice e incorruttibile, risultava di principio ostico al comun sentire<sup>47</sup>.

Accanto alla via diretta, intuitiva ed immediata, del *postulato della sensazione interna*, Crusius prevedeva un'altra maniera, indiretta, di smascherare la fallacia del materialismo. Gli *argumenta indirecta* – con cui Crusius pensava di supplire al difetto di vivacità della sensazione interna dei materialisti per cui non veniva accordato il consenso al postulato sopraccitato – prevedevano una serie di prove *a posteriori* e una prova *a priori* della difformità tra movimento e pensiero, e si riducevano in ultima istanza a mostrare come, se si fosse voluto concepire il pensiero nei termini del movimento delle parti di una sostanza composta, si sa-

---

termine rappresentazione, che indica, da un lato, una raffigurazione materiale e, dall'altro, un pensiero, per cui pensano che il pensiero di un dado non sia altro che un piccolo dado presente all'interno della mente».

<sup>47</sup> Cfr. Ch.A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten*, cit., § 430, pp. 875-876.

rebbero dovuti contraddire i principi della meccanica che governavano invece inderogabilmente ogni evento nel mondo fisico. Elencando una serie di casi su cui non occorre soffermarsi, Crusius mostrava come alcune caratteristiche delle idee e dei loro rapporti non avrebbero potuto presentarsi nei corpi, dalla velocità con cui venivano modificate e sostituite le une alle altre, alla persistenza dei loro effetti superiori a quelli di qualsiasi azione fisica, al fatto, ancora, che componendole e scomponendole era possibile mantenere elementi da cui si era originariamente partiti. Non da ultimo – sottolineava Crusius, denunciando la natura grossolana delle ipotesi materialistiche – se le idee fossero effettivamente qualcosa di corporeo, nel giro di poco avrebbero saturato qualsiasi cervello, tanto da non consentirgli più l'esercizio del pensiero<sup>48</sup>.

Se quindi non c'è nulla di eccezionale nel constatare che anche Crusius bollava «l'opinione dei materialisti» come «uno degli errori in assoluto più sciocchi e perniciosi (*allerthörichste und allergefährlichste Irrthümer*)»<sup>49</sup>, risulta invece interessante notare che le ragioni che egli adduceva a sostegno di questa sua condanna concernevano in maniera preminente il loro uso della ragione e delle facoltà conoscitive in generale. Che si tratti di una particolare attrattiva della lezione wolffiana, o più verosimilmente del segno di un progressivo mutamento di clima culturale che avrebbe contribuito cavalcando l'onda delle confutazioni del materialismo a porre al centro del dibattito filosofico una nuova immagine dell'uomo e delle sue capacità, sta di fatto che anche in Crusius si incontra una condanna del materialismo animata innanzitutto dall'esigenza di salvaguardare la ragione nel suo corretto uso e nella sua dignità. Con Wolff e oltre Wolff, anche per Crusius il materialismo rappresentava un errore essenzialmente filosofico – precisamente l'*errore teorico* che aveva denunciato Meier pochi anni prima – nella misura in cui concerneva un uso fallimentare della ragione nella ricerca del vero.

«Che cosa potrebbe risultare più sciocco – si domandava Crusius non senza retorica – del fatto che un uomo dotato di ragione non seguisse l'essenza della sua stessa ragione, o che non si orientasse su di essa, e che anzi negasse le sue sensazioni interne più distinte? E quale errore potrebbe rivelarsi più pericoloso di quello che demolisce le fondamenta di ogni convinzione umana, ossia le sensazioni che ci offrono il materiale per tutti i nostri ragionamenti?»<sup>50</sup>.

Prima di negare la libertà del volere il materialismo negava l'affidabilità della ragione e per questo esigeva di venir confutato con urgenza; prima di rappresentare un pericolo – pur pessimo – per la morale e per la religione, esso costi-

<sup>48</sup> Cfr. Ch.A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten*, cit., § 430, pp. 865-874.

<sup>49</sup> Ch.A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten*, cit., § 435, p. 885.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

tuiva una minaccia per l'uomo e per la possibilità che egli aveva di orientarsi nel mondo alla luce della propria natura razionale. E, più in generale, come a sancire una condanna che si poneva al di sopra delle questioni strettamente teoriche o morali, Crusius deprecava il modo in cui il materialismo screditava la ragione umana e con essa la dignità dell'uomo: «quale ragione – si domandava nell'*Entwurf* – potrà convincere quelle persone che non credono esista una ragione diversa dal movimento delle parti del cervello variamente connesse e sollecitate a muoversi dall'esterno?»<sup>51</sup>.

La condanna radicale, però, non esauriva la questione. Essa lasciava anzi spazio, in Crusius, a un'analisi del materialismo particolarmente interessante e feconda, nella misura in cui, rispondendo in maniera conseguente all'esigenza di considerarlo alla stregua di un errore teorico, prendeva in esame le concezioni che avevano potuto indurre la ragione a commetterlo. Così facendo, Crusius inaugurava una nuova maniera di affrontare il materialismo, la quale affondava certo le proprie origini nel processo di emancipazione della ragione dalla teologia – e di conseguenza del riconoscimento di una dimensione propriamente filosofica delle tesi materialistiche – incominciato con Wolff e perfezionato da Meier, ma che preparava su scala più ampia un notevole rivolgimento nella comprensione che la filosofia aveva di sé e del proprio ruolo. Questa sorta di fenomenologia del materialismo – in cui esso appariva come uno dei tanti errori della ragione di cui diventava necessario indagare la genesi, a prescindere da ogni valutazione di tipo religioso o morale – sarebbe stato di qui in poi il modo in cui la filosofia tedesca avrebbe affrontato la questione. Questo tipo di atteggiamento rendeva ad esempio possibile prendere in esame le *ragioni apparenti* del materialismo, e svelare come dietro a posizioni apparentemente distanti – come appunto quella armonicista – si celasse la medesima fallacia teorica che nel materialismo si manifestava invece in una maniera estremamente evidente. Ciò non significava magari procedere all'assoluzione complessiva del materialismo, ma consentiva certo di svincolarlo dalle pesanti ipoteche morali e religiose che ne avevano fino ad allora determinato un'interdizione più o meno integrale dall'agenda filosofica<sup>52</sup>.

Le concezioni che avevano potuto indurre la ragione a cadere in errore e a trovare pertanto una legittimazione alle tesi materialistiche andavano ricondotte, secondo Crusius, a due gruppi di problemi: l'uno concerneva la scarsa conoscenza della natura dell'anima; l'altro la scarsa conoscenza del tipo di rapporto che la legava al corpo. L'esperienza della stretta connessione tra lo stato

<sup>51</sup> Ch.A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, cit., § 436, p. 887.

<sup>52</sup> Cfr. le considerazioni intorno alle «ragioni» dei materialisti in quel mirabile compendio delle posizioni psicologiche della Germania settecentesca che è la *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere pragmatisch entworfen* di Justus Christian Hennings (Halle, 1774, in particolare pp. 73-112).

dell'anima e quello del corpo portava nel migliore dei casi a inferire una dipendenza delle attività dell'anima dallo stato del corpo, o addirittura, in una maniera più drastica, a concepirla l'anima come un semplice effetto delle operazioni organiche. La notevole oscurità che accompagnava le conoscenze intorno alla vera natura dei pensieri e degli atti volitivi, nonché quelle relative alla sede dell'anima nel corpo o della natura della loro unione, non favoriva la propensione a riconoscerne la natura di sostanza autonoma e ontologicamente differente dagli enti del mondo materiale<sup>53</sup>. L'errore dei materialisti consisteva in un'interpretazione univoca dell'esperienza della concomitanza degli atti psichici e fisici, la quale non teneva conto delle conoscenze, poche ma certe, che la pneumatologia era in grado di fornire intorno alla natura delle sostanze immateriali e dell'anima in particolare. Il fatto che lo stato dell'anima si conformasse a quello del corpo, ad esempio, poteva venir spiegato in molti altri modi che rivendicavano la medesima plausibilità della spiegazione materialista, magari persino aggirando le note difficoltà implicate dal sistema dell'influssionismo radicale o di una prospettiva eliminativistica. Ma ciò su cui Crusius insisteva maggiormente era il fatto che, nel sostenere le loro convinzioni, i materialisti parevano non voler riconoscere nessun tipo di validità alle esperienze immediatamente evidenti e alle deduzioni della ragione (da cui si traeva, ad esempio, la differenza tra pensiero, volizione e movimento), e a rifiutare determinate conoscenze (come ad esempio, la natura sostanziale dell'anima) pur non essendo in grado di opporvi valide confutazioni<sup>54</sup>. Ma proprio nella convinzione di considerare il materialismo alla stregua degli altri errori in cui incappava una ragione malamente condotta, Crusius allargava il proprio campo d'accusa a una serie di posizioni filosofiche che seppur non apertamente affini al materialismo, gli erano profondamente connesse.

Tra queste, oltre alla critica agli armonicisti che si è già avuto modo di incontrare, Crusius prendeva in esame molteplici posizioni che andavano dalle concezioni più grossolane di chi, ispirandosi alla tradizione di alcuni Padri della Chiesa, concepiva l'anima come un fuoco tenue, come una materia sottile e distinta da quella del corpo – una convinzione che peraltro rendeva inefficace la

---

<sup>53</sup> Ch.A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten*, cit., § 437, pp. 888-889. Un altro errore, che tuttavia pareva più circostanziato dei due appena menzionati, riguardava la considerazione che organismi potessero prodursi dalla marcescenza di altri corpi organici. Questa produzione dalla putrefazione, contrapposta alla generazione, poteva indurre a considerare anche l'anima e l'insieme dei fenomeni psichici come effetto della costituzione organica dei corpi (cfr. anche *ivi*, § 438, p. 894).

<sup>54</sup> Ch.A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten*, cit., § 438, pp. 889-894; in particolare rispetto all'atteggiamento dei materialisti di fronte alla spiegazione del rapporto psicofisico da cui deducevano la dipendenza dell'anima dal corpo, Crusius precisava in maniera efficace: «i materialisti non possono perlomeno confutare il fatto che le circostanze che si presentano possono essere determinate con uguale facilità dalla connessione dell'anima con il corpo come da altro», mentre la ragione dimostrativa è assolutamente in grado di confutare le loro convinzioni.

qualificazione wolffiana dei materialisti come monisti metafisici – fino a posizioni metafisicamente più raffinate (di chi ad esempio concepiva l'anima come mera forza, rifiutandole la natura di sostanza) o più orientate verso le spiegazioni fisiologiche dei fenomeni fisici. Queste ultime, in particolare, avevano goduto di una diffusione notevole all'interno degli ambienti medici del tempo, in specie nella disputa molto accesa tra iatromeccanici e vitalisti che aveva coinvolto a diverso titolo le prime voci della medicina del tempo, da Boerhaave, Hoffmann e Haller a Stahl, e che aveva avuto forti prevedibili ripercussioni sulle riflessioni di pertinenza psicologica in tutt'Europa<sup>55</sup>. La possibilità di collocare le diverse facoltà psichiche nelle diverse parti del cervello o del corpo organico in generale, oppure di estendere la facoltà di sentire a ogni porzione della materia o, ancora – alla maniera di Gassendi e dei suoi epigoni in Francia e in Inghilterra, Guillaume Lamy e Thomas Willis – di ipotizzare nell'uomo, accanto all'anima razionale, un'anima più rozza e materiale, analoga a quella delle bestie, erano tutte questioni che – lungi dall'essersi esaurite con la polemica relativa al «Rorarius» di Bayle – erano tornate all'ordine del giorno nella discussione filosofica tedesca degli anni '40<sup>56</sup>.

Proprio nella scia della controversia scaturita in seno alle scuole di medicina si imponeva nella Germania di quegli anni la disputa filosofica intorno alla possibilità di dirimere le questioni sulla natura dell'anima facendo appello a precise convinzioni di natura medica e fisiologica; all'urgenza del dibattito aveva contribuito in maniera determinante l'arrivo di Julien Offray de La Mettrie alla corte di Federico II che, nel 1748, gli aveva offerto asilo in seguito alle aspre polemiche scaturite all'indomani della comparsa dell'*Homme machine* (Amsterdam, 1747). Il fatto che il re di Prussia avesse riservato una generosa accoglienza al medico incombuto e alle sue tesi, consentendone anzi nel 1750 la pubblicazione delle opere filosofiche a Berlino, fornisce una conferma ulteriore dell'eccezionalità del ruolo della Germania di Federico il Grande all'interno del dibattito europeo e dell'audacia con cui il sovrano illuminato osava sollecitare la riflessione tedesca. La Mettrie, sostenitore di un materialismo radicale e sfrontato, aveva infatti radicalizzato nell'*Homme machine* le convinzioni che aveva già in

<sup>55</sup> Oltre ai già citati lavori di King e De Ceglia, cfr. in specie sull'influenza del dibattito nella Francia illuminista cfr. il fascicolo monografico della rivista «Dix-huitième Siècle» (XXIII, 1991), *Physiologie et médecine des lumières*, a cura di Mirko D. Grmek e Roselyne Rey.

<sup>56</sup> Se ne trova conferma nello stesso *Entwurf* di Crusius, cit., § 439, pp. 894-902. Tra le diverse concezioni che Crusius prendeva in esame vi erano, accanto alle classiche questioni di psicologia metafisica, anche riferimenti al dibattito scientifico più attuale, quale appunto quello relativo alla possibilità di collocare l'anima come principio vitale in porzioni specifiche del corpo o di estenderne la presenza in ogni porzione del corpo organico, cui aveva risposto il medico hallense Christian Gottlieb Kratzenstein nello scritto *Beweis, dass die Seele ihren Körper baue* (1743) prendendo in esame il celebre caso della rigenerazione dei tentacoli recisi del polipo. Sulla vivacità del dibattito suscitato dall'equiparazione tra l'anima umana e quella animale cfr. Max Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, cit., pp. 128 e 189.

parte affidato alla *Histoire naturelle de l'âme* di appena due anni precedente, in cui aveva preparato una interpretazione fortemente caratterizzata in senso materialistico delle spiegazioni fisiologiche dell'attività psichica elaborate dal suo maestro ai tempi di Leida, Hermann Boerhaave<sup>57</sup>. Abbandonando l'impianto dualistico ancora sotteso all'analisi di Boerhaave, La Mettrie teorizzava notoriamente la possibilità di dar ragione di ogni fenomeno della natura umana, ivi compresi quelli intellettuali, a partire dalla costituzione della materia organica, portando a compimento l'assimilazione dell'uomo ad *automaton* preparata dall'idea cartesiana dell'animale macchina<sup>58</sup>. La circolazione delle tesi provocatorie di La Mettrie – la quale si riduceva sovente a conoscenze di seconda mano, e solo di rado si fondava su una consultazione diretta delle opere – non rimase senza conseguenze nel dibattito tedesco sul materialismo. Sebbene, infatti, non vi fosse in quegli anni manuale di metafisica che non prevedesse un'apposita confutazione delle tesi dei materialisti – sia che si trattasse della versione 'dura' incarnata dai retaggi di una forma distorta di spinozismo o del naturalismo hobbesiano, sia che ci si riferisse alla versione 'scettica' di Locke, Leclerc e Budde – la filosofia tedesca tendeva ad affrontare la questione come uno dei tanti esercizi confutatori ormai parte dell'armamentario della metafisica scolastica. Fino alla metà del secolo in Germania sembrava essersi placato il timore del materialismo, il quale, non trovando importanti sostenitori all'interno della riflessione tedesca, veniva legittimamente percepito come una minaccia lontana, contro cui mantenersi pronti, senza però uno zelo eccessivo. Contro le concezioni materialistiche di cui arrivava eco dalla Francia e dalla Gran Bretagna erano sufficienti gli strumenti teorici, peraltro ben collaudati, che si avevano a disposizione da oltre vent'anni di indagini metafisiche. La circolazione delle opere di La Mettrie ebbe di fatto una duplice incidenza sulla filosofia tedesca della metà del secolo, per un verso, imponendole un brusco risveglio rispetto a una questione ormai ar-

<sup>57</sup> A questo riguardo e sulla revisione dell'*Historie* apparsa nel 1750 con il titolo *Traité de l'ame* cfr. le note di Théo Verbeek all'edizione critica del testo (*Le Traité de l'Ame de La Mettrie*, Utrecht, OMI-Grafisch Bedrijf, 1988), nonché le osservazioni di Ann Thomson (*La Mettrie, lecteur et traducteur de Boerhaave*, «Dix-huitième Siècle», XXIII, 1991, pp. 23-29) relative alla traduzione che La Mettrie fece delle *Institutiones rei medicae* di Boerhaave, nell'edizione annotata da Haller nelle *Praelectiones academicae* (Göttingen, 1739-1744; *Institutions de médecine de M. Hermann Boerhaave*, Paris, 1743-50).

<sup>58</sup> La letteratura sulle origini mediche e sulle implicazioni filosofiche del materialismo di La Mettrie è sterminata. Ai nostri fini basti fare riferimento a Aram Vartanian, *La Mettrie's «L'homme machine»*. *A study in the origins of an Idea*, Princeton University Press, 1960; Kathleen Wellman, *La Mettrie: Medicine, Philosophy and Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 1992; Ann Thomson, *Materialism and society in the Mid-eighteenth Century: La Mettrie's Discours Préliminaire*, Genève, Droz, 1981; Id., *Introduction a J.O. de La Mettrie, Machine Man and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. IX-XXVI. Ricco di indicazioni sul dibattito nella Francia del tempo è il lavoro, ormai un po' datato, di Leonora C. Rosenfield, *From beast-machine to man-machine. The theme of animal soul in French letters from Descartes to La Mettrie*, New York, Oxford University Press, 1940.

chiviata tra gli scaffali della retorica scolastica, per l'altro mutando una volta ancora l'atteggiamento nei confronti del materialismo. Il consenso relativamente ampio che le idee di La Mettrie conobbero in generale in Europa, e in particolare tra i frequentatori della Germania, garantendogli persino un posto d'onore alla corte di Federico II, fu alla base della revisione del giudizio fino ad allora quasi unanimemente condiviso secondo cui le tesi materialistiche erano appannaggio di pochi scellerati, di quei «poveri diavoli», come usava dire Meier, che avevano un uso limitato del loro intelletto o che, alla maniera di Knutzen, erano vittime di una volontà malvagia. Il fatto che molti dotti rispettabili avessero potuto cedere al fascino dell'opzione materialistica rendeva necessario un tipo di indagine che non si limitasse alla mera confutazione di quelle tesi, ma che ricalcando in qualche odo la via aperta da Crusius indagasse quali fossero le ragioni che inducevano a dare il proprio assenso al materialismo e se, in questo processo, non andasse ravvisata l'azione combinata di più fattori: la debolezza delle facoltà superiori dei sostenitori del materialismo, da un lato, e la poca incisività delle confutazioni dei loro detrattori, dall'altro. In questa maniera alla 'fenomenologia' del materialismo già approntata da Crusius si accompagnava una riflessione sulle responsabilità di fronte al materialismo, le quali venivano tendenzialmente distribuite in maniera quasi equa tra i due fronti filosofici opposti, sottraendo al materialismo l'intero onere della prova della propria validità. Il ruolo di La Mettrie all'interno di questo progressivo cambio di prospettiva di fronte alla minaccia del materialismo è documentato in maniera decisamente chiara da uno dei rari resoconti relativi all'accoglienza che la Germania aveva riservato all'opera del medico francese, responsabile, per un verso, di aver rinfocolato l'astio del mondo filosofico tedesco nei confronti delle tesi materialistiche e, per l'altro, di avergli fornito un bersaglio ben preciso con cui affinare l'arte della confutazione.

«Da quando è apparso l'*Uomo macchina* del medico famigerato La Mettrie, i *materialisti* sono più che mai detestati, ancorché abbiano l'onore di contare tra le loro file un Locke e un Budde, senza considerare quanta parte hanno avuto i Padri della Chiesa [nel consolidamento di quelle tesi]»<sup>59</sup>.

Con queste parole Carl Casimir von Creuz (1724-1770) – personaggio eccezionalmente indipendente nel panorama tedesco di quegli anni<sup>60</sup> – descriveva la reazione tedesca al fenomeno La Mettrie, il quale compariva in un momento di relativa quiete faticosamente guadagnata grazie all'opera di chi era riuscito a siglare una tregua provvisoria con i vecchi modelli di materialismo, ormai stantii

<sup>59</sup> Friedrich Carl Casimir von Creuz, *Versuch über die Seele*, Frankfurt-Leipzig, 1754, pp. 15-16.

<sup>60</sup> Cfr. Adalbert Elschenbroich, *ad voc.* «Creuz, Friedrich Karl Kasimir Freiherr von», in *Neue Deutsche Biographie*, III, 1957, pp. 413-414.

e impolverati, ma entrati di diritto nell'agenda filosofica del tempo. Grazie alle confutazioni del materialismo escogitate da Wolff, Reinbeck, Canz, Knutzen e Meier, la filosofia tedesca era riuscita a mettere apparentemente in salvo la realtà delle sostanze spirituali e, con essa, l'immortalità dell'anima umana. Nel clima di calma apparente che regnava sulla Germania vicina alla metà del secolo XVIII, «una tempesta sembrò scatenarsi, quando La Mettrie, brandendo la sua fiaccola, incendiò il mondo con l'intento di rischiararlo»: il «nuovo Ercole», tentando di liberare il mondo dalle mostruosità della metafisica spiritualistica, vi introdusse però il *proprio* materialismo: una mostruosità di gran lunga peggiore. Ma ciò non fu di solo danno, dal momento che offrì alla filosofia «l'occasione di porre meglio in luce l'impossibilità di una materia pensante e, al contempo, nel tentativo di confutare le meste conclusioni che i materialisti volevano ricavare dall'esperienza, di svelarne le debolezze»<sup>61</sup>. La considerazione per l'opera di La Mettrie era tuttavia limitata al fatto che – nella metafora di Creuz – le ceneri del rogo che egli aveva appiccato avevano di fatto reso più fertile il terreno della riflessione filosofica; se non per questo merito indiretto, l'opera del medico francese, filosofo grossolano, superficiale (*flüchtig*) e sperso nel suo universo onirico, non avrebbe di per sé meritato nessuna confutazione da parte del mondo dotto<sup>62</sup>.

Tuttavia proprio quelle opere mettevano in circolazione una serie di opinioni che avrebbero potuto far presa sugli spiriti abituati a librarsi sulla superficie delle scienze, inducendoli a mettere nuovamente in discussione la natura immateriale dell'anima; per questa ragione Creuz integrava il proprio *Saggio sull'anima* con un'appendice appositamente dedicata a rispondere ad alcune accuse dei materialisti, cogliendo però di fatto l'occasione per ribadire una volta ancora la propria presa di distanza dall'impianto monadologico della metafisica dominante e per esporre le proprie convinzioni notevolmente originali sulla natura dell'anima. Creuz piegava la polemica contro il materialismo al proprio scopo: quel che sembrava stargli a cuore non era confutare le tesi perniciose di questi eretici sprovveduti, ma denunciare l'atteggiamento dogmatico con cui la filosofia di quegli anni accoglieva il dualismo delle sostanze di marca cartesiana.

---

<sup>61</sup> F.C.C. von Creuz, *Versuch über die Seele*, cit., Anhang II: «Beantwortung einiger Einwürfe der Materialisten», pp. 186-187.

<sup>62</sup> Creuz non manca di ricordare la disputa scaturita in seguito alla pubblicazione del *De machina et anima humana prorsus a se invicem distinctis. Commentatio libello latere amantis auctoris Gallico Homo machina inscripto opposita* (Leipzig, 1749), con cui il medico slesiano Balthasar Ludwig Tralles (1708-1797), allievo di Friedrich Hoffmann a Halle e protetto di Haller a Göttingen, aveva fornito una confutazione medico-filosofica delle tesi di La Mettrie. Secondo Creuz, l'intervento di Tralles era sollecitato dall'esigenza di difendere la reputazione dei medici, messa alla berlina da La Mettrie, piuttosto che da un autentico interesse a confutarne le dottrine evidentemente infondate (cfr. F.C.C. von Creuz, *Versuch über die Seele*, cit., p. 188). Altra celebre confutazione di La Mettrie, di fatto però filosoficamente irrilevante, è quella di Hollmann

La formazione quasi interamente da autodidatta che gli aveva consentito di mantenersi ai margini delle dispute delle scuole filosofiche e delle loro rigidità dottrinali rappresentava con grande probabilità la condizione per intaccare i pilastri di una tradizione rispetto a cui la riverenza valeva più della coerenza. Sicché questo «leibniziano non leibniziano, wolffiano non wolffiano» – come usava definirsi – aveva preso parte alla disputa sulle monadi che aveva infiammato l'Europa del tempo<sup>63</sup>, ripensando l'organizzazione delle sostanze sulla base della loro natura semplice o composta e introducendo nella propria riflessione sulla divisibilità della materia una revisione dei concetti di semplice e composto incentrata sul concetto di «limite» (*Schrank, limes*). Considerando che tutte le sostanze finite erano perciò stesso anche limitate (essendo finitudine e limitatezza due concetti equipollenti), Creuz riteneva il limite una caratteristica essenziale degli enti in generale e, a partire da ciò, ne stabiliva la natura composta. Percorrendo una via non sempre lineare Creuz arrivava ad affermare che, dal momento che tutto ciò che è finito è limitato, e tutto ciò che è limitato implica l'esistenza di qualcosa senza cui non potrebbe venir concepito come tale, il semplice non potrebbe mai essere limitato. Gli enti finiti erano pertanto tutti enti composti e questa loro composizione si traduceva nell'attributo dell'estensione<sup>64</sup>. Dichiaratamente ispirato da un *Discursus adversus monades* ap-

<sup>63</sup> Nel 1746 all'Accademia delle Scienze di Berlino veniva bandito un concorso sulla fondatezza della dottrina delle monadi destinato a suscitare un acceso dibattito cui presero parte in maniera diretta o indiretta i protagonisti della scena filosofica europea; a tal proposito cfr. Roberto Palaia, *Berlino 1747: il dibattito in occasione del concorso dell'Accademia delle Scienze*, «Nouvelles de la République des Lettres», XIII, 1993, pp. 91-119. Cfr. anche le osservazioni di Hanns-Peter Neumann nel suo *Foucault, Euler und die Monaden. Überlegungen zur Diskurs- und Textanalyse am Beispiel der Monaden-debatte von 1746-47*, in *Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive*, a cura di Markus Meumann, Berlin, Akademie Verlag (in corso di pubblicazione).

<sup>64</sup> La critica di Creuz poggiava su un'analisi capziosa del concetto di finitudine connesso a quello di limite. Cfr. *Versuch über die Seele*, cit., pp. 189-190: poiché non ci si riesce a rappresentare il limite, vale a dire un qualcosa che limita qualcos'altro, come qualcosa che sussiste di per sé, indipendentemente dalla cosa limitata, le teorie che non ammettono l'infinita divisibilità dei corpi cadono in assurdità. Le teorie atomistiche, al pari di quelle monadologiche, ritengono che i corpi siano divisibili fino ai loro elementi ultimi, non ulteriormente scomponibili. Questi elementi ultimi sono concepiti come enti di per sé sussistenti, i quali o sono a loro volta finiti e limitati, oppure sono enti illimitati la cui composizione dà però luogo a enti limitati e finiti. Nel primo caso non sarebbe possibile sostenere che questi enti sussistenti di per sé sono dei limiti; si dovrebbe piuttosto dire che essi contengono dei limiti. Ma questi limiti non potrebbero essere a loro volta enti di per sé sussistenti, altrimenti l'ente in cui essi si trovano sarebbe un ente composto. Essi non possono neppure venir concepiti come determinazioni contingenti di un ente, altrimenti si presupporrebbe una forza o un soggetto di cui essi sarebbero l'effetto – il che li renderebbe enti di per sé limitati. Questo soggetto o questa forza dovrebbero dunque essere di per sé limitati, altrimenti non si capirebbe da dove provengono questi limiti che sono mere determinazioni ed effetti di questa forza o di questo soggetto, e così facendo si imboccherebbe un cammino infinito. L'altro caso, invece, è evidentemente assurdo. Pertanto è vero che se fossero possibili più enti illimitati, allora accadrebbe anche che l'uno sarebbe di limite all'altro; ma proprio da ciò segue indiscutibilmente che il

parso nel 1748<sup>65</sup>, Creuz sembrava aver finalmente trovato una via d'uscita dallo sconcerto in cui lo costringeva l'idea che l'anima, secondo il modello metafisico tradizionale, dovesse essere a un tempo un ente finito e un ente semplice. Egli aveva così messo nuovamente mano alle bozze del trattato già concluso da oltre un lustro e, sulla scorta della convinzione che non vi fossero parti semplici alla base della costituzione dei corpi, ma elementi a loro volta composti, aveva elaborato una concezione dell'anima in cui conciliare l'opposizione tra la natura semplice degli spiriti e quella composta dei corpi. L'anima era un «ente intermedio» (*Mittelding*) tra il semplice e il composto, un ente formato da parti che non potevano però venir concepite separatamente. In quanto ente finito, l'anima era limitata, e quindi necessariamente pensata in connessione con elementi differenti che tuttavia né sussistevano di per sé, né potevano venir separati gli uni dagli altri. «Un ente siffatto – ne concludeva Creuz – non è composto, perché non è formato di parti che possono sussistere di per sé; ma non è neppure un ente semplice»: considerato nel suo complesso, esso è un ente unitario, «quasi-semplice» (*einfaehähnlich*), di per sé sussistente e necessariamente indivisibile<sup>66</sup>. Di fatto, non essendoci enti semplici tra gli enti finiti, la contrapposizione tra semplice e composto non poteva avere nessuna efficacia per dirimere la questione della natura dell'anima e della sua immortalità, e quindi neppure per risolvere la diatriba con i materialisti. L'ipotesi della materia pensante non poteva venir ragionevolmente confutata alla maniera dei wolffiani, sulla base della considerazione che il pensiero era una prerogativa degli enti semplici, giacché la semplicità dell'anima era una tesi che i materialisti, a ragione, non sarebbero stati disposti ad accettare. «Si può persuadere un materialista – considerava infatti Creuz – del fatto che ciò che pensa in lui non può essere materia, ma non che questo qualcosa debba essere semplice»<sup>67</sup>. Gli errori in cui erano caduti i materialisti derivavano pertanto in buona misura dalla fallacia su cui riposavano le opinioni dei loro oppositori: la dimostrazione che il soggetto del pensiero non potesse essere un ente composto implicava necessariamente che quel soggetto dovesse avere una natura semplice. Sicché, l'ignoranza intorno alla natura dell'anima, di cui si arrivava ad offrire al massimo definizioni in negativo, e l'impossibilità di concepire un ente al contempo finito e semplice erano state le ragioni determinanti del consolidamento delle tesi dei materialisti e,

---

pensiero di una moltitudine di enti illimitati è contraddittorio come quello che vuole che l'uno sia al contempo il due.

<sup>65</sup> Per il riferimento di Creuz al *Discursus* e della via percorsa per giungere alla propria soluzione, cfr. *Versuch über die Seele*, cit., pp. 17-24.

<sup>66</sup> F.C.C. von Creuz, *Versuch über die Seele*, cit., p. 191. Questa metafisica della sostanza sarebbe stata fatta oggetto di una critica veemente, di lì a poco, da parte di Christian Heinrich Hase, *Dissertatio II de anima humana non mediis generis inter simplicem et compositum substantia, contra T.C.L.L.B. a Creutz*, Jena, 1756.

