

**studi
germanici**



13
2018

Direttore responsabile: Roberta Ascarelli

Comitato scientifico: Martin Baumeister (Roma), Luciano Canfora (Bari), Domenico Conte (Napoli), Luca Crescenzi (Trento), Markus Engelhardt (Roma), Christian Fandrych (Leipzig), Marino Freschi (Roma), Jón Karl Helgason (Reykjavik), Giampiero Moretti (Napoli), Robert E. Norton (Notre Dame), Hans Rainer Sepp (Praha)

Comitato di redazione: Fulvio Ferrari, Massimo Ferrari Zumbini, Marianne Hepp, Markus Ophälders, Michele Sisto

Redazione: Luisa Giannandrea, Bruno Berni, Massimiliano De Villa, Gianluca Paolucci, Sabine Schild Vitale

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000
Periodico semestrale

«Studi Germanici» è una rivista *peer-reviewed* di fascia A - ISSN 0039-2952

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici
Via Calandrelli, 25 – 00153 Roma

Indice

Saggi

Cultura

- 11** **Marco Battaglia**
Zwischen germanischem Hochmittelalter und deutschem Humanismus: Das Wiederaufleben der antiquarischen Tradition im England des 16. Jahrhunderts
- 37** **Mauro Masiero**
La Capanna musicale delle zucche: un caso di fortuna e ricezione musicale della riforma metrica di Martin Opitz
- 57** **David Matteini**
L'*Enthusiasmus* di Adam Lux. Una riflessione sotto il segno della *Spätaufklärung*
- 95** **Mario Bosincu**
Walther Rathenaus *sermo propheticus* in der Zeit der Seelenvergessenheit

Letteratura

- 123** **Barbara Sasse**
Der humanistische Autordiskurs im Schnittfeld von neulateinischer und volkssprachlicher Mittelalter-Rezeption: Die Barbarossa-Vita des Johannes Adelphus Muling
- 145** **Luca Crescenzi**
La metamorfosi della Sfinge nell'*Edipo* di Hofmannsthal
- 161** **Gianluca Paolucci**
Il romanzo come «stimolante della vita». Sulla 'magia' della *Montagna magica* di Thomas Mann
- 187** **Marco Rispoli**
«Fast ohne Kultur». Rainer Maria Rilke e la lettura
- 209** **Marco Prandoni**
«E quando venne il tempo dei confini...». Stefan George e il rapporto tra cultura olandese e tedesca nella (ri)costruzione di Albert Verwey

- 221 Matteo Zupancic**
Schrecken vor Tod. Un'ipotesi di intertestualità tra
 la *Traumnovelle* di Arthur Schnitzler e le *Sieben Variationen*
 di Heimito von Doderer

Linguistica

- 243 Beate Baumann**
 Soziokulturelle Theorien im Kontext von Deutsch
 als Fremdsprache

Ricerche

- 275 Elena Giovannini**
 Eine Reise zu zweit: Gustav Nicolais und des Flohs Jeaanaoui
 Schnellfahrt durch Italien

- 289 Pier Carlo Bontempelli**
 Ricognizione sullo stato della ricerca relativa a Max Koch

- 301 Andrea Camparsi**
 La biblioteca wagneriana di Max Koch agli albori della
 multimedialità. Un'introduzione

- 313 Natascia Barrale**
 Giuseppe Gabetti e la politica culturale fascista: l'intellettuale
 equilibrista

Progetti e sviluppi

- 345 Davide Bondi**
 Propaganda e sorveglianza degli intellettuali: Carlo Antoni
 a Villa Sciarra

- 357 Ester Saletta**
 La definizione di un canone della germanistica in Italia
 (1930-1955). Il 'caso' Borgese, tra tradizione e modernità,
 nel campo letterario di quegli anni

- 369 Marco Casu**
Gebören: lingua, appartenenza, traduzione. Heidegger,
 Wittgenstein, Nietzsche, Freud, Benjamin

- 403 Laura Quercioli Mincer**
 Intermedialità, storia, memoria e mito. Percorsi dell'arte
 contemporanea fra Germania e Polonia

411 Osservatorio critico della germanistica
a cura di Fabrizio Cambi

519 Abstracts

529 Hanno collaborato

L'Enthusiasmus di Adam Lux. Una riflessione sotto il segno della *Spätaufklärung*

David Matteini

TRANSFERT CULTURALI E RIVOLUZIONE FRANCESE

Le commemorazioni per il bicentenario dell'anno 1789 hanno dato un considerevole impulso all'indagine sui rapporti tra Rivoluzione francese e cultura tedesca. Uno degli aspetti che più è stato messo in risalto dai nuovi studi riguarda le dinamiche dell'appropriazione politico-ideologica delle filosofie radicali provenienti dalla Francia e dall'Inghilterra da parte degli intellettuali tedeschi della seconda metà del XVIII secolo. Si tratta di un campo di ricerca variegato e ricco di suggestioni che ha visto l'avvicinarsi di numerosi approcci storiografici: la storia socio-quantitativa, la bibliologia, la letteratura comparata, la storia dei movimenti politici, la sociologia della conoscenza¹. Tutt'oggi accreditata, la categoria che inglo-

¹ Data l'ingente mole di materiale a disposizione, è impossibile qui stilare un'esau-
stiva bibliografia di riferimento. Citiamo perciò una selezione di testi sul periodo rivoluzionario che adottano simile approccio interdisciplinare e comparatistico, in particolare per quanto concerne i rapporti franco-tedeschi: Jacques Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, PUF, Paris 1949; Hedwig Voegt, *Die deutsche jakobinische Literatur und Publizistik 1789-1800*, Rütten & Loening, Berlin 1955; Marita Gilli, *Pensée et pratique révolutionnaires à la fin du XVIIIe siècle en Allemagne*, Les Belles Lettres, Paris 1983; *Aufklärungen. Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert*, hrsg. v. Gerhard Sauder – Jochen Schlobach, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 1986; *La Révolution française vue par les allemands*, textes traduits et présentés par Joël Lefebvre, Presse Universitaire de Lyon, Lyon 1987; Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, PUF, Paris 1988; *L'Europe et la Révolution française*, sous la dir. de Jean-Clément Martin, Les Belles Lettres, Paris 1988; *La Révolution, la France et l'Allemagne. Deux modèles opposés de changement social?*, sous la dir. de Helmut Berding – Etienne François – Hans-Peter Ullmann, Editions de la maison de sciences de l'homme, Paris 1989; Robert Darnton, *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History*, Norton, New York 1990, trad. it. di Luca Aldomoreschi, *Il bacio di Lamourette*, Adelphi, Milano 1994; *Interférences franco-allemands et révolution française*, textes recueillis par Jean Mondot – Alain Ruiz, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1994; *Révolutionnaires et Emigrés. Transfer und Migration zwischen Frankreich und Deutschland 1789-1806*, hrsg. v. Daniel Schönplüg – Jürgen Voss, Thorbecke, Stuttgart 2002; *France-Allemagne. Figures*



ba in sé gran parte di queste tendenze è, con ogni probabilità, quella del «transfert culturale», concetto coniato da Michel Espagne sul finire degli anni Ottanta del secolo scorso². Come si sa, nei suoi scritti lo studioso propone l'analisi dei meccanismi di influenza e ricezione che, nel tempo, hanno permesso la reciprocità culturale tra differenti contesti linguistici e sociali. Se la critica ha spesso relegato questi fenomeni di permeabilità in generiche astrazioni discorsive e 'nazionali', per Espagne, lo studio del transfert culturale serve, al contrario, a verificare pragmaticamente come si sono affermate simili condizioni, integrando l'analisi testuale e letteraria con lo studio delle sfere sociali, economiche e politiche di riferimento. Questa innovativa cornice teorica tende, in ultima analisi, a studiare e approfondire i rapporti di forza sussistenti tra i gruppi sociali e la ricezione, da parte di questi, di prodotti culturali in senso allargato (letteratura, filosofia, trattati di economia e di politica statale, ecc.) allo scopo di comprendere secondo quali canali si siano potute sviluppare quelle sensibilità progressiste che avrebbero trovato il loro campo di prova nelle esperienze riformiste e rivoluzionarie degli ultimi anni del Settecento.

In questo senso, la Germania si rivela un terreno d'indagine di straordinario interesse. Il carattere provinciale e frammentario della cultura tedesca settecentesca, infatti, costituisce un'esauribile fonte di casi di studio, spesso molto differenti tra di loro ma che, proprio a causa di questa eterogeneità, rendono evidente l'intricata trama della circolazione del sapere da cui fu caratterizzata l'*Aufklärung*³.

Seguendo la prospettiva storico-quantitativa adottata dai più recenti studi sul periodo della Rivoluzione francese, sono soprattutto gli scritti di autori 'minori', dimenticati, cioè, dal *grand récit* del canone occidentale, a rappresentare i documenti più preziosi per la ricognizione dei motivi filorivoluzionari che si intrecciarono negli ultimi tre decenni del XVIII

de l'intellectuel entre révolution et réaction. 1780-1848, éd. par Anne Baillet – Ayşe Yuva, Septentrion, Lille 2014; Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*, Princeton University Press, Oxford et. al. 2014, trad. it. di Palma Di Nunno – Marco Nani, *La Rivoluzione francese. Una storia intellettuale dai Diritti dell'uomo a Robespierre*, Einaudi, Torino 2016.

² Per una definizione di «transfert culturale», cfr. *Transferts, les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand: XVIIIe et XIXe siècle*, textes réunis et présentés par Michel Espagne – Michael Werner, Recherche sur les civilisations, Paris 1988; Michel Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, PUF, Paris 1999.

³ Sui 'molti' illuminismi tedeschi, cfr. Giorgio Tonelli, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di Claudio Cesa, Prismi, Napoli 1988; Immanuel Kant, *Che cos'è l'illuminismo? Riflessione filosofica e pratica politica*, a cura di Nicolao Merker, Editori Riuniti, Roma 2006, in cui il curatore raccoglie una serie di riflessioni intorno al concetto di Illuminismo di alcuni tra i più importanti intellettuali tedeschi del Settecento; *Progetti culturali di fine Settecento fra tardo Illuminismo e Frühromantik*, a cura di Elena Agazzi – Raul Calzoni, «Cultura tedesca», 50 (2016).



secolo⁴. Sono proprio le ragioni per le quali questi personaggi sono stati emarginati dal discorso egemone a rendere la loro esperienza densa di significato: la fragile sistematicità argomentativa delle loro opere, l'esclusione da specifici circoli di pensiero o dai contesti cortigiani, così come il carattere spesso lacunoso delle loro riflessioni, sono tutti tratti che, oltre ad aver certo contribuito alla loro esclusione dalla tradizione ufficiale, appaiono altresì emblematici per lo studio stratificato della cultura alla quale appartenevano. L'analisi delle lettere, dei pamphlet, dei proclami di questi attori 'non-eccezionali' consente così di afferrare meglio la complessità di un periodo per sua natura caleidoscopico. Rimanendo nel nostro ambito, come suggerisce lo storico Haim Burstin, infatti, per comprendere l'evoluzione mentale dei futuri sostenitori della Rivoluzione è necessario in prima istanza ricostruire i contesti in cui essi si formarono e, in particolare, i transfert culturali responsabili della nascita di certi sentimenti politici: «L'uomo rivoluzionario, per natura animale politico, è [...] il prodotto del contatto tra [...] spinte esogene e una tensione endogena, in cui il progetto pedagogico dà forma e coerenza a delle pulsioni individuali già costituite. È importante cogliere 'quando' si manifesta negli individui la prima percezione di un sé rivoluzionario, premessa indispensabile a un mutamento di identità»⁵.

