

ABSTRACT

Facendo una ricerca su “Filosofia e vita nel pensiero classico tedesco”, vorrei riflettere sul significato pratico che Gotthold Ephraim Lessing ha dato alla filosofia. Pensare correttamente è già di per sé un’azione virtuosa. L’azione pratica deve essere diretta alla realizzazione dei diritti umani, al compimento di un’umanità al sicuro da abusi e ingiustizie.

La filosofia emerge come una pratica che culmina nell’unione di pensiero e azione. Ma cosa significa qui *pratica*? Per rispondere a questa domanda, saranno delineati tre significati diversi e interconnessi della filosofia come pratica:

- a. La filosofia è una pratica maieutica;
- b. è una pratica di trasformazione, poiché si struttura come *catharticus* dei propri pregiudizi ed errori e come fermenta cognitionis;
- c. la filosofia è una pratica trasformatrice perché traduce il pensiero in azione o, meglio ancora, perché deve diffondere la libertà di pensiero, “agendo” per la libertà.

Researching on “Philosophy and life in classical German thought”, I have chosen to reflect on the practical meaning that Gotthold Ephraim Lessing has given to philosophy. Thinking correctly is already in itself a virtuous action. Practical action must be directed to the realization of human rights, to the fulfillment of a humanity unharmed by abuse and injustice.

Philosophy emerges as a practice culminating in the union of thought and action. But what does *practice* mean here? To answer this question, three different and interrelated meanings of philosophy as practice will be delineated:

- a. Philosophy is a maieutic practice;
- b. it is a practice of transformation, since it is structured as a cathartic of one’s

* Mariannina Failla è professoressa ordinaria di Storia della filosofia presso l’Università degli Studi Roma Tre.

- own prejudices and errors and as a fermenta cognitionis;
- c. philosophy is a transforming practice because it translates thought into action or, even better, because it must spread freedom of thought, “acting” for freedom.

Filosofia come pratica maieutica

In un’indagine sul tema “Filosofia e vita nel pensiero classico tedesco”¹, ho scelto di riflettere sulla figura di Gotthold Ephraim Lessing, e sul significato pratico che egli ha conferito alla filosofia, interpretandola come intimo legame fra pensiero e azione. Se pensare rettamente è già di per sé azione virtuosa, essa deve essere rivolta alla realizzazione dei diritti umani, al compimento di un’umanità non ferita da soprusi e ingiustizie. “Agire per rendere inutili la maggior parte delle buone azioni” dice “Falk-Lessing” al “serissimo” amico Ernst che, nel dialogo sui massoni, chiede quale sia il compito della massoneria. La filosofia si profila così come una pratica che culmina nell’unione di pensiero e azione. Ma cosa vuol dire, qui, pratica? Per rispondere a questa domanda, saranno delineati tre significati diversi, connessi fra loro, della filosofia come prassi:

- a. la filosofia è una pratica maieutica;
- b. essa è una pratica di trasformazione, poiché si struttura come catartico dei propri pregiudizi ed errori e come *fermenta cognitionis*;
- c. la filosofia è pratica trasformatrice poiché risponde al bisogno di tradurre il pensiero in azione o, ancor meglio, poiché può diffondere la libertà di pensiero solo “agendo” per la libertà.

Per dar conto della filosofia come pratica maieutica mi affiderò ad aspetti poco conosciuti o poco divulgati del pensiero di Lessing, ossia alle parole che egli usa per difendere Leibniz dall’accusa, mossagli da Eberhard, di erroneità,

¹ Il presente contributo trae origine da un testo originariamente presentato al convegno *Filosofia e vita nel pensiero classico tedesco* organizzato nel contesto del Dottorato di ricerca in Filosofia presso le Università di Roma “Tor Vergata” e di Roma Tre nelle date 4-5 aprile 2019.

inutilità e, in definitiva, di futilità della giustificazione filosofica del dogma delle pene eterne. Si potrà domandare: perché proprio questo contesto che può certamente stridere con l'interpretazione del pensiero di Lessing come prosecuzione e radicalizzazione dello spinozismo²? Ecco la risposta: perché discutendo e difendendo Leibniz, Lessing mette in atto una duplice operazione molto interessante per il tema qui dibattuto, ossia il rapporto fra filosofia e vita.

Egli, in primo luogo, interpreta la filosofia leibniziana come arte maieutica, la quale indica ad ogni sistema filosofico la giusta via argomentativa per dar conto dei propri presupposti, rinunciando del tutto a sovraordinare un sistema filosofico sugli altri, a stabilire, cioè, una loro gerarchia, per cogliere in ogni prospettiva filosofica la sua specifica verità. Se il wolffiano Johann August Eberhard ha accusato Leibniz di argomentare in difesa del dogma delle pene eterne esclusivamente per chi ne era già convinto dalla Scrittura, senza cercare il confronto dialettico con chi avversava tale dogma religioso e se, inoltre, Eberhard ha sostenuto tali accuse persuaso che Leibniz fosse interessato solo a rendere universale la propria filosofia, adeguandola “ai principi dominanti di tutti i partiti, mostrandola a tutti loro come favorevole e vantaggiosa per la loro opinione, per guadagnare così il plauso di tutti”³, ciò che ne risulta alla fine è che la vera accusa, avanzata da Eberhard, è di piaggeria e, al tempo stesso, di boria filosofica. Proprio a essa Lessing contrappone l'interpretazione di Leibniz come filosofo pluralista, aperto, fermamente convinto della prospettività non scettica del vero e, pertanto, in grado di esercitare nei confronti del proprio interlocutore quell'arte maieutica, capace di “attizzare il fuoco dalla selce” piuttosto che nascondere il proprio “fuoco nella

² Al di là dello scritto di Jacobi sullo spinozismo di Lessing – che ha provocato il famoso *Spinozismusstreit*, cui oltre a Mendelssohn ha partecipato anche Kant con un ruolo mediatore – si vogliono qui indicare alcuni studi relativi alla fortuna dello spinozismo in Germania: Willi Goetsche, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisc, 2004 e il più datato e tuttavia ancora interessante contributo di Sylvain Zac, *Spinoza en Allemagne: Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Meridiens Klincksieck, Paris 1989.