<sup>67</sup> F.C.C. von Creuz, *Versuch über die Seele*, cit., pp. 192-193.

in particolar modo, della loro perdurante reticenza nei confronti delle concezioni della psicologia razionale. La fallacia metafisica con cui si derivava la semplicità dell'anima dall'impossibilità di una sua composizione aveva fatto sorgere tra i materialisti una sfiducia generalizzata nelle capacità della ragione, del suo procedere deduttivo e della metafisica nel suo complesso, la quale veniva concepita come il risultato di una peregrinazione arbitraria e sregolata della ragione a cui contrapporre la validità inconfutabile dell'esperienza. Questa forma di sfiducia veniva ben descritta da Friedrich Albert Lange, il quale riconosceva che in quegli anni gli scritti polemici contro il materialismo si aggiravano in fondo tutti, per quanto talvolta dando segno di una certa indipendenza, intorno alle definizioni di Wolff, al punto che in generale «l'argomentazione manca[va] di qualsiasi vigore e non v'ha dubbio che simili scritti compilati dai più dotti professori contro una dottrina vituperata come insostenibile, frivola, paradossale ed insensata dovettero contribuire potentemente a scrollare fin nelle sue fondamenta il discredito della metafisica»<sup>68</sup>. Contro il sapere vago della metafisica veniva brandito il richiamo all'esperienza, fonte unica della conoscenza e teste indiscusso della sua certezza al punto da far affermare che «la conoscenza del vero e del falso riposa esclusivamente sulle sensazioni»<sup>69</sup>. Per questa ragione l'errore in cui cadevano i materialisti non poteva venir imputato esclusivamente alle intemperanze di questi detrattori della verità, ma ricadeva in buona parte sulle spalle dei loro oppositori, i quali, deducendo in maniera precipitosa la natura semplice dell'anima dall'immaterialità del soggetto pensante, avevano dato prova di possedere una ragione tanto difettosa quanto quella dei materialisti. «La ragione che non riesce a concepire che un ente composto possa pensare – chiosava Creuz – non è affatto diversa da quella che non riesce a concepire che la nostra anima sia semplice»<sup>70</sup>. L'opposizione tra la natura materiale e immateriale non ricalcava pertanto quella tra il composto e il semplice, ma il rapporto tra le parti e la capacità di pensare: «chiamo dunque *materiale* ciò è parte di una materia o un tutto divisibile, e che in generale non ha la capacità di pensare. Mentre chiamo *immateriale* ciò che non è parte di una materia, né un tutto divisibile, e [...] possiede una forza pensante»<sup>71</sup>. La facoltà di pensare diventava in Creuz il criterio per determinare la natura materiale o immateriale degli enti, al punto che persino un ente unitario, qualora incapace di pensare, andrebbe a rigore considerato un ente materiale. La natura immateriale dell'anima derivava pertanto dalla sua innegabile facoltà di pensare – e, ciò, in maniera del tutto indipendente da ogni considerazione relativa al carattere semplice o composto del-

<sup>68</sup> F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, cit., p. 224.

<sup>69</sup> F.C.C. von Creuz, *Versuch über die Seele*, cit., p. 193.

<sup>70</sup> F.C.C. von Creuz, *Versuch über die Seele*, cit., p. 182; e ancora più esplicitamente a p. 196: «La colpa non ricade sui soli materialisti, ma anche per una grande parte sui loro oppositori».

<sup>71</sup> F.C.C. von Creuz, *Versuch über die Seele*, cit., p. 192.

la sua natura. Del tutto a prescindere dal carattere semplice o composto della materia, la sua incompatibilità con la facoltà di pensare si radicava nella sua natura essenzialmente passiva, di cui si aveva peraltro conferma da parte della stessa esperienza; essendo invece il pensiero una forma di attività, Creuz ribadiva l'impossibilità di congiungerlo alla materia, sia nel caso in cui lo si concepisse come un suo attributo (che dovrebbe pertanto esservi radicato nell'essenza), sia nel caso in cui venisse inteso come una forza o come una sostanza, la quale dovendo essere a sua volta materiale, avrebbe ricondotto la discussione alla situazione di partenza<sup>72</sup>.

Tra le responsabilità che andavano ricercate tra gli avversari del materialismo Creuz metteva l'accento – accanto alla fallacia principale già individuata – su due concezioni, entrambe direttamente riconducibili al quadro concettuale entro cui si muoveva l'*Uomo macchina*, le quali avevano effettivamente conosciuto una diffusione capillare nel mondo filosofico di quegli anni. Si trattava di una peculiare commistione di elementi di tradizioni differenti e in buona parte contrapposte: per un verso agiva l'idea cartesiana dell'animale macchina, che rappresentava un buon modello per ridurre all'organizzazione fisiologica persino le attività intellettuali superiori dell'uomo, privandolo in ultima analisi di un ente spirituale ormai evidentemente superfluo; per altro verso si prestava a una lettura in senso materialistico l'idea leibniziana secondo cui ogni ente spirituale finito doveva essere legato a un corpo, poiché la posizione del corpo costituiva il punto di vista peculiare da cui quell'anima si rappresentava l'universo. Di qui ad affermare la necessità di un corpo per l'attività rappresentativa dell'anima, fino alla completa riduzione dell'attività rappresentativa a un'attività di tipo sensoriale – secondo il modello dei materialisti – il cammino sarebbe stato davvero molto breve. Il richiamo all'esperienza che i materialisti opponevano alle speculazioni metafisiche dei loro oppositori si dimostrava tuttavia insufficiente a fondare una tesi filosofica forte come quella che pretendevano di sostenere, dal momento che proprio l'esperienza consentiva interpretazioni divergenti di un medesimo fenomeno. Caso esemplare della poca cogenza delle conclusioni dei materialisti era il fenomeno assai discusso dell'accordo psicofisico, di cui l'esperienza testimoniava sì l'esistenza, ma senza riuscire a fornire una chiave per comprendere le ragioni e i meccanismi su cui si fondava questo «mistero filosofico»<sup>73</sup>. In aggiunta, i materialisti traevano da questa loro interpretazione univoca dell'esperienza una serie di conseguenze che collidevano sovente con altre esperienze: assumendo per vero che l'unione dell'anima del corpo andasse spiegata sulla base di una loro omogeneità – dal momento che sul corpo poteva agire solo un altro corpo – essi potevano sì spiegare la genesi delle idee di sen-

<sup>72</sup> Cfr. F.C.C. von Creuz, *Versuch über die Seele*, cit., p. 194.

<sup>73</sup> F.C.C. von Creuz, *Versuch über die Seele*, cit., p. 198.

sazione, ma non dei concetti astratti; o, ancora, riuscivano a dar ragione dei processi di incremento e di indebolimento che riguardavano parallelamente anima e corpo, ma non di quelli che, nell'esperienza, li ponevano in pieno contrasto. Questo tipo di osservazioni empiriche, con cui si saturavano i testi di psicologia del tempo, venivano impiegate a sostegno delle tesi più disparate, a seconda della prospettiva monista o dualista da cui si guardava al problema, e dall'impostazione armoniscista, occasionalista o influssionista con cui si decideva di risolvere il rapporto psicofisico<sup>74</sup>. Il ricorso alla nuda esperienza, di fatto, rappresentava l'errore metodologico in cui cadevano i detrattori dell'anima.

«Il materialista non riesce a opporre nulla di fondato alle conclusioni semplici e corrette della ragione su cui lo spiritualista fonda l'impossibilità della materia pensante. Egli vuole contrapporre la mera esperienza, la quale deve far avverare il sogno che egli nutre intorno all'anima: che essa sia una parte essenziale del corpo [...]. In questa sua speranza il materialista seziona il suo corpo con grande acribia, ma là dove egli cerca l'anima non trova nulla se non – come dice La Mettrie – sangue, nervi e cervello»<sup>75</sup>.

Sicché, mentre lo spiritualista era effettivamente in grado di dimostrare l'inconsistenza dell'ipotesi della materia pensante sulla base di principi certi, il materialista poteva solo permettersi di muovere qualche obiezione sulla base di un'esperienza che di per sé si prestava a interpretazioni diverse e divergenti. Non essendo l'esperienza in grado di fornire elementi sufficienti a dirimere la questione, essa andava ragionevolmente interpretata secondo quel connubio con la ragione che stava alla base del metodo di Wolff, e dunque nel senso indicato dalle argomentazioni degli spiritualisti: «se deve decidere l'esperienza – considerava quindi Creuz – essa deciderà di certo per l'immaterialità dell'anima», «l'esperienza è meno vantaggiosa per il materialista che per il suo avversario»<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> A questo riguardo basti richiamare il già citato *Versuch einer Erfahrungssehlenlehre* di Krüger, in cui le divergenti reazioni dell'anima e del corpo a un medesimo accadimento, ovvero la contrapposizione talvolta perdurante dei loro stati veniva portata a prova di un dualismo radicale, e di un possibile impianto influssionistico.

<sup>75</sup> F.C.C. von Creuz, *Versuch über die Seele*, cit., p. 199. Cfr. anche pp. 211-212: «Le esperienze dei materialisti sono in parte insufficienti, in parte smentite da altre esperienze contrapposte. In parte, le conclusioni che i materialisti vogliono derivare da queste esperienze sono arbitrarie. Mai potremo spiegare quel che percepiamo in noi quando pensiamo se presupponiamo che il nostro corpo sia un ente pensante».

<sup>76</sup> F.C.C. von Creuz, *Versuch über die Seele*, cit., pp. 212 e 215. Le prove portate a sostegno di quest'affermazione concernono tutte i casi in cui l'esperienza dà mostra della divergenza di stato tra l'anima e il corpo che secondo l'uso dell'epoca Creuz trae da resoconti di varia natura: dalle biografie (Tschirnhaus), alla pubblicitica (i *Gedanken über die herrschende Mode grüßmütig zu sterben* di

La confutazione del materialismo si fondava dunque nelle pagine del *Versuch über die Seele* su una serie di considerazioni che lasciavano trasparire il profondo cambiamento di prospettiva che era occorso nel dibattito dai tempi delle polemiche tra Wolff e Budde, ma persino rispetto alle innovazioni che Meier, in maniera del tutto anacronistica, aveva osato introdurre appena un decennio prima. Il materialismo veniva qui affrontato alla stregua di una qualsiasi fallacia filosofica, rispetto alla quale risultava del tutto secondario considerare le implicazioni in ambito morale o religioso. Non solo: i materialisti non fallivano semplicemente per l'incongruenza dei loro ragionamenti – quindi nell'uso della ragione che li portava ad attribuire un potere attivo a un ente passivo – ma cadevano in una gravosa fallacia metodologica che li portava ad affidarsi ciecamente all'esperienza e a trarne conclusioni affatto arbitrarie. Nuovamente, e in una maniera ben più radicale rispetto al passato, il materialista appariva più che come una minaccia per l'ordine morale, come un pessimo filosofo. In pericolo non pareva più essere la rettitudine morale o il sistema delle pene e delle ricompense eterne, ma l'affidabilità della ragione e della via che avrebbe dovuto condurla alla conoscenza.

### 3. Pro e contro le monadi: opposte condanne del materialismo

Un tratto caratteristico dell'atteggiamento della filosofia tedesca della metà del Settecento di fronte al materialismo è così rinvenibile nell'esigenza condivisa di condannare quella concezione pur partendo da presupposti teorici assolutamente contrastanti. Come Crusius e Knutzen, ad esempio, pur nutrendo convinzioni radicalmente contrapposte rispetto alla validità del principio di ragion sufficiente, alla natura degli enti e al rapporto tra la struttura logica e quella metafisica del reale, si trovavano concordi nel denunciare le fallacie teoriche del materialismo, così anche all'interno dell'altra grande spaccatura che segnava la Germania di quegli anni era possibile rinvenire forme di coesione altrimenti impensabili contro la minaccia materialistica. Si tratta dell'opposizione tra i sostenitori e gli avversatori della monadologia, cui si è già avuto modo di far cenno in occasione della riflessione di Creuz, la quale si era animata intorno alla celebre *Preisfrage* bandita dall'Accademia delle Scienze di Berlino nel 1747. Accanto all'allora Presidente dell'Accademia Maupertuis, un ruolo fondamentale nella scelta del tema del concorso era stato rivestito dal direttore della classe matema-

---

Johann Friedrich Jacobi), ai trattati filosofici (i *Philosophische Gedanken* di Reinbeck), cfr. *ivi*, pp. 213-215.

tica, Leonhard Euler (1707-1783), il quale non faceva mistero di avversare il sistema monadologico della metafisica leibniziana e wolffiana, così come i principi della nuova fisica cui questi autori si appellavano. Nelle lettere che indirizzava all'inizio degli anni '60 alla principessa Sophie Fredericke Charlotte Leopoldine, figlia del margravio di Brandeburg-Schwedt, egli criticava sulla base di un rigido dualismo ontologico<sup>77</sup> coloro i quali, privi delle opportune conoscenze sulla fisica dei corpi, confondevano gli attributi delle due sostanze arrivando ad affermare la possibilità di una *materia cogitans*. «Alcuni – scriveva infatti Euler – si sono immaginati che la materia potesse essere disposta in modo tale da avere la facoltà di pensare ed è sorto quel genere di filosofi che si chiamano *materialisti*». Accanto a questi filosofi dichiaratamente disposti a ritenere il pensiero uno degli attributi propri dei corpi, Euler individuava poi delle frange più moderate in cui «altri filosofi, non sapendo a che cosa appigliarsi, credono possibile che Dio comunichi alla materia la facoltà di pensare»<sup>78</sup>. A differenza dei primi, questi rappresentavano piuttosto quella fazione scettica che non riconosceva l'intima contraddittorietà dell'ipotesi materialistica, ma la riteneva quantomeno possibile qualora si fosse previsto un intervento diretto ed eccezionale da parte della divinità. Entrambe le concezioni si scontravano con le profonde differenze tra i due domini ontologici che Euler rintracciava sulla base della tradizione cartesiana di cui egli era convinto sostenitore e difensore contro le istanze della nuova fisica newtoniana. Il fatto che le anime e gli spiriti fossero in grado di pensare, giudicare, riflettere e di svolgere le attività per cui era richiesta la coscienza, mentre i corpi, estesi, impenetrabili ed inerti, sottostavano ai principi della fisica meccanica rendeva inconcepibile qualsiasi tipo di commistione degli attributi. Tutte le azioni dei corpi dovevano poter venir spiegate sulla base delle leggi della meccanica: ciò non era possibile nel caso del pensiero, come non era peraltro possibile neppure nel caso della forza d'attrazione universale che Euler rifiutava alla stregua delle altre innumerevoli qualità occulte con cui si la cattiva fisica aveva preteso di giustificare una serie di fenomeni che sfuggivano alla

---

<sup>77</sup> I passi in cui Euler si dichiara a favore del dualismo delle sostanze sono innumerevoli; basti ricordarne un paio, particolarmente significativi: Leonhard Euler, *Lettere a una principessa tedesca*, a cura di Gianfranco Cantelli, Torino, Bollati Boringhieri, 2007 (1958), vol. I, *Lettera n. 80*, del 29 novembre 1760, p. 268: «è dunque certo che in questo mondo vi siano due specie di esseri: gli esseri corporei o materiali e gli esseri immateriali o spiriti, che hanno una natura assolutamente differente»; e ancora, *Lettera 81*, del 2 dicembre 1760, p. 270: «gli spiriti e i corpi sono esseri o sostanze di natura completamente diversa, tanto che il mondo contiene in sé due specie di sostanze, le une spirituali e le altre corporee».

<sup>78</sup> L. Euler, *Lettera n. 80*, cit., pp. 266-267. Le lettere, composte tra il 1760 e il 1762, rimasero inedite fino al 1768 quando Eulero, in seguito ai dissidi con Federico II relativamente all'orientamento dell'Accademia berlinese, aveva trovato accoglienza a Pietroburgo presso la zarina Caterina II. Tra il 1768 (voll. I-II) e il 1772 (vol. III) l'opera vede la luce con il titolo *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie*. La prima traduzione tedesca uscì a Lipsia tra il 1769 e il 1773.

spiegazione meccanica. Sulla scorta della sua polemica antinewtoniana Euler scongiurava l'eventualità che Dio avesse potuto attribuire ai corpi la facoltà di pensare, interpretata come una di quelle concezioni erronee contrabbandate da una fisica inaffidabile<sup>79</sup>. A confutare l'opinione assurda dei materialisti, però, non bastava richiamare la polemica contro l'introduzione delle qualità occulte tra le conoscenze della fisica, occorreva piuttosto mostrare in che misura la costituzione naturale dei corpi, che a differenza di quella degli spiriti era ben nota, fosse incompatibile con la facoltà di pensare. Peraltro, tra le stravaganze in cui cadevano i metafisici quando cercavano di dare ragione del rapporto tra gli spiriti e i corpi, tra le idee e le cose che esse rappresentano, l'opinione dei materialisti pur essendo «molto più assurda» delle altre – essenzialmente di quelle degli spiritualisti e dei solipsisti – è l'unica rispetto a cui «si hanno argomenti invincibili per sconfiggerla»<sup>80</sup>.

Questa dimostrazione che nelle *Lettere* veniva richiamata qua e là nella maniera che si confaceva alla formazione di una giovane principessa, aveva invece occupato Euler diversi anni prima, quando, alla metà degli anni '40 aveva deciso di confutare l'ipotesi della materia pensante sulla base dei principi della fisica meccanica<sup>81</sup>. Prendere l'avvio dai principi della meccanica significava, secondo Euler, adottare una precisa strategia per dirimere la questione complessa e urgente della materia pensante – «difficilis est quaestio, atque hoc imprimis tempore maxime agitata», vale a dire assumere come punto di partenza le conoscenze, circoscritte ma certe, sulla natura dei corpi e vedere in che misura esse si dimostravano incompatibili con la facoltà di pensare. La strategia, per quanto precisa, non era nuova: senza percorrere una lunga via eccessivamente lunga, già Cartesio, Wolff e persino Knutzen, come riconosceva lo stesso Euler, avevano dimostrato l'insostenibilità della *materia cogitans* a partire dall'estensione che ritenevano l'attributo fondamentale del corpo. Se quelle dimostrazioni *a parte philosophorum* non erano state sufficienti a persuadere i sostenitori del materialismo<sup>82</sup>, occorreva prendere in esame gli altri attributi dei corpi di cui metteva a parte la fisica, vale a dire l'impenetrabilità e l'inerzia; e in specie quest'ultima, dal momento che l'indagine circa l'incompatibilità tra la natura impenetrabile e la

<sup>79</sup> L. Euler, *Lettera n. 80*, cit., pp. 266-290.

<sup>80</sup> L. Euler, *Lettere a una principessa tedesca*, cit., *Lettera n. 96*, del 24 gennaio 1761, p. 328 (il titolo della lettera, coerentemente con l'uso del tempo, richiama la triade «idealisti, egoisti, materialisti»).

<sup>81</sup> Si tratta della quinta delle *Quaestiones* raccolte negli *Opuscula* vari argomenti che Euler aveva pubblicato a Berlino nel 1746: *Enodatio quaestionis: Utrum materiae facultas cogitandi tribuit possit nec ne? Ex principiis mechanicis petita*, pp. 277-286.

<sup>82</sup> L. Euler, *Enodatio quaestionis: Utrum materiae facultas cogitandi tribuit possit nec ne?*, cit., pp. 280-281: «Utrum autem extensio et cogitatio in eodem ente inesse queant, hic non inquiri, cum quod istud examen ad metaphysicas speculationes proprie pertineat, tum vero quod Clariss. Knutzen Prof. regiomontanus hoc argumentum iam uberrime pertractaverit. [...] Quantum autem ejus demonstratio subverti non potest, tamen valde dubito, num ea ejusmodi hominibus, qui metaphysicis meditationibus non sunt assuefacti, sit satisfactoria».

facoltà di pensare «sine profundissima metaphysicae cognitione suscipi posse videtur»<sup>83</sup>. La forza d'inerzia, per cui i corpi tendono a conservare il loro stato salvo interventi esterni, era riconosciuta da Euler come il principio primo della meccanica, nella misura in cui ad essa andavano ricondotte tutte le leggi del moto, ed era ammessa anche da coloro i quali – sostenitori della filosofia wolffiana o «maxima pars Philosophorum Anglorum» – erano impegnati ad affermare nei corpi la presenza di altre forze motrici, ma vive e attive, come la forza d'attrazione, ed eventualmente una *vis cogitans*<sup>84</sup>. Per quanto, dunque, la conoscenza dei corpi fosse limitata a queste proprietà, ciò era sufficiente a escludere dal corredo dei loro attributi quelli che si sarebbero posti in chiaro contrasto con esse: «cum omne corpus vi in statu suo perseverandi sit praeditum, in nullo corpore vim contrariam, hoc est vim statum suum continuo mutandi admitti posse»<sup>85</sup>. Ma la forza pensante era esattamente una capacità siffatta di modificare in continuazione il proprio stato, e non poteva venir ammessa nei corpi senza cadere in contraddizione. Nessun corpo poteva pertanto avere in sé la facoltà di pensare. Euler riassumeva la propria condanna del materialismo in un sillogismo:

«Nullum corpus vim habere potest inertiae contrariam.  
Atqui facultas cogitandi est vis inertiae contraria,  
Ergo nullum corpus facultatem cogitandi habere potest»<sup>86</sup>.

In questa maniera egli riusciva a liquidare il materialismo sulla scorta di una critica della metafisica wolffiana, in specie di quel retaggio di monadologia che essa aveva ereditato da Leibniz in base a cui si pensava di poter attribuire alle sostanze una forza attiva mediante cui esse erano in grado di determinare da sé le modificazioni del proprio stato. Ancorché l'Accademia avesse infine deciso di designare vincitore del concorso di quell'anno lo scritto antimonadologico di Justi, Euler acconsentì a riconoscere l'*accessit* all'opera di un tenace sostenitore della teoria delle monadi, il quale aveva presentato un lavoro da cui, nonostante il rigore argomentativo e la profondità delle riflessioni, risultava evidente che la monadologia non era nulla più che un'ipotesi arbitraria, inevitabilmente con-

<sup>83</sup> L. Euler, *Enodatio quaestionis: Utrum materiae facultas cogitandi tribuit possit nec ne?*, cit., p. 281.

<sup>84</sup> L. Euler, *Enodatio quaestionis: Utrum materiae facultas cogitandi tribuit possit nec ne?*, cit., p. 282.

<sup>85</sup> L. Euler, *Enodatio quaestionis: Utrum materiae facultas cogitandi tribuit possit nec ne?*, cit., p. 285.

<sup>86</sup> L. Euler, *Enodatio quaestionis: Utrum materiae facultas cogitandi tribuit possit nec ne?*, cit., p. 286; cfr. p. 285: «Quodsi vero facultatem cogitandi vel levissima attentione contemplerur, mox deprehendemus eam sine vi statum suum mutandi nullo modo subsistere posse. [...] Cum igitur facultas cogitandi cum vi statum suum mutandi arctissime sit connexa, hujusmodi autem vis in nullo corpore sine contradictione concipi queat, hinc apertissime sequitur, nullum corpus facultate cogitandi imbui posse». La medesima cosa valeva nel caso della forza d'attrazione che Euler esaminava poco sopra (pp. 284-285).

dannata a contraddizioni e assurdità. Il lavoro in questione era stato presentato da Gottfried Ploucquet (1716-1790), il quale al tempo diacono a Freudenstadt era stato incoraggiato a partecipare al concorso da un amico degli anni trascorsi allo Stift di Tübingen, Johann Kies, ormai astronomo dell'osservatorio dell'Accademia prussiana<sup>87</sup>. Ploucquet, pur avendo una formazione preminentemente teologica, era entrato in contatto con la filosofia wolffiana grazie ai contatti con Canz, allora eforo dello Stift e docente di retorica e poetica nella Facoltà filosofica di quell'Università; egli aveva peraltro iniziato a occuparsi abbastanza presto di questioni metafisiche legate al dibattito teologico, nella fattispecie in occasione della discussione delle tesi sulla transustanziazione sostenute dal gesuita Pierre Varignon (1654-1722)<sup>88</sup>, in risposta a cui aveva elaborato una serie di riflessioni sulla natura dei corpi e degli spiriti chiaramente orientate nel senso della metafisica wolffiana della sostanza. A partire da queste riflessioni l'interesse per la natura degli enti e in specie per il problema del *commercium* tra le sostanze guadagnava una posizione di grande centralità nella riflessione di Ploucquet, che una volta salito sulla cattedra di Logica e Metafisica dell'Università di Tübingen (1750), avrebbe inaugurato la propria carriera accademica con una *Dissertatio de materialismo* esplicitamente rivolta a confutare l'*Homme machine* di La Mettrie<sup>89</sup>. Che la confutazione del materialismo, nelle diverse connotazioni assunte di volta in volta, rappresenti un filo rosso che percorre l'intera produzione filosofica di Ploucquet è una tesi che trova conferma oltretutto nelle dissertazioni esplicitamente dedicate a questo tema, nella rimarchevole attenzione con cui Ploucquet avrebbe affrontato il tema della materia pensante nelle molteplici edizioni dei suoi manuali di filosofia teoretica<sup>90</sup>. An-

<sup>87</sup> Si tratta di Gottfried Ploucquet, *Primaria monadologiae capita accessionibus quisdam confirmata et ab objectionibus fortioribus vindicata*, Berlin 1748. Per la ricostruzione della vicenda concorsuale e in merito al giudizio di Euler su questo scritto cfr. Hanns-Peter Neumann, *Zwischen Materialismus und Idealismus – Gottfried Ploucquet und die Monadologie*, in *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*, a cura di Hanns-Peter Neumann, Berlin, de Gruyter, 2009, pp. 203-270: pp. 206-218. Sulla formazione teologica e filosofica di Ploucquet rimane ancor oggi un riferimento imprescindibile il lavoro di Karl Aner, *Gottfried Ploucquets Leben und Lehren*, Halle, Niemeyer, 1909 (riprod. Hildesheim, Olms, 1999).

<sup>88</sup> Cfr. G. Ploucquet, *Dissertatio, qua Varignoni demonstratio geometrica possibilitatis transsubstantiationis enervatur*, Tübingen, 1740.

<sup>89</sup> G. Ploucquet, *Dissertatio de materialismo, cum supplementis et confutatione libelli: L'Homme machine*, Tübingen, 1751.

<sup>90</sup> Cfr. Michael Franz, «Einleitung» a G. Ploucquet, *Logik*, a cura di M. Franz, Hildesheim, Olms, 2006, p. X. Oltre alla confutazione di La Mettrie del 1751, Franz riporta che Ploucquet aveva redatto nel 1759 uno scritto contro Helvetius e tra il 1765 e il 1769 tre dissertazioni contro Robinet. Del 1775 era poi la disamina *De Hylozoismo veterum et recentiorum*, in cui egli prendeva posizione contro il materialismo antico di Democrito ed Epicuro, e confrontava il vecchio ilozoismo con quello di Robinet (sulla questione cfr. Miklós Vassányi, *Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2010, pp. 22-23 e 72-80). A partire dai *Principia de substantiis et phaenomenis* del 1753 (II ed. Frankfurt-Leipzig, 1764, cui si fa qui riferimento), Ploucquet avrebbe ripubblicato per diverse volte dal 1759 al 1778, con titoli differenti ma con

che per Ploucquet, come per la grande parte degli autori finora incontrati, il problema del materialismo si poneva nella forma decretata da Wolff come uno dei corni in cui poteva trovare soluzione il problema psicofisico; ma proprio sulla base del ripensamento complessivo della metafisica che egli poneva alla base delle proprie riflessioni, il materialismo era destinato a diventare, più che altrove, una questione essenzialmente psicologica.

Proprio nella parte conclusiva dei *Primaria monadologiae capita* con cui rispondeva al quesito dell'Accademia, Ploucquet aveva gettato le basi della sua nuova metafisica della sostanza, pensata in chiara contrapposizione con il modo in cui Euler spiegava il mondo fisico e le relazioni tra i corpi. La loro opposizione circa la divisibilità infinita corpi, la natura della materia e delle sue forze, l'esistenza di uno spazio e di un tempo assoluti o relativi si traduceva nella contrapposizione radicale tra i principi della meccanica razionale di matrice cartesiana cui si ispirava Euler e quelli della fisica newtoniana verso cui propendevano i sostenitori della nuova metafisica. Secondo Ploucquet, i principi della meccanica – le leggi del moto e la forza di inerzia – non erano che uno dei modi, non preferibile ad altri e non esclusivo, in cui poteva venir descritto il reale nelle sue manifestazioni fenomeniche, ma nulla potevano dire della natura degli enti reali che vi stavano a fondamento. Anzi, quei principi neppure sembravano sufficienti a rendere ragione di tutte le modificazioni dello stato dei corpi, giacché esse non parevano occorrere solo in seguito a un intervento esterno, come voleva il principio di inerzia. Esse sembravano piuttosto sovente richiedere la presenza di un'altra causa, questa volta interna, la quale andava ammessa già solo sulla base della considerazione dei movimenti, certo impercettibili, che avvenivano all'interno dei corpi organici<sup>91</sup>. Le spiegazioni della meccanica razionale, in definitiva, erano insufficienti a descrivere il corso dei fenomeni, perché prendevano l'avvio da una concezione errata della natura degli enti. Esse erano pertanto ipotesi doppiamente inaffidabili: da un lato fornivano descrizioni limitate, dall'altro erano metafisicamente infondate.

Ancorché critico nei confronti di alcune concezioni di Leibniz – in primo luogo rispetto alla possibilità, già impugnata da Euler, di conciliare la divisibilità infinita della materia e l'esistenza di sostanze semplici – Ploucquet formulava una metafisica della sostanza fortemente debitrice nei confronti della tradizione leibniziana, in particolare per la stretta connessione dei concetti di forza e so-

---

lievi modifiche di contenuto, i manuali di cui si serviva a lezione (*Fundamenta* del 1759 diventano le *Institutiones* del 1772, gli *Elementa* del 1778 diventano le *Expositiones philosophiae theoreticae* del 1782), in cui prendeva talvolta esplicitamente le distanze dal *ductus* della metafisica wolffiana. Per una rassegna degli scritti cfr. M. Franz, *Bibliographie G. Ploucquets*, in *Im reiche des Wissens cavalieremente? Hölderlins, Hegel und Schellings Philosophiestudium an der Universität Tübingen*, a cura di M. Franz, Tübingen, Isele, 2005, pp. 65-71).

<sup>91</sup> Cfr. G. Ploucquet, *Primaria monadologiae capita*, cit., cap. VI.

stanza da cui avrebbe derivato l'idea di *manifestatio sui*, che rappresenta l'autentico elemento di novità della sua riflessione metafisica. L'incompatibilità tra la divisibilità infinita della materia e l'esistenza del semplice – cui doveva verosimilmente l'*accessit* di Euler – esprimeva un'alternativa radicale, secondo Ploucquet, soltanto nella misura in cui si rimaneva prigionieri della confusione tra le competenze della matematica e della filosofia. Fintantoché si rimaneva legati al modello geometrico della linea come estensione formata da punti, era impossibile uscire dall'*impasse*. Una terza si presentava invece considerando la distinzione tra i concetti *immaginari, fittizi* con cui la matematica descriveva i corpi e le loro qualità (l'estensione, la figura, la grandezza etc.) e i concetti *reali* con cui la metafisica conosceva la natura essenziale degli enti. Il piano della matematica era il piano della descrizione *fenomenica* in cui trovavano spazio l'estensione e la divisibilità infinita; quello della metafisica, di contro, era il piano *reale*, in cui ne andava della sostanza e della sua essenza. L'estensione non era una nota essenziale alla sostanza, ma semplicemente un modo per descrivere una delle sue manifestazioni. La sostanza, in senso proprio, era il fondamento semplice, immateriale e inesteso del mondo fisico; leibnizianamente, i fenomeni naturali non venivano concepiti altrimenti che come modi del manifestarsi delle sostanze immateriali originarie, che anzi avevano il loro fondamento nell'attività percettiva di queste stesse sostanze<sup>92</sup>. La definizione che Ploucquet offriva della sostanza era incentrata oltretutto sul concetto di forza, su quello di *manifestatio sui*, che aveva nella forza il proprio principio: la forza insita nella sostanza costituiva qui il principio della sua manifestazione, laddove la capacità di manifestare se stessa costituiva la caratteristica essenziale della sostanza<sup>93</sup>. Il lento e progressivo distacco dalla metafisica monadologica leibniziana che incominciava a concretizzarsi nei *Principia* del 1753 portava Ploucquet a riprendere l'antica distinzione tra un senso proprio e un senso analogico in cui potevano venir intese le sostanze, adattandola al proprio criterio della manifestabilità<sup>94</sup>. In

<sup>92</sup> Cfr. G. Ploucquet, *Primaria monadologiae capita*, cit., cap. I. Alla natura percettiva delle sostanze immateriali è dedicato per intero il II capitolo dello scritto; dalla *vis perceptiva* – come argomenta nel cap. IV – si derivano i fenomeni dell'estensione e del movimento.