ADAM LUX: UN CASO ESEMPLARE

Il caso del giacobino di Magonza Adam Lux che vogliamo qui prendere in esame ben soddisfa questi *desiderata*. Nonostante in passato gli

⁴ Nell'arco degli ultimi vent'anni, questa tipologia di ricerca si è man mano affinata grazie al contributo e allo sviluppo della storia delle idee e, soprattutto, della cosiddetta 'sociologia pragmatica della conoscenza', una branca della storia culturale che vede in figure come Robert Darnton, Roger Chartier, Daniel Roche e Hans-Jürgen Lüsebrink i suoi massimi esponenti. Giusto a titolo d'esempio, si ricorderanno, oltre a questi, le analisi di Isaiah Berlin della vita e del pensiero di Johann Georg Hamann, autore tedesco i cui scritti hanno rappresentato una delle critiche più affascinanti all'enciclopedismo settecentesco, cfr. Isaiah Berlin, *The Magus of the North: J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, John Murray, London 1993, trad. it. di Nicola Garini, *Il mago del Nord. J.G. Hamann e le origini dell'irrazionalismo moderno*, Adelphi, Milano 1997; oppure le più recenti indagini condotte dagli storici Guillaume Mazeau e Pascal Bastien, rispettivamente sul resoconto dei primi mesi della Rivoluzione vissuti dall'avvocato lorenese Adrien Duquesnoy e sul Journal del librario della parigina rue St. Jacques, Siméon-Prosper Hardy, cfr. Adrien Duquesnoy, *Un révolutionnaire malgré lui: Journal (mai-octobre 1789)*, sous la dir. de Guillaume Mazeau, Mercure de France, Paris 2016; Siméon-Prosper Hardy, *Mes Loisirs, ou Journal d'événemens tels qu'ils parviennent à ma connoissance*, éd. par Pascal Bastien – Sabine Juratic – Daniel Roche, Hermann, Paris 2012.

⁵ Haim Burstin, *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari 2016, p. 28.



siano già stati dedicati alcuni saggi e che, dunque, agli specialisti del periodo la figura non sia totalmente sconosciuta – basti pensare al fatto che Goethe si ispirò alla vicenda del magontino per scrivere *Hermann und Dorothea*⁶ – non è mai stata condotta un'attenta indagine sulla dissertazione dottorale che Lux tenne il 19 novembre 1784 presso l'Università di Magonza e che gli valse il titolo di *Doktor in filosofia: l'Enthusiasmus*⁷. Più interessati alle rocambolesche vicende vissute a Parigi insieme a Georg Forster tra il marzo e il 4 novembre 1793 (giorno della sua morte), gli studiosi non hanno sufficientemente posto l'accento sulla grande importanza documentaria dello scritto dottorale di Adam Lux e, in generale, sulla sua *Bildung* da giovane studente. Neppure un curioso e instancabile biografo quale Stefan Zweig, nella *pièce* dedicata al giacobino da cui trae il titolo, si è interessato a questa fase fondativa per la successiva esperienza politica di Lux. Attraverso l'analisi di alcuni punti chiave in essa presenti, cercheremo perciò di far chiarezza sulle corrispondenze filosofiche e politiche che legano tra loro i transfert culturali responsabili dell'educazione 'radicale' di Adam Lux e, appunto, quell'ardore rivoluzionario che avrebbe presto minato l'assetto sociale di una regione in cui lo spirito della *Aufklärung* si manifestò secondo delle dinamiche ben differenti rispetto, ad esempio, alla più nota declinazione prussiana.

La teoria dell'«entusiasmo universale» elaborata da Lux in conclusione alla tesi rappresenta un suggestivo mezzo di comprensione storica e culturale. D'altronde, perlomeno a partire dal dibattito suscitato da Shaftesbury intorno alla sua *Letter Concerning Enthusiasm* del 1707, è noto che l'entusiasmo è stata una delle categorie filosofiche più discusse nel Settecento, una categoria che, nelle sue plurime varianti, si è fat-

⁶ Cfr. Thomas P. Saine, *Charlotte Corday, Adam Lux, and 'Hermann und Dorothea'*, in *Exile and Enlightenment. Studies in German and Comparative Literature*, ed. by Uwe Faulhaber – Jerry Glenn – Edward P. Harris – Hans-Georg Richert, Wayne State University Press, Detroit 1987, pp. 87-96. Per altri studi su Lux non prettamente biografici, cfr. Justinus Kerner, *Das Bilderbuch aus meiner Knabenzeit. Erinnerungen aus den Jahren 1786 bis 1804*, Vieweg und Teubner, Braunschweig 1849; Henri Welschinger, *Adam Lux & Charlotte Corday*, in «Revue de la Société des études historiques», LIV, 3, mai-juin 1888, pp. 235-258; Heinrich Bloch, *Adam Lux, der politische Werther*, in «Frankfurter Zeitung», 26. November 1890; Léon de Lanzac de Laborie, *Deux allemands dans la Révolution française*, in «Le Correspondant», LXXV, 3, 10 novembre 1903, pp. 556-567; Alfred Borchel, *Ein Schüler Rousseaus in der Schreckenszeit*, DuMont Schauberg, Köln 1918; Hans-Jürgen Lüsebrink, «Paris reste toujours notre carte et vous avez perdu»: *Georg Forster et Adam Lux dans la France révolutionnaire de 1793*, in «Revue de Littérature Comparée», 251, octobre-décembre 1989, pp. 463-478; Franz Dumont, «*Sein Leben dem Wahren widmen*». *Adam Lux als historische Gestalt*, in Stefan Zweig, *Adam Lux*, mit Essays von Franz Dumont – Erwin Rotermund, einer Zeittafel und einer Bibliographie, Logo, Obernburg a.M. 2003, pp. 113-146.

⁷ Cfr. Adam Lux, *Enthusiasmus*, Alef, Mainz 1784, Stadtarchiv, Mog Diss Appel Nr. 1.



ta portatrice di molteplici tendenze non solo religiose, ma soprattutto socio-politiche⁸. Indagare sulle modalità intellettuali attraverso le quali uno studente tutto sommato comune, appartenente a una delle comunità culturali più ricettive dell'Impero, abbia analizzato, fatto suo e reinterpretato un concetto così sfaccettato costituisce un approccio critico che, senza pretesa di esaustività, intende fornire nuovi spunti di riflessione per la comprensione dei meccanismi mentali e antropologici che caratterizzarono quell'imprescindibile epoca di rottura. Prima di addentrarci nella lettura della dissertazione, è perciò utile presentare brevemente il personaggio e il contesto nel quale si mosse⁹.

ILLUMINISMI A MAGONZA: CULTURA UFFICIALE E CULTURA CLANDESTINA

Proveniente da una modesta famiglia di contadini, Adam Lux nasce il 27 dicembre 1765 a Obernburg am Main, un piccolo borgo appartenente al *Kurmainz*, residenza di uno dei tre arcivescovi e principi elettori cattolici del Sacro Romano Impero. A quell'epoca Magonza era una città che,

⁸ Sebbene il tema dell'entusiasmo sia uno dei più antichi della storia del pensiero occidentale, è solo in epoca sei-settecentesca che il dibattito intorno ad esso ha assunto tinte propriamente sociali e politiche. Sulla storia del concetto di entusiasmo, cfr. Ronald Arbutnott Knox, *Illuminati e carismatici. Una storia dell'entusiasmo religioso*, Il Mulino, Bologna 1970; Hans-Jürgen Schings, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Metzler, Stuttgart 1977; Daniel Rondeau, *L'Enthousiasme*, Quai Voltaire, Paris 1988; Michael Heyd, «*Be sober and reasonable*». *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995; Christian Ruby, *L'enthousiasme: essai sur le sentiment en politique*, Hatier, Paris 1996; *Enthusiasm and Enlightenment*, ed. by Lawrence Klein – Anthony La Vopa, Huntington Library, San Marino California 1998; Bernd Bösel, *Philosophie und Enthusiasmus*, Passagen, Wien 2008; Raoul Bruni, *Il divino entusiasmo dei poeti: storia di un topos*, Aragno, Torino 2010; *Studi sull'entusiasmo*, a cura di Amalia Bettini – Silvia Parigi, Franco Angeli, Milano 2010.

⁹ Cfr. Louis Bamberger, *Adam Lux*, in «*Revue moderne*», 39 (1866), pp. 109-130; Emanuel Leser, *Lux, Adam*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. XIX, Duncker & Humblot, Leipzig 1884, pp. 724-726; Alfred Börckel, *Adam Lux, ein Opfer der Schreckenszeit*, Victor von Zabern, Mainz 1892; Alfred Chuquet, *Adam Lux*, in «*Minerva*», 25-26, 1-15 mars 1902, pp. 5-26 e 161-177; Alfred Börckel, *Mainzer Zeit- und Lebensbilder*, Diemer, Mainz 1928, pp. 120-132; Friedrich Hirt, *Adam Lux, der Mainzer Revolutionär*, in «*Jahrbuch für das Bistum Mainz*», hrsg. v. Dr. theol. Schuchert, V (1950), pp. 494-503; Justinus Kerner, *Anmerkung zum «Dritten Brief aus Paris vom 2. März 1795*, in *Georg Kerner. Jakobiner und Armenarzt. Reisebriefe, Berichte, Lebenszeugnisse*, hrsg. v. Hedwig Voegt, Rütten und Loening, Berlin Ost 1978, pp. 96-109; Franz Dumont, *Lux*, in *Biographisches Lexikon Zur Geschichte der Demokratischen und Liberalen Bewegungen in Mitteleuropa*, hrsg. v. Axel Kuhn – Helmut Reinalter – Alain Ruiz, Bd. I, Peter Lang, Bern u.a. 1992, pp. 75 ss. Tutte queste biografie da noi citate rimandano costantemente tra di loro. Inoltre, esse non contengono l'analisi dello scritto di Adam Lux che intendiamo operare in questa sede.