³ G. E. Lessing, *Leibniz von den ewigen Strafen*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Band 9, Hrsg. K. Lachmann, gedruckt bei Julius Sittenfeld, Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839 p. 158-159; trad. it., Guido Ghia (a cura di), *Leibniz sulle pene eterne*, in Id., *Opere filosofiche*, UTET, Torino 2000, p. 423.

selce”⁴. Convinto, dunque, che non possa essere presunta alcuna opinione che non sia, per certi versi e in un certo senso, vera, Leibniz “poneva volentieri il suo sistema da parte; e cercava di condurre ognuno su quella medesima via della verità sulla quale egli lo trovava [corsivo mio]”⁵. Agli occhi di Lessing, Leibniz è in grado, dunque, di trovare la via della verità nella specificità e diversità delle posizioni dei propri interlocutori. Il suo esercizio essoterico consisterebbe così nel cercare nelle opinioni altrui il loro proprio senso di verità, avvalendosi di quella sapienza argomentativa di cui Leibniz parla nei suoi progetti enciclopedici giovanili di Hannover – su cui qui non ci possiamo soffermare – e ai quali fa ampio riferimento quando nel *Discorso preliminare* alla *Teodicea* rifletterà sul rapporto fra dogma religioso e ragione⁶.

Nello stesso momento in cui Lessing evidenzia la capacità della filosofia leibniziana di condurre verso la via della verità, percorrendo il cammino e assumendo la prospettiva del proprio interlocutore, egli si appropria di questa

⁴ Ivi, p. 159; trad. it., p. 423.

⁵ Ivi, p. 160; trad. it., p. 424.

⁶ Leibniz si avvale del processo chiarificatore della ragione, basato sull'arte del retto giudicare, sostenendo, nel *Discorso preliminare* alla *Teodicea*, come prima di considerare vere le obiezioni, opposte dalla ragione ai misteri, esse debbano essere vagliate affinando l'arte del pensare e dello scoprire, così trascurata dagli uomini e dai filosofi. Il vaglio delle obiezioni non è usato da Leibniz per contrapporre il regno della ragione a quello della fede o per trasformare l'esercizio di critica della ragione in scetticismo corrosivo. L'esamina sapienziale delle obiezioni, serve, piuttosto, a corroborare la ricerca di certezze, sostenendone il processo di chiarificazione. Essere disposti ad esaminare le obiezioni, anche speciose e paralogistiche, può sempre offrire il vantaggio di affrontare e risolvere i nodi e le difficoltà delle proprie teorie chiarendone i presupposti. Leibniz, dunque, affida gli articoli di fede al procedimento catartico del retto pensare e giudicare che si basa su regole e principi che – come si diceva – egli aveva schizzato in appunti e frammenti giovanili, lamentando poi nel *Discorso preliminare* l'insufficienza dello sviluppo dell'*organon* del retto giudicare e pensare nelle controversie mondane e teologiche. Siamo, così, rimandati in un ambito della logica, che immette nell'arte sapienziale, argomentativa intesa come regolamentazione di dispute ed *elenchòs*, in cui bisogna avere gli strumenti adatti per vagliare ed eventualmente confutare la verosimiglianza, il pensiero obliquo, il sofisma e l'errore. G. W. Leibniz, *Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison*, in Id., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, hrsg. von C. J. Gerhardt, *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. VI, Olms, Hildesheim-New York 1978, §§ 30 e 31, pp. 69-70; trad. it., *Discorso preliminare*, in G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, traduzione e note di S. Cariati, Bompiani, Milano 2005, p. 123.

visione, applicandola alla stessa teoria leibniziana dell'eternità delle pene. Ed è proprio questo il secondo aspetto da rilevare in questo contesto: il metodo filosofico attribuito a Leibniz è messo in atto da Lessing stesso nei confronti dei suoi interlocutori filosofici. La difesa della visione religiosa antropologico-comparativa di Girolamo Cardano dall'accusa di eresia ne è sicuramente un esempio importante. Da tale difesa, molto nota, che può farci riflettere sul ruolo "essenziale" del negativo e dell'errore nella ricerca della "retta via", intendendo, tuttavia, passare alla meno nota difesa di Leibniz, perché appare del tutto in linea con l'iniziale visione lessinghiana della teologia razionale, in seguito abbandonata a favore dell'interpretazione storico-culturale, ma anche etico-politica delle Rivelazioni positive.

Così Lessing: la teoria scritturale dell'eternità delle pene può avere la propria giustificazione argomentativa considerando non tanto il binomio giustizia divina e migliore dei mondi possibili – come fa Eberhard –, ma coinvolgendo il concetto d'infinito che richiama subito quello di perfezione⁷.