<sup>93</sup> Cfr. G. Ploucquet, *Expositiones philosophiae theoreticae*, cit., § 153: la sostanza è «ad, quod in se est manifestabile»; rispetto al rapporto tra la forza e la manifestabilità cfr. *ivi*, § 62. Sulla questione cfr. anche *Primaria monadologiae capita*, cit., cap. II, § 52. Sulla equivalenza tra manifestabilità ed esistenza Ploucquet insiste ripetutamente; sul tema si confronterà con la celebre tesi della posizione assoluta che Kant formulerà nel *Beveijgrund* del 1763 (cfr. M. Franz, «Einleitung» alla *Logik*, cit., pp. XVII-XVIII).

<sup>94</sup> Ancora in una *Disputatio metaphysica de forma corporis* (1754), Ploucquet affermava però il sistema armonicistico in termini decisamente leibniziani, cfr. ad es § 24 in cui spiegava come le monadi fossero sostanze semplici che non agivano direttamente le une sulle altre, ma si accordavano sulla base di un'armonia ideale predisposta da Dio. Tant'è che le monadi non percepivano se non fenomeni interni alla rappresentazione, indipendentemente dal fatto che quei fenomeni potessero avere una realtà extrarappresentativa.

questa maniera Dio diventava l'unica sostanza realmente capace di manifestarsi di per sé, nonché il principio della manifestabilità di tutte le altre sostanze e forze, mentre le sostanze create erano sostanze solo in senso lato, in quanto non possedevano in sé la forza (ossia il principio) della loro manifestabilità<sup>95</sup>. Così facendo Ploucquet riusciva ad ammettere l'esistenza sia delle sostanze spirituali sia di quelle materiali – cui riconosceva la *vis motrix* quale principio della loro manifestabilità – e ad affrancarsi dalla deriva idealistica cui inevitabilmente era destinata la monadologia leibniziana. Il dualismo delle sostanze cui metteva capo questa revisione della metafisica rispondeva all'esigenza di guadagnare per la sostanza uno spazio protetto dalla descrizione naturalistica e dai suoi esiti riduzionistici. A partire dalla confutazione del 1751 e più compiutamente nei *Principia de substantiis et phaenomenis*, Ploucquet condannava le soluzioni delle filosofie dogmatiche a impianto monistico, affermando per un verso, contro l'idealismo e l'egoismo logico già denunciato da Wolff, l'esistenza di *realitates* extramentali, e per l'altro l'eterogeneità della sostanza pensante, contro il riduzionismo dei materialismi antichi, di Hobbes, e della sua riscossa per mano di La Mettrie.

Ancorché Ploucquet arrivasse alla filosofia dalla teologia e fosse mosso da uno spiccato interesse teologico, le sue confutazioni delle due «sette dei dogmatici», per richiamare la nota espressione di Wolff, sono ispirate ai principi della sola riflessione filosofica; né egli sembra mostrare una maggiore indulgenza verso l'opzione idealistica che di fatto avrebbe rappresentato un rischio minore per la salvaguardia dei dogmi di fede. Ispirandosi alla tradizione mediata dall'*Idealismus refutatus* di Canz, Ploucquet fondava l'esistenza extramentale del mondo a partire dall'incapacità di spiegare le percezioni dei sensi sulla base della sola della *vis perceptiva* interna alla monade<sup>96</sup>. E sulla *vis perceptiva* incentrava anche la propria disamina del materialismo, la «sententia eorum, qui materiae vim percipiendi tribuunt»<sup>97</sup>. A dimostrazione del fatto che ormai il materialismo era entrato a pieno titolo nell'agenda filosofica, Ploucquet redigeva il proprio scritto come una vera e propria *disamina* del materialismo e non semplicemente come una confutazione a pronto consumo. La confutazione delle tesi di La Mettrie seguiva anzi in appendice, e rappresentava verosimilmente l'occasione che aveva mosso Ploucquet ad affrontare il problema entro una prospettiva più ampia. Come si vede, nel giro di tre decenni l'atteggiamento della Germania di fronte al materialismo aveva subito un cambiamento radicale. Rispondendo pertanto all'esigenza di presentare il materialismo come una corrente filosofica

<sup>95</sup> Cfr. G. Ploucquet, *Expositiones philosophiae theoreticae*, cit., § 161.

<sup>96</sup> Cfr. G. Ploucquet, *Principia de substantiis et phaenomenis*, cit., § 555, p. 351. In realtà Ploucquet ricorre anche a un altro argomento, un po' più artificioso e con qualche accento malebranchiano, in base a cui la sostanza infinita di Dio, la *monas primitiva*, garantisce perennemente l'esistenza di una realtà extramentale.

<sup>97</sup> G. Ploucquet, *Dissertatio de materialismo*, cit., § 1.

dotata di precise linee teoriche, Ploucquet classificava diverse accezioni in cui quelle tesi si erano presentate nel corso della storia del pensiero; egli procedeva separando innanzitutto le posizioni più radicali, si potrebbe dire *à la* Hobbes («qui *essentiam* substantiae in materia querunt, ita ut substantia et materia inter se reciprocentur»), da quelle di chi, come ad esempio i Padri della Chiesa e i materialisti non necessariamente atei, ammetteva solo nel caso di Dio una sostanza assolutamente immateriale, oppure da quelli che con Wolff si erano battezzati ‘materialisti scettici’, per cui il materialismo diventava un’opzione praticabile dall’onnipotenza divina. A queste classi di materialisti metafisici si aggiungevano poi quelli che riducevano le operazioni dell’anima al prodotto dell’azione fisica degli organi o che equiparavano l’anima umana all’anima materiale delle bestie. La via che Ploucquet sceglieva di intraprendere per confutare l’ipotesi della materia pensante preparava già a quest’altezza la riformulazione del concetto di sostanza alla luce della capacità di manifestare se stessa, con cui avrebbe fornito nuovo respiro all’argomento inveterato della semplicità degli enti pensanti. Egli procedeva pertanto mostrando come la conoscenza della materia che si otteneva attraverso i sensi non fosse una conoscenza assoluta, oggettiva, ma solo soggettiva, strettamente connessa, cioè alla costituzione e alla predisposizione degli organi di senso di cui ci si serviva come tramite: essa non ci diceva dunque nulla degli oggetti, ma della relazione che essi intrattenevano con il nostro corpo<sup>98</sup>. Questo nuovo modo di concepire la materia – e in ultima analisi la sostanza – in maniera soggettiva o oggettiva andava progressivamente a sostituirsi alla dicotomia tra estensione e pensiero su cui si fondavano le argomentazioni precedenti<sup>99</sup>; essa poteva venir colta in maniera oggettiva solo facendo ricorso al concetto di manifestabilità: «idea manifestationis natura prior est idea relationis manifestationis; ideoque manifestatio sui est primum cogitabile post nihilum. Quod primum cogitabile post nihilum est coincidit cum existentia. Omne existens igitur sibi ipsi est manifestatum, et reciproce omne sibi manifestatum est res existens»<sup>100</sup>. La *manifestatio sui* quale *primum cogitabile* forniva un’idea della sostanza necessariamente semplice e unitaria, giacché altrimenti si sarebbe risolta in molteplici manifestazioni primitive. Ma se ciò che si manifesta deve essere in sé unitario in quanto unitario e indivisibile è il principio della sua manifestazione, allora segue che ogni percezione – «quia est ipsissima sui manifestatio» – richiede l’unità dell’ente in cui occorre: «Quicquid igitur percipit, necessario est

<sup>98</sup> Cfr. G. Ploucquet, *Dissertatio de materialismo*, cit., §§ IV-VI.

<sup>99</sup> Cfr. G. Ploucquet, *Dissertatio de materialismo*, cit., §§ IV e XXXIII. Sulla originalità di questo nuovo modo di concepire la sostanza e sulla sua influenza nella formazione dei concetti di soggettivo e oggettivo nelle filosofie del primoidealismo, cfr. M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, cit., p. 333.

<sup>100</sup> G. Ploucquet, *Dissertatio de materialismo*, cit., § VIII.

unum. *Materia non est unum, ergo non percipit*<sup>101</sup>. Che la materia non fosse unitaria, era una convinzione che Ploucquet derivava dai suoi trascorsi leibniziani: se considerata *subjective*, essa si riduceva alla percezione confusa di una pluralità – essa è oggetto e non soggetto del rappresentare, passività, non attività; se considerata *objective*, cioè nel modo in cui da una pluralità di cose si genera un fenomeno determinato, neppure in questo caso la materia risulta unitaria, giacché si dà una molteplicità che concorre a formare il fenomeno in questione. Sulla scorta del concetto di manifestabilità e sulla base della separazione tra il piano fenomenico e il piano reale Ploucquet riformula in termini nuovi il vecchio *simplicity argument* per cui la percezione (o il pensiero) si danno in un ente semplice, giacché solo il semplice è in grado di garantire la coscienza che fonda l'unità del pensiero. Che il pensiero non possa darsi come risultante di forze concorrenti insediate in diverse parti della materia era un adagio ormai vecchio, ancorché Ploucquet si curasse qui di eseguirlo con uno strumento nuovo. L'impossibilità strutturale di una materia pensante veniva quindi corroborata da una serie di considerazioni relative all'impossibilità di svolgere nella materia azioni operazioni ordinarie, quali il ricordare o l'immaginare, l'astrarre e il ragionare, vale a dire tutte le operazioni che richiedevano una rappresentazione in assenza dell'oggetto rappresentato o il confronto simultaneo di rappresentazioni differenti<sup>102</sup>. La materia non sarebbe insomma in grado di fornire quella stabilità del soggetto pensante, quel «centrum quoddam cogitans, ad quos perceptiones diriguntur» che si osserva in ogni ente pensante e che costituisce invece quella che, richiamando la terminologia leibniziana di cui già si era servito nel suo scritto sull'organizzazione dei corpi, Ploucquet indicava come «*substantia dominans*»<sup>103</sup>.

Pur ammessa l'inconsistenza teorica del materialismo, occorre a questo punto analizzare da un lato le ragioni che inducevano i filosofi ad avvicinarsi a quelle tesi e dall'altro le conseguenze sul piano teorico e morale che esse avrebbero potuto comportare. Ma evidentemente non erano queste le considerazioni che stavano a cuore a Ploucquet, il quale, a questo proposito si dimostrava assai più sbrigativo dei suoi colleghi. Le ragioni dei materialisti venivano ricondotte primariamente alla difficoltà di concepire una sostanza non estesa – il che era assimilabile al pregiudizio della debolezza dell'intelletto che già si è incontrato – e all'apparente dipendenza reciproca tra le modificazioni dell'anima e quelle del corpo, da cui precipitosamente essi erano portati a concludere l'identità o la sostanziale omogeneità dei due enti<sup>104</sup>. L'ignavia dell'intelletto e l'avventatezza del

<sup>101</sup> G. Ploucquet, *Dissertatio de materialismo*, cit., § X.

<sup>102</sup> Cfr. G. Ploucquet, *Dissertatio de materialismo*, cit., §§ XV-XVIII.

<sup>103</sup> G. Ploucquet, *Dissertatio de materialismo*, cit., § XXV. Lo scritto a cui rimanda è *De corporum organisatorum generatione disquisitio philosophica*, Stuttgart, 1749.

<sup>104</sup> Cfr. G. Ploucquet, *Dissertatio de materialismo*, cit., §§ XXVI-XXVII, nonché §§ LII-LV.

giudizio erano quindi gli unici responsabili della fallacia materialistica, così come lo erano in generale delle fallacie che costellavano la filosofia nel suo complesso. In maniera ugualmente sbrigativa poi Ploucquet liquidava le *vexatae quaestiones* del rapporto tra le tesi materialistiche e il fondamento razionale e morale della fede, che avevano rappresentato per lungo tempo l'unica lente attraverso cui la Germania aveva guardato a questo tipo di concezione filosofica. Alle tre domande se i materialisti siano per ciò stesso atei, se essi necessariamente debbano negare l'immortalità dell'anima e se mettano a repentaglio il sistema delle virtù, Ploucquet rispondeva in maniera ineccepibilmente illuminata. La prima questione trovava una risposta implicita nella distinzione tra diverse classi di materialismo con cui Ploucquet aveva aperto la sua disamina: non tutti i materialisti potevano venir considerati atei dal momento che la negazione dell'esistenza delle sostanze spirituali non implicava la negazione dell'esistenza di un *ens realissimus*, ancorché a ben vedere proprio in base ai principi della metafisica di Ploucquet l'idea di materia non sia assimilabile all'idea di realtà somma. La seconda questione veniva invece risolta sulla base dell'analogia della natura per cui se i materialisti ritenevano che l'ente pensante fosse materiale, dovevano altresì ritenere che esso permanesse il medesimo nonostante le modificazioni cui la materia era sempre soggetta; se la macchina pensante dei materialisti era comunque capace di mantenere la propria identità e quindi la coscienza, allora non sarebbe stato assurdo supporre che essa sopravvivesse alla morte del corpo. Infine, quanto alla questione più importante – «an e suis principiis obligentur ad virtutes?» – Ploucquet rispondeva in maniera affermativa, giacché indipendentemente dalle ipotesi che si assumono la natura umana antepone la perfezione all'imperfezione e promuove la propria salvezza.

Sulla base di queste considerazioni appare perciò conclusa, con Ploucquet, quella parabola di rivisitazione del materialismo che aveva preso l'avvio diversi anni prima con Meier e che se al tempo poteva venir fraintesa come una sorta di riabilitazione che dava man forte alle tesi perniciose dei detrattori della virtù e delle verità della religione, ora assumeva il tono distaccato e assertorio della disamina. Negli anni della tenace discussione intorno al wolffismo e più in generale intorno ai principi della filosofia leibniziana, autori di orientamento assai diverso, da Crusius a Knutzen, da Creuz a Euler e a Ploucquet, confutavano l'ipotesi della *materia cogitans* con argomenti vicini o contrapposti a quelli wolffiani, ma di certo nello spirito di Wolff. Se per Euler la *vis repraesentativa* della tradizione leibniziana, che consentiva l'evoluzione autonoma dello stato percettivo delle monadi prive di porte e di finestre sul mondo, era di per sé incompatibile con una delle proprietà fondamentali dei corpi, era proprio sulla base della natura unitaria di questa forza che Ploucquet giungeva alle medesime conclusioni. Se per Euler, Wolff che aveva dato i natali alle confutazioni moderne del materialismo era a sua volta inciampato in un tranello della ragione, per Ploucquet era proprio in quella torsione del leibnizanesimo nel senso di un dualismo

delle sostanze che Wolff era riuscito a evitare le derive idealistiche della monadologia e a sconfiggere i dogmatismi della filosofia. Al di là delle interpretazioni divergenti, della lezione wolffiana rimaneva il nuovo modo di affrontare il materialismo, un atteggiamento che ormai muoveva oltre Wolff verso l'affermazione dello spirito di una nuova epoca pronta a rivendicare la propria aspirazione illuministica.

## CAPITOLO V

### TRIONFO E DISFATTA DEL MATERIALISMO TEDESCO

#### 1. *Il materialismo fisiologico di Göttingen*

Negli anni immediatamente successivi alla morte di Wolff (1754) la filosofia tedesca brancolava in cerca di una propria identità, in parte sancendo la presa di distanza dal wolffismo ormai irretito in una scolastica sterile, in parte cercando ispirazione nelle riflessioni che animavano il resto d'Europa. Il progressivo sgretolamento dell'egemonia wolffiana che a torto o ragione aveva impresso per oltre un trentennio la propria impronta sul mondo filosofico tedesco, lasciava la Germania in preda a quella che si è a ragione voluta considerare la «cognitive crisis of the enlightenment»<sup>1</sup>. Nel momento di crisi, come spesso accade, il forte disorientamento creò le condizioni per un confronto proficuo con le filosofie d'oltreconfine, persino con le concezioni a cui la Germania aveva guardato fino ad allora con sospetto. Questo atteggiamento di apertura rispetto a manifestazioni del pensiero che non avevano mai trovato una vera e propria accoglienza nel mondo tedesco faceva parte, in un certa misura, del processo di svecchiamento con cui la Germania si apprestava ad inaugurare la propria epoca illuministica, quasi come se i semi dell'illuminismo che Wolff aveva piantato nella cultura tedesca fossero potuti sbocciare soltanto una volta caduto il suo regno.

La reazione scaturita dalla riscossa contro il dogmatismo settario della filosofia wolffiana e, più in generale, contro le diverse forme di scolasticizzazione della filosofia, aveva trovato un terreno particolarmente fertile alla Georgia Au-

---

<sup>1</sup> L'espressione è utilizzata da Manfred Kuehn (*Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy*, Kingston-Montreal, McGill-Queens' University Press, 1987, p. 36) che richiama Leonard P. Wessell, *G.E. Lessing's Theology. A Reinterpretation: A Study in the Problematic Nature of the Enlightenment*, The Hague, Mouton, 1977.

gusta di Göttingen, i cui legami con la corona inglese la rendevano un ambiente eccezionalmente ben disposto ad accogliere sollecitazioni esterne. Qui il monito originariamente wolffiano del pensare autonomo – che avrebbe trovato di lì a poco la propria fortuna nella distinzione kantiana tra «imparare la filosofia» e «imparare a filosofare» – si era incarnato nell'ideale della *Popularphilosophie*. Essa consisteva essenzialmente in un atteggiamento di ferma opposizione al dogmatismo settario delle scuole, promuovendo una riflessione eclettica, talvolta persino venata di un certo scetticismo, che guardasse all'uomo nella sua dimensione pratica e mondana e che fosse accessibile al mondo senza preclusione alcuna. Il carattere antidogmatico e antisettario, insieme all'atteggiamento preminentemente pragmatico e all'apertura alle nuove tendenze sensistico-empiristiche della filosofia britannica e francofona, stavano alla base del programma di riforma della filosofia che dapprima con Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821), quindi, e in una maniera più radicale, con Christoph Meiners (1747-1810) ebbe in Göttingen uno dei suoi massimi centri di diffusione<sup>2</sup>.

La discussione intorno al progetto di riforma della filosofia – che aveva tra i propri punti di interesse il confronto sullo statuto e sulla legittimità della metafisica che occupava in quegli anni le riflessioni, ad esempio, di un Kant e di un Tetens – costituiva il terreno su cui aveva mosso i primi passi il giovane Michael Hißmann, brillante allievo e amico di Feder e Meiners, capace più dei suoi maestri di condurre fino alle conseguenze estreme il loro piano di revisione e di svecchiamento della filosofia in vista degli interessi e dei bisogni dell'uomo. L'avversione nei confronti di ogni forma di dogmatismo e di sudditanza intellettuale rappresenta infatti un tema ricorrente nella ricca messe dei suoi scritti che, a causa di una morte insolitamente prematura, si concentrano tutti nell'arco di sette brevi anni<sup>3</sup>. Il risultato più maturo, dal punto di vista teorico,

<sup>2</sup> Sull'ambiente di Göttingen e sulla *Popularphilosophie* in generale cfr. Walther Ch. Zimmerli, «Schwere Rüstung» des Dogmatismus und «anwendbare Eklektik». J.G.H. Feder und die Göttinger Philosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert, «Studia Leibnitiana», XV, 1983, p. 58-71. Sull'atteggiamento antispeculativo della Georgia Augusta cfr. Luigi Marino, *Praeceptores Germaniae. Göttingen 1770-1820*, Göttingen, 1995, cap. II. Su Feder, su Meiners cfr. Falk Wunderlich, *voc. «Christoph Meiners»*, in *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, a cura di Heiner F. Klemme e Manfred Kuehn, London Thoemmes-Continuum, 2010, vol. 2, pp. 773-781. Sull'ambiente di Göttingen e il progetto di riforma della filosofia cfr. Paola Rumore, *Im Kampf gegen die Metaphysik. Hißmanns Verständnis der Philosophie*, in *Michael Hißmann (1752-1784). Ein materialistischer Philosoph der deutschen Aufklärung*, a cura di Heiner F. Klemme, Gideon Stiening, Falk Wunderlich, Berlin, Akademie Verlag, 2013, pp. 43-62.

<sup>3</sup> Michael Hißmann era nato nel 1752 a Hermannstadt, l'odierna Sibiu, in Transilvania. La morte, verosimilmente determinata dalla tubercolosi, lo aveva colto già nel 1784, dopo un'esistenza segnata da continue infermità. La sua produzione filosofica, incredibilmente ricca, incomincia nel 1776, con la pubblicazione del *De infinito* e della fortunata *Geschichte der Lehre von der Association der Ideen*, e si chiude con il *Versuch über das Leben des Freyherrn von Leibniz* del 1783. Per le notizie bibliografiche su Hißmann si rimanda a Johann Filtsch, *Michael Hißmann*, «Siebenbürgische Provinzialblätter», I, 1804-05, pp. 88-104; Carl Göllner, *Die Beziehungen des Aufklärungsphilosophen Mi-*

della polemica di Hißmann contro il dogmatismo filosofico è rappresentato dai *Psychologische Versuche* con cui egli, nel 1777, presentava in forma rigorosamente anonima il proprio progetto di una nuova filosofia ormai affrancata dalla metafisica e accolta nell'alveo delle scienze propriamente dette. Il sodalizio tra scienza e filosofia che aveva costituito il nerbo delle riflessioni della filosofia francese e britannica settecentesca incominciava così ad affermarsi in maniera preponderante anche all'interno della cultura tedesca<sup>4</sup>. Sulla base di questa esigenza di avvicinare il sapere filosofico alla pratica scientifica, i *Psychologische Versuche* elaborano uno dei rarissimi esempi di materialismo psicologico all'interno della filosofia tedesca di quegli anni, la quale – come dimostra il fatto che Hißmann avesse ritenuto opportuno pubblicarli in forma anonima – non era ancora pronta considerare seriamente l'idea di prendere definitivamente congedo dai lidi seducenti della metafisica.

Il materialismo cui approdavano i *Versuche* veniva presentato come l'antidoto naturale alle due grandi personificazioni del dogmatismo dell'epoca: quello teologico delle religioni positive e quello filosofico, che di fatto aveva il volto del sistema wolffiano. Già nelle pagine dedicatorie indirizzate all'amico Christian Wilhelm Dohm<sup>5</sup>, Hißmann usava toni aspri contro i *seichte Nachbeter* della filosofia, che nella sua opera avrebbero trovato opinioni talmente discordanti rispetto a quelle del sistema di cui si erano pedestremente imbevuti (*auswendig gelernt*), che solo difficilmente si sarebbero potute «inculcare nel loro cervello bacato» (*ihrem schadhaften Gehirn eingekeilt werden*)<sup>6</sup>. Il *Selbstdenken* che incarnava lo spirito maturo della ragione illuministica doveva consentire di condurre la ricerca filosofica prescindendo da pregiudizi di ogni sorta. Così, nel caso della psico-

---

Michael Hißmann zu seiner siebenbürgischen Heimat, «Forschungen zur Volks- und Landeskunde», 1960, pp. 1-97; János Rathmann, *Zum Lebenswerk des aufklärerischen Philosophen Michael Hißmann*, «Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde», XX, 1997, pp. 1-7; Erwin Reisner, *Michael Hißmann, ein Popularphilosoph aus Siebenbürgen*, «Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde», XLVI, 1931, pp. 411-453; Johann Karl Schuller, *Magister Hißmann in Göttingen*, «Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde», VI, 1863, pp. 201-230; Falk Wunderlich, *roc.* «Michael Hißmann», *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, cit., vol. I, pp. 515-522. Su Hißmann in generale cfr. ora *Michael Hißmann (1752-1784). Ein materialistischer Philosoph der deutschen Aufklärung*, cit. Cfr. anche Otto Finger, *Von der Materialität der Seele*, Berlin, Akademie Verlag, 1961.

<sup>4</sup> Cfr. M. Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, cit., pp. 97-131.  
<sup>5</sup> Sulla controversa amicizia tra Hißmann e Dohm, suo insegnante ai tempi di Cassel, la quale subì un duro colpo all'indomani della pubblicazione dello scritto di quest'ultimo, sollecitato da Mendelssohn, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin-Stettin 1781-1783, Kaiserslautern, 1891 (riprod. Hildesheim, Olms, 1973), cfr. J.K. Schuller, *Magister Hißmann in Göttingen*, cit. C.W. Dohm, membro della Berliner Mittwochsgesellschaft, fu anche il traduttore dell'*Essai* di Charles Bonnet (*Des Herrn Karl Bonnets Psychologischer Versuch, als eine Einleitung zu seinen philosophischen Schriften*, Lemgo, 1773).

<sup>6</sup> Michael Hißmann, *Psychologische Versuche. Ein Beitrag zur esoterischen Logik*, Hannover-Göttingen, 1788 (prima ed. anonima 1777), dedica, p. 5\* (non pag.). Sull'opera cfr. Otto Finger, *Von der Materialität der Seele*, cit., pp. 35-51.

logia, occorre poter procedere abbandonando la «parzialità» (*Parteilichkeit*) imposta dalla teologia, che piegava la direzione della ricerca al consolidamento delle sue convinzioni, trasformando quella che sarebbe dovuta essere la conoscenza della natura umana in una forma deteriore di *narrazione fantasiosa* intorno all'anima. Quest'ultima doveva essere immateriale ed eterna non per una ragione intrinseca, ma per rispondere alle esigenze di una morale fondata sui concetti delle pene e delle ricompense ultraterrene. Al dogmatismo del «romanzo teologico»<sup>7</sup> dell'anima, e al deduttivismo della psicologia metafisica wolffiana – *empirica* solo di nome – che continuava a indagare l'anima sulla base di concetti a priori, Hißmann contrapponeva le proprie indagini ormai ispirate al metodo della scienza sperimentale: facendo leva sull'osservazione e sull'esperimento, nello studio dell'anima «il filosofo doveva farsi medico e il medico filosofo»<sup>8</sup>.

L'idea di integrare la *Weltweisheit* in generale con le istanze fisiologiche della nuova filosofia era pensata al fine di procurarle un fondamento scientifico e di frenarne la deriva 'idealistica' cui – secondo una visione miope, ma assai diffusa – avrebbe messo capo il deduttivismo wolffiano. Tuttavia, proprio questa forma di 'naturalizzazione' dell'uomo e i suoi più o meno espliciti esiti materialistici venivano nella maggior parte dei casi gravati del sospetto di voler vanificare i fondamenti della morale e i dogmi della religione. Lo stesso Hißmann, per quanto audace nel presentare le proprie posizioni, percepiva chiaramente l'esigenza di cautelarsi richiamando argomenti di cui già trent'anni prima ci si era serviti per scagionare gli esiti perniciosi del materialismo<sup>9</sup>. Egli si professava infatti aperto sostenitore della 'salutare disarmonia' tra ragione e fede trasmessagli dal suo maestro Meiners, e nel farlo si appoggiava a un mirabile passo dell'*Enquiry* di Hume:

«Non c'è modo di ragionare più comune, e nondimeno più biasimevole, del tentare nelle dispute filosofiche la confutazione di un'ipotesi con il pretesto delle sue conseguenze pericolose per la religione e per la moralità. Quando conduce ad absurdità, un'opinione è certamente falsa; ma non è certo che un'opinione sia falsa perché ha conseguenze pericolose. Ci si dovrebbe perciò assolutamente astenere da simili argomenti, giacché questi non servono affatto

<sup>7</sup> M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., p. 15.

<sup>8</sup> M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., p. 22.

<sup>9</sup> Anch'egli, infatti, aveva suggerito che il materialismo dell'anima non implicava affatto che se ne negasse l'immortalità, in quanto la persistenza delle sostanze finite dipendeva solo dalla volontà di Dio. Come si è potuto vedere, questo era precisamente l'argomento con cui già Meier nel 1743 aveva proposto di abbandonare l'idea che il materialismo fosse un'opinione pernicioso per la morale e per la religione.

per la scoperta della verità, ma servono solo per rendere odiosa la persona di un antagonista»<sup>10</sup>.

Affidarsi al dogmatismo conduceva al progressivo allontanamento dall'esercizio del *Selbstdenken*; occorreva piuttosto insegnare a ognuno a servirsi del proprio intelletto, detto altrimenti: a pensare. «Chi non vorrebbe donare al proprio lettore il piacere di partecipare attivamente al proprio pensiero?» – si domandava Hißmann con tono quasi programmatico nei *Versuche*<sup>11</sup>. Alla luce della considerazione che il pensiero autonomo e il carattere pragmatico dovessero rappresentare le due direttrici su cui orientare la revisione della filosofia, si poteva finalmente procedere a liquidare il sapere capzioso e vacuo della metafisica, ripensando invece la logica entro la prospettiva della nuova *filosofia psicologica*. La *Wissenschaft des menschlichen Erkenntnisvermögens* copriva infatti, ora, l'intero campo della filosofia teoretica. Ma anch'essa doveva rispondere all'esigenza di una filosofia orientata al mondo, un sapere utile e spendibile (*brauchbar*). Da questo punto di vista l'insieme di definizioni, giudizi, sillogismi e regole per l'uso dell'intelletto di cui si era tradizionalmente occupata andava ridotta a poche massime fruibili, che Hißmann raccoglieva sotto il nome di «Dianoitik». Il confine tra la logica e la psicologia, già labile nel sistema wolffiano, e di fatto inesistente nella riflessione lockiana, veniva così definitivamente a cadere. «La psicologia e la logica – aveva già detto Meiners nella *Revision der Philosophie* – stanno tra loro come una favola di Esopo con la sua morale»<sup>12</sup>.

Ma per «logica», tanto Meiners quanto Hißmann intendevano almeno due cose diverse, al punto che Hißmann riteneva di aver fornito con i suoi *Psychologische Versuche* un contributo a una branca precisa della logica: la «logica esoterica» (*Beitrag zur esoterischen Logik*). In vano si cercano tuttavia nei suoi scritti indicazioni circa la natura di questa disciplina. L'espressione compare nel sottotitolo dell'opera (nell'edizione postuma del 1788, addirittura con un refuso come «esoretische» *Logik*), quindi nel «Vorbericht», dove Hißmann spiegava che soltanto la psicologia dei logici esoterici (*esoterische Logiker*) risultava realmente utile, in quanto capace di spiegare i fenomeni psichici sulla base dell'osservazione e dell'esperienza, senza perdersi nelle indagini infruttuose del metafisico<sup>13</sup>. Per comprendere che cosa effettivamente fosse questa logica esoterica occorre cer-

<sup>10</sup> David Hume, *Enquiry concerning human understanding* (1748), sect. VIII, pt. II, § 75, cit. in M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., Saggio V, p. 258 nota. Sull'attenzione di Hume per la tolleranza delle opinioni come condizione necessaria per l'esercizio del libero pensiero insiste anche Christoph Meiners, *Revision der Philosophie. Erster Theil*, Göttingen-Gotha 1772, p. 104 nota.

<sup>11</sup> M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., «Vorbericht», pp. 18-19.

<sup>12</sup> Ch. Meiners, *Revision der Philosophie*, cit., p. 53.