dopo un lungo periodo di chiusura, stava fiorendo come importante snodo commerciale tra Impero, Regno di Francia e Paesi Bassi¹⁰. Grazie alle politiche progressiste dei principi elettori succedutisi in quegli anni, il livello di vita del regno si stava innalzando sotto diversi punti di vista. In particolare, con le riforme volute dall'arcivescovo Friedrich Karl Josef von Erthal a partire dagli anni Settanta, l'Università cattolica di Magonza diventò una delle pochissime concorrenti all'egemonia della cultura protestante tedesca, tanto da attirare in città numerose personalità di spessore come Georg Forster e Wilhelm Heinse¹¹. Il regno si impose insomma come una delle piazze culturali più all'avanguardia dell'Impero, favorendo in questo modo l'insinuarsi di idee di rinnovamento che forgiarono nel profondo le mentalità di studenti e colti borghesi, idee che, è da sottolineare, seppur tollerate in una versione 'edulcorata' negli ambienti universitari, si svilupparono maggiormente in contesti clandestini al riparo dal severo controllo censorio dell'Arcivescovo¹². D'altra parte, oltre alla presenza, ormai certa,

¹⁰ Sulla storia di Magonza, cfr. François Dreyfus, *Sociétés et mentalités à Mayence dans la seconde moitié du dix-huitième siècle*, Armand Colin, Paris 1968; Timothy Blanning, *Reform and Revolution in Mainz 1743-1803*, Cambridge University Press, Cambridge 1974; Helmut Mathy, *Die Universität Mainz. 1477-1777*, Dr. Hanns Krach, Mainz 1977; *Aufklärung in Mainz*, hrsg. v. Hermann Weber, Steiner, Wiesbaden 1984; *Mainz. Die Geschichte der Stadt*, hrsg. v. Franz Dumont – Ferdinand Scherf – Friedrich Schütz, Philipp von Zabern, Mainz 1998; Jörg Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein. Aufklärung, Reform und Revolution in Mainz*, Casimir Katz, Gernsbach 2005; Id., *Aufklärung und Revolutionsbegeisterung. Die katholischen Universitäten in Mainz, Heidelberg und Würzburg im Zeitalter der Französischen Revolution (1789-1792/93-1803)*, Peter Lang, Frankfurt a.M. u.a. 2000.

¹¹ Nel suo resoconto del viaggio di ricognizione attraverso la Germania effettuato nel 1789 su ordine di Federico Guglielmo II di Prussia, il fondatore della «Berlinerische Monatsschrift» Friedrich Gedike, parlando della situazione generale delle università cattoliche, elogia il sistema accademico di Magonza elevandolo a esempio virtuoso di avanguardia: «Ich kann es wohl als ausgemacht voraussetzen, dass die katholischen Universitäten Deutschlands im Ganzen in Ansehung ihrer Einrichtung und ihres Geistes weit hinter den protestantischen stehen. Indessen hat man in neueren Zeiten auf mehreren katholischen Universitäten das Zurückbleiben selbst gefühlt, und daher mit Ernst an Verbesserungen gedacht. Bei keiner katholischen Universität hat man neuerlich mit mehreren Eifer und glücklichem Erfolg an eine solche Verbesserung gedacht, als in Mainz». Per le citazioni del resoconto, cfr. Richard Fester, *Der Universitäts-Bereiser. Friedrich Gedike und sein Bericht an Friedrich Wilhelm II*, Duncker, Berlin 1905, pp. 44 ss.

¹² È vero che l'arcivescovo von Erthal attuò importanti riforme in senso illuministico, ma esse riguardarono prevalentemente certi aspetti giuridici ed economici della politica statale. Il sovrano cattolico, infatti, rimase per tutta la vita uno strenuo difensore della tradizione monarchica. Non c'è da stupirsi, dunque, che durante l'intero corso del suo regno vennero osteggiate tutte quelle manifestazioni radicali che potevano nuocere alla conservazione dello *status quo* feudale e cattolico. Cfr. Liselotte Vezin, *Die Politik der Mainzer Kurfürsten Friedrich Karl von Erthal*, Schwäbische Verlagsdruckerei, Dillingen a.D. 1933; Jörg Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., pp. 86 s.



di circoli a matrice massonica sul territorio magontino¹³, importanti studi hanno parimenti attestato il fiorire, tra gli anni Settanta e Ottanta del secolo, di un mercato librario indipendente e alternativo a quello amministrato dalla corte centrale. Seppur di breve vita, l'attività editoriale clandestina avrebbe insomma favorito il consolidamento di nuove dimensioni filosofico-concettuali e l'imporsi di immaginari ideologici scaturiti dalle teoresi filorousseauiane¹⁴. La *Bildung* di Adam Lux si è svolta, evidentemente, sotto il segno di questo slancio progressista, teso tra un'inusuale mescolanza di cattolicesimo e dispotismo illuminato¹⁵ e una produzione letteraria radicale consumata *sous manteau*.

Alcuni documenti rinvenuti dallo *Stadtarchiv* di Magonza ci permettono di verificare più nel dettaglio i transfert culturali che hanno determinato la formazione del giacobino e, soprattutto, attraverso quali personalità ebbe modo di entrare in contatto con le filosofie prorivoluzionarie europee. Eppure, se è vero che nel *Catalogus Lectionum* dell'Università di Magonza del 1784 è possibile consultare la lista dei professori presenti in quell'anno nella facoltà di scienze filosofiche-matematiche da Lux frequentata¹⁶, la scarsità di informazioni riguardo presunte tracce 'sov-

¹³ Sulla presenza di circoli segreti a Magonza, cfr. Winfried Dotzauer, *Aufgeklärte Sozietäten in Mainz: Freimauer, Rosenkreuzer und Illuminaten*, in *Aufklärung in Mainz*, cit., pp. 123-145. Da notare che il nome di Lux non compare in nessuna delle liste di iscritti ivi citate.

¹⁴ Sul mercato librario clandestino nella Magonza di fine Settecento cfr. Hans-Joachim Koppitz, *Das Buchwesen in Mainz am Vorabend der Französischen Revolution*, in *Aufklärung in Mainz*, cit., pp. 85-100.

¹⁵ Quanto parliamo di Illuminismo cattolico, crediamo si possa intendere un'area epistemologica 'intermedia', sospesa cioè tra due forme della conoscenza distinte e contrapposte tra loro: l'Illuminismo tradizionalmente inteso nella sua accezione francese, di matrice materialistica, radicale e statalista, e il cattolicesimo romano apostolico. L'Illuminismo cattolico preserva una larga parte degli elementi loro caratterizzanti ma, allo stesso tempo, ne nega alcuni sostanziali. Se da una parte il movimento mantiene dal cattolicesimo la componente religiosa e spirituale necessaria alle istanze comunitarie e aggregative della società civile, dall'altra nega precipuamente l'egemonia del clero in molti affari che sarebbero dovuti essere destinati, al contrario, alle competenze dello Stato. Riguardo questa importante variante dell'Illuminismo europeo, cfr. *Katholische Aufklärung. Aufklärung im katholischen Deutschland*, hrsg. v. Harm Klüeting, Meiner, Hamburg 1993; Mario Rosa, *Settecento religioso: politica della ragione e del cuore*, Marsilio, Venezia 1999; Sascha Weber, *Katholische Aufklärung? Reformpolitik in Kurmainz unter Kurfürst-Erzbischof Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim (1763-1774)*, Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, Mainz – Vertriebsstelle der Gesellschaft beim Bistumsarchiv, Trier 2013.

¹⁶ Cfr. *Catalogus lectionum in universitate electorali Moguntina per semestre hibernum MDCCLXXXIV tum publice tum privatam habendarum*, Alef, Mainz 1784. Un elenco di tutti i professori dell'università di Magonza è possibile ritrovarlo in Otfried Praetorius, *Professoren der Kurfürstlichen Universität Mainz 1477-1797*, in «Familie und Volk. Deutsche Zeitschrift für Genealogie und Bevölkerungskunde», I (1952), pp. 90-100, 131-139.



versive' all'interno dei relativi programmi ci obbliga a volgere lo sguardo verso fonti più specifiche e trasversali. La finora oscura biografia di uno dei maestri di Adam Lux, il professore di filosofia morale Johann Heinrich Vogt, redatta dallo studente Wilhelm Dietler nel 1792, rappresenta, in questo senso, un grimaldello essenziale per comprendere in che modo fossero trasmesse certe credenze che altrimenti non sarebbero potute essere esplicate in contesti ufficiali¹⁷. Il fatto che Dietler sia stato testimone oculare delle riunioni clandestine che, nottetempo, si svolgevano nell'abitazione privata del professore, infatti, ci aiuta a ricostruire nel dettaglio non solamente i *milieux* nei quali venivano letti e commentati i testi dei grandi illuministi europei – come si legge, Spinoza, Voltaire e Rousseau su tutti –, ma soprattutto il 'come' in cui quest'ultimi venivano divulgati: la particolare inclinazione alla declamazione concitata del Vogt – il quale, appunta il biografo, «war Schwärmer oder (richtiger zu reden für die, welche den Unterschied kennen) Enthusiast»¹⁸ – avrebbe avuto un effetto magnetico sulle mentalità degli astanti¹⁹. Inoltre, l'atmosfera de-

¹⁷ Contrariamente al celebre fratello storico Nicolaus, Johann Heinrich Vogt è una figura finora poco studiata. Cfr. Wilhelm Dietler, *Johann Heinrich Vogt. Ein Denkmal nebst Fragmenten des Verstorbenen*, Kupferberg, Mainz 1792.

¹⁸ *Ivi*, p. 44.