La domanda maieutica da porre alla filosofia leibniziana, pertanto, è: com'è possibile conciliare "l'infinità" di una negazione privativa, qual è la pena, con la perfezione del migliore dei mondi possibili? Ma in questa domanda si nasconde un problema, un'incertezza: proprio la nozione d'infinito e la sua stretta rela-

⁷ G. E. Lessing, *Leibniz von den ewigen Strafen*, in Id., *Sämtliche Schriften*, Band 9, cit., p. 161; trad. it., *Leibniz sulle pene eterne*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., p. 425: "Giuste o non giuste [le pene eterne n.d.a.]: in entrambi i casi esse conferiscono al male un tratto infinito; e contro questo tratto non contro la loro ingiustizia, Leibniz avrebbe dovuto preservare il suo migliore dei mondi. Così come, del resto, egli ha anche realmente fatto, ma non con la suddetta dimostrazione [Eberhard suppone che la giustificazione della teoria teologica delle pene eterne si basi, per Leibniz, sulla dimostrazione del migliore dei mondi possibili e della giustizia divina]; bensì con un sotterfugio del tutto diverso. Infatti se proprio questa obiezione, sollevata dalle pene eterne contro il suo migliore dei mondi fosse stata ancora rafforzata dal fatto che il numero degli uomini eternamente dannati dovrebbe essere indescrivibilmente maggiore del numero dei beati: egli che cosa avrebbe risposto? Forse semplicemente che questo numero incomparabilmente maggiore di dannati è condannato giustamente? E a che poteva servirgli per il suo migliore dei mondi una cosa che si comprende senz'altro già da sé, se la questione ha comunque una sua intrinseca correttezza? Invece egli prese entrambe, sia la dannazione eterna della gran parte degli uomini, sia la giustizia di questa condanna, per pienamente assodate e ne negò semplicemente la conseguenza, mostrando quale infinitamente piccola parte del mondo siano, in generale, gli uomini e come, conseguentemente, nella complessiva città di Dio, il male nel confronto al bene non conterà quasi nulla (*Teodicea* §19)".

zione con la perfezione presentano un'oscillazione semantica che induce Lessing a due possibili ipotesi interpretative. Il rapporto perfezione-infinito può basarsi su una nozione di perfezione sempre crescente oppure su quella di una perfezione sempre uguale. È Leibniz stesso a dirlo – sottolinea Lessing – in una lettera a Bourguet senza riuscire a scegliere fra le due interpretazioni⁸.

Pur ripetendo che il sistema leibniziano non costringe a scegliere una delle due ipotesi⁹, Lessing, in realtà, afferma che Leibniz abbia preferito la seconda, ossia quella che suppone un'uguale perfezione della totalità, perché più rispondente, o pienamente rispondente, alla perfezione della saggezza divina¹⁰. Del resto ipotizzare una perfezione totale, sempre uguale, non contrasta affatto – precisa Lessing – con la supposizione di una diversa gradualità e differenziazione delle singole perfezioni, le quali non cesserebbero mai di modificarsi¹¹. Poter dar conto della variabilità e modificabilità delle singole perfezioni è, inoltre, indispensabile per sostenere l'argomento della presenza del male all'interno del mondo e della sua eterna punibilità. Senza la possibile diminuzione del grado delle perfezioni non si può, infatti, chiarire la presenza del peccato nell'essere morale e non si può neanche spiegare la presenza della punizione, anzi dell'eterna punizione del peccato¹². La conclusione di Lessing è, pertanto, che la modificabilità delle singole perfezioni è, in fondo, garantita sia dall'interpretazione per così dire continuista della perfezione (la perfezione sempre crescente o decrescente) sia dall'interpretazione della perfezione sempre uguale a sé stessa. “[...] L'eternità delle pene allora può e deve adattarsi alle due ipotesi sulla perfezione del mondo, quella della perfezione uguale e quella della perfezione crescente, visto che il sistema stesso di Leibniz si mantiene equidistante rispetto a queste ipotesi” se si specifica – come lo stesso Leibniz fa

⁸ Ivi, pp. 163-164; trad. it., pp. 428-429.

⁹ Ivi, p. 164; trad. it., p. 429: “Il suo sistema non lo costringeva minimamente a pronunciarsi a favore di una delle due; esso restava il medesimo sotto entrambi i presupposti, e di entrambi egli asserì fino all'ultimo di continuare a non vedere quale delle due dovesse scegliere”.

¹⁰ Ivi, p. 165; trad. it., p. 431: “Leibnitz mi sembra piuttosto essere stato di gran lunga più propenso all'ipotesi della perfezione sempre uguale, e anzi di aver portato Bourguet assai vicino ad una dimostrazione formale di essa che egli forse aveva ragione di ricavare da lui piuttosto che di suggerirgli”.

¹¹ Ibidem.

¹² Ivi, pp. 166-167; trad. it., p. 432.

ripetutamente ad esempio nella stessa *Confessio philosophi* – che i due tipi di perfezione non sono predicati “da ogni singolo essere, ma dagli stati totali di tutti gli esseri contemporaneamente”¹³. Indipendentemente dall’uno o dall’altro tipo di perfezione, un essere morale non può assolutamente fermarsi nel suo progredire verso la perfezione, non può fare passi indietro nel suo progredire, dunque non si vede alcuna ragione perché egli non possa anche persistere in eterno, retrocedendo e allontanandosi sempre di più dalla sua perfezione. “Su questa possibilità si basa il fondamento essoterico che Leibnitz assume, muovendo dalla prosecuzione infinita del peccato, come giustificazione dell’infinita durata della dannazione. Solo che per essere del tutto ortodosso, egli avrebbe dovuto farvi seguire non soltanto una dannazione eterna, ma anche una dannazione eterna crescente per tutta l’eternità”¹⁴. Ora questa fine interpretazione – che sposta il tema dal rapporto giustizia e pene eterne alla questione della perfezione e del suo rapporto con l’infinito – offre più spunti di riflessione.

Rispetto a Leibniz, essa mostra il carattere se non aporetico, sicuramente aperto del suo argomentare, poiché è capace di far coesistere senza contraddizione due visioni diverse della perfezione, apparentemente configgenti.