<sup>13</sup> M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., «Vorbericht», p. 10.

care ancora una volta nella *Revision* di Meiners, rispetto a cui la riflessione di Hißmann è fortemente debitrice.

Meiners aveva introdotto una distinzione generalissima tra un ambito esoterico e uno essoterico della filosofia, entro cui trovava spazio una distinzione analoga per la logica. La filosofia esoterica nel senso in cui la intendeva Meiners non aveva nulla a che spartire con la distinzione antica tra dottrine esoteriche o acroamatiche e essoteriche, destinate cioè a una cerchia più o meno ristretta di discepoli. Recuperando quest'espressione Meiners intendeva piuttosto riferirsi alla parte della filosofia che «conteneva quelle dottrine che sono talmente distanti dai diversi sistemi teologici e dalle opinioni comuni su cui ogni epoca orienta la propria esistenza pratica da non poter venir riconosciute senza che ciò comporti scompigli pericolosi»<sup>14</sup>. Una forma di filosofia siffatta non avrebbe avuto nessuna ragione d'essere, ad esempio, nella Grecia classica, in cui la 'salutare disarmonia' tra filosofia e religione non consentiva di ritenere realmente pericolose le opinioni dei filosofi. Al contrario, la filosofia esoterica diventava tanto più necessaria quanto più si pretendeva di comporre la disarmonia tra fede e ragione, imponendo con l'intolleranza limitazioni gravose all'esercizio del pensiero<sup>15</sup>. La difficoltà di intraprendere una rivoluzione nella *Denkungsart* – con il rischio di destabilizzare le credenze di un popolo, smascherando pregiudizi che per quanto erronei potevano servire a garantire una relativa stabilità – apre la via a una serie di considerazioni interessanti circa l'impostazione pragmatico-sociale di questa parte della filosofia del tardo illuminismo tedesco. La via più praticabile per mantenere in vita lo spirito filosofico, pur in una condizione di libertà vigilata, risultava pertanto quella di introdurre una distinzione tra il filosofo essoterico e quello esoterico:

«Il filosofo essoterico è tenuto a conformarsi nell'esposizione dei propri principi alla religione pubblica, alla cultura e primariamente al giudizio comune su cui si fondano i costumi e le virtù. Il filosofo esoterico può prescindere da tutte queste cose, non per contestarle, ma semplicemente per mostrare quanto esse siano corroborate da ragioni debolissime anziché da principi solidi»<sup>16</sup>.

Soltanto il filosofo esoterico perseguiva quindi la *verità*, liberando le opinioni dalle mode culturali e nazionali; il suo procedere era guidato da uno scetticismo accorto: «dubitare attentamente, e di rado prendere posizione sono i suoi tratti caratteristici»<sup>17</sup>. Egli aveva pertanto il compito di vegliare sul cammino filosofico della sua epoca e di impedirne quanto possibile l'allontanamento

---

<sup>14</sup> Ch. Meiners, *Revision der Philosophie*, cit., p. 91.

<sup>15</sup> Ch. Meiners, *Revision der Philosophie*, cit., p. 118.

<sup>16</sup> Ch. Meiners, *Revision der Philosophie*, cit., p. 132.

<sup>17</sup> Ch. Meiners, *Revision der Philosophie*, cit., p. 133.

dalla ragione in tutte le sue forme, sia dalla superstizione, dal dogmatismo, da quella forma di egoismo che è l'*einseitige Denkart*, sia, più semplicemente, dal pregiudizio. Per ridare nuova vita allo spirito filosofico, occorre che il filosofo esoterico risvegliasse nella propria epoca lo spirito del *Selbstdenken* e l'attenzione nei confronti dei principi che effettivamente potevano contribuire all'incremento della conoscenza e al miglioramento dell'uomo. Egli avrebbe pertanto dovuto introdurre all'interno dei sistemi filosofici consolidati e della mentalità diffusa qualche seme delle proprie dottrine. Questo ruolo di precettore a distanza della propria epoca riconosciuto al filosofo propriamente detto, ossia l'idea che egli dovesse contribuire a un rischiaramento progressivo del sentire comune attraverso il linguaggio del *gesunder Verstand*, rappresenta un tratto distintivo del tempo. È in questa fase che, dopo la lunga parentesi wolffiana, l'illuminismo tedesco riscopre la propria portata sociale e civile, già intravista diversi decenni prima nell'ambiente degli eclettici thomasiani.

Hißmann si percepiva evidentemente come un filosofo esoterico, ed era ben disposto ad accogliere su di sé il compito di servire la propria epoca come un tutore: tanto i *Briefe*, quanto l'*Anleitung zur Kenntniss der auserlesenen Litteratur* costituiscono due modelli esemplari di strumenti per la realizzazione di questo compito<sup>18</sup>. Ma proprio se intesa in questo senso esoterico la logica coincideva di fatto con «l'intera psicologia»<sup>19</sup>: analizzando mediante il metodo lockiano la struttura delle facoltà e la genesi dei concetti, essa sarebbe stata in grado spogliare le opinioni filosofiche dalle eredità intimamente condizionate dell'epoca in cui erano state concepite, e quindi dalle loro implicazioni religiose e morali. In questo modo, la logica esoterica si rendeva utile al proprio tempo: «se la logica dev'essere utile, essa deve diventare psicologia»<sup>20</sup>. L'utilità stava proprio nella sua azione propedeutica a una «riforma del sistema di pensare», la quale prendendo l'avvio dalla analisi della genesi dei concetti avrebbe consentito di ripensarli secondo il nuovo modello delle scienze. Si trattava insomma di applicare – facendo ricorso ancora una volta alle formulazioni di Meiners, in questo pienamente in accordo con Feder – la «Lockische Methode» piuttosto che il «Wolfische Zwang»<sup>21</sup>: ciò avrebbe ad esempio consentito di smascherare le

<sup>18</sup> Cfr. M. Hißmann, *Briefe über Gegenstände der Philosophie, an Leserinnen und Leser*, Gotha, 1778. Come riporta Johann Karl Schuller, i *Briefe* vennero proibiti dal Superintendent Andreas Funk a causa di alcune affermazioni sulla libertà del volere. In una lettera all'amico Flitsch, Hißmann esprime il proprio giudizio sull'opera: J.K. Schuller, *Magister Hißmann in Göttingen*, p. 9 nota; Id., *Anleitung zur Kenntniss der auserlesenen Litteratur in allen Theilen der Philosophie*. Göttingen-Lemgo 1790 (1778<sup>1</sup>). Lo stesso Meiners nella *Revision* individua proprio nell'orientamento delle letture uno dei modi in cui il filosofo esoterico deve educare il pubblico, p. 153.

<sup>19</sup> Ch. Meiners, *Revision der Philosophie*, cit., p. 54.

<sup>20</sup> M. Hißmann, *Briefe*, cit., V, p. 46.

<sup>21</sup> Ch. Meiners, *Revision der Philosophie*, cit., pp. 59-60. Cfr. Johann Georg Heinrich Feder, *Institutiones Logicae et Metaphysicae*, Göttingen, 1777, «Praefatio», pp. VII-VIII. Ch. Meiners, *Revision der Philosophie*, cit., pp. 53-54. L'idea torna in maniera ancora più esplicita nel celebre *Grundriß der Seelenle-*

chimere della metafisica e delle sue suddivisioni interne (ontologia, cosmologia, psicologia, teologia), individuando l'origine dei concetti astratti su cui esse riposano. L'impresa di annientamento della metafisica cui Hißmann dovette la propria fama fu reso possibile soltanto attraverso lo strumento della logica esoterica: essa era pertanto l'autentica «precursoria della filosofia», una filosofia dell'uomo e per l'uomo.

I modelli scientifici e filosofici cui Hißmann apertamente si rifaceva nelle proprie riflessioni erano rappresentati, per un verso, dai principi della iatrofisica così come esposti negli *Elementa physiologiae corporis humani* (1766) di Haller e, per l'altro, dalle teorie fisiologiche degli *Essais* di Charles Bonnet<sup>22</sup> e delle rielaborazioni in senso materialistico della psicologia associazionistica di David Hartley che Joseph Priestley aveva offerto al pubblico pochi anni prima<sup>23</sup>. Lo stesso «Magazin für Philosophie und ihre Geschichte» che Hißmann curò a partire dal 1778 era essenzialmente organo di diffusione della nuova filosofia scientifica<sup>24</sup>. Da questi autori Hißmann accoglieva innanzitutto la convinzione che la psicologia potesse venir ricondotta in ultima istanza alla fisiologia: ogni atto psichico – argomentava Hißmann – prende infatti l'avvio dalla sensazione, vale a dire da un'impressione che gli oggetti esercitano sugli organi di senso e che attraverso le fibre nervose viene trasmessa fino al cervello. A fondamento della percezione, e dei fenomeni psichici in generale, non vi sono dunque che pressioni e movimenti di elementi corporei. Le correzioni che Hißmann apportava ai propri modelli – che vanno dall'idea che la potenzialità del cervello non dipenda

---

hre di Meiners, che tuttavia esce solo nel 1786, quindi due anni dopo la morte di Hißmann. La logica esoterica ricalca nelle sue quattro parti la struttura dell'*Essay* di Locke. Esse trattano rispettivamente delle idee, delle forze implicate nella connessione dei concetti, del linguaggio e della nostra conoscenza della verità, dei suoi limiti e della sua affidabilità (Ch. Meiners, *Revision der Philosophie*, cit., p. 54; M. Hißmann, *Briefe*, cit., V, p. 43)

<sup>22</sup> Charles Bonnet, *Essai de psychologie, ou considérations sur les opérations de l'âme, sur l'habitude et sur l'éducation. Auxquelles on a ajouté des principes philosophiques sur la cause première et sur son effet*, London, 1755; Id., *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Copenhagen, 1760. Sull'influenza di Bonnet sulla psicologia del Settecento tedesco cfr. Johannes Speck, *Bonnets Einwirkung auf die deutsche Psychologie des vorigen Jahrhunderts*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», X, 1897, pp. 505-519.

<sup>23</sup> Si tratta della *Teoria hartleyana dello spirito umano* (1775), con cui Priestley aveva elaborato una profonda revisione in senso materialistico della psicologia associazionistica, la quale avrebbe messo capo, nel giro di pochi anni alla completa identificazione della psicologia con la fisiologia, come mostrano le *Disquisizioni sulla materia e sullo spirito* che avrebbe pubblicato appena due anni dopo, nel 1777.

<sup>24</sup> Oltre alla traduzione dell'*Essai sur l'origine des connoissances humaines* di Condillac (*Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß*, Leipzig, 1780) Hißmann aveva pubblicato sul proprio «Magazin» la traduzione tedesca di Joseph Priestley, *Psychologischen Versuche* (I (1778), pp. 9-60), di alcuni scritti di Johann Bernhard Merians, e di Johann Georg Sulzers *Über die Unsterblichkeit der Seele, in so fern sie physisch betrachtet wird* (IV (1781), pp. 7-106). Cfr. Udo Thiel, *Between Wolff and Kant: Merian's Theory of Apperception*, «Journal of the History of Philosophy», XXXIV, 1996, pp. 213-232; F. Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin, de Gruyter, 2005, pp. 90-101.

dalla sua grandezza, bensì dal suo peso specifico; oppure che i nervi non vadano concepiti come canali in cui scorrono gli spiriti vitali, ma come fibre, soggette quindi a oscillazione, secondo il modello hartleyano<sup>25</sup> – non andavano a intaccare l'impianto della sua psicologia. Questo tipo di spiegazione dei processi psichici aveva una ricaduta importante sul modello di rappresentazionismo intorno a cui si sviluppava l'attività dell'anima: nel solco della tradizione dell'em-pirismo britannico, Hißmann criticava le teorie pittoriciste che avevano avuto una certa fortuna in Germania per mano di Wolff e della sua scuola, contrapponendo alla concezione della rappresentazione come un'immagine miniaturizzata che riproduceva l'oggetto esterno all'interno dell'anima, quella di un insieme di tracce lasciate nel cervello – il nuovo «sensorium commune» – dalla coda dei movimenti generati dalle impressioni degli oggetti sugli organi di senso<sup>26</sup>. La riconduzione di ogni specie rappresentativa a una modificazione di origine fisica veniva estesa nei *Psychologische Versuche* anche alle rappresentazioni del senso interno, cui Hißmann recependo la lezione lockiana dedica per intero il terzo dei suoi *Saggi*. Questa concezione comportava, per un verso, l'esclusione di qualsiasi forma di innatismo e, per l'altro, il riconoscimento di una natura fisica e materiale anche al senso interno, che meglio veniva assimilato al ruolo di sostanza pensante, di anima e di io. Il sentimento di sé, alla maniera in cui Hißmann concepiva il senso lockiano della riflessione, era anch'esso riconducibile a una parte fisica del cervello, capace di venir modificata in maniera indipendente dagli stimoli provenienti dagli oggetti esterni<sup>27</sup>. Con le medesime armi Hißmann liquidava la questione relativa alla natura della forza fondamentale dell'anima, vale a dire alla sua natura realmente unitaria, come volevano in wolffiani, o invece molteplice, frammentata in diverse facoltà. Anche questo aspetto veniva ricondotto all'attività cerebrale e alla sua capacità di esprimersi in molteplici modificazioni psichiche: Hißmann recuperava in questa maniera l'idea feconda di Helvetius, secondo cui la sensibilità andava intesa come la forza fondamentale dell'anima e le diverse operazioni psichiche andavano concepite come manifestazioni particolari di quell'unica capacità di sentire<sup>28</sup>. Riconoscendo una base organica e materiale a ogni attività psichica, Hißmann ricusava in quanto superflua qualsiasi ipotesi metafisica sulla natura dell'anima, la quale veniva a coincidere in ultima istanza con il cervello e le sue fibre, quindi con un

<sup>25</sup> Cfr. rispettivamente *Psychologische Versuche*, cit., I, pp. 35-40 e pp. 45-54, nonché *Briefe*, cit., VII e X.

<sup>26</sup> M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., I, p. 41.

<sup>27</sup> M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., III, pp. 95-98; sulla questione cfr. Udo Thiel, *Varieties of Inner Sense*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXIX, 1997, pp. 58-79.

<sup>28</sup> Cfr. M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., IV, pp. 189-190, in cui Hißmann spiegava in polemica con i wolffiani che le attività erroneamente ricondotte a una presunta facoltà conoscitiva superiore non erano altro che differenti modi di organizzare le rappresentazioni dei sensi mediate al cervello attraverso i nervi.

ente materiale e composto in cui si imprimevano sotto forma di tracce i diversi contenuti rappresentativi. La permanenza delle tracce e le predisposizioni ingenerate dalla riproposizione di determinate impressioni erano sufficienti a rendere ragione di ogni attività intellettuale, dal raziocinio alla memoria, dall'astrazione all'immaginazione. La condanna della psicologia monadologica e l'affermazione dei principi di una scienza dell'uomo di tipo rigidamente materialistico trovava il proprio coronamento nel quinto e ultimo *Saggio*, cui Hißmann preparava i propri lettori con una cautela sorprendente. Non a caso di queste questioni più esplicitamente orientate in senso materialistico Hißmann non faceva menzione alcuna nei *Briefe über Gegenstände der Philosophie*, pensati con uno scopo più specificamente divulgativo. L'affermazione dei dati d'esperienza sulle congetture del ragionamento, del metodo osservativo dei medici sulle speculazioni deduttive dei metafisici conduceva di necessità a un concetto di anima come un ente fisico, materiale, le cui facoltà sono strettamente connesse alle singole parti del corpo umano:

«se non v'è esperienza che mi conduca ad ammettere un ente semplice, essenzialmente distinto dal cervello, che contenga tutte le sensazioni e le rappresentazioni dell'uomo nel suo complesso, e che sia il domino e il detentore illimitato di tutte queste ricchezze che solo gli uomini possiedono in tal misura, allora mi viene da pensare che non sia mai stato concepito un pensiero più inconcepibile e assurdo di quello di un ente semplice che risieda nell'uomo e della trasformazione del cervello in un ente semplice»<sup>29</sup>.

Le psicologie di marca wolffiana – di cui il *Fedone* di Mendelssohn uscito nel 1767 rappresentava in un certo senso la *summa* ufficiale e il bersaglio polemico contro cui Hißmann dirigeva le proprie accuse – oltretutto aver ostacolato in Germania l'affermazione del metodo dei medici in psicologia contrabbandando la loro psicologia empirica per un'indagine osservativa, procedevano di fatto in maniera arbitraria<sup>30</sup>. Costoro, allontanandosi dalla testimonianza dei sensi, migravano verso i campi immaginari della metafisica in cui escogitavano concetti fittizi che nulla avevano a che vedere con la natura effettiva degli enti cui pretendevano di riferirsi e che tuttavia procuravano la credenza illusoria della conoscenza. Il concetto di ente semplice, non derivando dall'esperienza, si riduceva a un concetto negativo, di privazione degli attributi della materia. «La maggior parte degli uomini – affermava risolutamente Hißmann – rimane materialista, ancorché gli venga continuamente propinata la lezione sulla semplicità

<sup>29</sup> Cfr. M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., V, pp. 248-249.

<sup>30</sup> Cfr. M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., V, pp. 250-251 e 267.

dell'anima, e ciò perché una sostanza siffatta che non è altro che una negazione non si può affatto pensare»<sup>31</sup>.

Alla questione della possibilità della *materia cogitans* Hißmann rispondeva pertanto con un semplice richiamo al dato d'esperienza: «poiché l'esperienza insegna in maniera del tutto incontrovertibile che ciò che sente e pensa in noi è un qualcosa di fisico (*körperlich*), risulta decisamente inutile domandarsi se anche la materia possa pensare, esattamente come lo sarebbe domandarsi se la materia sia pesante, o se possieda forze elettriche e magnetiche»<sup>32</sup>. E, tuttavia, di fronte a questa aperta adesione al materialismo Hißmann manteneva una profonda cautela nei confronti dello *status animae post mortem*, nella misura in cui, avvicinandosi alla soluzione compromissoria già prospettata da Bonnet nell'*Essai analytique*, affermava che l'anima materiale, pur di fronte al destino caduco che la legava al resto del mondo fisico, non era disposta ad abbandonare la propria speranza nell'immortalità<sup>33</sup>. A giustificazione di questa tesi Hißmann richiamava – seppur in una forma modificata e privata della portata metafisica di cui originariamente godeva – quello che era stato l'argomento di Meier, ormai parte integrante del corredo teorico del dibattito sul materialismo:

«la mia anima – si legge pertanto nei *Versuche* – sia quel che sia; essa non perirà se avrò ragioni sufficienti a persuadermi che essa in base al saggio volere del Creatore buono non perirà né potrà perire. Dio non farà perire la mia anima [...] indipendentemente dal suo essere semplice o composta»<sup>34</sup>.

Contravvenendo alle prescrizioni metodologiche che aveva rigidamente imposto alla propria indagine, e lasciando rientrare dalla finestra i retaggi di dogmatismo che aveva in malo modo accompagnato alla porta, Hißmann individuava quelle «ragioni sufficienti» nella saggezza e nella bontà di Dio; in tal modo gli riusciva di recuperare una qualche forma di garanzia dell'immortalità dell'anima, al fine di risparmiarsi, sulla breve distanza, la condanna della propria.

Questa forma di materialismo che aveva i propri riferimenti teorici nelle conoscenze scientifiche provenienti dalla medicina, dall'anatomia e dalle recenti ricerche fisiologiche che avevano aperto nuovi possibili vie per far luce sui meccanismi di interazione tra l'anima e il corpo, si traduceva in una forma di riduzionismo che concepiva il pensiero come il risultato delle operazioni degli organi fisici, in specie dei nervi e del cervello, e si concretizzava in ultima istanza nella riduzione dei fenomeni psichici al livello dei processi fisici che occorre-

<sup>31</sup> M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., V, p. 253.

<sup>32</sup> M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., V, pp. 269-270.

<sup>33</sup> Cfr. M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., V, pp. 253-254.

<sup>34</sup> M. Hißmann, *Psychologische Versuche*, cit., V, pp. 255-256.

vano nel corpo. Il teste a cui affidare le riflessioni era, di conseguenza, la sola esperienza, che si sostituiva alla ragione nel garantire la validità della conoscenza. Questa idea di una meccanica delle idee su base fisiologica, che muoveva preminentemente nella direzione inaugurata da Bonnet, trovava nella Germania del tempo un'accoglienza eccezionale. Nell'ambiente gottinghese di Hißmann, ma anche a Erfurt con Johann Christian Lossius (1743-1813)<sup>35</sup>, a Jena con Justus Christian Hennings (1731-1815)<sup>36</sup> e a con Karl Franz von Irwing (1728-1801)<sup>37</sup>, medici e filosofi convenivano sull'opportunità di vedere nel meccanismo delle fibre la via attraverso cui rendere intelligibili i procedimenti reconditi dell'anima. L'ingresso di Bonnet nella psicologia filosofica tedesca ebbe di fatto una portata rivoluzionaria, al punto che lo stesso Johann Nicolaus Tetens (1736-1807), nei suoi *Saggi filosofici sulla natura umana e sul suo sviluppo* ne avrebbe segnalata, seppur con uno sguardo critico, la centralità rispetto alle psicologie precedenti<sup>38</sup>. Pur apprezzando il metodo osservativo che Bonnet aveva posto alla base delle proprie indagini sull'anima, Tetens gli rimproverava di aver commesso un errore opposto a quello in cui erano caduti gli psicologi precedenti: mentre costoro avevano dato un peso eccessivamente ridotto alla componente fisiologica dei processi psichici, le ipotesi formulate da Bonnet avevano condotto a un assoluto disinteresse per quella componente dell'attività dell'anima non riconducibile a una struttura fisiologica<sup>39</sup>. A fronte dell'importanza della fisiologia per la psicologia, Tetens non si rassegnava ad assumere una pro-

<sup>35</sup> Cfr. in specie Johann Christian Lossius, *Physische Ursachen des Wahren*, Gotha, 1775; su Lossius cfr. Udo Thiel, *voc.* «Lossius, Johann Christian», in *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 1199-1200. Cfr. inoltre O. Finger, *Von der Materialität der Seele*, cit., pp. 68-85.

<sup>36</sup> J.Ch. Hennings, *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere*, cit.; su Hennings cfr. Carl von Prantl, *voc.* «Hennings, Justus Christian», in ADB, vol. XI (1880), pp. 780-781.

<sup>37</sup> Karl Franz von Irwing, *Erfahrungen und Untersuchungen über die Menschen*, Berlin, 1777.

<sup>38</sup> Johann Nicolaus Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, 1777, riprod. in Id., *Die philosophischen Werke*, Hildesheim-New York, Olms 1979, rist. in *Nachdrucke seltener philosophischer Werke*, a cura della Kantgesellschaft, vol. IV, a cura di Wilhelm Uebele, Berlin, Reuther & Richard, 1913, pp. 73-772 (del testo esiste una trad. it. di Raffaele Ciardone, *Saggi filosofici sulla natura umana e sul suo sviluppo*, Milano, Bompiani, 2008). Cfr. Wilhelm Uebele, *Johann Nicolaus Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant*, Berlin-New York, de Gruyter 1911. Sulla psicologia di Tetens, in specie nel suo rapporto con la tradizione wolffiana, cfr. Paola Rumore, *L'anima dell'uomo: psicologia e teoria della conoscenza in Tetens*, in *La misura dell'uomo. Antropologia, psicologia, filosofia*, a cura di Massimo Mori e Stefano Poggi, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 71-102.

<sup>39</sup> Cfr. J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, cit., «Vorrede», e I *Saggio*: «Sulla natura delle rappresentazioni». Tetens chiamava «metafisico» il metodo dei sensisti francofoni – contrapposto a quello «analitico o antropologico» dei tedeschi – in quanto esso consentiva di introdurre nell'indagine intorno all'anima una serie di elementi che si trovavano di fatto molto al di là dei confini dell'osservazione empirica (cfr. «Vorrede», p. V) e, secondariamente, perché esso presupponeva un preciso impegno metafisico circa il rapporto che doveva intercorrere tra l'anima e il corpo (cfr. «Vorrede», pp. VII-VIII).

spettiva riduzionistica. Le due considerazioni che stavano alla base della sua psicologia erano, innanzitutto, che in rispondenza di ogni operazione dell'anima veniva posta in attività una parte del corpo, individuabile nel cervello e nei nervi; quindi, che oltre agli organi corporei in noi vi era un'essenza che agiva in connessione con essi ma che costituiva una sostanza di per sé indipendente, «che chiamiamo *anima* in senso psicologico, o nostro *io*»<sup>40</sup>. La confutazione delle tesi materialistiche che poggiavano sul meccanismo delle fibre cerebrali si fondava nei *Saggi* sul richiamo al «sentimento del nostro io e alla chiara coscienza di noi stessi» sulla cui base si era portati ad affermare che «questo qualcosa che sta sotto [il nostro benessere, il nostro dolore, il nostro pensiero, il nostro volere e la nostra libertà] è più che un gioco di fibre, più che una vibrazione dell'etere, più che meri movimenti del cervello», e che pertanto «il nostro io è un'unità e non un mucchio di cose»<sup>41</sup>. Richiamando il sentimento di sé che rappresenta sotto molti rispetti la grande innovazione filosofica che Tetens introduceva nella filosofia tedesca prekantiana, il *simplicity argument* trovava una nuova ulteriore affermazione. Contro Priestley che si era spinto oltre Bonnet, arrivando ad affermare la natura materiale dell'anima, Tetens contrapponeva nella scia della tradizione leibniziana e wolffiana «l'*io immateriale*, che è una cosa unitaria», un'unità sostanziale, al «*cervello materiale* che è una molteplicità di cose unite insieme»<sup>42</sup>, e di fronte al sentimento ineludibile di questo ente dotato di sensazione, pensiero e volontà, Tetens affermava che «nell'essenza dell'anima umana è presente oltre all'organo corporeo un'essenza semplice incorporea, una vera unità sostanziale» che costituisce propriamente l'ente in questione<sup>43</sup>.

Al di là della soluzione in buona misura innovativa che Tetens offriva al problema della *materia cogitans* – accogliendo nella propria nozione di sentimento interno una parte importante della psicologia empiristica britannica destinata a esercitare una grande influenza sulla filosofia tedesca successiva – quel che maggiormente colpisce nei *Saggi* è proprio l'atteggiamento che Tetens, in conseguenza di ciò, dichiara di dover assumere di fronte al materialismo. La questione della natura materiale dell'anima e, in specie, quella della sua mortalità, al di là delle ricadute sulla legittima speranza in una vita futura, entravano nel discorso filosofico nella misura in cui riguardavano «un principio teoretico da cui dipende una grande parte della conoscenza umana e la tenuta di molti ragiona-

---

<sup>40</sup> J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, cit., XIII *Saggio*, III.1.

<sup>41</sup> J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, cit., XIII *Saggio*, IV.1.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, cit., XIII *Saggio*, VII.

menti psicologici [...] e *solo* sotto questo riguardo l'immortalità dell'io è degna degli sforzi immani con cui si è cercato di provarla»<sup>44</sup>.

## 2. *Verso un nuovo materialismo metafisico*

Anche la nuova antropologia materialistica avanzata da Hißmann, in conformità con questo sentire del tempo, era nata sulla scorta di un interesse primariamente epistemologico: essa rappresentava infatti la reazione apertamente polemica di fronte alla maniera astratta e deduttiva con cui la metafisica pretendeva di dire qualcosa intorno alla natura dell'uomo. La convinzione che nella scienza dell'uomo si dovessero accogliere i principi metodologici della nuova scienza naturale, in ultima istanza l'osservazione e l'esperimento, muoveva anzi in Hißmann dall'esigenza di superare le contraddizioni in cui necessariamente cadeva la metafisica. Di qui l'esigenza di mediare per la cultura tedesca i modelli di fisiologia della percezione elaborati dal sensismo francofono e britannico, sulla cui base egli era giunto – attraverso una rudimentale pratica sperimentale – a ricondurre i processi psichici all'insieme delle modificazioni fisiche che occorreano negli organi di senso e nel cervello mediante la sollecitazione dei nervi e il moto oscillatorio delle fibre. Questa forma di materialismo scientifico giungeva a negare l'esistenza di un'anima intesa come sostanza immateriale sulla base della considerazione che il corpo era da se solo del tutto in grado di elaborare gli stimoli provenienti dall'esterno e di trasformarli in pensieri. Affermando il principio di continuità tra la materia, la vita e la coscienza Hißmann aveva così contribuito ad introdurre anche in Germania una nuova forma di materialismo, di stampo vitalistico, con il quale veniva scalzata la vecchia idea di materia, passiva e inerte, e con essa la contrapposizione radicale al principio attivo della coscienza e del pensiero. Il nuovo materialismo che riconduceva l'uomo alla serie degli eventi naturali e, abbandonando ogni considerazione metafisica, delegittimava ogni interesse che travalicasse l'osservazione del fatto empirico, doveva però rivelarsi presto insufficiente a soddisfare le esigenze della cultura del tempo. Tant'è che sebbene Hißmann avesse presentato il materialismo come la nuova frontiera dello studio della natura umana ispirato ai principi affidabili della scienza osservativa della natura e al riparo dalle divagazioni aride e oscure della metafisica, egli era ben consapevole del fatto che questa concezione impietosa rispetto all'anima e alle sue speranze future continuava a rappresentare un

---

<sup>44</sup> J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, cit., XIII Saggio, IV.1 (corsivo mio).

oltraggio al pudore filosofico della cultura tedesca del tempo. I compromessi rocamboleschi cui sentì opportuno fare ricorso per preservare l'anima dal destino mortale dei corpi, sono tutti indizi di un disagio che indubbiamente accompagnava quel tipo di riflessioni. Peraltro questa forma di materialismo – che peraltro rappresenta uno dei rari esempi di materialismo strenuamente difeso sul suolo germanico, fatta eccezione per la produzione clandestina di inizio secolo – aveva un carattere assolutamente epigonale. Esso non faceva che introdurre in Germania, con qualche tentennamento, le tesi che animavano il dibattito filosofico d'oltreconfine, adattando alle proprie esigenze un sensismo radicale a tratti stereotipato. Ma, soprattutto, questo materialismo tedesco mostrava di fatto un'originalità di gran lunga inferiore rispetto a quella dei tentativi di confutazione cui diede origine.