¹⁹ Robert Darnton mette bene in evidenza l'importanza che ebbero i testi e la lezione pedagogica impartita da Rousseau presso i lettori di quegli anni: l'adesione tra esperienza del vissuto e fantasia mitopoietica della lettura auspicata dal ginevrino si fece imperativo per un nuovo modo di concepire l'esperito. Dalle *Confessions* all'*Émile*, passando per l'opera romanzesca del Rousseau, Darnton illustra il nuovo orizzonte ricettivo che fu la colonna portante della gnoseologia luxiana e, per esteso, rivoluzionaria. È giusto, infatti, immaginarci il modo in cui questi scritti venivano declamati e comunicati alle giovani anime desiderose di apprendere. La teoria della *Leserevolution* di cui Darnton si fa commentatore, infatti, individuerebbe alla fine del Settecento una nuova modalità di recepire i testi e i loro contenuti, per la quale da un modello di lettura 'intensiva' si sarebbe passati a un modello 'estensivo': «Così il grande nemico del 'metodo' aveva in realtà un metodo suo, quello appreso dal padre: consisteva nel 'digerire' i libri così a fondo da assimilarli nella vita. Ma Rousseau non si limitava a descrivere la lettura come lui stesso e i personaggi dei suoi libri la vivevano. Egli dirigeva la lettura dei suoi lettori. Mostrava loro come accostarsi ai suoi libri. Li guidava dentro i testi, li orientava con la sua retorica e assegnava loro un certo ruolo. Rousseau tentò persino di insegnare a leggere ai suoi lettori e, attraverso la lettura, cercò di toccarne la vita interiore. Questa strategia imponeva una rottura con la letteratura convenzionale. Invece di celarsi dietro la narrazione e di tirare i fili per manovrare i personaggi alla maniera di Voltaire, Rousseau gettava tutto se stesso nelle proprie pagine e si attendeva che il lettore facesse altrettanto. Egli trasformò il rapporto tra scrittore e lettore, tra lettore e testo. Se riusciamo a farci un'idea adeguata di questa trasformazione, dovremmo essere in grado di immaginare il lettore ideale che Rousseau aveva in mente e di confrontare poi questo ideale con un 'individuo concreto'. [...] Il lettore sarebbe stato un giovane provinciale, un gentiluomo di campagna, una donna soffocata dalle sottili convenzioni della società, un artigiano escluso da ogni raffinatezza – non importava, purché lui o lei sapessero amare la virtù e capire il linguaggio del cuore. [...] Dal rinascimento fino al 1750 circa gli europei lessero 'intensivamente'. Avevano



mocratizzante che regnava durante queste riunioni – «so mächtig wirkten diese demokratischen Zusammenkünfte [...] auf alle»²⁰ – doveva avere un peso specifico non indifferente per chi, come Lux, non poteva far parte di quei circoli che, a Magonza, non ammettevano studenti e piccoli borghesi (come, ad esempio, le *Lesegesellschaften* e il circolo degli *Illuminaten*²¹). L'esplicito riferimento al suo nome nella lista dei *Subskribenten* riportata in introduzione alla biografia del Dietler rappresenta una delle poche prove dell'affiliazione dell'autore dell'*Enthusiasmus* a quella rete segreta di gruppi nella quale, lo ripetiamo, molto più che negli ambienti statali, erano tramandate le dottrine che avrebbero innescato la scintilla rivoluzionaria negli animi dei giovani intellettuali europei²².

UN TENTATIVO DI CLASSIFICAZIONE

L'*Enthusiasmus* di Adam Lux è un testo indice di un portamento intellettuale altamente influenzato da simili contesti. Nonostante la dissertazione possa apparire superficiale nel suo disordine argomentativo, un'attenta lettura disvela una duplice tendenza quanto mai degna di essere interrogata. Da una parte, essa testimonia una solida preparazione teorica e librerica dello studente che, in una prospettiva antropologica-biografica, è un indizio preziosissimo: vengono infatti citati autori che presumibilmente hanno arricchito la sua formazione, classici come

accesso a pochissimi libri – la Bibbia, i testi di devozione, di tanto in tanto un libriccino popolare o un almanacco – e li rileggevano di continuo, meditando sul loro contenuto o partecipando alla lettura collettiva ad alta voce, in famiglia e nelle riunioni di gruppo (la *Spinnstube* e la *veillée*). Nella seconda metà del Settecento le persone colte cominciarono a leggere 'estensivamente'. Scorrevano una ricca messe di materiali a stampa, soprattutto romanzi e giornali, i generi preferiti nei circoli di lettura (*Lesegesellschaften*, *cabinets littéraires*) che proliferavano ovunque nei centri urbani. E leggevano ogni testo una volta sola [...] prima di buttarsi su quello successivo». Robert Darnton, *Readers respond to Rousseau*, in Id., *The Great Cat Massacre And Other Episodes in French Cultural History*, Basic Books, New York 1984, pp. 215-256, qui dalla trad. it. di Renato Pasta, *I lettori rispondono a Rousseau: la costruzione della sensibilità romantica*, in Id., *Il grande massacro dei gatti*, Adelphi, Milano 2013, pp. 283 ss.

²⁰ Wilhelm Dietler, *Johann Heinrich Vogt. Ein Denkmal nebst Fragmenten des Verstorbenen*, cit., p. 17.

²¹ Gli statuti e le liste degli iscritti ai circoli parlano chiaro: studenti e piccolo-borghesi non erano accettati nella maggior parte delle società di lettura, né tantomeno nelle logge d'ispirazione massonica. Cfr. Ludwig Köster, *Authentische Beschreibung der gelehrten Lesegesellschaft in Mainz*, in «Journal von und für Deutschland», XI, 7 (1790), pp. 465-472; *Namen-Verzeichniß deren Tot. Tit. Herren Mitglieder der gelehrten Lesegesellschaft zu Mainz, nach Ordnung des Beitrittes in die Gesellschaft im Jahr 1782*, Mainz 1869.

²² Cfr. Wilhelm Dietler, *Johann Heinrich Vogt. Ein Denkmal nebst Fragmenten des Verstorbenen*, cit., p. XVIII.



Ovidio, Plutarco, Cicerone e contemporanei come Saverio Bettinelli, Voltaire e i deisti inglesi; dall'altra, le conclusioni rivestono, se rapportate alla temperie rivoluzionaria che coinvolgerà Lux tra il 1789 e il 1793, un denso significato politico e sociale²³. È il punto che qui più ci interessa.

Lo scritto procede attraverso un'articolazione storica dell'idea di entusiasmo per poi approdare a una rivalutazione soggettiva della categoria. La discussione si apre con la constatazione circa la pluralità di interpretazioni cui il concetto di entusiasmo è stato oggetto nel corso della storia:

Mira res enthusiasmus, nec ejusdem apud omnes pretii & existimationis. Aliis res sublimissima & divina est. Apud alios & plurimos in convitium abiit. Nec desunt abusus satis multi, qui jure sieri, & convitii rationem probare videntur. Rectene, si abusus ad rem non pertineant? errorem brevis isthæc disquisitio dedocebit. Quid rei enthusiasmus, qui fines & usus? quis abusus profanorum? illius summa. Non carebit suo fructu, rem inter nos distinctius innotescere²⁴.

Il diciannovenne Lux introduce la sua ricerca ponendo dunque un problema fondamentale nel Sei-Settecento: può l'entusiasmo essere ricondotto alla sola natura di sentimento degenerato e convulso? È esso un semplice *abusus* della ragione? Da questa ipotesi preliminare, Adam Lux parte col definire semanticamente e storicamente l'entusiasmo. Dopo averlo inquadrato, nel paragrafo successivo *Quid enthusiasmus?*, come «repentina & extraordinaria excipit activitas virium animæ [...] in quo vivacissima

²³ Come riportato dal programma delle discussioni di tesi dell'Università di Maganza da noi rinvenuto nella Stadtbibliothek Mainz, Adam Lux discusse la sua tesi per primo, la mattina del 9 settembre. Lo si evince dalla lista dei *Domini Defendentes* presente sulla seconda pagina del programma: Lux fu il primo studente di una giornata iniziata «mane ab hora 8. a prandio ab hora 3. diebus 9. 10. 11. Septembris, ANNO MDCCLXXXIV». Cfr. *Theses philosophicae, quae A. D. O. M. pro secunda philosophiæ laurea consequenda propugnabuntur Moguntiae, in auditorio primo theologico mane ab hora 8. a prandio ab hora 3. diebus 9. 10. 11. Septembris, ANNO MDCCLXXXIV*, Alef, Mainz 1784. Come riportato sul frontespizio, la tesi, di 26 pagine, venne discussa sotto la supervisione del professore Christian Appel.

²⁴ Adam Lux, *Enthusiasmus*, cit., p. 3. La traduzione italiana, qui e altrove, è stata effettuata, su nostra richiesta, dal latinista bergamasco Fernando Brignoli, che qui ringraziamo. La confusione sintattica della tesi e la povertà del lessico da Lux utilizzato – aspetti, questi, riscontrati più volte dal traduttore – hanno reso difficile una traduzione limpida e scorrevole. Per non snaturarne il senso, riporteremo qui questa traduzione letteraria assumendoci tutti i rischi interpretativi del caso. «Gran cosa è l'entusiasmo, tuttavia non da tutti valutata e apprezzata allo stesso modo. Per alcuni è cosa del tutto sublime e divina. Per molti altri può degenerare in schiamazzo. Non mancano certo abusi sufficientemente numerosi che con buona evidenza paiono dimostrare la possibilità di degenerare in schiamazzo e di accertarne [dell'entusiasmo] la vera natura. Questa breve ricerca farà luce sull'equivoco. Cos'è esattamente l'entusiasmo, quali i suoi fini e il suo esercizio? Quale l'abuso di coloro che ne sono estranei? Di questo tratteremo l'aspetto essenziale».



repræsentatio conjunctam habet extraordinariam activitatem»²⁵, il relatore presenta la doppia accezione che il termine ha assunto nell'Antichità classica, vale a dire quella mistico-religiosa e quella dell'ispirazione poetica. Viene così sottolineata la tipica concezione immaginifica e irrazionale del sentimento entusiastico sviluppatasi negli scritti di Platone – *Fedro* e *Ione* in particolare – e poi tramandata fino al tardo Seicento, soprattutto nella discussione anglosassone medico-filosofica intorno alla melanconia e alle patologie dell'anima²⁶: «non nunquam in anima lucidissimæ & vivacissimæ repræsentationes oriuntur [...] dicimus 'enthusiasmus'»²⁷.

La riflessione di Lux non vuole però limitarsi a tracciare una banale storia dell'entusiasmo. Andando oltre e contro la tradizionale considerazione maligna di questo sentimento, infatti, il magontino integra nel dibattito quella linea interpretativa che, a partire dal secondo Settecento, rivalutò la spinta entusiastica dell'essere umano in una direzione positiva, morale e sociale. Per capire meglio il sostrato da cui questa riflessione successiva sorge e si evolve, è fondamentale dunque interrogare un termine che, nella cultura germanica settecentesca, era spesso associato, se non fatto coincidere, a quello di *Enthusiasmus*: la cosiddetta *Schwärmerei*.

ENTHUSIASMUS E SCHWÄRMEREI: DECLINAZIONI TEDESCHE DELL'ENTUSIASMO

Come molta letteratura critica dedicata ha già sottolineato²⁸, l'accezione negativa di *Schwärmerei* sarebbe da far risalire alla critica mossa da Lutero negli anni Venti del Cinquecento per stigmatizzare le degenerazioni di fede dei suoi avversari Andreas Carlstadt, Thomas Muentzer

²⁵ «Un'improvvisa ed eccezionale attività della forza dell'anima [dovuta] a una qualche forza superiore [...] per la quale una vivissima immagine si trova unita a una straordinaria attività [produttiva]». *Ivi*, pp. 3 s.