Rispetto a Lessing, la sua preferenza per quel concetto di perfezione sempre uguale e non progressiva sembra mantenere le tracce di un suo iniziale interesse per la teologia razionale, testimoniato in pochi frammenti intitolati *Il cristianesimo della ragione* e poi del tutto rigettato come chimera metafisica. Eppure, in quei frammenti, la sua sensibilità per il concetto di perfezione è del tutto manifesta, così come del tutto esplicita è lì la presenza di una duplice concezione della perfezione: una perfezione pensata da Dio uguale a sé stessa dall’eternità, che caratterizza la sua quinta essenza, una pluralità di perfezioni di grado diverso. Questo secondo tipo di perfezione, pensato da Dio, appartiene al mondo e nel § 15 si lega alla nozione d’infinito. Dio può pensare divise le proprie perfezioni in infiniti modi dando luogo così alla loro possibilità d’infiniti mondi, solo se da sempre abbia già pensato l’elemento più perfetto e il modo più perfetto della divisione delle perfezioni stesse. Tale modo è pen-

¹³ Ivi, p. 167; trad. it., p. 433.

¹⁴ Ivi, p. 168; trad. it., p. 434.

sarle divise in una continuità infinita che va dal più al meno. E quello che Lessing sostiene rispetto ai gradi maggiori di perfezione si può specularmente supporre per i gradi minori: se quindi la perfezione maggiore di un'altra deve contenere ciò che contiene quella inferiore e qualcosa di più senza arrivare mai al limite estremo, anche la minore perfezione avrà un grado decrescente di realtà che va all'infinito. Già qui, in definitiva, Lessing pone le basi per giustificare l'idea leibniziana della dannazione eterna o, com'è scritto nella *Confessio philosophi*, dell'eterno dannando del tutto speculare alla beatitudine eterna dell'eterno beando.

Nell'interpretazione di Leibniz è, così, all'opera un doppio registro: l'avvicinamento di Lessing, problematico e poi ripudiato, alla teologia razionale e, al tempo stesso, il suo farsi interprete e difensore di un metodo maieutico della ricerca del vero, basato sul confronto e sulla disputa anche nelle questioni teologiche. Questo doppio registro l'ha indotto a sottolineare l'aspetto più illuminato e, in fondo, attuale della riflessione leibniziana sul rapporto fra filosofia e teologia. Lessing vede nella filosofia di Leibniz lo sviluppo di un'arte persuasiva che punti al senso e alla verità delle opinioni filosofiche e delle certezze religiose, passando attraverso l'analisi delle argomentazioni altrui, dunque attraverso il confronto e vaglio critico, chiarificatore e catartico.

Filosofia come fermenta cognitionis e azione etica

L'idea, appena delineata, secondo la quale il vero si risolve nel cammino critico che lo genera, trova una sua radicalizzazione grazie al secondo significato della filosofia come *fermenta cognitionis*, fermenti del pensiero basati sul confronto e contesa pubblici.

Penso ai passi classici lessinghiani in cui ricerca del vero e disputa, confronto pubblico, si equivalgono: innanzitutto la ricerca filosofica del vero non deve usare gli stessi metodi e strumenti dei dibattimenti giuridici. Se in un processo giuridico una delle parti può nascondere all'altra quelle verità o quei fatti, i quali, se dichiarati, porterebbero alla propria sconfitta, nella ricerca del vero è necessaria, invece, la massima probità. Nello svolgimento del processo giuridico la sconfitta dell'uno significa inevitabilmente la vittoria dell'altro,

nella ricerca del vero non ci sono filosofi sconfitti o vincitori perché entrambi, se sono onesti e sinceri, partecipano a pari titolo alla dinamica dialogica che conduce al vero. La vera parte avversa, i veri sconfitti nel “dibattimento filosofico” sono gli errori e i pregiudizi non sottoposti a emendazione e a critica. Se nel dibattito giuridico sembra lecito ingannare, il filosofo, al contrario, non deve tacere alcun dato, anche se questo si accorda meno con il proprio sistema rispetto a quanto si accordi con altri sistemi. È, dunque, facile desumerne che la controversia sia il vero motore della ricerca filosofica¹⁵. Pur ammettendo che nessuna controversia abbia mai deciso la verità è, però, innegabile – sostiene Lessing – che la verità abbia guadagnato molto dalla controversia, poiché solo quest’ultima favorisce lo spirito delle indagini, sottoponendo i pregiudizi (unica forma di non-verità) a una costante revisione. In Lessing si fa strada l’idea che il confronto pubblico – mettendo in moto un processo catartico – abbia un potere correttivo verso la cosiddetta ragione comune, divenendo, così, elemento prezioso per una sana comunità politica; a questo mira, in definitiva, l’intellettuale borghese che attribuisce una valenza etica alla ricerca del vero.

In primo luogo, la verità ha un valore etico perché ha bisogno della qualità morale della rettitudine, la quale si esprime solo con il coraggio (altra virtù etica) di confrontarsi con opinioni opposte e, così, arginare, emendare i propri pregiudizi. Non solo, ma la verità deve essere amata. Bisogna essere “amici” del vero, solo così si sarà “amici” del dialogo; la ricerca del vero è, dunque, un atto di retto coraggio ed amore, un’azione etica per eccellenza ed è un compito infinito, una continua acquisizione da parte dell’uomo. In *Berengario di Tours*, Lessing afferma che a causa di grandi pericoli (movente pratico) si può arrivare a tradire la verità pur amandola moltissimo e sinceramente, e dal canto suo, la verità, riconoscendo l’autenticità dell’amore sa perdonare il tradi-

¹⁵ Questo risulta anche da un altro scritto di G. E. Lessing del 1769, *Wie die Alten den Tod gebildet: Eine Untersuchung*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 8, Hrsg K. Lachmann. Voss’schen Buchhandlung, Berlin 1839, pp. 210-263; trad. it. parziale *Come gli antichi hanno raffigurato la morte. Una disanima*, in Nicolao Merker, (a cura di), Kant, *Che cos’è l’illuminismo*, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 36-37. In queste pagine Lessing afferma che la pubblica opinione dimentica come su molti punti la comunità dei pensatori sia progredita solo grazie alle controversie. Se gli uomini non avessero mai litigato su nulla, su nulla al mondo sarebbero d’accordo.

mento. Imperdonabile risulta, invece, il camuffamento del vero, il suo mascheramento demagogico e ingannevole¹⁶. Qui è evidente come vizi e virtù decidano del vero e del falso.