Un'importanza ben più profonda e duratura delle considerazioni fisiologiche sull'anima di Hißmann ebbero appunto le riflessioni di Tetens sulla natura dell'io, sull'unità sostanziale del soggetto percipiente e sulla maniera di concepire l'interazione tra la forza psichica, il cervello e gli organi di senso. Le confutazioni del materialismo diventavano negli anni '70 moneta corrente nel dibattito filosofico: da Garve a Platner, da Feder a Mendelssohn, la cultura tedesca era schierata compatta contro la possibilità di relegare l'anima nel mondo mortale dei corpi. E lo faceva ricorrendo in maniera più o meno sofisticata al vecchio argomento che si fondava sull'incompatibilità tra la natura estesa e composta della materia e quella semplice e unitaria del pensiero. Senz'altro non erano nuovi gli spunti che la cultura tedesca del tempo avanzava contro l'ipotesi della materia pensante; ma di certo costituivano un punto di convergenza difficile da revocare in dubbio. Le dimostrazioni della natura incorporea, e pertanto immortale, dell'anima che Mendelssohn aveva compendiato nel *Fedone* alla metà degli anni '60, ritornavano ora in una polemica serrata contro le ipotesi sensistiche di Bonnet e Condillac, e più in generale contro quella maniera *mechanisch zu philosophieren* che pretendeva di trattare l'anima come un qualsiasi altro ente corporeo. Tornando sulla questione del materialismo a una decina d'anni di distanza dalla sua celebre opera di ispirazione platonica, nel 1774 Mendelssohn redigeva una meno nota *Abhandlung über die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele*, che avrebbe pubblicato soltanto nel 1785 presso l'editore Hartl di Vienna. Nelle poche pagine che compongono lo scritto Mendelssohn rispondeva in maniera puntuale alle questioni pressanti sorte intorno all'ipotesi della materia pensante. Riprendendo anzi in maniera assai concisa, l'argomento dell'eterogeneità tra la sostanza corporea e quella pensante su cui già aveva fondato la confutazione del materialismo nel *Fedone*, egli affrontava la sostenibilità dell'ipotesi lockiana che vedeva nell'onnipotenza divina una condizione sufficiente per la possibilità

della materia pensante<sup>45</sup>. Il tono ardito dell'ipotesi di Locke veniva qui considerato più un servizio alla pratica cartesiana del dubbio, che un vero e proprio cammino da percorrere nella soluzione del problema del materialismo. L'incongruenza tra la natura dei corpi e quella dei pensieri, tra la composizione dei primi e la semplicità unitaria dei secondi, rendeva inverosimile qualsiasi mediazione persino da parte della potenza infinita di Dio. «Appellarsi in questo caso all'onnipotenza divina vorrebbe dire agire come la donnetta che spera in una grossa vincita alla lotteria, pur senza aver giocato, perché per Dio tutto è possibile»<sup>46</sup>. Secondo i presupposti del dualismo delle sostanze perpetrato da Wolff nel solco della tradizione cartesiana, Mendelssohn escludeva l'eventualità che l'onnipotenza di Dio agisse direttamente sulle sostanze, modificandone le essenze; egli riteneva piuttosto che Dio avesse unito a una porzione di materia organizzata la facoltà di pensare, in maniera che, una volta estinta la prima, la seconda avrebbe potuto continuare a esistere, pur senza il supporto fisico cui era stata fino a quel momento connessa. La materia, dunque, *sembrerebbe* possedere la capacità di pensare esattamente come *sembrerebbero* crescere su una pianta di rose frutti artificialmente attaccati ai suoi rami<sup>47</sup>. Ma né nell'un caso, né nell'altro si sarebbe trattato di realtà effettive, giacché ciò che non ha la propria ragion sufficiente nell'essenza di una cosa non può competerle che in maniera estrinseca. In questa maniera, Mendelssohn riproponeva a molti anni di distanza le medesime tesi con cui la metafisica dogmatica e deduttivistica aveva reagito alla provocazione del materialismo. Ciò rendeva bene di l'idea di come di fatto la filosofia tedesca avesse ormai elaborato un proprio canone condiviso in base cui cautelarsi di fronte a queste minacce di una ragione fallimentare.

In quei medesimi anni, e proprio all'interno dell'ambiente gottinghese, gravitava però intorno a Hißmann un gruppo di autori che, pur senza l'erudizione e lo spirito acuto del loro ispiratore, avevano tentato di proseguirne il cammino nella direzione di un materialismo dell'anima, integrando le istanze scientifiche all'interno di una concezione metafisica di più ampio respiro capace di ribaltare gli argomenti che la metafisica scolastica, essenzialmente wolffiana, aveva opposto a quella concezione. Se con Hißmann la metafisica veniva esplicitamente ruscata e rimpiazzata dalla sola dimensione fisica, Karl von Knoblauch (1756-1794), August von Einsiedel (1754-1837) e Johann Karl Spazier (1761-1805)<sup>48</sup>,

<sup>45</sup> Moses Mendelssohn, *Abhandlung über die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele*, Wien, 1785, pp. 7-12.

<sup>46</sup> M. Mendelssohn, *Abhandlung über die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele*, cit., p. 16.

<sup>47</sup> M. Mendelssohn, *Abhandlung über die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele*, cit., pp. 18-21.

<sup>48</sup> Per le notizie biobibliografiche relative a questi autori cfr. le voci rispettive in *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, cit. Cfr. anche Otto Finger, *Der Kampf Karl von Knoblauchs gegen den religiösen Aberglauben*, in *Beiträge zur Geschichte des vor-marxistischen Materialismus*, a cura di G. Stiehler, Berlin, Dietz, 1961, pp. 255-297, nonché nel medesimo volume il capitolo che G. Stiehler dedica a August von Einsiedel, pp. 298-310. Su Spazier sono di riferimento i lavori di Werner

autori oggi perlopiù ignoti alla critica, si facevano promotori di una forma di materialismo ancorato ai presupposti dogmatici della vecchia metafisica, per la quale veniva rivendicata una specificità che la liberava di fatto dalla sudditanza nei confronti del procedimento scientifico. Così, nel caso di Einsiedel ci si trovava di fronte a un inasprimento dell'esigenza di tradurre la riflessione filosofica sul piano pragmatico, che conduceva a una forma di morale sensistico-materialistica di derivazione helvetusiana, strettamente legata alle condizioni concrete dell'esistenza<sup>49</sup>. Nel caso di Spazier, invece, l'attenzione per il materialismo si legava a una confutazione dello spiritualismo, ispirata ai principi metafisici del materialismo europeo sei-settecentesco, da Hobbes a Toland, da Holbach a La Mettrie<sup>50</sup>. È tuttavia con Knoblauch che nella filosofia tedesca si incontra il tentativo principale di affermare un materialismo di stampo metafisico, ispirato dall'esigenza di restituire una specificità di metodo e contenuto all'ambito filosofico rispetto all'egemonia incombente della prassi delle scienze naturali, e articolato intorno a una ripresa dei cardini dello spinozismo. Al recupero del *Trattato teologico-politico* entro la polemica contro l'eresia religiosa, la superstizione e gli aspetti sovranaturali che caratterizzavano le religioni rivelate, in Knoblauch si accompagnava un avvicinamento ai principi del monismo metafisico, visto come una via per affermare una filosofia materialistica meno ingenua e rudimentale di quella perpetrata dalle correnti sensistiche<sup>51</sup>. In questa direzione muoveva un breve articolo *Sul pensiero della materia*, che Knoblauch pubblicava nel 1787 sulle pagine del «Teutscher Merkur», una delle celebri voci della Germania illuminista<sup>52</sup>.

A differenza di Hißmann che aveva escluso dalla propria indagine ogni considerazione propriamente metafisica relativa alla natura semplice e composta delle sostanze, ovvero alla compatibilità logica e ontologica tra la materia e il pensiero, Knoblauch faceva cominciare la propria apologia del materialismo nel punto in cui ne avevano formulata la confutazione i nuovi metafisici, da Men-

---

Krauss, che ha curato l'edizione del 1961 dell'*Anti-Phädon oder Prüfung einiger Hauptbeweise für die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele*, Leipzig, 1785 (cfr. l'introduzione dal titolo *Eine Verteidigungsschrift des Materialismus in der deutschen Aufklärung*).

<sup>49</sup> L'opera di August von Einsiedel, *Ideen*, ci è pervenuta sulla base di due trascrizioni di Herder ed è stata pubblicata a cura di Wilhelm Dobbek nel 1957 dall'Akademie-Verlag di Berlino.

<sup>50</sup> Cfr. Johann Karl Spazier, *Anti-Phädon*, cit.

<sup>51</sup> Nell'intensa attività letteraria di Knoblauch si contavano diverse pubblicazioni di carattere anti-taumaturgico e di critica alla dottrina del miracolo. Cfr., ad esempio, *Antithaumaturgie*, Berlin, 1790; *Das Uebernatürliche gepriift von einem Freiwilligen*, Weiffenfels, 1790; *Ueber Faunen, Satyrn, Panen und Silenen*, Berlin, 1790-91; *Euclides antithaumaturgicus*, Weiffenfels, 1791; *Grundsätze der Vernunft und Erfahrung in ihrer Anwendung auf das Wunderbare*, Weiffenfels, 1791; *Ueber Feerei*, Weiffenfels, 1791; *Antihyperphysik zu Erbauung der Vernünftigen*, Weiffenfels, 1789.

<sup>52</sup> Si tratta di [Karl von Knoblauch], *Über das Denken der Materie*, «Der Teutsche Merkur», 1787/3, pp. 185-197. Sul ruolo della rivista nella Germania illuminista cfr. Hans Wahl, *Geschichte des Teutschen Merkur. Ein Beitrag zur Geschichte des Journalismus im achtzehnten Jahrhundert*, Berlin, Mayer & Müller, 1914 (riprod. New York, London, Johnson Reprint, 1967).

delssohn a Garve, da Feder a Platner. All'affermazione dell'unità del soggetto quale principio unificatore delle molteplici attività di riferimento e confronto delle rappresentazioni in cui consisteva il pensiero – e in cui costoro traducevano la nozione wolffiana di coscienza e con essa, in ultima istanza, l'argomento classico della semplicità della sostanza pensante – veniva ora opposta una diversa concezione della materia, capace di superare l'incompatibilità tra l'estensione e il pensiero. Sulla scorta della *Theoria philosophiae naturalis* (1758) del fisico e filosofo ragusano Ruggero Giuseppe Boscovich (1711-1787), Knoblauch individuava l'eterogeneità tra corpo e spirito non nell'estensione e nella composizione del primo, cui veniva contrapposta la natura semplice del secondo, ma nel carattere di *impenetrabilità della materia*, il quale veniva a sua volta determinato non dall'estensione, ma dall'insieme delle forze attrattive e repulsive che governavano i rapporti tra gli elementi inestesi e discreti di cui era costituita la materia. La sintesi in cui Boscovich raccoglieva la nuova fisica newtoniana, le istanze del meccanicismo e i principi del dinamismo leibniziano metteva capo a una concezione della materia che consentiva di concepire che il pensiero potesse sussistere indiviso nella massa complessiva del corpo, proprio in virtù della disposizione particolare delle parti di quest'ultimo. Dalla disposizione sorgerebbe infatti quella forza o capacità di pensare che, pur non essendo riconducibile alle parti della materia prese di per se stesse, diventa prerogativa della loro composizione. «Il pensiero indiviso potrebbe così inerire alla natura divisibile della materia», senza doversi necessariamente frammentare nelle sue parti<sup>53</sup>. Da ciò Knoblauch procedeva verso l'idea che un tutto composto potesse quindi manifestare una forza che, sebbene l'esperienza non riuscisse a rilevare nelle singole parti prima della composizione, aveva di fatto in esse la sua origine propria. Questo significava in qualche maniera distinguere tra il piano della manifestazione fenomenica, in cui si registrava una forza appartenente a un composto, e un piano inaccessibile all'esperienza in cui le cose stavano in maniera differente: «in questa maniera – concludeva Knoblauch – la medesima cosa che sotto un certo rispetto si dice corporea sarebbe al contempo, ma sotto un rispetto diverso, un ente pensante, di cui noi non esperiamo i pensieri, ma i loro segni nel fenomeno»<sup>54</sup>. E questa era propriamente l'idea di Spinoza, il cui monismo metafisico prevedeva di scorgere il pensiero e il corpo come due modi di due differenti attributi in cui trovava espressione la medesima sostanza. Guardando all'idea e al corpo, all'estensione e al pensiero come a due degli infiniti aspetti di una sola e unica realtà Knoblauch superava nella scia di Spinoza l'*impasse* in cui si era arenata la metafisica dualista, la discrasia e l'incongruenza tra pensiero ed estensione e deponeva, a un tempo, l'arma ormai spuntata del *simplicity argu-*

<sup>53</sup> [K. von Knoblauch], *Über das Denken der Materie*, cit., p. 187.

<sup>54</sup> [K. von Knoblauch], *Über das Denken der Materie*, cit., pp. 188-189.

*ment*<sup>55</sup>. Nella misura in cui l'uomo si concepisce come esteso, dotato di figura e movimento, esso è corpo; ma egli è anima non appena guarda alla coscienza che ha di se stesso o si concepisce come soggetto di pensieri e appetizioni. In questo modo diventa vana la questione della connessione tra lo spirito e la materia, così come quella della sopravvivenza dell'anima al corpo.

Con questa sua ripresa dei fondamenti del monismo metafisico dell'*Ethica*, Knoblauch restituiva un'immagine più genuina del pensiero di Spinoza, rispetto a quella che aveva preso a circolare tra i primi sostenitori dello spinozismo all'incirca un secolo prima. L'impossibilità di assimilare lo spinozismo a una forma di materialismo radicale era un tema su cui Knoblauch ritornava in maniera insistente: l'irriducibilità dell'anima al corpo e, più in generale, la non preminenza di un aspetto della sostanza sull'altro era il tratto peculiare della metafisica spinoziana, che proprio in virtù di questa sua integrità rappresentava agli occhi di Knoblauch una sponda filosofica più feconda del materialismo scientifico. La nuova inclinazione materialistica cessava dunque di presentarsi come una riduzione del reale all'ambito fisico della materia, ma pronunciava l'indissolubilità della sfera psichica da quella corporea, riducendo anzi entrambe a manifestazioni particolari e parziali di una realtà di per sé posta al di là di queste distinzioni.

Questa ripresa del monismo di Spinoza, però, lungi dall'essere una semplice eredità giunta attraverso un cammino più o meno tortuoso tanto in là nel tempo, si caricava in quegli anni di un profondo significato storico, che la rendeva del tutto incomparabile alla prima ondata spinozista che aveva investito la Germania sul volgare del secolo XVII. L'evento dirimente era rappresentato dalla pubblicazione della *Critica della ragion pura* di Kant (1781) e, con essa, la prima diffusione della filosofia trascendentale con cui – come registrava lo stesso Knoblauch – «tanto lo spiritualismo quanto il materialismo venivano confinati nel campo delle ipotesi insostenibili e insoddisfacenti»<sup>56</sup>. Se questa era la convinzione degli amici della filosofia kantiana che – come aveva fatto l'anno appena precedente Adam Weishaupt nel suo *Materialismus und Idealismus*<sup>57</sup> – ritenevano che la distinzione tra il fenomeno e il noumeno avesse di fatto reso obsoleto e infondato il dualismo della metafisica classica, Knoblauch era di ben

---

<sup>55</sup> È interessante notare come Knoblauch sottoponga ad aspra critica la stessa nozione di *semplice*, sulla base di una distinzione tra concreto e astratto, reale e ideale, che aveva trovato in Buffon: «Astratto è, secondo la nostra opinione, ciò che nelle cose è semplice. Ciò che è astratto si dice sempre semplice; di contro ciò che è realmente esistente (il concreto) si dice composto. Ma nella natura non vi è nulla di astratto, nulla di semplice» ([K. von Knoblauch], *Über das Denken der Materie*, cit., p. 189).

<sup>56</sup> [K. von Knoblauch], *Über das Denken der Materie*, «Der Teutsche Merkur», Sept. 1787, pp. 185-197.

<sup>57</sup> Adam Weishaupt, *Über Materialismus und Idealismus*, II ed. riveduta Nürnberg, 1787 (1786<sup>1</sup>), riprod. a cura di J. Garber, Meisenheim, Scriptor, 1979.

altro avviso. Egli si serviva anzi del medesimo argomento per sminuire il carattere di novità di quella filosofia. Stretto collaboratore del «Philosophisches Magazin» di Johann August Eberhard, Knoblauch era infatti un grande avversatore del pensiero kantiano, del quale contestava precipuamente l'originalità di fronte alle concezioni filosofiche precedenti, rispetto alle quali Kant si era anzi posto in una posizione parassitaria. Così come Eberhard rivendicava notoriamente la matrice leibniziana dei cardini della filosofia trascendentale, Knoblauch ne sottolineava la stretta filiazione dallo spinozismo, perlomeno sotto il rispetto della distinzione tra un piano fenomenico, attingibile mediante l'esperienza, e un piano noumenico essenzialmente inattingibile, o perlomeno non necessariamente rispondente alle conoscenze dei fenomeni<sup>58</sup>. L'idea che Kant avesse pronunciato l'ultima parola sulla questione del materialismo non solo era infondata, ma sfociava anzi nella conferma dell'ipotesi spinozista che legava l'anima e il corpo, la materia e l'estensione all'essenza della realtà.

### 3. *Kant e la fine del materialismo*

Le riflessioni di Kant sul materialismo erano incominciate già intorno agli anni '50, quando egli muoveva in maniera quasi indiscussa da una forma assai tradizionale di dualismo<sup>59</sup>. La *Nova dilucidatio* offre uno spaccato abbastanza chiaro sulla posizione di Kant a tal riguardo in quel periodo<sup>60</sup> e dell'atteggiamento critico nei confronti dell'ipotesi armonicistica leibniziana<sup>61</sup>. La connessione che lega l'anima e il corpo nell'esercizio del pensiero induceva Kant a cautelarsi esplicitamente contro un'eventuale accusa di fiancheggiamento della *perniciosa opinio* dei materialisti psicologici, contro cui sottolineava lo

<sup>58</sup> [K. von Knoblauch], *Über das Denken der Materie*, «Der Teutsche Merkur», Sept. 1787, p. 188.

<sup>59</sup> Sulla posizione del Kant precritico rispetto al materialismo cfr. P. Rumore, *Meier, Kant e il materialismo psicologico*, in *Kant und die Aufklärung*, cit., pp. 329-355, da cui sono tratte con qualche integrazione le considerazioni che seguono.

<sup>60</sup> I. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755), AA I 410, trad. it. di Pantaleo Carabellese, riv. da Rosario Assunto, quindi da Angelo Pupi, con il titolo *Nuova illustrazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, in I. Kant, *Scritti precritici*, Roma-Bari, Laterza, 1990 (1982), p. 44: «Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuum status mutationem determinat».

<sup>61</sup> I. Kant, *Nova dilucidatio*, AA I 412, trad. it. cit., pp. 46-47: il fatto che l'anima possieda rappresentazioni conformi agli oggetti che si rappresenta solo in quanto è in contatto con essi per mezzo del corpo, «sradica alle fondamenta l'armonia prestabilita leibniziana [...] proprio in forza della sua impossibilità intrinseca»; «l'anima, qualora fosse esente dal nesso con le cose esterne, sarebbe del tutto priva di mutazioni del suo stato interno» – il che contrasta ovviamente con ogni forma di esperienza.

scarto tra la materia e lo stato rappresentativo dell'anima. Quest'ultimo «sarebbe immutabile e affatto sempre identico, qualora l'anima fosse del tutto sciolta da un nesso esterno»<sup>62</sup>.

Ma se questo commercio necessario tra le sostanze, rendendo imprescindibile l'esistenza di un mondo esterno, scongiurava il pericolo dell'idealismo (che aveva peraltro interessato pure la filosofia wolffiana), non risultava altrettanto efficace di fronte al materialismo, giacché l'eterogeneità delle sostanze in commercio veniva per così dire data per buona in virtù dell'impossibilità che lo stato rappresentativo dell'anima fosse in ultima analisi un epifenomeno del corpo organico<sup>63</sup>. E, in effetti, almeno fino alla metà degli anni '60, tra gli scritti di Kant si cerca invano una spiegazione della differente natura delle due sostanze. Pur opponendosi ad alcuni cardini della psicologia del razionalismo classico, Kant assumeva un atteggiamento abbastanza ingenuo di fronte al problema psicofisico: il dualismo metafisico, vuoi nella versione di Wolff mediata dall'armonicismo leibniziano, vuoi nella versione più duramente cartesiana di Knutzen o di Crusius, non era sostanzialmente posto in discussione. Questa situazione si sarebbe mantenuta all'incirca fino alla metà degli anni '60, quando due eventi contingenti costringeranno Kant ad affrontare direttamente la questione: la pubblica confutazione delle posizioni di Emanuel Swedenborg e la lettura del *Fedone* di Moses Mendelssohn.

Nel 1766, il medesimo anno in cui pubblicava i *Träume eines Geistersehers*, Kant si giustificava con un Mendelssohn leggermente irritato dal tono irriverente dell'opera, confessando il suo stesso imbarazzo nello scegliere «il metodo con cui rivestire i propri pensieri senza esporsi allo scherno» rispetto a una questione che gli suscitava grande conflittualità nell'animo<sup>64</sup>. La questione era quella della possibilità di una psicologia razionale *tout court*, più in particolare della possibilità di conoscere mediante la sola ragione e prescindendo da ogni ausilio d'esperienza la natura dell'anima, la sua presenza nel mondo, il suo rapporto

---

<sup>62</sup> I. Kant, *Nova dilucidatio*, AA I 412, trad. it. cit., p. 47. La questione del rapporto tra il pensiero e gli organi di senso non ha mai rivestito un grande interesse per Kant, il quale ne fa cenno nei *Träume* come a una questione rispetto alla quale, di fatto, non si è in grado di pronunciarsi (AA II 357-58 e nota); cfr. altresì le critiche all'impostazione dell'*Anthropologie für Ärzte* di Ernst Platner (Leipzig, 1772) nella lettera a Marcus Herz datata intorno alla fine del 1773 (AA X 143-146, nr. 79, trad. it. in I. Kant, *Epistolario filosofico (1761 1800)*, a cura di Oscar Meo, Genova, il melangolo, 1990, p. 76-79: p. 78), in cui Kant spiega come dalla sua idea di antropologia sia invece «totalmente omessa la sottile, e ai miei occhi sempre vana, indagine sul modo in cui gli organi del corpo stanno in collegamento con i pensieri».

<sup>63</sup> La debolezza di quest'argomento antimaterialistico è discussa da Karl Ameriks in «Mere Immaterialism», appendice della nuova edizione del suo *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2000, in riferimento a Andrew Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

<sup>64</sup> Lettera di Kant a Moses Mendelssohn dell'8 aprile 1766 (AA X 69-73), trad. it. in I. Kant, *Epistolario filosofico (1761 1800)*, cit., pp. 46-52: p. 47.

con le sostanze fisiche e, in definitiva, i processi di nascita, vita e morte<sup>65</sup>. Proprio nella sezione Dogmatica dei *Träume* Kant aveva infatti affrontato il tema della natura degli spiriti in generale e delle anime in particolare, ossia – secondo la definizione pneumatologica classica – delle loro specie particolari legate a un corpo materiale<sup>66</sup>. Il concetto di spirito, secondo Kant, non derivava per astrazione dall'esperienza e non era dunque un concetto empirico, ma un *concetto surrettizio* prodotto attraverso «segreti e oscuri ragionamenti in occasione di esperienze»<sup>67</sup>. I concetti surrettizi non andavano condannati di per sé: «in parte sono una pura illusione dell'immaginazione, ma in parte possono essere anche veri, giacché i ragionamenti oscuri non sempre errano»<sup>68</sup>. Tuttavia proprio la loro inattingibilità dall'esperienza costringeva a derivare le loro determinazioni interamente in negativo da quelle del concetto di sostanza materiale loro opposto. Gli spiriti sarebbero dunque stati esseri dotati di ragione, e riguardo alle loro proprietà esterne, non estesi, non impenetrabili, non divisibili e non soggetti alle leggi dell'urto<sup>69</sup>. Queste qualità, di cui l'esperienza forniva testimonianza riguardo alle nature materiali, erano qui solo congetture.

Accanto a quest'attacco alla psicologia di scuola, Kant smontava un altro argomento fino ad allora centrale nella dimostrazione razionale della semplicità dell'anima, quello dell'unità della coscienza come condizione del pensiero, poiché «da quella prova rimane ancora indeciso se l'anima sia una di quelle sostanze che unite nello spazio formano un tutto esteso o impenetrabile, e quindi materiale, ovvero se essa sia immateriale»<sup>70</sup>. Lo spazio occupava in realtà una posizione centrale nell'argomentazione dei *Träume* contro la possibilità di una conoscenza razionale della natura dell'anima, poiché, secondo Kant, alla pari degli enti materiali anche gli spiriti si davano in uno spazio, che tuttavia non occupavano per riempimento (opponendo cioè resistenza alla penetrazione), ma con la loro sfera di attività (mantenendo il 'loro' spazio penetrabile dagli enti materiali)<sup>71</sup>. Tuttavia, neppure le sostanze che compongono la materia occupavano uno spazio di per sé, ma solo attraverso l'effetto esterno che esercitano su altre sostanze<sup>72</sup>, sicché «l'anima, nel modo in cui è presente nello spazio, non differirebbe dagli elementi della materia, e dal momento che la facoltà intellettuale è una proprietà interna, che non potremmo percepire in questi elementi quand'anche si trovasse in tutti, così non potrebbe essere addotta nessuna buo-

---

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> I. Kant, *Träume eine Geistesehers*, AA II 321 nota, trad. it. cit., p. 353 nota.

<sup>67</sup> I. Kant, *Träume eine Geistesehers*, AA II 320 e 320 nota, trad. it. cit., p. 352 e 352 nota.

<sup>68</sup> I. Kant, *Träume eine Geistesehers*, AA II 320 nota, trad. it. cit., p. 352 nota.

<sup>69</sup> I. Kant, *Träume eine Geistesehers*, AA II 320-21, trad. it., cit., pp. 352-53; AA II 319, trad. it. cit., p. 351: «Uno spirito, si dice, è un essere che ha ragione».

<sup>70</sup> I. Kant, *Träume eine Geistesehers*, AA II 322, trad. it. cit., p. 354.

<sup>71</sup> I. Kant, *Träume eine Geistesehers*, AA II 323, trad. it. cit., p. 355.

<sup>72</sup> I. Kant, *Träume eine Geistesehers*, AA II 324, trad. it. cit., p. 356.

na ragione per dimostrare che l'anima non è una delle sostanze che costituiscono la materia»<sup>73</sup>. A ciò farebbe eco la più schietta ipotesi materialistica, secondo cui nulla impedirebbe di concepire le attività dell'anima come fenomeni che provengono unicamente dal suo posto nel corpo, dal luogo in cui «il congiungersi dei nervi cade propizio per l'intera facoltà di pensare e volere»<sup>74</sup>.

Di fatto, a questa stringente virata in senso materialistico quasi involontaria, Kant opponeva un'obiezione assolutamente flebile: «Io confesso – scrive in chiusura del primo capitolo dello scritto – di essere molto propenso ad affermare l'esistenza di nature immateriali nel mondo e a porre la mia anima nella classe di questi esseri»<sup>75</sup>. Le ragioni di questa propensione, per sua stessa ammissione «oscurissime», venivano consegnate a una nota in cui, con grande approssimazione, Kant richiamava l'esigenza di concepire come immateriale il principio di vita, ossia la facoltà di determinarsi secondo arbitrio e spontaneità in contrapposizione alla necessità che regolava il mondo materiale<sup>76</sup>.

Ferma restando la vaga 'simpatia' del Kant dei *Träume* per l'opzione materialistica<sup>77</sup>, il vero senso di tutta la discussione si compiva tuttavia nelle pagine finali dello scritto, in quella «Conclusione pratica» che contiene un breve mirabile trattato sul metodo della metafisica come «scienza dei limiti della ragione umana»<sup>78</sup>. Qui Kant metteva sull'avviso di fronte ai due pericoli fondamentali che minacciano questa conoscenza – la confusione tra le ipotesi della scienza e le finzioni dell'immaginazione e quella tra erudizione e saggezza – in una maniera che ricordava molto da vicino la lezione meieriana. Innanzitutto, Kant riconosceva nella speranza di poter indagare la natura degli spiriti e, in particolare dell'anima umana, mediante soli principi della ragione l'obiettivo vano e fallace cui tende ogni psicologia razionale; una scienza che peraltro – a differenza di altre discipline tra cui, ad esempio, la fisica – non riusciva neppure a fingere di scoprire per solo mezzo della ragione qualcosa che invece dava già per presupposto in base all'esperienza, perché riguardo alla natura dell'anima l'esperienza non era in grado di insegnare proprio nulla. Per questo motivo, le

<sup>73</sup> I. Kant, *Träume eines Geistesehers*, AA II 326, trad. it. cit., p. 358.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> I. Kant, *Träume eines Geistesehers*, AA II 327 e 327 nota, trad. it. cit., p. 359 e 359 nota.

<sup>76</sup> Cfr. anche *Refll. 5458* (AA XVIII.2 188) che Adickes data con sicurezza tra il 1776 e il 1778: «Il concetto di anima umana è del tutto indipendente da quello della materialità (*Materialität*). Le determinazioni del senso interno non si possono d'altra parte neppure comprendere come *fenomeni* esterni e viceversa. La dimostrazione che l'anima è immateriale sarebbe questa: 1. essa non è materia (*materialismus in sensu crassiori*), quindi è semplice; 2. essa non è una parte semplice della materia, perché la materia non consiste di parti semplici. L'animale è materia vivente. Ogni materia vivente è al contempo animata. Poiché il *principium* della vita è *absolute internum*, ossia pensare e volere, come determinazioni di se stessi secondo arbitrio».

<sup>77</sup> Cfr. l'introduzione di Gregory R. Johnson alla sua edizione dei *Träume eines Geistesehers* (*Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, trad. di G.R. Johnson et al., West Chester (PA), Swedenborg Foundation, 2002).

<sup>78</sup> I. Kant, *Träume eines Geistesehers*, AA II 368, trad. it. cit., p. 399.

non era in grado di insegnare proprio nulla. Per questo motivo, le difficoltà della psicologia non si risolvevano più percorrendo la via classica dell'esame della correttezza dei ragionamenti attraverso cui si giunge a dimostrare la semplicità dell'anima, la sua immortalità o l'incompatibilità tra pensiero e materia – la medesima via che avrebbe percorso appena l'anno seguente Mendelssohn nel suo *Fedone*. Kant metteva in dubbio già in questi anni la stessa possibilità di costruire una scienza su finzioni dell'immaginazione ovvero su concetti surrettizi che «non essendo tratti dall'esperienza, sono del tutto arbitrari e non possono venir né dimostrati né contraddetti»<sup>79</sup>. Se si fosse abbandonata la guida dell'esperienza, la ragione e le forze dell'intelletto sarebbero state libere di muoversi a loro piacimento verso territori incerti, in cui «con l'eccellenza loro traggono l'uomo nella gara della speculazione che indifferentemente sillogizza e decide, insegna o confuta nel modo di volta in volta richiesto dalla conoscenza apparente»<sup>80</sup>. Se quest'idea dell'esperienza come termine necessario di una conoscenza che non badasse solo all'oggetto, ma anche al suo rapporto con le capacità dell'intelletto, riecheggiava il monito meieriano sui limiti della conoscenza umana e della speculazione astratta in ordine alla debolezza delle facoltà conoscitive, la distinzione tra erudizione e saggezza in ambito metafisico rifletteva in maniera ancor più nitida il carattere 'pragmatico' della riflessione psicologica di Meier.

Come aveva fatto Meier, infatti, anche Kant guardava alla saggezza come alla conoscenza capace di limitarsi ai problemi la cui soluzione «sta a cuore all'uomo», poiché se è vero che rispetto ad alcune questioni «è impossibile conseguire una conoscenza filosoficamente convincente, si dovrà anche confessare, a mente calma e libera da pregiudizi, che di essa si può fare a meno e che *non è affatto necessaria*»<sup>81</sup>. L'esempio che Kant adduceva a sostegno di questa sua condanna di una sterile speculazione lasciata alla cura di teste oziose riguardava non a caso l'immortalità dell'anima come fondamento della vita morale e religiosa del singolo. Una considerazione che era già di Meier, ma che in quegli anni non era affatto moneta corrente, se poco dopo l'uscita dei *Träume* lo stesso Mendelssohn avrebbe ribadito apertamente che «la speranza in una vita futura [...] giustifica la divinità, ripristina la virtù nella sua nobiltà», al punto che occorre di-

<sup>79</sup> I. Kant, *Träume eines Geistesehers*, AA II 370, trad. it. cit., p. 402.

<sup>80</sup> I. Kant, *Träume eines Geistesehers*, AA II 369, trad. it. cit., p. 401.