²⁶ Cfr., in particolare, Henry More, *Enthusiasmus triumphatus: sive de natura, causis, generibus et curatione enthusiasmi brevi dissertatio*, in Id., *Opera philosophica*, t. II, Martyn et Gualt Kettily, Londini 1647. Sulla trattatistica seicentesca avversa all'entusiasmo, cfr. Petrus Schrijvers, *De enthusiasmo poetico*, in *Renaissance-Poetik / Renaissance Poetics*, hrsg. v. Heinrich Plett, De Gruyter, Berlin-New York 1994, pp. 377-390; Michael Heyd, «*Be sober and reasonable*», cit.

²⁷ «In assenza di qualsiasi processo razionale nei confronti di una 'reale' eccitazione e ispirazione, è definito con il nome di entusiasmo». Adam Lux, *Enthusiasmus*, cit., pp. 3 s.

²⁸ Cfr. Wilhelm Maurer, *Luther und die Schwärmer*, in *Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses*, hrsg. v. Friedrich Hübner, Bd. VI, H. 6, Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1952, pp. 7-37; Karl Steck, *Luther und die Schwärmer*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1955; John Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melancthon and the Anabaptists of Central Germany*, Martinus Nijhoff, The Hague 1964; Mark Edwards, *Luther and the False Brethren*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1975.



e Ulrich Zwingli. In un importante saggio sull'entusiasmo nella cultura tedesca del Settecento, Anthony La Vopa illustra con pertinenza questa analogia diacronica, riconducendo le fondamenta della critica illuminista tedesca proprio all'invettiva protestante. In effetti, la polemica di Lutero contro le masse 'fanatiche' degli *Schwärmer* risponde perfettamente a quelle stigmate che, nei secoli successivi, sarebbero state assegnate dai filosofi alle degenerazioni dell'animo e della ragione:

Their [degli *Aufklärer*, N.d.A.] attachment to the discourse of *Schwärmerei* is in itself a measure of the fact that the German Enlightenment was a profoundly Protestant phenomenon, resting on a bedrock of Lutheran values and drawing on a rich fund of Lutheran images as metaphors, even as it dissented from confessional orthodoxy. [...] The epithet derived much of its force from this cluster of metaphors, evoking all sorts of implications about deviance and conformity, selfhood and collectivity, private fantasy and public authority. It retained that force in the passage from religious polemics to a secular language of medical science²⁹.

Simile corrispondenza sarebbe sopravvissuta per tutto il corso del Settecento tedesco, individuando nel filosofo la figura del medico della salute morale e sociale così come il fisico lo era nei confronti della salute del corpo³⁰. Analogamente agli inglesi e ai *philosophes* francesi, dunque, anche presso gli *Aufklärer* la lettura patologica dell'entusiasmo si risolveva generalmente in quelle classiche antinomie teoriche – razionale/irrazionale, serio/emozionale, ecc. – sottomesse al pilastro della sacralizzata *Vernunft*: alla stessa maniera di John Locke ed Henry More, pensatori come Gottsched, Wolff e Leibniz adottarono un approccio severamente critico nei confronti dell'entusiasmo irrazionale. Eppure, se è vero che molti di questi filosofi tedeschi accolsero a piene mani l'interpretazione razionalistica elaborata nei paesi limitrofi, c'è chi ha fatto notare che, già

²⁹ Anthony La Vopa, *The Philosopher and the Schwärmer*, in *Enthusiasm and Enlightenment*, cit., pp. 85-115, qui pp. 87 s.

³⁰ «The philosophical discussion of *Schwärmerei* in the German Late Enlightenment borrowed freely and eclectically from this medical language. When the borrowing took the form of a literal application, philosophy partook of the authority of medicine. More striking, though, was that in the face of *Schwärmerei*, philosophy gave itself an authoritative voice 'by analogy with' medicine. The philosopher was to the social and moral health of society what the physician was to the health of the body. The philosopher, too, brought to his work a clinical gaze that was at once penetrating and modestly aware of its limits, severely detached and empathetic. [...] The diagnostic in itself imposed a necessary intellectual and moral quarantine; the mission of the philosopher-physician was not to heal the sick, but to prevent them from infecting others». *Ivi*, pp. 89 s. Sull'argomento, cfr. anche Hans-Jürgen Schings, *Melancholie und Aufklärung*, cit.; Doris Kaufmann, *Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die Erfindung der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850*, V&R Unipress, Göttingen 1995, pp. 55-78.



durante la *Frühauflklärung*, si sviluppò in Germania una corrente critica parallela che ha indagato gli aspetti del dibattito da un punto di vista strettamente teologico³¹: attraverso l'elaborazione di particolari metodologie correttive *a priori* questi pensatori, più che esplorare gli effetti diretti della devianza entusiastica, cercarono così di individuarne le cause.

Già da questa divergenza ermeneutica intorno all'entusiasmo si fanno chiari i segnali della profonda frattura epistemologica che caratterizzò l'Illuminismo tedesco rispetto a quello franco-inglese: «In Inghilterra ed in Francia – afferma Tonelli – era la Ragione stessa che andava fissando i suoi propri confini; in Germania, invece, i confini della Ragione venivano essenzialmente determinati in base a considerazioni di carattere religioso (tendenti a salvaguardare il ruolo della Grazia e della Rivelazione)»³². E in effetti, opposizioni antinomiche quali 'vera fede/falsa rivelazione', 'vera fede/pregiudizio', 'vera fede/fanatismo', ecc., si ritrovano nella maggior parte delle riflessioni sull'entusiasmo, sia primoseptecentesche come quella, ad esempio, di Thomasius³³, sia più tarde, come, appunto, l'*Enthusiasmus* di Lux. D'altronde, lo studio della dissertazione del magontino non può infatti esaurirsi nella semplice, per quanto vera, constatazione della larga diffusione della filosofia inglese e francese di matrice materialistica o, comunque, deista che si operò in quasi tutto l'Impero soprattutto grazie all'ascendenza del *milieu* intellettuale di Berlino³⁴. Al

³¹ Cfr. Pietro Kobau, *Rischiamento e iconoclastia. Due figure dell' 'Aufklärung' (Thomasius/Kant)*, in *Studi sull'entusiasmo*, cit., pp. 153-181.

³² Giorgio Tonelli, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, cit., p. 27.

³³ Nell'opera di Thomasius il termine *Enthusiasmus* viene in effetti assorbito *in toto* nel concetto di pregiudizio inteso come modalità primaria e naturale dell'errore. Il suo programma filosofico auspicava perciò un totale controllo pedagogico nei confronti dell'infante, una *Vernunftlehre* che avrebbe permesso al discepolo di emendare questo stato erroneo al fine di acquisire l'arte del discernere il vero dal falso e dal verosimile. Questa *Bildung* delle facoltà di giudizio si collocherebbe, insomma, non tanto «come una 'teoria' pura dell'argomentazione formale, ma come un'arte (una *techne*), una scienza pratica o un'etica della conoscenza che mira a un agire corretto, responsabile, orientato su dei principi, e volto al perfezionamento dell'individuo e delle sue opere». Pietro Kobau, *Rischiamento e iconoclastia. Due figure dell' 'Aufklärung' (Thomasius/Kant)*, cit., p. 156. Per Thomasius, in conclusione, l'esercizio formativo delle facoltà razionali e la conseguente sorveglianza sulla loro ricezione del dato esteriore intersoggettivo negherebbe «ogni peculiarità all'influenza dell'immaginazione ed entusiasmo, sia nella generazione dell'errore (l'infanzia), sia nella invenzione delle coscienze». *Ivi*, p. 162. La portata etica di tale dottrina è chiara e il filosofo non tarda a individuarla: «Gleich wie diese als das Hauptwesen des Menschen ohnstreitig gut ist; also ist auch die Beraubung derselbigen welche man Raferey oder Wahwitz nennet so wohl auch ihre Verringerung oder die Thorheit Irrthum Unvernunft usw. böse. Und was die Vernunft stärcket und erhält ist gut was sie aber schwächet oder verringert ist böse». Cfr. Christian Thomasius, *Von der Kunst Vernünfftig und Tugendhaft zu lieben. Als dem einzigen Mittel zu einen glückseligen / galanten und vergnügten Leben zu gelangen / oder Einleitung zur Sittenlehre*, Salfeld, Halle 1692, § 45.

³⁴ «Se si prescinde dal prendere in considerazione altri influssi stranieri secondari,



contrario, l'*Enthusiamus* luxiano dimostra innanzi tutto come molti elementi dell'Illuminismo teologico siano stati vigorosamente tramandati e difesi nella cultura tedesca dell'ultimo quarto del secolo, un periodo che, nella sua essenza polimorfica, risponde a una visione dell'uomo più problematica e sfumata: «Alle verità della ragione – scrivono Raul Calzoni ed Elena Agazzi – la *Spätaufklärung* ha [...] sovente posto a contraltare dialettico quelle della religione, confrontandosi con ciò con uno dei nuclei più problematici della riflessione attorno all'uomo e alla sua felicità, nell'ambito di una 'progettualità' estetica, sociale e politica»³⁵. Ed è proprio la progettualità 'teleologica' insita in queste riflessioni a determinare lo scarto maggiore rispetto alle pedagogie degli inglesi e dei francesi che certi tedeschi avevano adottato a inizio secolo. Se questi, infatti, auspicavano una rieducazione del genere umano fondata su delle basi essenzialmente antireligiose e materialistiche, molti *Spätaufklärer*, al contrario, si affidarono a una dinamica visione del progresso volta alla rigenerazione spirituale della società in un senso pienamente umanistico: «quel linguaggio [del tardo Illuminismo] – ha notato Vincenzo Ferrone nelle sue *Lezioni illuministiche* – consentiva finalmente di riflettere in termini universalistici sul futuro dell'umanità, pensando la politica, la religione, la morale, l'economia a partire dall'uomo inteso come fine ultimo»³⁶. Si trattava di una concezione monadica dei processi storici corrispondente a quell'idea di intimo legame tra essere umano e Tutto fortemente debitrice della scuola neoplatonica che, in epoca moderna, si era propagata parallelamente alla classica concezione binaria dell'uomo di tradizione aristotelica e cartesiana. La prospettiva millenaristica della rivoluzione cosmopolita che avrebbe animato molti intellettuali tedeschi favorevoli ai sommovimenti francesi del 1789 sarebbe dunque scaturita esattamente da questi presupposti, maturati ed elaborati in seno ai numerosi contesti esoterico-massonici che nel Settecento fiorirono su tutto il territorio dell'Europa centrale³⁷: il rapporto tra queste correnti misteriche e la Rivoluzione francese non può essere eluso qualora si volesse avere un quadro aggiornato ed esaustivo dei rapporti filosofici e politici tra la Francia

per quanto importanti, si può affermare che il centro principale di diffusione dell'Illuminismo occidentale in Germania su l'Accademia di Berlino, riformata, dopo la sua ascesa al trono avvenuta nel 1740, da Federico II, il *roi philosophe*, il quale era imbevuto di cultura francese e considerava con disprezzo la letteratura e il pensiero tedeschi, giudicandoli barbari». Giorgio Tonelli, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, cit., p. 28.