Non solo la verità ha bisogno di virtù etiche, quali la probità, l'amore, il coraggio, ma lo stesso valore dell'uomo non dipende dal possesso del vero, destinato solo a Dio, ma dalla sua continua ricerca della verità.¹⁷

La portata etica del vero stabilisce inoltre un rapporto profondo solidale e segreto fra pensiero e azione; l'autentica azione del pensiero consiste nel suo essere *fermenta cognitionis*, ossia nella capacità di far nascere pensieri, e pensieri nuovi, non nella attitudine a raccogliere i risultati del proprio pensiero. Così scrive la Arendt in *L'Umanità in tempi bui*: Lessing sapeva di vivere “nel paese più schiavo d'Europa. [...] Era infatti impossibile [nella Germania del '700 secondo Lessing] dire “una parola in favore dei diritti dei sudditi [contro la spoliazione e il dispotismo]”¹⁸. In altri termini era impossibile agire. “La relazione segreta del suo pensare da sé con l'azione sta nel rifiuto di sottomettere il pensiero ai risultati. Questi, infatti, avrebbero potuto significare la soluzione definitiva di problemi che il pensiero aveva posto a sé stesso; e tale ri-

¹⁶ G. E. Lessing, *Berengarius Turonensis. oder Ankündigung eines wichtigen Werkes desselben, wovon in der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel ein Manuscript befindlich, welches bisher völlig unerkant geblieben; von Gotthold Ephraim Lessing, Bibliothekar daselbst. 1770*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 8, Hrsg K. Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839, p. 326; trad. it., parziale, *Berengario di Tours, ovvero annuncio di una sua importante opera della quale esiste un manoscritto nella biblioteca ducale di Wolfenbüttel sinora del tutto sconosciuto*, in Nicolao Merker, (a cura di), Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, cit., p. 37.

¹⁷ G. E. Lessing, *Eine Duplik, 1778*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 10, Hrsg K. Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839, pp. 49-50; trad. it. parziale, *Una replica*, Nicolao Merker, (a cura di), in I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, cit., p.38 “Non la verità, nel cui possesso un qualunque individuo è o ritiene di essere, bensì lo sforzo sincero che egli ha impiegato per acquistarla costituisce il valore dell'uomo. Non infatti con il possesso, bensì con la ricerca della verità si ampliano le sue forze nelle quali consiste unicamente la sua sempre crescente perfezione. Il possesso rende placidi, pigri, superbi. [...] Se Dio nella sua destra tenesse racchiusa ogni verità e nella sua sinistra unicamente la sempre viva tensione verso il vero, pur con l'aggiunta che io sempre eternamente errerò, e se mi dicesse: scegli! Allora con umiltà gli afferrerei la sinistra e direi: “Padre dammi!”, la verità pura è comunque riservata soltanto a te”.

¹⁸ Hannah Arendt, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, Harcourt Brace, New York 1968, p. 49; trad. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Cortina, Milano 2006, p. 53.

nuncia poteva valere anche il prezzo della verità poiché ogni verità mette fine necessariamente alla pura attività di pensiero. I *fermenta cognitionis* che Lessing sparse per il mondo non miravano a comunicare conoscenze bensì a stimolare altri a pensare da sé e questo con l'unico scopo di provocare un dialogo fra pensatori. Il pensiero di Lessing non è il dialogo silenzioso platonico fra me e me stesso, ma un dialogo anticipato con altri¹⁹, un dialogo pubblico, al quale molto si avvicina il successivo concetto kantiano di conflitto (*Streit*) fra i saperi tecnici e la filosofia. A quest'ordine di pensieri può essere ricondotta, infatti, l'importanza che Kant attribuisce al dibattito pubblico, alla formazione di un'opinione pubblica sapiente e consapevole, per adempiere un compito pratico-politico dal quale il filosofo non può, anzi non deve esimersi. È questa l'idea che si ricava quando si legge nelle pagine dello *Streit der Fakultäten* quali siano le regole generali del dibattito pubblico. Esso non deve mirare alla conciliazione, in altre parole al consenso fra le parti (*amicabilis compositio*)²⁰, ma a un vero e proprio verdetto della ragione che funge da giudice. Il dibattito e la contesa sono inoltre destinati a non concludersi mai, sono cioè sempre immersi nelle dinamiche politiche di organizzazione del consenso senza mai avere un ruolo subalterno rispetto ad esse; la filosofia infatti non deve farsi trovare impreparata dalle prescrizioni statutarie che il governo fa valere per la guida e il controllo della vita interiore (teologia), esteriore (diritto) e corporea (medicina) dei suoi "sudditi/cittadini". La filosofia deve vigilare, sempre tramite il confronto e la contesa, anche su quelle opinioni che in modo arbitrario vengono 'strillate' nelle comunità e possono diventare pericolose derive demagogiche, sia per il governo, sia per la stessa opinione pubblica. Uso politico della tecnicità dei saperi e sobillazione demagogica dell'opinione pubblica sono ciò su cui esercitare sempre una vigilanza critica. Una giusta regolamentazione della contesa fra i saperi tecnici e la filosofia favorisce inoltre un costante progresso sia della filosofia sia delle facoltà universitarie superiori (teo-

¹⁹ Ivi, p. 50; trad. it., pp. 53-54.