<sup>81</sup> I. Kant, *Träume eines Geistesehers*, AA II 368 e 372, trad. it. cit., pp. 400 e 404: «L'esser virtuoso è forse cosa buona solo perché vi è un altro mondo o forse le azioni non saranno un giorno meritorie solo perché esse furono in se stesse buone e virtuose? [...] Può forse dirsi onesto o virtuoso colui che volentieri si darebbe ai vizi favoriti se mai non lo spaventasse una pena futura?». Nella già citata prefazione agli *Anfangsgründe* Meier si era servito della medesima espressione nel dichiarare di volersi occupare esclusivamente di questioni «che gli stavano a cuore».

mostrare l'immortalità in maniera razionale mediante «una serie di ragionamenti incontestabili, [e] una catena di argomenti evidenti»<sup>82</sup>.

Certo, l'impossibilità di conseguire una conoscenza «filosoficamente convincente» della natura dell'anima e quindi della sua immortalità significava per Kant e per Meier due cose diverse: l'impossibilità di una conoscenza fondata su concetti che non hanno riscontro nell'esperienza per il primo, e l'impossibilità di una conoscenza dimostrativa di deliberazioni divine per il secondo. Ma quel che li accomuna è l'idea che questa faccenda di fronte a cui l'uomo non è in grado di decidere – *in primis* perché lo allontana dalla salda guida dell'esperienza – non meritava in fondo di venir indagata, giacché «ci è del tutto indifferente, e la momentanea apparenza di ragioni a favore o contrarie può forse decidere del plauso di una scuola, ma difficilmente della sorte futura degli onesti»<sup>83</sup>.

Neppure per Kant, in fin dei conti, l'ipotesi materialistica poteva essere convincentemente affermata o negata; ad essa si opponeva l'oscura propensione del cuore per cui risultava più conforme alla natura umana sia concepire il principio che la anima come diverso dalle nature materiali, sia l'aspettazione del mondo futuro come frutto di una *fede morale* che «unica e sola, menando l'uomo senza ambagi verso i suoi veri fini, si addice a lui in ogni condizione»<sup>84</sup>. Queste erano le conclusioni cui giungevano, percorrendo vie molto vicine e probabilmente non del tutto parallele, Meier e Kant.

La considerazione pragmatica di Meier e l'idea che, in ultima analisi, per condurre una vita onesta e moralmente retta non occorra sprecare forze e tempo in astratte sofisticherie non aveva funzione consolatoria: la diffidenza di fronte all'impostazione razionalistica non va vista come un battere in ritirata, ma piuttosto come l'investimento su una dimensione umana differente, ancorché assolutamente estranea al contesto storico in cui viene elaborata. Ed essa rispecchia solo fino a un certo punto lo spirito di Kant; in questo senso l'auspicio della chiusa voltairiana dei *Träume* si esaurisce nel momento, senza corrispondere di fatto a nessun intento programmatico<sup>85</sup>. A una metafisica che sapesse utilizzare in positivo i limiti della ragione Kant avrebbe continuato a lavorare assiduamente e, con essa di riflesso anche alla soluzione del problema della natura dell'anima e alla sua immortalità.

<sup>82</sup> Moses Mendelssohn, *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen*, Berlin-Stettin, 1767, trad. it. a cura di Francesco Tomasoni con il titolo *Fedone: sull'immortalità dell'anima in tre dialoghi*, Brescia, Morcelliana, 2009, pp. 134-35.

<sup>83</sup> I. Kant, *Träume eines Geistesehers*, AA II 373, trad. it. cit., p. 405.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Significative sono a questo proposito le considerazioni del *Dizionario filosofico* di Voltaire, cit., p. 309 (*ad voc.* «Materia»): «Quasi nessuna di tali questioni metafisiche influisce sulla condotta della vita [*scil.*: sulla morale]; queste dispute sono come le chiacchiere che si tengono a tavola: ognuno dimentica, dopo pranzo, quello che ha detto, e va dove lo chiamano il suo interesse e i suoi gusti».

Con la prima *Critica* Kant stravolgeva però i termini della riflessione filosofica al punto da interrompere per molti versi la discussione con i contemporanei; ciò valeva anche rispetto al problema del materialismo e del suo *côté* psicologico, qui affrontato in una prospettiva assolutamente incompatibile con le trattazioni precedenti. Nel redigere il capitolo kantiano della sua *Storia del materialismo* – soprattutto nella seconda edizione degli anni 1873-75 – Lange riconosceva questa profonda cesura all'interno della storia della filosofia: la prima *Critica* rappresentava a suo avviso un autentico spartiacque nel dibattito sul materialismo. La via attraverso cui la *Critica* di Kant riusciva di fatto a «estirpare alle radici il materialismo»<sup>86</sup>, assieme a sue eventuali degenerazioni come il fatalismo, l'ateismo, la fantasticheria, era la via della dipendenza dei fenomeni dall'organizzazione trascendentale del soggetto. Come è noto, un'accreditata tradizione interpretativa vuole che questa via fosse stata preparata da Locke e radicalizzata da Berkeley attraverso l'idea che la conoscenza umana è essenzialmente conoscenza di idee e non delle cose in quanto tali<sup>87</sup>. Meno noto è forse che questa medesima idea di una «parete divisoria tra i nostri sensi e i loro oggetti», oltre la quale non siamo affatto in grado di scorgere le cose come esse sono, arrivava a Kant in veste di «pregiudizio della conoscenza empirica» attraverso i *Beyträge von den Vorurtheilen der menschlichen Geschlechts* di Meier<sup>88</sup>. Questa prospettiva della riduzione del mondo d'esperienza al mondo del fenomeno comportava – secondo Lange – una sconfitta definitiva del materialismo sul piano metafisico<sup>89</sup>. Di contro, però, grazie a Kant il materialismo sarebbe risorto sul piano epistemologico imponendosi come l'opzione metodologica delle scienze naturali da estendersi anche oltre di esse, ad esempio nello studio della fisiologia degli organi di senso del soggetto conoscente. Lange riconoscerebbe dunque l'imperituro merito di Kant a questo nuovo modo di concepire il materialismo «nell'aver mostrato che l'insieme del nostro mondo di fenomeni dipende dai nostri organi [...] e nell'aver stabilito che in ciò le categorie sostengo-

<sup>86</sup> I. Kant, *KrV*, B XXXIV (trad. it. a cura di Pietro Chiodi con il titolo *Critica della ragion pura*, Torino, UTET, 1986).

<sup>87</sup> Come noto, questa linea ormai acquisita dalla storiografia filosofica e già in parte presente nella *Geschichte* di Lange risale nella sua formulazione più compiuta alla parte storica dell'opera di Alois Riehl, *Der Philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Leipzig, Kröner, 1924<sup>2</sup>.

<sup>88</sup> G.F. Meier, *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen der menschlichen Geschlechts*, Halle, 1766, edizione critica del testo tedesco e trad. it. a cura di Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske e Paola Rumore con il titolo *Contributi alla dottrina dei pregiudizj del genere umano*, Pisa, ETS, 2005, § 29. Cfr. in particolare l'Introduzione al volume, pp. XXXV-XXXVI, nonché N. Hinske, *Georg Friedrich Meier e il pregiudizio fondamentale della conoscenza empirica. Ancora una fonte trascurata della dottrina kantiana delle antinomie. Sugli impulsi fondamentali della Critica della ragion pura*, in Id., *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999, pp. 156-171.

<sup>89</sup> F.A. Lange, *Storia del materialismo*, cit., vol. II, p. 65: «il nostro mondo non può essere altro che un mondo della rappresentazione», ancorché il mondo dei fenomeni «comprenda in generale tutto ciò che noi possiamo chiamare 'reale' e «i fenomeni siano ciò che il senso comune chiama 'cose'».

no la stessa parte dei nostri sensi»<sup>90</sup>. Un merito imperituro che effettivamente avrebbe dato i suoi primi frutti solo a lunga scadenza, poiché la valanga idealista che travolse la Germania di quegli anni spazzò via d'un sol colpo lo spirito critico del kantismo: Kant agì ben di più sulla filosofia e le scienze posteriori di quasi un secolo che non sui suoi contemporanei<sup>91</sup>.

Al di là della lettura di Lange, inevitabilmente condizionata dal clima del ritorno al criticismo essenzialmente come modello epistemologico, è innegabile che con Kant il materialismo cessava per buoni versi di essere un tema essenzialmente metafisico: l'idealismo trascendentale delegittimava per sua stessa natura la discussione sull'esistenza reale, autonoma, e tanto più esclusiva, di una sostanza materiale. Nella Nota all'anfibolia dei concetti di riflessione Kant spiegava molto chiaramente che «la materia è *substantia fenomenom*» e le congetture sulla sua natura interna non erano che «semplici fantasie [poiché] la materia, in realtà, non era mai oggetto dell'intelletto puro; l'oggetto trascendentale che può costituire il fondamento del fenomeno che diciamo materia è semplicemente qualcosa di cui noi non saremo mai in grado di comprendere che cosa sia»<sup>92</sup>. Sulla scorta di quest'idea, Adam Weishaupt – che pure sosteneva di aver elaborato, in maniera indipendente da Kant e per molti versi 'originale', «nell'anno 1780, in seguito a un'apparizione della [sua defunta] moglie» – opponeva l'idealismo al materialismo, riducendo il problema della materia pensante alla questione della possibilità di attribuire una facoltà di pensiero alla nostra rappresentazione della materia<sup>93</sup>. Di fatto per Kant il concetto di materia, che riuniva le proprietà dell'estensione e dell'impenetrabilità, non usciva dal confine del fenomeno: per estrema concessione, come avveniva nell'ambito della prova cosmologica dell'esistenza di Dio, esso poteva venir considerato un principio regolativo, in quanto «supremo principio empirico dell'unità dei fenomeni»<sup>94</sup>.

Ma, se il materialismo cosmologico viene liquidato in maniera abbastanza sbrigativa, il problema del materialismo psicologico meritava agli occhi di Kant, almeno inizialmente, un'attenzione maggiore. Sotto questo rispetto la sezione dei paralogismi della prima edizione della *Critica* differisce infatti in maniera radicale dall'edizione del 1787. L'obiettivo della prima formulazione dei paralogi-

<sup>90</sup> F.A. Lange, *Storia del materialismo*, cit., vol. II, p. 66.

<sup>91</sup> F.A. Lange, *Storia del materialismo*, cit., vol. II, p. 87.

<sup>92</sup> I. Kant, *KrV*, A 277 / B 333.

<sup>93</sup> Adam Weishaupt, *Über Materialismus und Idealismus*, cit., p. 47; cfr. anche la nota di p. 53: «Non ho affatto derivato queste mie idee dagli scritti kantiani, e posso sinceramente assicurare di non aver né visto né conosciuto quegli scritti al tempo in cui ho concepito questo sistema. Arrivai a questi pensieri nell'anno 1780, in seguito a un'apparizione di mia moglie. L'avevo molto amata e al tempo ero ancora per mia convinzione un fervido materialista. Tuttavia il pensiero di vedermi separato da lei per l'eternità mi aveva molto inquietato al punto che da quel momento, per tranquillizzarmi, cominciai a riflettere sui fondamenti razionali dell'immortalità della nostra anima. Pensai a lungo, finché finalmente proprio ancora in quell'anno giunsi a questo sistema».

<sup>94</sup> I. Kant, *KrV*, A 618 / B 646.

smi era innegabilmente dimostrare l'inconsistenza del materialismo e, in generale, di ogni tentativo di pronunciarsi sulle proprietà del soggetto pensante in rapporto a quelle della materia. Il problema dell'omogeneità o dell'eterogeneità del soggetto pensante rispetto ai corpi materiali non era infatti un problema risolvibile: non potendo intendere la materia diversamente che come semplice fenomeno, non si sarebbe mai in grado di sapere se il sostrato che ne stava a fondamento differisse realmente e, nel caso, in quale misura, dalla sostanza semplice anima che si era voluta eventualmente ammettere<sup>95</sup>.

«La materia pertanto non sta a significare una sorta di sostanza radicalmente diversa ed eterogenea rispetto all'oggetto del senso interno (anima), ma soltanto la peculiarità di fenomeni e oggetti (in sé ignoti) alle cui rappresentazioni diamo il nome di esterne rispetto a quelle che attribuiamo al senso interno, pur appartenendo anch'esse esclusivamente al soggetto pensante, non diversamente da ogni altro pensiero»<sup>96</sup>.

Già nel 1781, però, Kant rivolgeva le proprie critiche alla psicologia razionale al fine di scongiurare «il pericolo del materialismo»; come ribadirà ancora sei anni dopo, l'unica utilità, certo in negativo, della psicologia sta nel suo porsi come *disciplina* dell'uso della ragione, che consenta di mettere il soggetto pensante al riparo dalla minaccia del «materialismo negatore dell'anima»<sup>97</sup>. Il carattere pernicioso della minaccia era individuato nella negazione dell'immortalità dell'anima o, che dir si voglia, della sua assimilazione alla materia e alla caducità cui essa è sempre sottomessa<sup>98</sup>. In realtà questa considerazione assume più il sapore di una concessione alla vulgata che non di una convinzione speculativa, giacché Kant non aveva mai fatto mistero dell'incapacità del materialismo di contribuire a conoscere il modo in cui noi esistiamo, se come sostanze, accidenti, o in quale altra maniera andasse concepito il rapporto tra l'io pensante e il suo corpo<sup>99</sup>. La vera dannosità del concetto psicologico su cui riposa il materialismo era un'altra e consisteva nella sua capacità di «restringere (*verengern*) la ra-

---

<sup>95</sup> I. Kant, *KrV*, A 358-60.

<sup>96</sup> I. Kant, *KrV*, A 385.

<sup>97</sup> I. Kant, *KrV*, A 382-83. L'idea rimane anche in *KrV*, B 421: «non c'è dunque una psicologia razionale come *dottrina* capace di incrementare la conoscenza di noi stessi, ma c'è solo come *disciplina*, la quale assegna in questo campo limiti invalicabili alla ragione speculativa, per un verso perché non si arrenda al materialismo negatore dell'anima e per l'altro perché non si perda dietro ai sogni di uno spiritualismo infondato, per noi, nella vita; disciplina che ci esorta a ravvisare [...] un monito affinché indirizziamo la conoscenza di noi stessi verso un fruttuoso uso pratico, anziché perderci in una sterile e inconsistente speculazione».

<sup>98</sup> I. Kant, *KrV*, A 349 e 356.

<sup>99</sup> I. Kant, *KrV*, B 420-21.

gione nel suo uso pratico»<sup>100</sup>. Ciò non significava affatto che la ragione in ambito pratico avesse bisogno di scongiurare l'istanza materialista nel senso in cui ciò veniva inteso da Wolff e da Mendelssohn o confutato da Meier. Ciò non significava, cioè, che il materialismo sottraesse alla morale e alla religione il loro fondamento, ma che esso, in direzione del tutto inversa, fosse necessariamente respinto dal «diritto del bisogno della ragione di presupporre e ammettere ciò che la ragione stessa non può pretendere di sapere attraverso principi oggettivi»<sup>101</sup>.

Il bisogno della ragione diventava così il vero strumento attraverso cui la filosofia trascendentale confutava il materialismo, tanto nella sua accezione psicologica, quanto in quella cosmologica. E sulla questione Kant tornava apertamente nella tarda *Religion*, dove l'istanza a fondamento delle due forme di materialismo – la materialità di tutti gli esseri del mondo e l'idea che la presenza dell'uomo nel mondo debba necessariamente essere spaziale – veniva considerata «un concetto assai conforme, certamente, al modo di rappresentazione sensibile degli uomini, ma assai gravoso per la ragione nella sua credenza al futuro»<sup>102</sup>. In ultima analisi, la negazione del materialismo non si esauriva sul terreno epistemologico, ovvero nella dimostrazione dell'inconsistenza metafisica ed epistemologica del concetto di materia pensante o di incorruttibilità delle sostanze semplici, che Kant pure esaminava in dettaglio nella prima versione dei paralogismi. La sua confutazione definitiva muoveva invece dalla considerazione pratica del bisogno trascendentale della ragione che faceva sì che «l'ipotesi della spiritualità degli esseri ragionevoli del mondo» rappresenti «un'ipotesi più favorevole alla ragione», proprio perché la libera dall'accidentalità cui sarebbe stata soggetta l'esistenza dopo la morte qualora ci si fosse dovuti preoccupare di «trascinare con sé nell'eternità un corpo [...] che deve sempre essere composto della medesima materia che costituisce la base dell'organismo, e alla quale l'uomo stesso non si è mai affezionato durante la sua vita»<sup>103</sup>. A supporto della tesi dell'immortalità stava anche qui una certezza di fede, che non era più tuttavia la certezza morale di un Meier, ma una fede razionale pura, con cui Kant ripensava il problema del materialismo in maniera radicale. In questo modo egli riusciva infatti a dare un fondamento trascendentale all'idea che in maniera solo

<sup>100</sup> I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), AA IV 363, trad. it. a cura di Pantaleo Carabellese, riv. da Hansmichael Hohenegger, con il titolo *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 251.

<sup>101</sup> I. Kant, *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* (1786), AA VIII 137, trad. it. a cura di Giuseppe De Flaviis con il titolo *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, in I. Kant, *Scritti sul criticismo*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 19.

<sup>102</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), AA VI 128 nota, trad. it. di Gaetano Durante con il titolo *La religione nei limiti della semplice ragione*, in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Torino, Mursia, 1989, p. 160 nota.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

oscura lo aveva guidato nelle riflessioni dei *Träume*, vale a dire la considerazione che in fin dei conti la bilancia dell'intelletto non sia in pieno equilibrio, avendo il piatto della 'speranza del futuro' un netto vantaggio rispetto a quello della 'speculazione'<sup>104</sup>.

Il materialismo conosceva in questo modo la sua disfatta definitiva; e anche in questo caso, la riflessione kantiana aveva segnato un discrimine oltre il quale non sarebbe più stato possibile recuperare le categorie con cui la filosofia settecentesca aveva affrontato il problema. Per questa ragione le nuove forme di materialismo che partorirà la cultura tedesca non saranno più comparabili, nemmeno lontanamente, con le analisi squisitamente metafisiche dell'*Aufklärung*.

---

<sup>104</sup> I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, AA II 349-50, trad. it. cit., p. 381.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [Anonimo], *Fuerstellung Vier Neuer Weltweisen*, s.l., 1702.
- [Anonimo], *Zweyer guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen*, Haag [ma Leipzig-Jena], 1713, 1723<sup>2</sup>.
- [Anonimo], *Hieronymi Aletophili Erinnerungen auf die Gegen-Meinung der Meinung Herrn Hof-Rath Wolffens von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt*, Frankfurt-Leipzig, 1729.
- Acta Stoschiniana*, in *Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen*, Leipzig, 1749 (riprod. in appendice a Stosch, Friedrich Wilhelm, *Concordia rationis et fidei* (1692), a cura di Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1992, pp. 239-312).
- Adelung, Johann Christoph, *Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinem Gelehrten-Lexico*, Leipzig, 1787 (riprod. Hildesheim, Olms, 1960).
- Albrecht, Michael, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1994.
- Alsted, Johann Heinrich, *Compendium philosophicum, exhibens methodum definitiones, canones, distinctiones, et quaestiones per universam philosophiam. Inserti sunt hinc inde tractatus quidam rari et longe utilissimi*, Herbornae Nassoviorum, 1626.
- Altwicker, Norbert (a cura di), *Texte zur Geschichte der Spinozismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- Ameriks, Karl, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Aner, Karl, *Gottfried Ploucquets Leben und Lehren*, Halle, Niemeyer, 1909 (riprod. Hildesheim, Olms, 1999).
- Angelini, Elisa, *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, Pisa, ETS, 2007.

- Arndt, Hans-Werner, *Erste Angriffe der Thomasianer auf Wolff*, in *Christian Thomasius (1655-1728). Interpretationen zu Werk und Wirkung*, a cura di Werner Schneiders, Hamburg, Meiner, 1989, pp. 275-286.
- Baeck, Leo, *Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland*, Berlin, 1895.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysica*, Halle, 1739 (17574; riprod. ed. 17797, Hildesheim, Olms, 1982; ed. storico-critica con trad. tedesca a cura di Gunter Gawlick e Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2011).
- Bayertz, Kurt – Gerhard, Myriam – Jaeschke, Walter (a cura di), *Der Materialismus-Streit*, Hamburg, Meiner, 2012.
- Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1697 (trad. it. parziale *Dizionario storico-critico*, Bari, Laterza, 1976).
- Bayle, Pierre, *Historisches und kritisches Wörterbuch: Nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt, auch mit einer Vorrede und verschiedenen Anmerkungen versehen von Johann Christoph Gottsched*, Leipzig, 1741-1744 (riprod. a cura di Erich Beyreuther, Hildesheim, Olms, 1997).
- Bayle, Pierre, *Dictionnaire: Historisches und kritisches Wörterbuch: eine Auswahl*, a cura di Gunter Gawlick e Lothar Kreimendahl, Hamburg, Meiner, 2003.
- Beckers, Hubert (a cura di), *Mitteilungen aus Dr. Valentini Ernst Löser's auserlesener Sammlung von Schrifften aus dem XVII. und XVIII. Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode*, Augsburg, 1835-1836.
- Bekker, Balthasar, *De Philosophia Cartesiana Admonita candida et sincera*, Vesalia, 1668.
- Bell, David, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, London, Institute of Germanic Studies, 1984.
- Bianco, Bruno, *Fede e sapere. La parabola dell'«Aufklärung» tra pietismo e idealismo*, Napoli, Morano 1992.
- Bloch, Olivier, *La philosophie de Gassendi: nominalisme, materialisme et metaphysique*, La Haye, Nijhoff, 1971.
- Bloch, Olivier, *Le Matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985 (trad. it. *Il materialismo*, Milano, Marzorati, 1990).
- Bloch, Olivier, *Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme* (1977), riprod. in Id., *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, pp. 384-441.
- Bloch, Olivier, *Sur le premières apparitions du mot «Materialiste»*, «Raison Présente», XLVII, 1978, pp. 3-16, riprod. in Id., *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, pp. 21-35 (trad. it. *Le prime apparizioni del termine «materialista»*, «Nuovi Studi Politici», VIII, 1978, pp. 59-75).
- Bloch, Olivier, *À propos du matérialisme de Hobbes* (1986), riprod. in Id., *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, pp. 204-222, trad. it. *Hobbes e il materialismo*, «Idee», V-VI, 1987, pp. 7-25.

- Bloch, Olivier, *Matérialisme et clandestinité: tradition, écriture, lecture* (1987), riprod. in Id., *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, pp. 273-286.
- Bloch, Olivier (a cura di), *Le matérialisme du 18. siècle et la littérature clandestine: actes de la table ronde des 6 et 7 juin 1980*, Paris, Vrin, 1982.
- Böhm, Andreas, *Metaphysica in usum auditorii sui ordine scientifico conscripta*, Giessen 1767<sup>2</sup> (1753<sup>1</sup>; riprod. Hildesheim, Olms, 1998).
- Böhr, Christoph, *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2003.
- Bonnet, Charles, *Essai de psychologie, ou considérations sur les opérations de l'âme, sur l'habitude et sur l'éducation. Auxquelles on a ajouté des principes philosophiques sur la cause première et sur son effet*, London, 1755.
- Bonnet, Charles, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Copenhagen, 1760.
- Bonnet, Charles, *Des Herrn Karl Bonnets Psychologischer Versuch, als eine Einleitung zu seinen philosophischen Schriften*, Lemgo, 1773.
- Bourel, Dominique, *Leibniz et Spinoza: un essai de conciliation chez Moses Mendelssohn*, in *Theoria cum Praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert. Akten der III. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 12.-17. November 1977*, «Studia leibnitiana supplementa», vol. XX/II: *Spinoza*, Wiesbaden, Steiner, 1981, pp. 104-109.
- Bourel, Dominique, *Spinoza et Mendelssohn en 1755*, «Revue de Métaphysique et de Morale», XLIII, 1988, pp. 208-214.
- Boyle, Robert, *The Excellence and Grounds of the Mechanical Philosophy*, appendice a *The excellence of Theology*, 1674 (in *The Works of Robert Boyle*, London, 1772, vol. IV, pp. 68-78).
- Brook, Andrew, *Kant and the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Buccolini, Claudio, *La «materia pensante» nelle Obiectiones di Mersenne*, in *Dal cartesianesimo all'illuminismo radicale*, a cura di Carlo Borghero e Claudio Buccolini, Firenze, Le Lettere, 2010, pp. 3-24.
- Bucher, Urban Gottfried, *Das Muster eines Nützlich-Belehrten in der Person Herrn Doctor Johann Joachim Bechers...*, Nürnberg, 1722.
- Budde, Johann Franz, *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Halle, 1701.
- Budde, Johann Franz, *Theses Theologicae de atheismo et superstitione variis observationibus illustratae et in usum recitationum academicarum editae*, Jena, 1717 (riprod. a cura di Walter Sparr, in *Gesammelte Schriften*, Hildesheim, Olms, vol. IX, 2010).
- Budde, Johann Franz, *Lehr-Sätze von der Atheistery und dem Aberglauben mit gelehrten Anmerkungen erläutert*, (trad. di Theognostum Eusebium) Jena, 1717

- (riprod. a cura di Walter Sparn in *Gesammelte Schriften*, Hildesheim, Olms, vol. X, 2010).
- Budde, Johann Franz, *Institutiones theologiae dogmaticae variis observationibus illustratae*, Leipzig, 1723 (riprod. a cura di Friedericke Nüssel in J.F. Budde, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VII, 1999).
- Budde, Johann Franz, *Elementa philosophiae theoreticae seu institutiones philosophiae eclecticae*, t. 2, Halle, 1724<sup>8</sup> (1703<sup>1</sup>; riprod. a cura di Walter Sparn, in J.F. Budde, *Gesammelte Schriften*, Hildesheim, Olms, vol. II, 2004).
- Budde, Johann Franz, *Bescheidene Antwort auf Hn. Christian Wolffens Anmerkungen über das Buddeische Bedencken, dessen Philosophie betreffend, welches selbst wieder beygefügt worden*, Jena, 1724.
- Budde, Johann Franz, *Institutiones theologiae moralis variis observationibus illustratae*, Lipsia, 1727<sup>2</sup> (1711<sup>1</sup>; riprod. a cura di Walter Sparn in J.F. Budde, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VI, 2007).
- Budde, Johann Franz, *Traité de l'athéisme et de la superstition*, Amsterdam, 1740.
- Büsching, Anton Friedrich, *Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen, insonderheit gelehrter Männer. Erster Theil*, Halle, 1783.
- Campo, Mariano, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano, Vita e Pensiero, 1939 (riprod. Olms, Hildesheim, 1980).
- Canz, Israel Gottlieb, *Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in Theologia, per praecipua fidei capita*, Frankfurt-Leipzig, 1728-39.
- Canz, Israel Gottlieb, *Fictiones recentiores Joachimi Langii [...] recensitae et, ut decet, confutatae a Philosopho der lumen rationis*, Frankfurt, 1735.
- Canz, Israel Gottlieb, *Idealismus seu crassissimus eorum error, qui corpora et sua, et mundana negant, refutatus*, Tübingen, 1739.
- Canz, Israel Gottlieb, *Überzeugender Beweis aus der Vernunft. Antreffend die Unsterblichkeit sowohl der Menschlichen Seelen insgemein, als besonders der Kinder-Seelen. Samt einem Anhang, wie es der Seele nach dem Tod zu Muth seyn werde?*, Tübingen, 1741 (1746<sup>3</sup>).
- Canz, Israel Gottlieb, *Philosophia fundamentalis*, Tübingen, 1744 (riprod. in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., III.33, 1997).
- Canz, Israel Gottlieb, *Meditationes philosophicae*, Tübingen, 1750 (riprod. in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., III.36.1-2, 1996).
- Carpov, Jacob, *Idealismus ex concessis explosus*, Frankfurt-Leipzig, 1740.
- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, Bruno Cassirer, 1911<sup>2</sup> (rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995; trad. it. *Storia della filosofia moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1968).
- Casula, Mario, *Die historische Entwicklung der Frage: Ob die Materie denken kann? Von F. Suarez bis P.J.G. Cabanis. Ein Beitrag zur Einführung in die phi-*

- losophische Problematik der künstlichen Intelligenz*, «Filosofia oggi», XII, 1989, pp. 406-461.
- Coward, William, *Second Thoughts concerning Human Soul, demonstrating the notion of human soul as believed to be a spiritual, immortal substance united to a human body to be a plain heathenish invention [...] the ground of many absurd and superstitious opinions, abominable to the reformed churches and derogatory in general to true Christianity*, London, 1702.
- Craanen, Theodor, *Tractatus psycho-medicus de homine*, Leida, 1689.
- Creuz, Friedrich Carl Casimir von, *Versuch über die Seele*, Frankfurt-Leipzig, 1754.
- Crusius, Christian August, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig, 1745 (riprod. in Id., *Die philosophischen Hauptwerke*, a cura di Giorgio Tonelli, Hildesheim, Olms, vol. II, 1964).
- Cudworth, Ralph, *The true intellectual system of Universe*, London, 1678.
- De Ceglia, Francesco P., *I fari di Halle. Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffman e la medicina europea del primo Settecento*, Bologna, il Mulino, 2010.
- Descartes, René, *Oeuvres complètes*, a cura di Paul Adam e Charles Tannery, Paris, Vrin, 1897-1909, riv. da Bernard Rochot, Pierre Costabel *et al.*, Paris, Vrin, 1996 (1964-1974<sup>1</sup>).
- Descartes, René, *Opere filosofiche*, a cura di Eugenio Garin, Bari, Laterza, 1996.
- Descartes, René, *Opere scientifiche*, a cura di Ettore Lojacono, Torino, Utet, 1994.
- Descartes, René, *Meditazioni metafisiche*, a cura di Sergio Landucci, Roma, Laterza, 1997.
- Descartes, René, *Tutte le lettere (1619-1650)*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005.
- Dessoir, Max, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin, Duncker, 1902<sup>2</sup>.
- Ditton, Humphry, *A discourse concerning the resurrection of Jesus Christ: in three parts. [...] Together with an appendix concerning the impossible production of thought from matter and motion*, Londra, 1712.
- Ditton, Humphry, *Die Wahrheit der Christlichen Religion, aus der Auferstehung Jesu Christi, auf eine demonstrativische Art bewiesen, nebst einem Anhang, von der Immaterialität der Seelen und andern wichtigen Stücken der natürlichen Religion*, Braunschweig, 1732.
- Dodwell, Henry, *Epistolary Discourse, proving, from the scriptures and the first fathers, that the soul is a principle naturally mortal*, London, 1706.
- Dohm, Christian Wilhelm von, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin-Stettin 1781-1783, Kaiserslautern, 1891 (riprod. Hildesheim, Olms, 1973).