³⁵ Elena Agazzi – Raul Calzoni, *Il «progetto» fra Spätaufklärung e Frühromantik*, in *Progetti culturali di fine Settecento fra tardo Illuminismo e Frühromantik*, cit., pp. 9-23, qui p. 14.

³⁶ Vincenzo Ferrone, *Lezioni illuministiche*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 193.

³⁷ Oltre ai testi già indicati, cfr. Gianluca Paolucci, *Ritualità massonica nella cultura della Goethezeit*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2014.



e la Germania di quegli anni. E l'evoluzione, sempre più sfaccettata, del concetto di entusiasmo nel corso della seconda metà del secolo è la più fulgida emanazione di questi aspetti.

Fino agli anni Settanta del secolo, in Germania la terminologia è stata comunque vaga e confusa: la differenza tra entusiasmo, fanatismo e *Schwärmerei* non venne mai sciolta del tutto, tanto che il suo specifico campo semantico si riduceva il più delle volte alla basilare antinomia tra teologia positiva e teologia negativa, verità della rivelazione e falsità dei pregiudizi. L'*Enthusiasmus* era, insomma, da aborre in qualsiasi sua manifestazione. Presso i primi illuministi tedeschi vigeva così la generale credenza che l'uomo è afflitto dall'errore gnoseologico costante e che, per uscirne, si tratterebbe di smascherarlo, nonché di interromperne la trasmissione. È per queste ragioni, dunque, che, di nuovo a titolo d'esempio, Thomasius, dopo un avvicinamento alla mistica pietista di August Hermann Francke, avrebbe abbracciato la critica dell'Illuminismo teologico avversa a qualsiasi forma di teologia mistica ed entusiastica: la logica luterana del buon cristiano e del buon cittadino che soggiace a questo modello è in netta contrapposizione all'entusiasmo-fanatismo-*Schwärmerei* dei mistici i quali, in quanto invasati, nuocerebbero gravemente alla morale civica. È un sillogismo che si ritrova nella maggior parte delle riflessioni di questi 'illuministi teologici'.

Come si colloca la tesi di Adam Lux in questo manicheismo teoretico di primo Settecento? Superandolo. La suddivisione sistematica delle varie tipologie di entusiasmo che lo studente espone nella sua dissertazione ci rende partecipi di una maturazione intellettuale che sembra aver accolto l'invito lanciato da Wieland nell'articolo *Schwärmerei und Enthusiasmus* pubblicato nel novembre 1775 nel suo «Teutsche Merkur». Come si sa, il poeta cercò infatti di conferire alle abusate parole di *Schwärmerei* e *Enthusiasmus* un significato fisso allo scopo di salvarle da una crisi semantica che, a detta sua, andava avanti da troppo tempo e che, inoltre, rischiava di confondere caoticamente i termini gli uni con gli altri senza arrivare a cogliere quegli aspetti positivi dell'entusiasmo che già i più lungimiranti *philosophes* francesi³⁸, sotto l'influsso di Shaftesbury³⁹, avevano messo in risalto nelle loro opere:

³⁸ Ci riferiamo, in particolare, alla teoresi di Diderot e Rousseau intorno alla forza creatrice dell'entusiasmo e all'importanza della sfera irrazionale dell'essere umano per il progresso sociale. Sono teorie presenti in tutta la loro opera. Per uno sguardo più approfondito, cfr. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Plon, Paris 1957; Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières*, cit.; Id., *L'éveil de l'âme sensible*, in *Histoire des émotions*, vol. II: *Des Lumières à la fin du XIXe siècle*, sous la direction de Alain Corbin, Seuil, Paris 2016.

³⁹ Cfr. Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm* (1708), trad. it. di Cristina Paoletti, *Lettera sull'entusiasmo*, con testo a fronte, a cura di Paola Zanardi, ETS, Pisa 2014.



ich finde, daß viele Gelehrte [...] noch immer Schärmerey und Enthusiasmus als gleichbedeutende Wörter gebrauche, und dadurch Begriffe, die mit äußerster Sorgfalt auseinander gesetzt werden sollten, dergestalt verwirren, daß sie immer Gefahr lauffen, ihren Lesern halb wahre Sätze für voll zu geben, und in ohnehin übel aufgeräumten Köpfen mehr Unordnung anzurichten⁴⁰.

È evidente che alla base della premura di Wieland di distinguere tra un entusiasmo cattivo ed un entusiasmo buono sia riscontrabile la fondamentale influenza della tradizione shaftesburiana anche perché, come è stato scritto,

vor allem in Deutschland wurde Shaftesbury intensiv rezipiert: [...] Hamann, Winckelmann und Wieland gehörten zu seinen eifrigsten Leser, und Herder bewunderte den englischen Dichterphilosophen so sehr, dass er ihn wiederholt als den 'Platon Europas' bezeichnete⁴¹.

Così come in Shaftesbury, anche per Wieland compito della filosofia sarebbe allora quello di scindere gli aspetti benigni della questione senza soccombere agli imperativi assoluti della ragione. Ecco così che il tedesco, rifacendosi all'oramai consolidata tradizione medica e religiosa, imposta la sua distinzione: la *Schwärmerei* sarebbe una malattia dell'animo, una febbre che non permetterebbe la corretta distinzione degli oggetti reali della rivelazione e della natura da quelli falsi generati dal fanatismo, il *Fanaticismus*:

Ich nenne Schwärmerey eine Erhitzung der Seele von Gegenständen, die entweder gar nicht in der Natur sind, oder wenigstens nicht das sind, wofür die berauschte Seele sie ansieht. [...] Dem Worte Schwärmerey, in dieser Bedeutung genommen, entspricht das Wort Fanaticismus

⁴⁰ Christoph Martin Wieland, *Enthusiasmus und Schwärmerei* (1775), in Id., *Werke*, hrsg. v. Peter-Henning Haischer – Tina Hartmann, Bd. XII.1, De Gruyter, Berlin-New York 2010, pp. 392-398, qui p. 395.

⁴¹ Bernd Bösel, *Philosophie und Enthusiasmus*, cit., p. 142. Molti gli esempi dell'influenza di Shaftesbury in Germania. Leibniz, ad esempio, ricevette dall'editore Pierre Coste una copia delle *Characteristics* e nel *Jugement sur les Œuvres de Mr. Le Comte de Shaftesbury* del 1712 definì i *Moralists* «sacrarium de la plus sublime philosophie», tanto da aver più volte affermato di avervi trovato quasi tutti i pensieri espressi nella *Teodicea*, cfr. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt, Bd. III, Weidmann, Berlin 1978, pp. 423-431. O ancora, Herder gli attribuì il titolo di «Virtuoso der Humanität» nella lettera 23 delle *Briefe zu Beförderung der Humanität* del 1794. Per un approfondito studio sulla ricezione di Shaftesbury in Germania, cfr. Jean Paul Larthomas, *De Shaftesbury à Kant*, Didier Érudition, Paris 1982. Da sottolineare l'esauriente bibliografia del volume che reca un completo elenco delle edizioni e delle traduzioni francesi e tedesche delle opere del moralista inglese, segno di un'ampia ricezione del suo pensiero presso i circoli letterari germanofoni.



ziemlich genau; wiewohl dies letztere durch den Gebrauch einer besondern Gattung von Schwärmerey, nemlich der religiösen, zugeeignet worden ist⁴².

È qui che va registrata la portata innovatrice di Wieland, per il quale esisterebbe anche una «Erhitzung der Seele» che, scevra da qualsiasi preconconcetto e ispirata da un autentico senso del divino, ispira nell'essere umano il senso della bellezza e del buono: l'*Enthusiasmus*:

Es gibt auch eine Erhitzung der Seele, die nicht Schwärmerei ist, sondern die Wirkung des unmittelbaren Anschauens des Schönen und Guten, Vollkommenen und Göttlichen in der Natur und unserm Innersten, ihrem Spiegel! Eine Erhitzung, die der menschlichen Seele, sobald sie mit gesunden, unerschlafte, unverstopfte, äußern und innern Sinnen sieht, hört und fühlt, was wahrhaft schön und gut ist, ebenso natürlich ist, als dem Eisen, im Feuer glühend zu werden. Diesen Zustände der Seele weiß ich keinen schicklicheren, angemesseneren Namen als Enthusiasmus. Denn das, wovon dann unsere Seele glüht, ist göttlich, ist (menschensee zu reden) Strahl, Ausfluß, Berührung von Gott; und diese feurige Liebe zum Wahren, Schönen und Guten ist ganz eigentlich Einwirkung der Gottheit, ist (wie Plato sagt) Gott in uns. Hebt eure Augen auf und sehet: was sind Menschenseelen, die diesen Enthusiasmus nie erfahren haben; und was sind die, deren gewöhnlichster, natürlichster Zustand er ist? – Wie frostig, düster, untätig, wüst und leer sind jene? Wie heiter, warm, wie voller Leben, Kraft und Mut, wie gefühlvoll und anziehend, fruchtbar und wirksam für alles, was edel und gut ist, diese!⁴³

Le parole che concludono l'articolo paiono ricalcare esattamente ciò che Shaftesbury scrisse in chiusura alla sua *Letter*: «The only thing [...] I would infer from all this is that enthusiasm is wonderfully powerful and extensive, that it is a matter of nice judgment and the hardest thing in the world to know fully and distinctly»⁴⁴. Wieland non nega, dunque, l'esistenza di un'eccitazione positiva, 'creatrice' e, anzi, sembra addirittura auspicare tale sentimento qualora si fosse veramente ispirati nel fare 'qualcosa di grande e di importante'. Da una parte la falsità e l'inganno, la *Schwärmerei*, dunque, dall'altra la verità e il bene, l'*Enthusiasmus* che, si badi bene, non è solo un affare della ragione, ma anche e soprattutto una «Einwirkung der Gottheit»:

⁴² Christoph Martin Wieland, *Enthusiasmus und Schwärmerei*, cit., pp. 395 s.

⁴³ *Ivi*, p. 396.

⁴⁴ «L'unica cosa [...] che potrei deurre da tutto questo è che l'entusiasmo è sorprendentemente potente e diffuso, che è argomento di raffinati ragionamenti e che è al mondo la cosa più difficile da conoscere e completamente e distintamente». Shaftesbury, *A Letter concerning Enthusiasm. Lettera sull'entusiasmo*, cit., p. 100.



Schwärmerei ist Krankheit der Seele, eigentliches Seelenfieber; Enthusiasmus ist wahres Leben! – Welch ein Unterschied in wesentlicher Beschaffenheit, Ursach und Wirkung! [...] Der Schwärmer ist begeistert wie der Enthusiast; nur daß diesen ein Gott begeistert und jenen ein Fetsch⁴⁵.