²⁰ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd 7, Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin 1917, p. 33.19; trad. it., *Il conflitto delle facoltà*, in G. Riconda (a cura di), *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, p. 248.

logia, giurisprudenza, medicina), inducendole a una maggiore perfezione. Essa svolge anche un importante ruolo critico nei confronti di un possibile esercizio arbitrario del potere politico, sempre tentato d'imporre restrizioni "alla libertà della opinione pubblica/[der] Freiheit des öffentlichen Urtheils"²¹. Se condotta legittimamente, la contesa pubblica, allora, non lede l'autorità del governo, anzi ne incrementa l'autorevolezza, fondandola sul perfezionamento critico dei saperi che la filosofia mette in atto anche nei propri confronti senza incrinare la coesione sociale, facendo, anzi, della contesa stessa la via per il raggiungimento di un consenso condiviso e innovatore. Se si immaginassero i due tipi di facoltà (inferiore e superiore) come corrispondenti a parti politiche parlamentari, allora le superiori rappresenterebbero la destra e la filosofia la sinistra, ossia l'opposizione. L'antagonismo fra conservazione e opposizione trasformatrice, innovativa, non corrisponderebbe, però, a una guerra in cui si contrapporrebbero "il mio" e "il tuo sapere". La dinamica che s'instaurerebbe fra conservazione e innovazione sarebbe una forma di *concordia discors* o *discordia concors*, per la quale non potrebbe essere concesso alle facoltà superiori un privilegio senza consentire al tempo stesso alla filosofia di rendere pubblici i propri dubbi e riserve critiche. Solo un'inarrestabile dialettica fra principio d'autorità (la proprietà o il presunto possesso e codifica statuaria dei saperi) e il principio della libera autonomia critica della ragione, la loro *discordia concors*, permette non solo il progredire di tutte le scienze, compresa la stessa filosofia, ma anche la salvaguardia della tenuta politica della società civile.

A tale impegno politico per una società liberale e progressista, si riferiva già Lessing quando destinava la prassi filosofica non solo all'esercizio del libero pensiero, ma alla lotta per l'attuazione dei diritti umani. Detto diversamente: se era impossibile dire una parola a favore dei diritti umani – scrive la Arendt – era impossibile agire. Ecco il significato della filosofia come pratica dialogica, ma anche come pratica trasformatrice: rispondere al bisogno di tradurre il pensiero in azione o meglio contribuire alla libertà di pensiero agendo per la libertà, come si è detto all'inizio.

²¹ Ivi, p. 35.20; trad. it., 250. L'edizione italiana traduce con "libertà del giudizio pubblico" l'espressione tedesca "Freiheit des öffentlichen Urtheils".

Rivelazione e azione per i diritti umani

Proprio a quest'ultimo significato si riallacciano le riflessioni di Lessing che costituiscono l'oggetto della parte finale dell'indagine sul rapporto filosofia/vita. Si tratta di tematizzare, ora, il processo di storicizzazione della religione rivelata che Lessing lega alla filosofia della storia²². L'invito è qui, pertanto, di andare allo scritto maturo di Lessing: *L'educazione del genere umano*. La trasformazione progressiva della coscienza umana, la sua storia e il *telos* di tale storia sono lì esemplificati dall'avvicinarsi delle diverse forme positive di rivelazione²³. Ogni rivelazione – giudaica, mussulmana, cristiana – appartiene a una fase della formazione spirituale, culturale dell'animo e della coscienza umani; nessuna prevale sull'altra, nessuna è più giusta dell'altra, nessuna è priva di dignità. Con queste parole, al concetto di dogma religioso si sostituisce la funzione storico-spirituale, ma anche etica di ogni forma religiosa. Nei passi dell'*Avvertenza* riaffiora inoltre lo stesso concetto positivo e produttivo dell'errore, del negativo, già espresso nella difesa di Girolamo Cardano. In tale scritto l'approccio storico e comparato alle religioni da parte dell'erudito rinascimentale è difeso contro l'accusa di eresia, sostenendo che “non è la retta via a istruirci circa le vie sbagliate, ma sono quest'ultime ad insegnarci la retta via”²⁴.

²² Per il processo di maturazione della concezione della storia in Lessing si vedano i lavori rispettivamente di M. Bollacher, *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften*, Niemeyer, Tübingen 1978 e di H. Thielicke, *Vernunft und Existenz bei Lessing. Das Unbedingte in der Geschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. Per la messa a fuoco del rapporto storia-religione in chiave escatologica si veda G. Cunico, *Da Lessing a Kant: la storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992.

²³ Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Id., *Sämtliche Schriften*, Bd. 10, Hrsg K. Lachmann, cit., pp. 308-309; trad. it. *L'educazione del genere umano*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 130: “[...] Perché non vedere – chiede Lessing nell'*Avvertenza* – in tutte le religioni positive nient'altro che il cammino secondo cui unicamente era possibile, in ciascun luogo, lo sviluppo dell'intelligenza umana e secondo cui questo sviluppo ancora deve continuare piuttosto che irridere o inveire contro una di esse? Nulla, nel migliore dei mondi, merita questo nostro scherno o disdegno: dovrebbero meritarlo soltanto le religioni? La mano di Dio sarebbe presente ovunque tranne che nei nostri errori?”

²⁴ Lessing, *Rettung des Hieronimus Cardanus*, in Id., *Sämtliche Schriften*, Band 4, Hrsg K.