- École, Jean, *De la nature de l'âme, de l'âme, de la deduction de ses facultés, de ses rapports avec le corps, ou la «Psychologia rationalis» de Christian Wolff*, «Giornale di metafisica», XXIV, 1969, pp. 499-531.
- Einsiedel, August von, *Ideen*, a cura di Wilhelm Dobbek, Berlin Akademie-Verlag, 1957.
- Elschenbroich, Adalbert, *voc.* «Creuz, Friedrich Karl Kasimir Freiherr von», in *Neue Deutsche Biographie*, III, 1957, pp. 413-414.
- Engelhard, Nicolas, *Viri illustris G.G. Leibnitii Epistolarum Pentas una cum totidem responsionibus D. Samuelis Clarkii [...] latinitate donavit et adjectis notis uberius illustravit Nicolaus Engelhard*, Gröningen, 1740.
- Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886), trad. it. di Luciano Gruppi con il titolo *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, in K. Marx – F. Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1969.
- Erdmann, Benno, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolffschen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Leipzig, Voss, 1876 (riprod. Hildesheim, Gerstenberg, 1973).
- Eucken, Rudolph, *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, Leipzig, Veit, 1878.
- Eucken, Rudolph, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig, Veit, 1879 (riprod. Hildesheim, Olms, 1964).
- Euler, Leonhard, *Enodatio quaestionis: Utrum materiae facultas cogitandi tribuit possit nec ne? Ex principiis mechanicis petita*, in Id., *Opuscula varii argumenti*, Berlin, 1746, pp. 277-286.
- Euler, Leonhard, *Lettere a una principessa tedesca* (1768), a cura di Gianfranco Cantelli, Torino, Bollati Boringhieri, 2007 (1958!).
- Fabian, Gerd, *Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele-Problems. Lehre von der prästabilierten Harmonie und vom psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule*, Hildesheim, Gerstenberg, 1974.
- Fabricius, Johannes Albertus, *Delectus argumentorum, et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis Christianae adversus Atheos, Epicureos, Deistas seu Naturalistas, Idolatras, Iudaeos, et Mubameddanos lucubrationibus suis asserverunt*, Hamburg, 1730.
- Fazio, Domenico M., *Giulio Cesare Vanini nella cultura filosofica tedesca del Sette e Ottocento. Da Brucker a Schopenhauer*, Galatina, Congedo editore, 1995.
- Feder, Johann Georg Heinrich, *Institutiones Logicae et Metaphysicae*, Göttingen, 1777.
- Feuerbach, Ludwig, *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1866), in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di Wilhelm Bolin e Friedrich Jodl, Stuttgart, Frommann, 1903-11, vol X (ri-

- prod. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1959-64; trad. it. *Spiritualismo e materialismo*, Bari, Laterza, 1972).
- Fichte, Johann Gottlieb, *Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur Literargeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts* (1801), in *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di Reinhard Lauth et al., vol. VII: *Werke 1800-1801*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1988.
- Filtsch, Johann, *Michael Hißmann*, «Siebenbürgische Provinzialblätter», I, 1804-05, pp. 88-104.
- Finger, Otto, *Der Kampf Karl von Knoblauchs gegen den religiösen Aberglauben*, in *Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus*, a cura di Gottfried Stiehler, Berlin, Dietz, 1961, pp. 255-297.
- Finger, Otto, *Von der Materialität der Seele*, Berlin, Akademie Verlag, 1961.
- Fischer, Klaus P., *John Locke in the German Enlightenment: An Interpretation*, «Journal of the History of Ideas», XXXVI, 1975, pp. 431-446.
- Fix, Andrew, *Bekker and Spinoza*, in *Disguised and overt spinozism around 1700*, a cura di Wiep van Bunge e Wim Klever, Leiden, Brill, 1996, pp. 23-40.
- Fix, Andrew, *Fallen Angels: Balthasar Bekker, Spirit Belief, and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic*, Dordrecht, Springer, 1999.
- Foisneau, Luc, *Hobbes e la motivazione della volontà*, in *L'efficacia della volontà nel XVI e nel XVII secolo*, a cura di Francesco Paolo Adorno e Luc Foisneau, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, pp. 153-166.
- Fonnesu, Luca, *Kant on «moral certainty»*, in *Kant und die Aufklärung*, a cura di Luigi Cataldi Madonna e Paola Rumore, Olms, Hildesheim, 2011, pp. 183-204.
- Franz, Michael, *Bibliographie G. Ploucquets*, in *Im reiche des Wissens cavalieremente? Hölderlins, Hegel und Schellings Philosophiestudium an der Universität Tübingen*, a cura di M. Franz, Tübingen, Isele, 2005, pp. 65-71.
- Gassendi, Pierre, *Opera Omnia in sex tomos divisa*, Lyons, 1658, riprod. a cura di Tullio Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1964.
- Gawlick, Gunter, *Thomasius und die Denkfreiheit*, in *Christian Thomasius (1655-1728). Interpretationen zu Werk und Wirkung*, a cura di Werner Schneiders, Hamburg, Meiner, 1989.
- Geismar, Martin von (a cura di), *Bibliothek der deutschen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, Wigand, 1847.
- Gerhardt, Carl I. (a cura di), *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, Hildesheim, Olms, 1963.

- Giancotti, Emilia, *La nascita del materialismo moderno in Hobbes e Spinoza*, in Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di Daniela Bostrenghi e Cristina Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 149-164.
- Giancotti, Emilia, *Sulla questione del materialismo in Spinoza*, in Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di Daniela Bostrenghi e Cristina Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 95-120.
- Gilli, Marita, *L'émergence de la pensée matérialiste en Allemagne*, «La Pensée», CCXIX, 1981, pp. 5-17.
- Gilli, Marita, *L'influence de Spinoza dans la formation du matérialisme allemand*, «Archives de philosophie», XLVI, 1983, pp. 590-610.
- Goelenius, Rudolph, *Lexicon philosophicum*, Frankfurt, 1613.
- Göllner, Carl, *Die Beziehungen des Aufklärungsphilosophen Michael Hissmann zu seiner siebenbürgischen Heimat*, «Forschungen zur Volks- und Landeskunde», 1960, pp. 1-97.
- Grmek, Mirko D. – Rey, Roselyne (a cura di), *Physiologie et médecine des lumières*, numero monografico di «Dix-huitième Siècle», XXIII, 1991.
- Grünwald, Max, *Spinoza in Deutschland. Eine gekrönte Preisschrift*, Berlin, Calvary, 1897.
- Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- Gulyga, Arsenij W., *Der deutsche Materialismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie Verlag, 1966.
- Haller, Albrecht von, *Institutiones de medicina de M. Hermann Boerhaave*, Paris, 1743-50.
- Hardtschmid, Johann Nicolaus, *De immortalitate animae humanae ex philosophorum veterum et recentium argumentis examinata et demonstrata*, Argentorati-Spor, 1698.
- Hase, Christian Heinrich, *Dissertatio II de anima humana non mediū generis inter simplicem et compositum substantia, contra T.C.L.L.B. a Creutz*, Jena, 1756.
- Heinze, Max, *voc.* «Wagner, Gabriel», ADB, vol. 40 (1896), pp. 498-499.
- Hennings, Justus Christian, *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere pragmatisch entworfen*, Halle, 1774.
- Hildebrand, Joachim, *Immortalitas animae rationalis, ex solo naturae lumine, apodicticis et topicis rationibus liquido ostensa, et ab adversariorum objectionibus, ex eodem rationis lumine vindicata*, Cellis, 1680.
- Hinrichs, Carl, *Preussentum und Pietismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1971.
- Hinske, Norbert (a cura di), *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit*, «Aufklärung», I, 1986.
- Hinske, Norbert, *Georg Friedrich Meier e il pregiudizio fondamentale della conoscenza empirica. Ancora una fonte trascurata della dottrina kantiana delle antinomie. Sugli impulsi fondamentali della Critica della ragion pura*, in Id., *Tra*

- illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999, pp. 156-171.
- Hinske, Norbert, *Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, «Aufklärung», XI, 1999, pp. 97-107.
- Hißmann, *Psychologische Versuche. Ein Beitrag zur esoterischen Logik*, Hannover-Göttingen, 1788 (1777<sup>1</sup>).
- Hißmann, Michael, *Briefe über Gegenstände der Philosophie, an Leserinnen und Leser*, Gotha, 1778.
- Hißmann, Michael, *Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Litteratur in allen Theilen der Philosophie*. Göttingen-Lemgo 1790 (1778<sup>1</sup>).
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, London, 1651 (a cura di Crawford B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1969; trad. it. *Leviatano*, a cura di Arrigo Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989).
- Hobbes, Thomas, *De corpore*, London, 1654 (ed. critica a cura di Karl Schuhmann, Paris, Vrin, 1999; trad. it. *Elementi di filosofia*, a cura di Antimo Negri, Torino, Utet, 1972).
- Hobbes, Thomas, *Elements of Law, Natural and Politic*, a cura di Ferdinand Tönnies, London, Simpkin, Marshall, 1889 (trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di Arrigo Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968).
- Hoffmann, Adolph Friedrich, *Gedancken über Christian Wolffens Logic*, Leipzig, 1729 (riprod. a cura di Robert Theis, Olms, Hildesheim, 2008).
- Hörnigk, Ludwig von, *Gründliche Antwort auf die Frage: Ob die Composition und Praeparation der Arzneyen den Materialisten und Trochisten zu gestatten sey?*, s.l., 1645.
- Hörnigk, Ludwig von, *Politia medica Oder Beschreibung dessen was die Medici, so wohl ins gemein als auch verordnete Hof- Statt- Feldt- Hospital- und Pest-Medici, Apotheker, Materialisten, Wundtärtzt, Barbierer, Feldtscherer, ... So dann endlichen: Die Patienten oder Krancke selbst zu thun, vnd was, auch wie sie in Obacht zu nehmen*, Frankfurt, 1638.
- Hume, David, *Enquiry concerning human understanding* (1748), a cura di Lewis A. Selby-Bigge e Paul H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- Irwing, Karl Franz von, *Erfabrungen und Untersuchungen über die Menschen*, Berlin, 1777.
- Israel, Jonathan Irvine, *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001.
- Israel, Jonathan Irvine, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

- Jablonski, Johann Theodor, *Allgemeines Lexicon der Künste und Wissenschaften*, Leipzig, 1721 (1748<sup>2</sup>).
- Jöcher, Christian Gottlieb, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1751 (riprod. Hildesheim, Olms, 1961).
- Johnson, Gregory R. (a cura di), *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, West Chester (PA), Swedenborg Foundation, 2002.
- Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (e proscutori), Reimer, Berlin-Leipzig 1900 ss., de Gruyter, Berlin 1910 ss.
- Kant, Immanuel, *Scritti precritici*, a cura di Rosario Assunto, Roma-Bari, Laterza, 1990 (1982<sup>1</sup>).
- Kant, Immanuel, *Critica della ragion pura*, a cura di Pietro Chiodi, Torino, Utet, 1986.
- Kant, Immanuel, *Epistolario filosofico (1761-1800)*, a cura di Oscar Meo, Genova, il melangolo, 1990.
- Kant, Immanuel, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, a cura di Hansmichael Hohenegger, Roma-Bari, Laterza, 2002<sup>2</sup>.
- Kant, Immanuel, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Torino, Mursia, 1989.
- Kant, Immanuel, *Scritti sul criticismo*, a cura di Giuseppe De Flaviis, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- Kettner, Friedrich Ernst, *De duobus Impostoribus*, Leipzig, 1694.
- Killy, Walther, *Grosse deutsche Lexika und ihre Lexikographen, 1711-1835. Hederich, Hübner, Walch, Pierer*, München, Saur, s.a.
- Kim, Chang Won, *Der Begriff der Welt bei Wolff, Baumgarten, Crusius und Kant: eine Untersuchung zur Vorgeschichte von Kants Weltbegriff von 1770*, Frankfurt, Lang, 2004.
- King, Lester S., *The road to medical enlightenment, 1650-1695*, London-New York, Elsevier, 1970.
- Klemme, Heiner F. – Stiening, Gideon – Wunderlich, Falk (a cura di), *Michael Hißmann (1752-1784). Ein materialistischer Philosoph der deutschen Aufklärung*, Berlin, Akademie Verlag, 2013.
- Kluge, Christian Gottlieb, *Anmerckungen über den Vorbericht und die Vorrede zu den Reinbeckischen Gedancken von der vernünftigen Seele und der Unsterblichkeit derselben, in welche wider die verfasser, wie auch überhaupt wider die neuere Weltweisheit, Verschiedenes offenherzig erinnert wird*, Wittenberg-Leipzig, Eichsfelden, 1740.
- Knoblauch, Karl von, *Ueber das Denken der Materie*, «Der Teutsche Merkur», 1787/3, pp. 185-197.
- Knoblauch, Karl von, *Antithaumaturgie*, Berlin, 1790.

- Knoblauch, Karl von, *Das Uebernatürliche geprüft von einem Freiwilligen*, Weißenfels, 1790.
- Knoblauch, Karl von, *Ueber Faunen, Satyrn, Panen und Silenen*, Berlin, 1790-91.
- Knoblauch, Karl von, *Euclides antithaumaturgicus*, Weißenfels, 1791.
- Knoblauch, Karl von, *Grundsätze der Vernunft und Erfahrung in ihrer Anwendung auf das Wunderbare*, Weißenfels, 1791.
- Knoblauch, Karl von, *Ueber Feerei*, Weißenfels, 1791.
- Knoblauch, Karl von, *Antihyperphysik zu Erbauung der Vernünftigen*, Weißenfels, 1789.
- Knutzen, Martin, *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*, Königsberg, 1735.
- Knutzen, Martin, *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele, darinnen theils überhaupt erwiesen wird, daß die Materie nicht denken könne und daß die Seele uncörperlich sey, theils die vornehmsten Einwürffe der Materialisten deutlich beantwortet werden*, Königsberg, 1744.
- Knutzen, Martin, *Systema causarum efficientium seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustris Leibnii principiis*, Leipzig, 1745.
- Köhler, Heinrich (a cura di), *Merckwürdige Schriften welche [...] zwischen dem Herrn Baron von Leibniz und dem Herrn D. Clarke über besondere Materien der natürlichen Religion in Franzos. und Englischer Sprache gewechselt und [...] in teutscher Sprache herausgegeben worden von Heinrich Köhler*, Frankfurt-Leipzig (Jena), 1720 (ed. Jena, 1740, a cura di Caspar Jacob Hueth: *Des Freyherrn von Leibnitz kleinere philosophische Schriften*, riprod. in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, a cura di Jean École et al., Hildesheim, Olms, III.114).
- Kortholt, Christian, *De tribus impostoribus magnis liber*, Kiel, 1680 (Hamburg 1700<sup>2</sup>; trad. it. *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, Torino, Einaudi, 1994).
- Kratzenstein, Christian Gottlieb, *Beweiss, dass die Seele ihren Körper baue*, Halle, 1743.
- Krauss, Werner, *Eine Verteidigungsschrift des Materialismus in der deutschen Aufklärung*, in in Id., *Aufklärung. III: Deutschland und Spanien*, a cura di Martin Fontius, Berlin, de Gruyter, 1996, pp. 160-176; ora come introduzione a Karl Spazier, *Anti-Phädon oder Prüfung einiger Hauptbeweise für die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele* (Leipzig, 1785), Berlin, Akademie-Verlag, 1961.
- Krauss, Wener, *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlin, Rutten & Loening, 1963.

- Krauss, Werner, *Zur Bedeutungsgeschichte von Materialismus*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg», XIX, 1970, pp. 79-104
- Krauss, Werner, *Die französische Aufklärung und die deutsche Geisteswelt*, in Id., *Aufklärung. III: Deutschland und Spanien*, a cura di Martin Fontius, Berlin, de Gruyter, 1996, pp. 231-249.
- Krieger, Martin, *Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius: erkenntnistheoretisch-psychologische, kosmologische und religionsphilosophische Perspektiven im Kontrast zum Wolffschen System*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993.
- Krug, Wilhelm Traugott, *Über die verschiedenen Methoden des Philosophierens und die verschiedenen Systeme der Philosophie in Rücksicht ihrer allgemeinen Gültigkeit*, Meißen, 1802 (riprod. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1968).
- Krug, Wilhelm Traugott, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft*, Leipzig, 1832<sup>2</sup> (1827<sup>1</sup>; riprod. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1970).
- Kuehn, Manfred, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy*, Kingston-Montreal, McGill-Queens' University Press, 1987.
- Küster, Georg Gottfried, *Marchiae litteratae specimen tertium paralipomena ad notitiam concordiae rationis et fidei a Stochio editae ehibens*, Berlin, 1743 (riprod. in appendice a Stosch, Friedrich Wilhelm, *Concordia rationis et fidei* (1692), a cura di Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1992, pp. 313-329).
- Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), a cura di Hermann Cohen, Iserlohn-Leipzig, Baedeker, 1887, trad. it. *Storia critica del materialismo*, Milano, Moynani, 1932).
- Lange, Joachim, *Modesta Disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine et praesertim de harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita [...]*, Halle 1723 (riprod. in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, III.23).
- Lange, Samuel Gotthold, *Leben Georg Friedrich Meiers*, Halle, 1778.
- Lau, Theodor Ludwig, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine* (1717); *Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica* (1719), a cura di Martin Pott, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1992.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, a cura di Carl I. Gerhardt, Berlin 1875-1890, riprod. Hildesheim, Olms, 1960-1961.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, Torino, Utet, 2000

- Leinsle, Ulrich G., *Das Ding und die Methode: methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Agsburg, Maro, 1983.
- Linden, Mareta, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt, Lang, 1976.
- Locke, John, *An Essay on Human Understanding* (London, 1690, ed. critica a cura di P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon, 1975).
- Löscher, Valentin Ernst, *Auserlesene Sammlung der besten und neuern Schrifften vom Zustand der Seele nach dem Tod*, Dresden, 1735.
- Lossius, Johann Christian, *Physische Ursachen des Wahren*, Gotha, 1775.
- Ludovici, Carl Günther, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizischen Philosophie zum Gebrauch seiner Zuhörer*, Leipzig, 1737 (riprod. Hildesheim, Olms, 1966).
- Ludovici, Carl Günther, *Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie zur Erläuterung der bestrittenen Leibnizischen und Wolffischen Lehrsätze*, Leipzig, 1737-1738.
- Marcialis, Maria Teresa, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, «Rivista di Storia della Filosofia», LXI, 2006, pp. 954-972.
- Marino, Luigi, *Praeceptores Germaniae. Göttingen 1770-1820*, Göttingen, 1995.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich, *La sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica: contro Bruno Bauer e soci*, a cura di Aldo Zanardo, Roma, Editori riuniti, 1969<sup>2</sup>.
- Mauthner, Fritz, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart-Berlin, 1920-23 (riprod. Hildesheim, Olms, 1963).
- Meier, Georg Friedrich, *Beweis: daß keine Materie dencken könne*, Halle, 1742.
- Meier, Georg Friedrich, *Beweis der vorherbestimmten Übereinstimmung*, Halle, 1743.
- Meier, Georg Friedrich, *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, Halle, 1744.
- Meier, Georg Friedrich, *Rettung der Ehre der Vernunft wider die Freygeister*, Halle, 1747 (riprod. a cura di Björn Spiekermann, Hildesheim, Olms, 2012).
- Meier, Georg Friedrich, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle, 1748-1750 (riprod. ed. del 1755, Hildesheim, Olms, 1976).
- Meier, Georg Friedrich, *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, Halle, 1749<sup>2</sup> (1746, 1762<sup>3</sup>).
- Meier, Georg Friedrich, *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thieren*, Halle, 1749.
- Meier, Georg Friedrich, *Beweis: daß die menschliche Seele ewig lebt*, Halle, 1751 (1752<sup>2</sup>).
- Meier, Georg Friedrich, *Vernunftlehre*, Halle, 1752 (nuova ed. a cura di Gunter Schenk, Halle, Hallscher Verlag, 1997).

- Meier, Georg Friedrich, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752 (rist. in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (e proscutori), Reimer, Berlin / Leipzig 1900 ss., de Gruyter, Berlin 1910 ss., vol. XVI, pp. 3-872).
- Meier, Georg Friedrich, *Gedanken von der Religion*, Halle, 1752.
- Meier, Georg Friedrich, *Vertheidigung seiner Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, Halle, 1754<sup>2</sup> (1748<sup>1</sup>).
- Meier, Georg Friedrich, *Betrachtung über die Schranken der menschlichen Erkenntnis*, Halle, 1755.
- Meier, Georg Friedrich, *Metaphysik*, Gebauer, Halle 1765<sup>2</sup> (1755-59<sup>1</sup>; riprod. Hildesheim, Olms, 2007).
- Meier, Georg Friedrich, *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen der menschlichen Geschlechts*, Halle, 1766 (edizione critica e trad. it. *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*, Pisa, ETS, 2005).
- Meier, Georg Friedrich, *Alexander Gottlieb Baumgartens Metaphysik*, Halle, 1766 (II. ed ampliata a cura di Johann August Eberhard, Halle, 1783, riedita a cura di D. Mirbach, Jena, Dietrich Scheglmann Reprints, 2004).
- Meiners, Christoph, *Revision der Philosophie. Erster Theil*, Göttingen-Gotha, 1772.
- Meissner, Heinrich Adam, *Philosophisches Lexicon aus Christian Wolffs sämtlichen deutschen Schriften*, Bayreuth, 1737 (riprod. a cura di L. Geldsetzer, Düsseldorf, Stern Verlag, 1970).
- Mendelssohn, Moses, *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen*, Berlin-Stettin, 1767 (trad. it. *Fedone: sull'immortalità dell'anima in tre dialoghi*, Brescia, Morcelliana, 2009).
- Mijuskovic, Ben Lazare, *The Achilles of Rationalist Arguments. The Simplicity, Unity, and Identity of Thought and Soul from the Cambridge Platonists to Kant: A Study in the History of an Argument*, The Hague, Nijhoff, 1974.
- More, Henry, *Divine dialogues containing disquisitions concerning the attributes and providence of God*, London, 1668 (ma 1666; riprod. in Id., *Opera philosophica*, Hildesheim, Olms, 1966).
- Müller, Johann Daniel, *Die vertheidigte Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele aus der Vernunft, oder gründlicher Beweis, daß man so wohl die Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele aus der Vernunft erweisen, als auch die vornehmsten Einwürffe beantworten könne, die diese Wahrheit entgegen gesetzt werden*, Frankfurt, 1747.
- Natorp, Paul, *Leibniz und der Materialismus* (1881), a cura di Helmut Holzhey, «*Studia leibnitiana*», XVII, 1985, pp. 3-14.
- Natorp, Paul, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zu Vorgeschichte des Kriticismus*, Marburg, Elwert, 1882.

- Neumann, Hanns-Peter, *Zwischen Materialismus und Idealismus – Gottfried Ploucquet und die Monadologie*, in *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*, a cura di Hanns-Peter Neumann, Berlin, de Gruyter, 2009, pp. 203-270.
- Neumann, Hanns-Peter, *Foucault, Euler und die Monaden. Überlegungen zur Diskurs- und Textanalyse am Beispiel der Monaden-Debatte von 1746-47*, in *Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive*, a cura di Markus Meumann, Berlin, Akademie Verlag (in corso di pubblicazione).
- Nieke, W., *voc.* «Materialismus», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di Joachim Ritter, Karlfried Gründer (e proscutori), Basel-Stuttgart, Schwabe, vol. 5, 1980.
- Nowitzki, Hans-Peter, *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Berlin, de Gruyter, 2003.
- Osler, Margaret J., *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Pacchi, Arrigo, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965.
- Pacchi, Arrigo, *Materialisti dell'Ottocento*, Bologna, il Mulino, 1978.
- Palaia, Roberto, *Berlino 1747: il dibattito in occasione del concorso dell'Accademia delle Scienze*, «Nouvelles de la République des Lettres», XIII, 1993, pp. 91-119.
- Pécharman, Martine, *La lecture des «Éclaircissements» de Bayle par Leibniz*, in *Les «Éclaircissements» de Pierre Bayle*, a cura di Hubert Bost e Antony McKenna, Paris, Champion, 2010, pp. 471-498.
- Platner, Ernst, *Anthropologie für Ärzte*, Leipzig, 1772 (nuova ed. Hildesheim, Olms, 1998).
- Ploucquet, Gottfried, *Dissertatio, qua Varignonii demonstratio geometrica possibilitatis transsubstantiationis enervatur*, Tübingen, 1740.
- Ploucquet, Gottfried, *Primaria monadologiae capita accessionibus quisdam confirmata et ab objectionibus fortioribus vindicata*, Berlin, 1748.
- Ploucquet, Gottfried, *De corporum organisatorum generatione disquisitio philosophica*, Stuttgart, 1749.
- Ploucquet, Gottfried, *Dissertatio de materialismo, cum supplementis et confutatione libelli: L'Homme machine*, Tübingen, 1751.
- Ploucquet, Gottfried, *Principia de substantiis et phaenomenis*, Frankfurt-Leipzig, 1764<sup>2</sup> (1753).
- Ploucquet, Gottfried, *Disputatio metaphysica de forma corporis*, Tübingen, 1754.
- Ploucquet, Gottfried, *De Hylozoismo veterum et recentiorum*, Tübingen, 1775.
- Ploucquet, Gottfried, *Logik*, a cura di Michael Franz, Hildesheim, Olms, 2006.

- Popkin, Richard H., *Storia dello scetticismo* (1979), Milano, Bruno Mondadori, 2000.
- Pott, Martin, *Aufklärung und Aberglaube: die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen, Niemeyer, 1992.
- Pozzo, Riccardo, *Georg Friedrich Meiers «Vernunftlehre». Eine historisch-systematische Untersuchung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2000.
- Pozzo, Riccardo, *Prejudices and Horizons: G.F. Meier's Vernunftlehre and its Relation to Kant*, «Journal of the History of Philosophy», XLIII, 2005, pp. 185-202.
- Prantl, Carl von, *voc.* «Hennings, Justus Christian», in ADB, vol. XI (1880), pp. 780-781.
- Prantl, Carl von, *voc.* «Rüdiger, Andreas», in ADB, vol. XXIX (1889), pp. 467-468.
- Rathmann, János, *Zum Lebenswerk des aufklärerischen Philosophen Michael Hißmann*, «Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde», XX, 1997, pp. 1-7.
- Realis de Vienna [Gabriel Wagner], *Discursus et dubia in Christ. Thomasi Introductionem ad philosophiam aulicam*, [Ratisbona, 1691].
- Realis de Vienna [Gabriel Wagner], *Vernunft-Übungen*, Hamburg, 1696.
- Realis de Vienna [Gabriel Wagner], *Prüfung des Versuchs vom Wesen des Geistes den Christian Thomas Prof. in Halle 1699 an Tag gegeben*, s.l., 1707.
- Reimarus, Hermann S., *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, a cura di Fausto Parente, Napoli, Bibliopolis, 1977.
- Reinbeck, Johann Gustav, *Philosophische Gedancken über die vernünftige Seele und derselben Unsterblichkeit. Nebst einigen Anmerckungen über ein Frantzösisches Schreiben, darin behauptet werden will, daß die Materie dencke*, Berlin, Ambrosius Hauden, 1740 (riprod. in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, III/79, Hildesheim, Olms, 2002).
- Reinbeck, Johann Gustav, *Refléxions philosophiques sur l'immortalité de l'ame raisonnable*, Amsterdam-Leipzig, Arkstée & Merkus, 1744.
- Reisner, Erwin, *Michael Hißmann, ein Popularphilosoph aus Siebenbürgen*, «Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde», XLVI, 1931, pp. 411-453.
- Riehl, Alois, *Der Philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Leipzig, Kröner, 1924<sup>2</sup>.
- Robinet, André (a cura di), *Correspondance Leibniz-Clarke*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957 (trad. it. parziale in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, cit., vol. III, pp. 487-556).
- Rosenfield, Leonora C., *From beast-machine to man-machine. The theme of animal soul in French letters from Descartes to La Mettrie*, New York, Oxford University Press, 1940.

- Rüdiger, Andreas, *Philosophia synthetica tribus libri de sapientia, justitia et prudentia, methodo mathematica aemula [...] comprehensa*, Leipzig, 1707 (riprod. a cura di Ulrich Leinsle, Hildesheim, Olms, 2010).
- Rüdiger, Andreas, *Institutiones eruditionis seu philosophia synthetica*, Frankfurt, 1711 (1717<sup>2</sup>).
- Rüdiger, Andreas, *Physica divina, recta via, eademque inter superstitionem et atheismum media, ad utramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem, ducens*, Frankfurt, 1716.
- Rüdiger, Andreas, *Philosophia pragmatica, methodo apodictica, et quoad ejus licuit, mathematica, conscripta*, Leipzig nel 1723 (1729<sup>2</sup>; riprod. ed. 1723 a cura di Ulrich Leinsle, Hildesheim, Olms, 2010).
- Rüdiger, Andreas, *Herrn Christian Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt; und D. Andreas Rüdigers Gegen-Meinung*, Leipzig 1727 (riprod. a cura di Michael Albrecht, Hildesheim, Olms, 2008).
- Rüdiger, Andreas, *Commentatiuncula de libris suis, eorumque intentione et usu*, Leipzig, 1728.
- Rüdiger, Andreas, *De diaeta humanae naturae*, Leipzig, 1737.
- Rüdiger, Otto, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt, Lang, 1994.
- Rumore, Paola, *Die Bilder der Seele. Vorstellung und Einheit*, in *Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs. Gedenkbänd für Hans Werner Arndt*, a cura di Luigi Cataldi Madonna, Hildesheim, Olms, 2005, pp. 111-122.
- Rumore, Paola, *L'anima dell'uomo: psicologia e teoria della conoscenza in Tetens*, in *La misura dell'uomo. Antropologia, psicologia, filosofia*, a cura di Massimo Mori e Stefano Poggi, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 71-102.
- Rumore, Paola, *Un wolffiano diffidente: Georg Friedrich Meier e la sua dottrina dei pregiudizi*, Introduzione a Georg Friedrich Meier, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*, Pisa, ETS, 2005.
- Rumore, Paola, *Materiali per la ricostruzione della prima diffusione e ricezione tedesca della psicologia empirica di Christian Wolff*, in *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, a cura di Ferdinando L. Marcolungo, Hildesheim, Olms, 2007, pp. 177-193.
- Rumore, Paola, *Meier, Kant e il materialismo psicologico*, in *Kant und die Aufklärung*, a cura di Luigi Cataldi Madonna e Paola Rumore, Olms, Hildesheim, 2011, pp. 329-355.
- Rumore, Paola, *Im Kampf gegen die Metaphysik. Hißmanns Verständnis der Philosophie*, in *Michael Hißmann (1752-1784). Ein materialistischer Philosoph der deutschen Aufklärung*, a cura di Heiner F. Klemme, Gideon Stiening, Falk Wunderlich, Berlin, Akademie Verlag, 2013, pp. 43-62.

- Salaün, Franck, *L'ordre des moeurs. Essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIII<sup>e</sup> siècle (1734-1784)*, Paris, Kimé, 1996.
- Schepers, Heinrich, *Andreas Rüdiger Methodologie und ihre Voraussetzungen: ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Schulphilosophie im 18. Jahrhundert*, Köln, Kölner Universitätsverlag, 1959.
- Schmid, Carl Christian Erhard (a cura di), *Zwey seltene antiperaturalistische Manuscripte eines Genannten und eines Ungenannten. Pendants zu den Wolfenbüttelschen Fragmenten*, Berlin, 1792.
- Schröder, Winfried, *Spinoza in der Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987.
- Schröder, Winfried, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik der 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1998.
- Schröder, Winfried, «Die ungereimste Meynung, die jemals von Menschen ersonnen worden» – *Spinozismus in der deutschen Frühaufklärung?*, in *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, a cura di Eva Schürmann, Norbert Waszek e Frank Weinreich, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2002, pp. 121-138.
- Schröpfer, Horst, *Die Polemik zwischen Christian Wolff und Johann Franz Buddeus – ein Orientierungspunkt für die philosophiehistorische Einordnung der Wolffschen Philosophie*, in *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland. Hallesches Wolff-Kolloquium 1979 anlässlich der 300. Wiederkehr seines Geburtstages*, a cura di Hans-Martin Gerlach, Günter Schenk e Burchard Tahler, Halle, Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1980, pp. 93-100.
- Schröter, Johann Conrad, *Beweis und Vertheidigung, daß die Seele nicht materiell, sondern ein Geistiges Wesen sey*, Leipzig, 1723 (1729<sup>2</sup>).
- Schuller, Johann Karl, *Magister Hißmann in Göttingen*, «Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde», VI, 1863, pp. 201-230.
- Simonetti, Christian Ernst, *Gedanken über die Lehren von der Unsterblichkeit und dem Schlafe der Seele*, Berlin-Göttingen, 1747.
- Spazier, Karl, *Anti-Phädon oder Prüfung einiger Hauptbeweise für die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele* (Leipzig, 1785), Berlin, Akademie-Verlag, 1961.
- Speck, Johannes, *Bonnets Einwirkung auf die deutsche Psychologie des vorigen Jahrhunderts*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», X, 1897, pp. 505-519.
- Stiehler, Gottfried, *August von Einsiedel*, in *Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus*, a cura di G. Stiehler, Berlin, Dietz, 1961, pp. 298-310.