Anche in questa riflessione si impone così la permanenza di un forte elemento religioso e ritorna ciò che già nel 1746 Diderot affermava a proposito nelle sue *Pensées philosophiques*, ovvero la necessità innata all'uomo di mettere al servizio di qualcosa di grande e buono la sua persona e, qui per la prima volta, i suoi sentimenti. Ma in cosa consiste, nel concreto, questo 'qualcosa'? Si intende forse la nascita di un rinnovato senso morale in seno all'individuo? Una reazione endemica di un determinato sentimento sociale? Oppure un innalzamento percettivo delle proprie facoltà intellettuali verso la conoscenza di Dio? Nel rispondere a queste domande, Adam Lux elabora una tipologia di entusiasmo ideale le cui componenti fondono insieme tutti questi aspetti: l'entusiasmo universale.

«ENTHUSIASMUS REPRÆSENTATIONIS, ALIUS ACTIVITATIS»

Dopo aver delineato i tratti più comuni dell'entusiasmo, nel secondo paragrafo della dissertazione Lux elabora una distinzione volta a superare la classica *doxa* binaria. Attraverso la presentazione di un tipo di entusiasmo derivante dall'*Amatorio* di Plutarco, infatti, Lux ne individua una terza tipologia che si separerebbe dalle comuni accezioni divine ed estetiche: un'ispirazione che «non expers divini instinctus, neque indigena sed advena afflatus & conturbatus rationis, ejusque principium & motus a meliore est facultate»⁴⁶. Al fine di cogliere e collocare le diverse sfumature di queste tre figure dell'entusiasmo, la tesi si imposta così come un processo di ramificazione semantica, un'opera di discernimento necessaria secondo Lux:

Hæc ipsa extensio non omnibus placet. Nimiam ajunt esse, & ad solam elegantiorum artium sphæram esse constringendam; quod nisi fiat, apertum intervenire abusum. Immerito. [...] Solis pulchris artibus proprium esse, noemo facile probaverit⁴⁷.

⁴⁵ Christoph Martin Wieland, *Enthusiasmus und Schwärmerei*, cit., pp. 396 s.

⁴⁶ «Non nasce da dentro o dal divino ma che è una sorta di ispirata attività della ragione il cui principio e moto sono una facoltà superiore verso il bene». Adam Lux, *Enthusiasmus*, cit., p. 4.

⁴⁷ «Questa estensione [del concetto di entusiasmo] non a tutti piace. Dicono che è eccessiva: che debba essere ristretta alla sola sfera delle belle arti, dicono che se ciò non



Lux distingue l'entusiasmo preliminarmente in due rami, un «entusiasmo rappresentativo-immaginario» (*l'enthusiasmus repræsentationis*) e un «entusiasmo dell'attività» (*l'enthusiasmus activitatis*), distinzione, questa, fondata sul grado di forza immaginifica introspettiva o agente presente di volta in volta nell'individuo.

ENTUSIASMO ENDOGENO, ENTUSIASMO ESOGENO

L'entusiasmo rappresentativo-immaginario si divide in due ulteriori tipologie legate alla sorgente del sentimento di infatuazione. Nel caso in cui esso provenga da uno stimolo interno all'animo, si parlerà di un entusiasmo 'endogeno', caratterizzato da una «ab intrinseco per vim imaginationis»⁴⁸. Su questo punto, Lux non ci fornisce ulteriori informazioni e passa oltre. Più complessa e interessante è la descrizione dell'entusiasmo 'esogeno', un tipo di entusiasmo causato da una rappresentazione o un evento esterni al soggetto. Anch'esso si distingue in due tipi: un entusiasmo 'vero' e un entusiasmo 'apparente', il 'fanatismo'. L'entusiasmo 'vero' «est ille animæ status, in quo repræsentationes, vivaces utique, per realem alicujus spiritus actionem eidem adveniunt»⁴⁹. A sua volta questo tipo di entusiasmo può essere bifronte. Infatti, «hinc enthusiasmi veri duplex species est, *Theopneustia*, & inspiratio sive suggestio mala, vulgo *tentatio*»⁵⁰. Ancora una volta, Lux non avanza argomenti e passa direttamente all'altra faccia dell'entusiasmo esogeno, il fanatismo e, qui, il ragionamento si fa sicuramente più approfondito. Secondo Lux, il fanatismo è un sentimento falso, un'illusione:

Hic 'enthusiasmus putatitius' est, i.e. ille animæ status, in quo repræsentationes per verum alicujus spiritus inflatum eidem advenire & inexistere, falso, absque sufficiente ratione putantur. Ideoque reipsa 'fanatismus' est, quod inter realem & fictitium afflatum non fiat distinctio & imaginationes revera pro realibus inspirationum sensationibus habeantur. Differt igitur a 'psychologico' ratione determinati objecti & perinde atque ille inter morbos animi recensendus est⁵¹.

avviene, irrompe evidente l'abuso. Ingiustamente. [...] Nessuno potrà facilmente dimostrare che l'entusiasmo riguarda solo le belle arti». *Ivi*, pp. 26 s.

⁴⁸ «Vivacità della rappresentazione interna». *Ivi*, p. 9.

⁴⁹ «È quello stato dell'anima nel quale le immagini sorgono per la reale azione di un qualche spirito». *Ibidem*.

⁵⁰ «Duplici è la specie dell'entusiasmo vero, l'ispirazione divina e l'ispirazione di uno spirito cattivo, la tentazione». *Ivi*, p. 10.

⁵¹ «Un entusiasmo apparente, quello stato dell'anima nel quale le immagini paiono giungere e porsi in essa per via di una vera ispirazione di qualche spirito, ma falsamente



Seguendo la classica pista della diagnosi medico-filosofica inglese che influenzò, abbiamo visto, anche l'ambiente tedesco, ecco che Lux riconduce il fanatismo a uno stato patologico dello spirito, una malattia caratterizzata dall'incapacità di dimostrare empiricamente la validità dell'ispirazione: «Qui Theopneustiam adducit, factum probare debet. Cum enim intercedere possit fanaticismus: rem ex sufficientibus rationibus decidendam esse, per se patet. Ita sua itidem & certa signa sint oportet pro discernendis spiritibus malis»⁵². Il più delle volte, l'errore interpretativo della ragione si tradurrebbe così in un 'fanatismo teologico', un cieco sentimento sorretto da ciò che i teologi chiamano 'congettura', l'*opinio*. Nel ricordare la teoresi intorno al pregiudizio più volte sollevata dalla scuola deista inglese, Adam Lux arriva ad affermare che il fanatismo non sarebbe altro se non una falsa ispirazione «per solam imaginationem exhibita nullaque sufficiente ratione contestata»⁵³. Nel lungo paragrafo, la questione riguardante l'*opinio* si allarga così verso esiti sociali e teologici fondamentali per comprendere il retroterra culturale in cui Lux agì. Dopo aver definito il fanatismo, l'autore – si ricorderà nato e cresciuto in uno dei pochi stati cattolici tedeschi dell'epoca, l'*Erzbistum Mainz* – procede a un attacco contro la dottrina protestante. I protestanti, infatti, sarebbero coloro presso i quali il grado peggiore di *opinio* – l'*opinio subtilior*, lo *spiritus privatus* – si manifesterebbe nei suoi risultati più aberranti e fanatici. Questo tipo di spirito è un «judex declarativus, fons necessa-

e senza sufficiente dimostrazione. Perciò si definisce fanatismo di per sé, poiché non vi è distinzione tra reale e apparente ispirazione e le immagini sono ritenute in luogo di reali percezioni ispirative. Differisce dunque dalla comprensione psicologica di un determinato oggetto e di conseguenza va enumerato tra le malattie dell'animo». *Ibidem*.

⁵² «Chi parla di ispirazione divina deve darne dimostrazione. Poiché infatti il fanatismo può sopraggiungere, è di per sé evidente che questo fatto deve essere stabilito con sufficienti ragioni. In tal modo è necessario che i suoi sicuri indizi siano presenti per il riconoscimento degli spiriti cattivi». *Ivi*, p. 11. D'altra parte, Adam Lux presentò la sua tesi anche come *Medicinæ Candidatus*. La sua preparazione sulla materia medica e fisica è documentata anche dal corredo di 122 domande presente nella stampa della discussione da noi presa in esame. I quesiti riguardavano vari argomenti di fisica, meccanica, filosofia, teologia: «Fragen aus der Physik, Mechanik, Hydrostatik, Hydraulik, Optik, aus der praktischen Philosophie und der Geschichte der Philosophie, und man kann wahrhaft nicht umhin, die Fülle des Wissens beinahe anzustauen, über das die Kandidaten verfügen mußten, die sich einem Examen über alexandrinische, kabbalistische, talmudische, theosophische Philosophie und über die Verdienste von Leibniz, Newton, Locke auszusprechen hatten. [...] Auf nicht weniger als 122 Fragen mußte er [Adam Lux] Rede und Antwort stehen, die sich auf griechische Philosophie, auf Ideenursprung, auf Definition des Schönen, auf die Unsterblichkeit der Seelen und die Existenz Gottes und schließlich auf Probleme der Astronomie, Geometrie und Physik bezogen». Friedrich Hirt, *Adam Lux, der Mainzer Revolutionär*, cit., p. 495.

⁵³ «[Una falsa ispirazione] mediata dalla sola immaginazione e in assenza di qualsiasi coesistente processo razionale». Adam Lux, *Enthusiasmus*, cit., p. 11.



rius & uberimus omnis inter Protestantes & continui & interminabilis dissidii. His omnibus necessitas incubit suum assertum probandi, nec in genere tantum sed & in specie existentiam & certitudinem ostendant necesse est»⁵⁴. Brandendo le armi dell'Illuminismo più intransigente, Lux afferma così che l'uso smoderato della libera interpretazione del verbo di Dio – e dunque del libero arbitrio – da parte dei sostenitori di simili sette sarebbe stato la causa principe del pregiudizio e delle guerre settarie che avevano sconvolto l'Europa nei secoli precedenti:

Nec minima causa & incitamentum est æmulatio (quæ phantasiam plurimum incitat & inflammat) vel privatorum vel integrarum sectarum, quam non pudet per fanaticismum fingere, quod per virtutem assequi non valet. Sicut plures in confingendis miraculis artifices protulit, ita nec paucos nec minimos fanaticos. Ex his pronum est explicatu, cur suos quælibet, & inprimis falsæ religiones, frequentiones fanaticos habeant»⁵⁵.