Nei confronti delle pretese dogmatiche, Lessing fa valere l'idea che solo lo studio comparato delle religioni, e dunque solo il coraggio di conoscere anche le vie ritenute erranee dall'ortodossia, può convincerci della loro adeguatezza alle nostre esigenze etico-spirituali²⁵. Forse, però, è possibile spingersi oltre, fino a dire che anche percorrere le vie erranee, in fondo, non può insegnare nulla sulla verità dogmatica, perché non è questa la posta in gioco, ossia non interessa arrivare alla conoscenza compiuta del vero e della vera religione. La posta è diventata la formazione spirituale dell'uomo attraverso la positività delle rivelazioni. Formazione spirituale dell'individuo e della collettività, la quale, tra l'altro, non vede nel cristianesimo il proprio apice, ma auspica una religione ulteriore. Il cristianesimo è definito l'ultima religione positiva che cederà il posto alla *futura religione dell'umanità* in quanto religione razionale. Si tratta della religione del *nuovo Evangelo eterno*, spiega Lessing nel § 86 dell'*Educazione del genere umano*; una religione che andrà oltre e supererà l'intero apparato dogmatico del cristianesimo (immortalità dell'anima, Trinità) e si baserà solo sull'ideale etico dell'autonomo esercizio della virtù, espressione della piena dignità dell'intelletto umano – scrive Lessing nel § 80 dell'*Educazione*. Ecco le sue parole:

Volere, a causa di questo egoismo del cuore umano, esercitare anche l'intelletto esclusivamente su cose relative ai nostri bisogni fisici, significherebbe infatti ottunderlo, anziché renderlo più acuto. Esso richiede assolutamente di venir esercitato su cose di ordine spirituale, se ha da giungere al completo rischiaramento di sé e se deve produrre quella purezza di cuore che ci rende capaci di amare la virtù per se stessa²⁶.

Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1838, p. 53; trad. it., *Riabilitazione di Girolamo Cardano*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 25.

²⁵ Sull'importanza della via negativa, intesa come negazione dei pregiudizi, per l'esercizio della tolleranza non solo religiosa, ma culturale e politica si è espresso Habermas, facendo diretto riferimento a *Nathan il Saggio* di Lessing. Cfr. J Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2005, p. 214; trad. it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 158.

²⁶ G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 10, Hrsg K. Lachmann, cit. p. 326; trad. it. *L'educazione del genere umano*, in *La religione dell'umanità*, cit., pp. 150-151.

Una religione, quella del *nuovo Evangelo eterno* che propone una rivalutazione della figura del visionario (§§ 87-92)²⁷, cui Lessing aveva dedicato un breve saggio fortemente critico verso la fine del 1776²⁸. Nonostante la messa in guardia contro quei visionari entusiasti che negano e avversano la forza chiarificatrice e persuasiva del *logos* e cercano solo di trascinare e imbonire le folle, già nello scritto del 1776 dal titolo *Über eine zeitige Aufgabe*, Lessing afferma come vi siano fra i visionari anche uomini coraggiosi che si entusiasmano per i diritti dell'umanità con cui il filosofo, se necessario, si unirebbe volentieri, almeno con la stessa disposizione con cui analizza le idee.

Alcuni visionari sono portatori di passioni civili e capaci di contagiare gli stessi filosofi spesso bisognosi di trasformare il pensiero in azione. Al visionario mancherebbe, però, la capacità di attendere lo stesso futuro che è in grado di anticipare con la sua passione etica e civile, quel futuro in cui i diritti dell'umanità siano compiutamente attuati. A questo limite Lessing intenderebbe sopperire volgendo lo sguardo alla teoria pagana della metempsicosi, la più antica delle ipotesi religiose, proprio per far sì che il visionario abbia fiducia nella realizzabilità dell'ideale pratico-politico dei diritti umani²⁹. Il paganesimo è posto così al servizio della prassi etica per la divulgazione e l'affermazione dei diritti dell'umanità³⁰. Della metempsicosi ironicamente

²⁷ Una significativa allusione al ruolo del visionario e a quello del filosofo "di sangue freddo" nelle teorie di Lessing è offerta da N. Merker, *Introduzione* a G. E. Lessing, *La religione dell'umanità*, cit., p. XVII.

²⁸ Una critica ai "visionari" è presente anche in *Nathan il Saggio*, quando all'inizio del dramma Nathan descrive la reazione di sua figlia Recha all'incendio e al salvataggio da parte del templare apparentemente sconosciuto: "Eh testa e cuore/ devono litigare a lungo, prima/ che l'una o l'altro prenda il sopravvento/e l'abbia vinta la malinconia/ o invece la misantropia. Ma spesso non la vince nessuna delle due;/ e nel conflitto resta impegolata/la fantasia: e crea quei visionari/ nei quali troppo spesso il cuore fa la parte della testa/ e la testa la parte del cuore. Pessimo scambio [...]". Cfr. G. E. G. E. Lessing, *Nathan der Weise*, in *Lessings Werke*, Bd. IV, hrsg. von F. Muncker. G.J. Göschen'schen Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1890, p. 133; trad. it., *Nathan il Saggio*, Marietti, Genova 1991, p. 78.

²⁹ N. Merker ha molto insistito sull'impegno etico-politico di Lessing; a questo riguardo si veda in particolare N. Merker, *L'illuminismo etico-politico di Lessing*, in Id., *Marxismo e storia delle idee*, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 105-138 e Id., *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Editori Riuniti, Roma 1989.

³⁰ G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 10,

Lessing afferma come sia “singolare che proprio fra i visionari” non voglia diventare di moda tale “esaltazione visionaria”³¹. Interpretata come provvidenza eterna, l’“esaltazione visionaria” insegnerebbe, infatti, qualcosa sulla stessa visione illuminista del perfezionamento dell’umanità. Grazie a tale visione, il cammino verso la piena realizzazione dell’egualitarismo etico non deve essere necessariamente lineare; non è vero, infatti, “che la linea più breve sia sempre quella retta”³², scrive Lessing. L’appello dunque all’eternità della metempsicosi è anche un insegnamento critico nei confronti di una visione ingenua del progresso dell’umanità che non sa cogliere il ruolo dei vuoti, degli scarti storici, delle inversioni e retrocessioni che certe epoche storico-spirituali sembrano compiere nei confronti del perfezionamento dell’umanità. Si profila qui una filosofia che sa pensare dinamicamente il rapporto dell’uomo con il suo compito di perfezionamento; siamo di fronte ad una visione della storia in cui le battute d’arresto manifeste non si oppongono al progresso verso la realizzazione dell’ideale etico dell’uguaglianza, ma continuano a contribuire a tale ideale, preparandolo carsicamente anche nella sua apparente assenza. Questa lezione lessinghiana deve far riflettere sulla possibilità odierna di ripensare la filosofia della storia non come un cammino lineare o circolare verso il proprio compimento, ma come un gioco inarrestabile di verità acquisite, inabissamenti e inganni, che, tuttavia, mantiene il suo vettore etico: agire per i diritti dell’umanità, per rendere inutili le singole buone azioni. Il gioco di apparenza e realtà, di maschere e verità, torna e ritorna peraltro anche nella produzione drammaturgica di Lessing; lo possiamo rintracciare, ad esempio, nella com-