- Stiehler, Gottfried (a cura di), *Beiträge zur Geschichte des vormalxistischen Materialismus*, Berlin, Dietz, 1961
- Stiehler, Gottfried (a cura di), *Materialisten der Leibniz-Zeit*, Berlin, VEB-Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1966.
- Stosch, Friedrich Wilhelm, *Concordia rationis et fidei* (1692), riprod. a cura di Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1992 (*Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung*, a cura di Martin Pott, I.2)
- Strähler, Daniel, *Priifung der vernünftigen Gedancken des Herrn Hoff-Rath Wolffes von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alle Dingen überhaupt*, Jena-Leipzig nel 1723 (riprod. Hildesheim, Olms, 1999).
- Strauss, Leo, *Persecution and the art of writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988 (1952<sup>1</sup>)
- Sturm, Johann Christoph, *De philosophia sectaria et electiva*, Altdorf, 1679.
- Tetens, Johann Nicolaus, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, 1777, riprod. in Id., *Die philosophischen Werke*, Hildesheim–New York, Olms 1979, rist. in *Nachdrucke seltener philosophischer Werke*, a cura della Kantgesellschaft, vol. IV, a cura di Wilhelm Uebele, Berlin, Reuther & Richard, 1913, pp. 73-772 (trad. it. di Raffaele Ciafardone, *Saggi filosofici sulla natura umana e sul suo sviluppo*, Milano, Bompiani, 2008).
- Thiel, Udo, *Between Wolff and Kant: Merian's Theory of Apperception*, «Journal of the History of Philosophy», XXXIV, 1996, pp. 213-232.
- Thiel, Udo, *Varieties of Inner Sense*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXIX, 1997, pp. 58-79.
- Thiel, Udo, *voc.* «Lossius, Johann Christian», in *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 1199-1200.
- Thomasius, Christian, *Introductio ad philosophiam aulicam, seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi, ubi ostenditur media inter praeejudicia Cartesianorum & ineptias Peripateticorum, veritatem inveniendi via*, Leipzig, 1688 (riprod. Hildesheim, Olms, 1993).
- Thomasius, Christian, *Versuch vom Wesen des Geistes*, Halle, 1709 (riprod. ed. 1699 a cura di Kay Zenker, Hildesheim, Olms, 2004).
- Thomasius, Christian, *Elender Zustand eines in die Atheisterey verfallenden Gelehrten*, 1717, in Id., *Ernsthafte, aber doch muntere und vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand auserlesene Juristische Händel. Teil I*, Halle, 1720 (riprod. Lau, Theodor Ludwig, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine* (1717); *Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica* (1719), a cura di Martin Pott, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1992).

- Thomson, Ann, *Materialism and society in the Mid-eighteenth Century: La Mettrie's Discours Préliminaire*, Genève, Droz, 1981.
- Thomson, Ann, *La Mettrie, lecteur et traducteur de Boerhaave*, «Dix-huitième Siècle», XXIII, 1991, pp. 23-29.
- Thomason, Ann, «Introduction» a La Mettrie, *Machine Man and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Thomson, Ann, *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Toland, John, *Aenesidemon, sive Titus Livius a superstitione vindicatus. Annexae sunt ejusdem Origines Judaicae*, Den Haag, 1709.
- Tonelli, Giorgio, *A Short-Title List of Subject Dictionaries of the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries as Aids to the History of Ideas*, London, Warburg Institute Surveys IV, 1971 (nuova ed. a cura di Eugenio Canone e Margherita Palumbo, Firenze, Olschki, 2006).
- Tralles, Balthasar Ludwig, *De machina et anima humana prorsus a se invicem distinctis. Commentatio libello latere amantis auctoris Gallico Homo machina inscripto opposita*, Leipzig, 1749.
- Trinius, Johann Anton, *Freydenker Lexicon*, Leipzig, 1759 (riprod. a cura di Franco Venturi, Torino, Bottega d'Erasmus, 1960).
- Tschackert, Paul, *voc.* «Stosch, Friedrich Wilhelm», *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB), vol. 36, Leipzig, Duncker & Humblot, 1893, p. 463.
- Uebele, Wilhelm, *Johann Nicolaus Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant*, Berlin-New York, de Gruyter 1911.
- Vartanian, Aram, *La Mettrie's «L'homme machine». A study in the origins of an Idea*, Princeton University Press, 1960.
- Vasoli, Cesare, *Vanini e il suo processo per ateismo*, in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, a cura di Friedrich Niewohner e Olaf Pluta, Wiesbaden, Harrasowitz, 1999, pp. 129-144.
- Vassányi, Miklós, *Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2010.
- Verbeek, Théo, *Le Traité de l'Ame de La Mettrie*, Utrecht, OMI-Grafisch Bedrijf, 1988.
- Voltaire (François-Marie Arouet), *Dictionnaire philosophique portatif*, Geneve, 1764 (trad. it. *Dizionario filosofico*, Torino, Einaudi, 1995<sup>3</sup>).
- Voltaire (François-Marie Arouet), *Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets*, 1734 (trad. it. *Lettere filosofiche*, a cura di Paolo Alatri, Roma, Editori Riuniti, 1994).
- Wahl, Hans, *Geschichte des Deutschen Merkur. Ein Beitrag zur Geschichte des Journalismus im achtzehnten Jahrhundert*, Berlin, Mayer & Müller, 1914 (riprod. New York, London, Johnson Reprint, 1967).

- Walch, Johann Georg, *Bescheidener Beweis, daß das Buddeische Bedencken noch fest stehe: wieder Hrn. Christian Wolffens nöthige Zugabe aufgesetzt*, Jena, 1724 (riprod. a cura di J. École in *Kontroversstücke gegen die Wolffsche Metaphysik*, in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., III.29).
- Walch, Johann Georg, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1775<sup>4</sup> (1726<sup>1</sup>; riprod. Hildesheim, Olms, 1968).
- Watkins, Eric, *The Development of Physical Influx in Early Eighteenth-Century Germany*, «The Review of Metaphysics», XLIX, 1995, pp. 295-339.
- Weishaupt, Adam, *Über Materialismus und Idealismus*, II ed. riveduta Nürnberg, 1787 (1786<sup>1</sup>), riprod. a cura di John A. Garber, Meisenheim, Scriptor, 1979.
- Wellman, Kathleen, *La Mettrie: Medicine, Philosophy and Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 1992.
- Wennecker, Erich, *voc.* «Friedrich Wilhelm Stosch», *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (BBKL, URL = <http://www.bautz.de/bbkl/>).
- Wessell, Leonard P., *G.E. Lessing's Theology. A Reinterpretation: A Study in the Problematic Nature of the Enlightenment*, The Hague, Mouton, 1977.
- Winter, Eduard, *Die Bedeutung Spinozas für die Frühaufklärung über Ehrenfried Walther von Tschirnhaus*, «Archivio di filosofia», XLVIII, 1978, pp. 97-101.
- Wolff, Christian, *Gesammelte Werke*, a cura di Jean École, Hans Werner Arndt *et al.*, Hildesheim, Olms, 1960 ss.
- Wolff, Christian, *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, a cura di Raffaele Ciafardone, Milano, Bompiani, 2003.
- Wunderlich, Falk, *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin, de Gruyter, 2005.
- Wunderlich, Falk, *voc.* «Michael Hißmann», *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, a cura di Heiner F. Klemme e Manfred Kuehn, London Thoemmes-Continuum, 2010, vol. I, pp. 515-522.
- Wunderlich, Falk, *voc.* «Christoph Meiners», in *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, a cura di Heiner F. Klemme e Manfred Kuehn, London Thoemmes-Continuum, 2010, vol. 2, pp. 773-781.
- Wundt, Max, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1945 (riprod. Hildesheim, Olms, 1992).
- Wurtz, Jean-Paul, *Tschirnhaus und die Spinozismus-Beschuldigung*, «Studia Leibnitiana», XIII, 1981, pp. 61-75.
- Yolton, John W., *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Oxford, Blackwell, 1984.
- Yolton, John W., *Locke and French Materialism*, Oxford, Clarendon, 1991.

- Zammito, John H., *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
- Zarka, Yves-Charles, *Empirisme, nominalisme et materialisme chez Hobbes*, «Archives de philosophie», XLVIII, 1985, pp. 177-233.
- Zart, Gustav, *Einfluss der englischen Philosophie seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Dümmler, 1881.
- Zedler, Johann Heinrich, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Halle-Leipzig 1732-1750 (riprod. Graz, Akademischen Druck- und Verlagsanstalt, 1961-1964).
- Zelle, Carsten, *«Vernünftige Ärzte»: Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Tübingen, Niemeyer, 2001.
- Zimmerli, Walther Ch., *«Schwere Rüstung» des Dogmatismus und «anwendbare Eklektik». J.G.H. Feder und die Göttinger Philosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert*, «Studia Leibnitiana», XV, 1983, p. 58-71.

## INDICE DEI NOMI

- Adam Paul, 16.  
Adelung Johann Christoph, 128.  
Adorno Francesco Paolo, 18.  
Alatri Paolo, 122.  
Albrecht Michael, 44, 88, 101.  
Alsted Johann Heinrich, 68.  
Altwicker Norbert, 36.  
Ameriks Karl, 209.  
Andolfi Ferruccio, 22.  
Aner Karl, 181.  
Angelini Elisa, 16.  
Aristosseno, 100.  
Aristotele, 71-72, 103-104, 111.  
Arndt Hans-Werner, 32.  
Assunto Rosario, 208.  
Bacon Francis (Bacone), 20, 59, 89.  
Baeck Leo, 27.  
Baumgarten Alexander Gottlieb, 134-135, 141, 149.  
Baumgarten Sigmund Jakob, 135-136, 140.  
Bayertz Kurt, 24.  
Bayle Pierre, 10-12, 27, 29-31, 45, 71, 72, 74-76, 78, 82, 168.  
Beckers Hubert, 118.  
Bekker Balthasar, 57.  
Belgioioso Giulia, 16.  
Bell David, 27, 31, 50.  
Beyreuther Erich, 29.  
Bianco Bruno, 32, 44, 87.  
Bloch Olivier, 16, 21, 25, 42, 69-70, 76.  
Boerhaave Herman, 47, 168-169.  
Böhm Andreas, 87.  
Böhr Christoph, 142.  
Bolin Wilhelm, 22.  
Bonnet Charles, 13, 124, 191, 196, 199, 200, 203.  
Borghero Carlo, 64.  
Boscovich Ruggero Giuseppe, 206.  
Bost Hubert, 72.  
Bostrenghi Daniela, 21.  
Bourel Dominique, 28.  
Boyle Robert, 70.  
Brook Andrew, 209.  
Buccolini Claudio, 64.  
Bucher Urban Gottfried, 51, 59-64.  
Büchner Ludwig, 6, 24.  
Budde Johann Franz, 29, 32, 43, 85-102, 107-109, 113, 116, 123, 127, 159, 164, 169-170, 177.  
Bunge Wiep van, 57.  
Büsching Anton Friedrich, 120-121.  
Cämmerer August Friedrich, 127.  
Campo Mariano, 87.  
Canone Eugenio, 68.  
Cantelli Gianfranco, 29, 178.  
Canz Israel Gottlieb, 104, 128-134, 137, 139, 141, 149-150, 153, 171, 181, 184.

- Carabellese Pantaleo, 208, 217.  
 Carpov Jacob, 111, 128, 149.  
 Cassirer Ernst, 7, 20, 21.  
 Cataldi Madonna Luigi, 81, 140.  
 Chauvin Étienne, 69.  
 Chiodi Pietro, 214.  
 Ciafardone Raffaele, 78.  
 Clarke Samuel, 10, 74-78, 82, 86, 98-99.  
 Clauberg Johannes, 55.  
 Cohen Hermann, 16.  
 Colli Giorgio, 20.  
 Collins Anthony, 99.  
 Condillac Étienne Bonnot de, 13, 196, 203.  
 Costabel Pierre, 16.  
 Coward William, 99, 117, 134, 154, 158.  
 Craanen Theodor, 38, 40.  
 Creuz Friedrich Carl Casimir von, 11-12, 171-177, 187.  
 Crusius Christian August, 11, 89, 101, 162-168, 170, 177, 187, 209.  
 Cudworth Ralph, 70.  
 De Ceglia Francesco P., 47, 168.  
 De Flaviis Giuseppe, 217.  
 Democrito, 70, 72, 117, 154, 181.  
 Descartes René (Cartesio), 15-16, 18-20, 28, 31, 39, 40, 62, 64, 79-80, 92, 96-97, 103-106, 118, 143, 179.  
 Dessoir Max, 13, 109, 168, 191.  
 Diccarco da Messina, 100.  
 Ditton Humphry, 127.  
 Dodwell Henry, 99, 117.  
 Dohm Christian Wilhelm von, 191.  
 Durst Margarete, 21.  
 Eberhard Johann August, 141, 208.  
 École Jean, 32, 77, 80, 86-87, 89-91.  
 Edelmann Johann Christian, 33, 50.  
 Einsiedel August von, 204-205.  
 Elschenbroich Adalbert, 170.  
 Engelhard Nicolas, 77.  
 Engels Friedrich, 15, 24.  
 Epicuro, 73-74, 100, 134, 154, 181.  
 Erdmann Benno, 153.  
 Eucken Rudolph, 70.  
 Euler Leonhard (Eulero), 11, 178-183, 187.  
 Fabian Gerd, 87.  
 Fabricius Johannes Albertus, 127.  
 Fazio Domenico M., 60.  
 Feder Johann Georg Heinrich, 10, 36, 190, 195, 203, 206.  
 Federico Guglielmo I di Hohenzollern, 36, 121-122.  
 Federico II di Hohenzollern (Federico il Grande), 10, 121, 168, 170, 178.  
 Feuerbach Ludwig, 5-7, 22-24, 26, 64.  
 Fichte Johann Gottlieb, 44.  
 Filtsch Johann, 190.  
 Finger Otto, 7, 191, 200, 204.  
 Fix Andrew, 57.  
 Foisneau Luc, 18.  
 Fonnesu Luca, 140.  
 Formey Samuel, 121.  
 Francke August Hermann, 135, 140.  
 Franz Michael, 181-183.  
 Galilei Galileo, 15, 20.  
 Garber John A., 207.  
 Garin Eugenio, 16.  
 Gassendi Pierre, 9, 16, 27, 38, 39, 42, 105-106, 168.  
 Gawlick Gunter, 29, 45, 68, 134.  
 Geldsetzer Lutz, 91.  
 Gerhardt Carl I., 72, 78.  
 Gerlach Hans-Martin, 87.  
 Giaccotti Emilia, 21.  
 Gilli Marita, 27.  
 Goclenius Rudolph, 68.  
 Göllner Carl, 190.  
 Gottsched Johann Christoph, 29.  
 Gregory Tullio, 42.

- Grmek Mirko D., 168.  
 Gründer Karlfried, 69.  
 Grünwald Max, 27.  
 Gruppi Luciano, 24.  
 Gueroult Martial, 16.  
 Gulyga Arsenij W., 7, 22, 26-27, 33.  
 Haller Albrecht von, 168-169, 171, 196.  
 Hardtschmid Johann Nicolaus, 122.  
 Hartley David, 13, 20, 196.  
 Hase Christian Heinrich, 173.  
 Heinze Max, 52.  
 Helvetius Claude Adrien, 13, 181, 197.  
 Hennings Justus Christian, 99, 166, 200.  
 Herbert di Cherbury Edward, 28, 57.  
 Herder Johann Gottfried, 30, 205.  
 Hildebrand Joachim, 122.  
 Hinrichs Carl, 32.  
 Hinske Norbert, 44, 117, 214.  
 Hißmann Michael, 13, 190-200, 202-205.  
 Hobbes Thomas, 16-21, 28, 31-32, 38-39, 57, 62-64, 67, 70, 73-74, 85, 92, 97-98, 100, 117, 134, 154, 158, 161, 184-185, 205.  
 Hoffmann Adolph Friedrich, 47, 54, 59, 89, 111, 168, 171.  
 Hohenegger Hansmichael, 217.  
 Hölderlin Friedrich, 60.  
 Holzhey Helmut, 21.  
 Hörnigk Ludwig von, 76.  
 Huet Pierre-Daniel, 34-35.  
 Hueth Caspar Jacob, 78.  
 Hume David, 13, 114, 192-193.  
 Irwing Karl Franz von, 200.  
 Israel Jonathan Irvine, 52.  
 Jablonski Johann Theodor, 76, 100, 120.  
 Jacobi Friedrich Heinrich, 27, 177.  
 Jaeschke Walter, 24.  
 Jöcher Christian Gottlieb, 120.  
 Jodl Friedrich, 22.  
 Johnson Gregory R., 211.  
 Kant Immanuel, 7-8, 13, 120, 129, 139, 142-143, 155, 183, 190, 207-217.  
 Kepler Johannes (Keplero), 20.  
 Kettner Friedrich Ernst, 57.  
 Killy Walther, 68.  
 Kim Chang Won, 161.  
 King Lester S., 47, 168.  
 Klemme Heiner F., 190.  
 Klever Wim, 57.  
 Kluge Christian Gottlieb, 126-127.  
 Knoblauch Karl von, 204-208.  
 Knutzen Martin, 11, 104, 134, 153-162, 170-171, 177, 179-180, 187, 209.  
 Köhler Heinrich, 76-77, 111.  
 Kortholt Christian, 28, 57.  
 Kratzenstein Christian Gottlieb, 168.  
 Krauss Werner, 69, 205.  
 Kreimendahl Lothar, 134.  
 Krieger Martin, 162.  
 Krug Wilhelm Traugott, 44.  
 Krüger Johann Gottlob, 104, 160, 176.  
 Kuehn Manfred, 189-190.  
 Küster Georg Gottfried, 36.  
 Lamy Giullame, 168.  
 La Mettrie Julien Offray de, 10-11, 22, 168-171, 176, 181, 184, 205.  
 Landucci Sergio, 19.  
 Lange Friedrich Albert, 6-7, 16, 20, 22, 25, 70, 144, 174, 214-215.  
 Lange Joachim, 32, 86-87, 101-102, 121, 142.  
 Lange Samuel Gotthold, 135.  
 Lau Theodor Ludwig, 33-34, 43-50, 53, 58, 119.  
 Lauth Reinhard, 44.

- Le Clerc (Leclerc) Jean, 32, 35, 38, 40, 117, 159, 169.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, 10, 21, 28, 30, 49, 52-53, 56-57, 71-79, 81-85, 98-99, 106-107, 123-124, 135, 138, 155, 158-160, 180-182.
- Leinsle Ulrich G., 105, 109-110.
- Leucippo, 154.
- Linden Mareta, 117.
- Locke John, 10, 15, 20, 25, 64, 74, 77, 89, 92-93, 99, 111-112, 117, 121-122, 126, 130, 137, 157, 159, 169-170, 196, 204, 214.
- Lojacono Ettore, 16.
- Löscher Valentin Ernst, 118.
- Lossius Johann Christian, 200.
- Lucrezio, 134.
- Ludovici Carl Günther, 91, 99, 110-111.
- Lupoli Agostino, 17.
- Luther Martin (Lutero), 23.
- Luther Paul, 23.
- Malebranche Nicolas, 39.
- Marcialis Maria Teresa, 60.
- Marcolungo Ferdinando L., 117.
- Marino Luigi, 190.
- Marx Karl, 15-16, 24.
- Mauthner Fritz, 25, 27, 33-34, 43, 50, 114.
- McKenna Antony, 72.
- Meier Georg Friedrich, 11, 99, 134-154, 165-166, 170-171, 177, 187, 192, 199, 212-214, 217.
- Meiners Christoph, 44, 190, 192-196.
- Meissner Heinrich Adam, 91, 99, 116.
- Melanchthon Philipp (Melantone), 62-63.
- Mendelssohn Moses, 27-28, 107, 129, 138, 142, 191, 198, 203-206, 209-213, 217.
- Meo Oscar, 209.
- Mersenne Marin, 16, 18.
- Meumann Markus, 172.
- Micraelius Johannes, 69.
- Mijuskovic Ben Lazare, 107, 129.
- Mirbach Dagmar, 141.
- Moleschott Jakob, 6, 24.
- More Henry, 69, 70, 73, 104.
- Mori Massimo, 14, 200.
- Mugnai Massimo, 49.
- Müller Johann Daniel, 149-151.
- Myriam Gerhard, 24.
- Natorp Paul, 20-22, 73.
- Negri Antimo, 21.
- Neumann Hanns-Peter, 172, 181.
- Newton Isaac, 20.
- Nidditch Paul H., 64.
- Nieke W., 69.
- Niewohner Friedrich, 60.
- Nowitzki Hans-Peter, 160.
- Nüssel Friedericke, 95.
- Osler Margaret J., 42.
- Pacchi Arrigo, 17, 21, 24.
- Palaia Roberto, 172.
- Palumbo Margherita, 68.
- Parente Fausto, 43.
- Pasini Enrico, 49.
- Pécharman Martine, 72.
- Platner Ernst, 160, 203, 206, 209.
- Platone, 61, 73, 107.
- Ploucquet Gottfried, 11, 181-187.
- Pluta Olaf, 60.
- Poggi Stefano, 200.
- Popkin Richard H., 34.
- Pott Martin, 7, 35, 45-47, 88.
- Pozzo Riccardo, 135, 143.
- Prantl Carl von, 101, 200.
- Preuß Johann, 36-37.
- Priestley Joseph, 13, 20, 194, 201.
- Pupi Angelo, 208.
- Rathmann János, 191.
- Realis de Vienna (Gabriel Wagner), 52-53, 56-58, 64, 154, 158.
- Reimarus Hermann Samuel, 43.

- Reinbeck Johann Gustav, 118-128, 130-131, 133, 137, 139-141, 148-149, 151-153, 158, 171, 177.  
 Reisner Erwin, 191.  
 Rey Roselyne, 168.  
 Riconda Giuseppe, 217.  
 Riehl Alois, 214.  
 Ritter Joachim, 69.  
 Robinet André, 74.  
 Robinet Jean-Baptiste-René, 181.  
 Rochot Bernard, 16.  
 Rolof Michael, 120.  
 Rosenfield Leonora C., 169.  
 Rüdiger Andreas, 85, 89, 101-113, 154.  
 Rüdiger Otto, 27.  
 Rumore Paola, 80, 117, 140, 155, 190, 200, 208, 214.  
 Salaün Franck, 70.  
 Santinelli Cristina, 21.  
 Schenk Günter, 87, 142.  
 Schepers Heinrich, 109.  
 Scherzer Johann Adam, 69.  
 Schmid Carl Christian Erhard, 43.  
 Schmidt Johann Lorenz, 28.  
 Schneiders Werner, 45, 101.  
 Schopenhauer Arthur, 60.  
 Schröder Winfried, 7, 25, 27-28, 35-37, 46.  
 Schröpfer Horst, 87.  
 Schröter Johann Conrad, 122, 127.  
 Schuller Johann Karl, 191, 195.  
 Schürmann Eva, 27.  
 Simonetti Christian Ernst, 151.  
 Sparrn Walter, 30, 94-95.  
 Spazier Karl, 204-205.  
 Speck Johannes, 196.  
 Spiekermann Björn, 151.  
 Spinoza Baruch, 9, 27-33, 36, 38, 42, 45-46, 50, 57, 75, 98-100, 154, 158-159, 206-207.  
 Stahl Georg Ernst, 168.  
 Stancati Claudia, 69.  
 Stiehler Gottfried, 7, 21, 26, 35, 37, 45, 47, 52, 56-59, 204.  
 Stiening Gideon, 190.  
 Stosch Bartholomäus, 36.  
 Stosch Friedrich Wilhelm, 33-42, 48-49, 58, 119, 154, 158, 161.  
 Strähler Daniel, 102.  
 Strauss Leo, 35-36.  
 Sturm Johann Christoph, 44.  
 Tahler Burchard, 87.  
 Tannery Charles, 16.  
 Tertulliano, 158.  
 Tetens Johann Nicolaus, 190, 200-203.  
 Theis Robert, 14, 111.  
 Thiel Udo, 196-197, 200.  
 Thomasius Christian, 7-8, 43-45, 50, 52-58, 89, 101-102, 120, 127, 143.  
 Thomasius Jakob, 28.  
 Thomson Ann, 121, 169.  
 Thümmig Ludwig Philipp, 77.  
 Toland John, 25, 47, 71, 205.  
 Tonelli Giorgio, 7, 68, 162.  
 Tönnies Ferdinand, 17.  
 Tralles Balthasar Ludwig, 171.  
 Trinius Johann Anton, 28.  
 Tschackert Paul, 36.  
 Tschirnhaus Walter von, 45, 176.  
 Uebele Wilhelm, 200.  
 Unzer Johann August, 160.  
 Vanini Lucilio (Giulio Cesare), 60.  
 Vartanian Aram, 169.  
 Vasoli Cesare, 60.  
 Vassányi Miklós, 181.  
 Venturi Franco, 28.  
 Verbeek Théo, 169.  
 Vogt August Christoph Carl, 6, 24.  
 Volckmar Henning, 69.  
 Voltaire (François-Marie Arouet), 32-33, 76, 122, 136, 152, 154, 159, 213.  
 Wahl Hans, 205.

Walch Johann Georg, 43, 69, 90-91, 98-99, 101, 116.  
Waszek Norbert, 27.  
Watkins Eric, 87.  
Weinreich Frank, 27.  
Weishaupt Adam, 207, 215.  
Wellman Kathleen, 169.  
Wennecker Erich, 36.  
Wessell Leonard P., 189.  
Winter Eduard, 27.  
Wittich Christoph, 28.  
Wolff Christian, *passim*.  
Wunderlich Falk, 190-191, 196.

Wundt Max, 88-89, 102, 162, 185.  
Wurtz Jean-Paul, 45.  
Yolton John W., 100, 121-122, 130.  
Zammito John H., 118.  
Zanardo Aldo, 15.  
Zarka Yves-Charles, 21.  
Zart Gustav, 89.  
Zedler Johann Heinrich, 36, 52, 99-100, 116.  
Zelle Carsten, 160.  
Zenker Kay, 53.  
Zimmerli Walther Ch., 190.

## INDICE DEGLI ARGOMENTI

- Anima:  
– forma, 62-63, 72, 102-103, 108.  
– forza, 79, 86-87, 106, 109-110, 118, 123-124, 209.  
– mortalità/immortalità: 19-20, 40-42, 49-50, 60, 63-64, 92, 94-95, 100, 118-122, 128-134, 138-141, 144, 146-150, 154, 158, 171, 173, 187, 192, 199, 212-213.  
– semplicità, 106-107, 112, 128-132, 136-140, 149, 156-158, 173-186, 201, 207.  
– soggetto/io, 108, 155-156, 201, 203, 210.  
– spirito, 39-40, 61, 95, 99.  
– vita, 39-40, 61, 95, 99.
- Ateismo, 25-32, 44-45, 50, 57-61, 67-69, 78, 86-87, 98-99, 115-116, 127, 134, 137, 185, 187, 214.
- Commercium* psicofisico:  
– influssionismo, 60-62, 72-74, 87, 100-105, 111, 142, 153, 159-160, 167, 176.  
– occasionalismo, 73-74, 80-81, 102, 105, 176.  
– armonicismo, 70-77, 81-83, 86-87, 90, 95, 101-106, 111-112, 115, 129, 134, 137, 142, 153, 159-160, 164, 166-167, 176, 184, 208-209.  
– inconoscibilità, 60, 161-168.
- Fatalismo, 30-33, 67-68, 74-76, 86-87, 90, 97, 115, 117.
- Filosofia clandestina, 24-26, 33-50, 158, 203.
- Filosofia eclettica, 43-44, 88-89, 190-191, 195.
- Materia:  
– attiva, 27, 48, 55, 202.  
– inconoscibilità/conoscibilità dell'essenza: 87-97, 107-110, 215-216.  
– materia/spirito, 53-56, 105.  
– sottile, 48, 61, 80, 123, 125, 168.
- Materialismo scettico o potenziale, 32, 85, 92, 159, 185.
- Meccanicismo:  
– della natura, 15-20, 55-63, 98-99.  
– dell'anima (fisiologico), 38-42, 61-63, 123-124, 130-131, 167, 185, 196-199.

Monadologia, 107, 112, 134, 138, 143-144, 155-156, 162, 164, 171-172, 178-181, 183-184, 188, 198.

Onnipotenza divina, 41, 64, 93, 96, 108, 126, 138, 157, 160, 185, 203-204.

Pensiero:

– coscienza, 79-81, 107, 125-126, 129, 131, 133-134, 152-157, 161, 186, 206, 210.

– movimento, 17-20, 38-42, 57, 62, 78-81, 84, 102, 112, 124-125, 131-

132, 134, 137, 160-161, 163-167, 182, 196-197, 201, 207.

Pregiudizio della conoscenza:

– debolezza dell'intelletto, 104-106, 110-111, 130-131, 141, 149-151, 158, 160-161, 174, 186-187.

– debolezza della volontà, 158.

Spinozismo, 26-33, 36, 45, 50, 57-58, 67-68, 86-87, 98, 116-117, 169, 175, 205, 207-208.

## «MATERIA COGITANS»

### L'«AUFKLÄRUNG» DI FRONTE AL MATERIALISMO

|   |        |
|---|--------|
| INTRODUZIONE  | p. 5   |
| <br>  |        |
| CAPITOLO I  |        |
| LE ORIGINI DEL MATERIALISMO TEDESCO                                 | p. 15  |
| 1. Il materialismo tedesco della prima modernità                    | p. 15  |
| 2. Materialismo e spinozismo.                                       | p. 26  |
| 3. Materialismo e filosofia clandestina                             | p. 33  |
| 4. Materialismo e meccanicismo                                      | p. 51  |
| <br>  |        |
| CAPITOLO II   |        |
| IL MATERIALISMO NELL'ETÀ DI WOLFF                                   | p. 67  |
| 1. Il materialismo nella nuova terminologia filosofica              | p. 67  |
| 2. Dalla teologia alla filosofia: la disputa tra Wolff e Budde      | p. 86  |
| 3. Un materialismo compatibile: Rüdiger e la polemica sulla materia | p. 101 |
| <br>  |        |
| CAPITOLO III  |        |
| CON WOLFF, OLTRE WOLFF:<br>CONDANNA E ASSOLUZIONE DEL MATERIALISMO  | p. 115 |
| 1. Il materialismo: un problema filosofico                          | p. 115 |
| 2. L'eredità wolffiana: la ragione contro il materialismo           | p. 120 |
| 3. Meier sulle orme di Wolff  | p. 135 |
| 4. Meier: un wolffiano d'avanguardia                                | p. 139 |

|  |        |
|--|--------|
| CAPITOLO IV  |        |
| LE RAGIONI DEL MATERIALISMO                                  | p. 147 |
| 1. Un contesto ancora antiquato: le reazioni a Meier         | p. 147 |
| 2. Clemenza per i materialisti                               | p. 161 |
| 3. Pro e contro le monadi: opposte condanne del materialismo | p. 177 |
| <br>   |        |
| CAPITOLO V   |        |
| TRIONFO E DISFATTA DEL MATERIALISMO TEDESCO                  | p. 189 |
| 1. Il materialismo fisiologico di Göttingen                  | p. 189 |
| 2. Verso un nuovo materialismo metafisico                    | p. 202 |
| 3. Kant e la fine del materialismo                           | p. 208 |
| <br>   |        |
| RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI                                    | p. 219 |
| INDICE DEI NOMI  | p. 241 |
| INDICE DEGLI ARGOMENTI                                       | p. 247 |