Hrsg K. Lachmann, cit. p. 328; trad. it. *L’educazione del genere umano*, in *La religione dell’umanità*, cit., p. 153: “[...] Il visionario vede spesso il futuro con molta esattezza, ma non è capace di attenderlo. Desidera che questo futuro venga affrettato, e desidera che lo sia ad opera sua. Ciò a cui la natura si prende un tempo di millenni, dovrebbe secondo lui maturare nell’istante della sua personale esistenza. Che cosa gli conta, infatti, se ciò che egli riconosce come il meglio non diventa il meglio già durante la vita sua? Tornerà egli forse? Crede di tornare?”

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*. Riportiamo qui per intero il § 91 per la luce che può gettare sulla concezione lessinghiana della storia: “Procedi, Provvidenza eterna, con il tuo impercettibile passo! Fai solo che per questa tua impercettibilità io non disperdi di te. – Fai che io non disperdi di te nemmeno se mi dovesse sembrare che i tuoi passi procedano a ritroso! Non è vero che la via più breve sia sempre la linea retta”.

media dal titolo *Gli Ebrei* che riproduce situazioni tipiche della commedia, nella quale è essenziale l'uso della maschera, il ruolo dell'equivoco e dell'inganno, il continuo gioco di verità e falsità³³.

³³ G. E. Lessing, *Die Juden*, in *Lessings Werke*, Bd. II, hrsg. von F. Muncker, G.J. Göschen'schen Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1890, pp. 109-148; trad. it., *Gli ebrei*, Bompiani, Milano 2002.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDE H., *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, Harcourt Brace, New York 1968; trad. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Cortina, Milano 2006.
- BOLLACHER M., *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften*, Niemeyer, Tübingen 1978 e di H. Thielicke, *Vernunft und Existenz bei Lessing. Das Unbedingte in der Geschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981.
- CUNICO G., *Da Lessing a Kant: la storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992.
- GOETSCH W., *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisc, 2004.
- HABERMAS J., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2005; trad. it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- KANT I., *Der Streit der Fakultäten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd 7, Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin 1917; trad. it., *Il conflitto delle facoltà*, in G. Riconda (a cura di), *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989.
- LEIBNIZ G. W., *Discours preliminaire de la conformité de la foy avec la raison*, in Id., *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, hrsg. von C. J. Gerhardt, *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. VI, Olms, Hildesheim-New York 1978; trad. it., *Discorso preliminare*, in G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, traduzione e note di S. Cariati, Bompiani, Milano 2005.
- LESSING G. E., *Leibniz von den ewigen Strafen*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Band 9, Hrsg. K. Lachmann, gedruckt bei Julius Sittenfeld, Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839; trad. it., Guido Ghia (a cura di), *Leibniz sulle pene eterne*, in Id., *Opere filosofiche*, UTET, Torino 2000.
- , *Wie die Alten den Tod gebildet: Eine Untersuchung*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 8, Hrsg. K. Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839; trad. it. parziale *Come gli antichi hanno raffigurato la morte. Una*

- disanima*, in Nicolao Merker, (a cura di), Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- , *Berengarius Turonensis. oder Ankündigung eines wichtigen Werkes deselben, wovon in der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel ein Manuscript befindlich, welches bisher völlig unerkant geblieben; von Gotthold Ephraim Lessing, Bibliothekar daselbst. 1770*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 8, Hrsg K. Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839; trad. it., parziale, *Berengario di Tours, ovvero annuncio di una sua importante opera della quale esiste un manoscritto nella biblioteca ducale di Wolfenbüttel sinora del tutto sconosciuto*, in Nicolao Merker, (a cura di), Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- , *Eine Duplik, 1778*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 10, Hrsg K. Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839; trad. it. parziale, *Una replica*, Nicolao Merker, (a cura di), in I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- , *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Id., *Sämmtliche Schriften*, Bd. 10, Hrsg K. Lachmann Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1839; trad. it. *L'educazione del genere umano*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- , *Rettung des Hieronimus Cardanus*, in Id., *Sämmtliche Schriften*, Band 4, Hrsg K. Lachmann. Voss'schen Buchhandlung, Berlin 1838; trad. it., *Riabilitazione di Girolamo Cardano*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- , *Nathan der Weise*, in *Lessings Werke*, Bd. IV, hrsg. von F. Muncker. G.J. Göschen'schen Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1890; trad. it., *Nathan il Saggio*, Marietti, Genova 1991.
- , *Die Juden*, in *Lessings Werke*, Bd. II, hrsg. von F. Muncker, G.J. Göschen'schen Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1890; trad. it., *Gli ebrei*, Bompiani, Milano 2002.
- MERKER N., *Introduzione a G. E. Lessing, La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- , *L'illuminismo etico-politico di Lessing*, in Id., *Marxismo e storia delle idee*, Editori Riuniti, Roma 1978.

- , *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- THIELICKE H., *Vernunft und Existenz bei Lessing. Das Unbedingte in der Geschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981.
- ZAC S., *Spinoza en Allemagne: Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Meridiens Klincksieck, Paris 1989.