Apparirebbero di certo sorprendenti queste parole se si considerasse lo spirito dell'epoca unicamente nell'ottica di nette contrapposizioni di credo tra le differenti dottrine cristiane che negli ultimi secoli si erano formate e disgregate alternativamente, e sembrerebbe parimenti assurdo che un pensatore cresciuto in un ambiente cattolico come Lux rifiutasse certo i principi opposti a quelli della sua chiesa – la libera interpretazione delle sacre scritture voluta dalla Chiesa luterana contro la 'rappresentanza' della Chiesa cattolica – ma che allo stesso tempo accogliesse quei dettami deisti avversi alle religioni rivelate e invece favorevoli alla comprensione razionale dell'essenza divina. Ma se, con uno sforzo critico, si cerca di guardare le cose più dall'alto, sfumandole con uno sguardo d'insieme più generale che particolare, si capirebbe come il discorso intrapreso da Lux rientri perfettamente in quell'aura di desecolarizzazione della cristianità che, soprattutto nel tardo Illuminismo tedesco, stava prendendo sempre più piede in favore di un nuovo umanesimo 'universalista'. Come ha sottolineato Ferone, infatti, uno dei tratti più caratterizzanti del tardo Settecento, il periodo, appunto, della *Spätaufklärung*, fu esattamente questo continuo sforzo di integrare la visione umanistica-antropologica del mondo tradizionalmente illuministica con quel messaggio ecumenico di carità e amore verso i propri

⁵⁴ «Un giudice che discerne, causa di dissidio multiforme, continuo e interminabile tra i Protestanti. Tutti costoro hanno obbligo di dimostrare le loro affermazioni, ed è necessario che ne dimostrino l'esistenza certa non solo nel genere ma anche nella specie». *Ibidem*.

⁵⁵ «Né causa insignificante e stimolo risulta essere l'emulazione (che il più delle volte eccita ed infiamma la fantasia) o di singoli o di sette integraliste, che non si vergogna di fingere per mezzo del fanatismo ciò che non è in grado di raggiungere per mezzo di virtù. Come mostrano numerosi artisti nell'inventare miracoli, allo stesso modo mostrò né pochi né piccolissimi fanatici. Da tutto ciò è facilmente spiegabile perché qualsiasi religione, e soprattutto le false religioni, abbiano i propri piuttosto frequenti fanatici». *Ivi*, p. 12.



simili che il cristianesimo storicamente realizzato aveva snaturato. Questo sentimento, che non a caso lo studioso fa risalire anche a Rousseau – filosofo più volte citato da Lux come suo faro filosofico e ideologico⁵⁶ –, si sarebbe dunque propagato a livello capillare negli strati parastatali di organizzazioni quali le logge massoniche e i circoli di lettura: «l’invito di Rousseau a riporre il sentimento religioso nei cuori dell’uomo riservando invece la sfera pubblica alla costruzione di una nuova religione civile cristiana, tollerante, ferma nel sacralizzare il principio di sociabilità e i diritti umani, si trasformò nel compito primario delle logge massoniche e di quanti amavano il panteismo spinoziano, la sacralizzazione della natura»⁵⁷. In un saggio apparso in un recente numero di «Cultura tedesca», Andreas Blödorn dimostra, attraverso il concetto di *irdische Glückseligkeit*, che, proprio nell’ultimo quarto del XVIII secolo, negli ambienti intellettuali tedeschi venne a profilarsi un nuovo progetto ‘antropologico’ da interpretare come l’espressione ‘storica’ e terrena dell’originario *telos* messianico e il cui obiettivo sarebbe stato la fondazione di una rigenerata umanità, finalmente costituita sulla fusione degli elementi spirituali della tradizione cristiana con quelli della speculazione illuministica intorno all’uomo⁵⁸. Questo affascinante rapporto tra cristianità e Illuminismo non fu unicamente una prerogativa tedesca, certo, ma è nei territori del Reno che si impose in maniera più decisa ed elaborata grazie alla particolare contingenza commerciale e culturale della regione che permise l’ibridismo di tendenze spesso in contrasto tra loro. L’esempio della tesi del ‘caso Adam Lux’ e della *Bildung* del giovane studente attestano questa curiosa unione tra la pedagogia della *Vernunftlehre*, il sentimentalismo rousseauiano e la cristianità presecolare.

ENTUSIASMO DELLA MENTE, ENTUSIASMO DEL CUORE

La seconda parte della dissertazione di Adam Lux è dedicata allo sviluppo del concetto di *enthusiasmus activitatis*. Contrariamente all’entusiasmo della rappresentazione, per il quale gli stimoli esterni o interni vengono elaborati unicamente nell’individuo, il secondo tipo di entusiasmo rappresenta la manifestazione materiale ed esterna dello stato entusiastico dell’anima, un’attività che riveste nel pensiero di Lux un’importanza primaria. Sempre secondo il percorso stadiale dell’entusiasmo

⁵⁶ Sull’argomento e i riferimenti specifici cfr. Alfred Bөрckel, *Ein Schüler Rousseaus in der Schreckenszeit*, cit.

⁵⁷ Vincenzo Ferrone, *Lezioni illuministiche*, cit., p. XI.

⁵⁸ Cfr. Andreas Blödorn, *Zwischen «Himmel» und «Hölle auf Erden». Die Suche nach irdischer Glückseligkeit als Projekt der Spätaufklärung*, in *Progetti culturali di fine Settecento fra tardo Illuminismo e Frühromantik*, cit., pp. 59-73.



luxiano, anche l'entusiasmo dell'attività si divide in due filoni principali, «in 'viribus cognoscitivis' vel etiam in 'appetitivis'»⁵⁹. L'attività generata dalla forza conoscitiva dell'individuo è l'*enthusiasmus mentis*, della mente; quello generato dalla forza desiderante, appetitiva, l'*enthusiasmus cordis*, del cuore. Il primo tipo:

Objectus potissimum respicit, quod habet magnum aut pulchrum & ubertate & copia plenum. Quod fortius agit, & in luce positum mentis oculos ad se convertit, ejusdemque vires omnes incitat & ad se rapit, quæ cum contentione nituntur, vel ut comprehendant totum objectum & cum delectatione per intuitum possideant, vel ut idem aut simile, etiam ipsæ producant. Duplex igitur est, 'enthusiasmus mentis peritæ & artificis'. (*Die Begeisterung des Kenners und des Kunstlers*) Enthusiasmus contemplator & artifex⁶⁰.

A prima vista, l'entusiasmo della mente, l'entusiasmo conoscitore-contemplativo, può sembrare simile alla variante esogena dell'entusiasmo rappresentativo poiché anch'esso si costituisce attraverso un processo gnoseologico tendente all'autorappresentazione in sé dell'oggetto osservato, certo. Ma questa volta, Lux, per mezzo di una citazione del Bettinelli, spiega che questo entusiasmo si risolve materialmente in un'attività estetica 'giudicante', capace cioè, attraverso le conoscenze acquisite con lo studio, di 'produrre' delle considerazioni di natura estetica sul bello:

'Enthusiamus contemplator' sistit in 'intuitu objecti', & vires cognoscitivæ eatenus exercet, quatenus præclarum objectum & præcipue magnum & pulchrum & admirabile, comprehendere totum contendit. Mens suo objecto quodam modo unita, tota sensus, oculus vel auris est. Juxta Bettinelli de entusiasmo pag. 145. tali entusiasmo agitur, quisquis in Vesuvii vertice, montem & viciniam; aut super alpes, quas glaciales appellant, catenam illam æternæ glaciæ contemplatur. Simili entusiasmo percussi sunt, quotquot attentius Moguntia hoc anno ex editore loco exundationem Rheni prospexerunt. Rheni altitudo, obducta glaciæ, inundata & depressa oppide triste circum silentium & timores & c. totam mentem occuparunt. Qui præclarum opus contemplatur, eo suavius afficitur, quo in arte peritor, & regulas accuratius habet perspectas⁶¹.

⁵⁹ «Nelle forze conoscitive e nelle forze appetitive». Adam Lux, *Enthusiasmus*, cit., p. 13.

⁶⁰ «Tende a un oggetto assai importante, grande, bello e ricolmo di ricchezza che agisce vigorosamente, trae gli occhi della mente su di sé, eccita tutte le forze e le trascina violentemente su di sé: esse operano sforzi intensi, o per comprendere l'intero oggetto e per possederlo con l'intuizione dilettevole, o per produrne uno identico o simile anche essa stessa. Doppia dunque è la specie, l'entusiasmo della mente conoscitrice e della mente creatrice». *Ivi*, pp. 13 s.

⁶¹ «L'entusiasmo contemplativo si colloca nell'intuizione dell'oggetto ed eccita le



Nell'atto verbale dell'esperienza estetica si manifesterebbe così l'azione di questo entusiasmo. Al fianco dell'entusiasmo contemplativo si colloca l'entusiasmo *artifex*, l'entusiasmo creatore che è quasi conseguenza del suo corrispettivo. Anche qui, esso rientra infatti nel puro ambito artistico. Tuttavia, l'uomo spinto da questo sentimento non si fermerebbe più alla semplice indagine conoscitiva e verbale, ma andrebbe oltre, in un processo di *imitatio* necessario alla 'riproduzione' materiale dell'evento vissuto o osservato. Simile processo creativo, continua Lux, può svilupparsi in due distinte direzioni. Può, infatti, essere 'estetico', il quale «elaborare connititur elegancia & pulchra opera, quæ ad ingenuas artes & scientias pertinent. [...] De his Sulzer, Bettinelli & alii multa» o 'logico', «universim opera utilia invenire & producere contendit, & inprimis in scientiis»⁶².

Se l'entusiasmo della mente è rivolto alle istanze conoscitive dell'individuo, quello del 'cuore' si rivolge adesso alle sue forze desideranti e appetitive:

Objecti repræsentatio sensitiva, illius in animam fortior actio, actionis vividus sensus, affectus & communicatio, illius fere constitutiva sunt. [...] Anima enim in hoc enthusiasmi genere magis ad id, quod ipsa sentit, ad suum magis ex objecto sensum dirigitur, quam ad objectum, cujus repræsentationes, per quas sensus generatus est, subin obscurantur⁶³.

Questa sensibilità – che ha molto a che vedere con la *sensibilité* di Rousseau – è qualcosa di più indefinito rispetto alla partecipazione psicologica della mente ma che, proprio in virtù di questo suo stato fluido, riuscirebbe a cogliere nessi prima celati:

forze conoscitive fino a tanto che tende fortemente a comprendere per intero un oggetto luminoso e soprattutto grande, bello e ammirevole. La mente, in qualche modo unita al suo oggetto, è tutta senso, occhio o orecchio. Da tale entusiasmo è preso chiunque, sulla vetta del Vesuvio, contempli il monte e le aree circostanti, o sopra le alpi coperte di ghiacciaie quella interminabile sequenza di ghiaccio (*De entusiasmo*, Bettinelli pag. 145). Da simile entusiasmo sono stati presi tutti coloro che con dovuta attenzione a Magonza quest'anno osservarono l'esondazione del Reno da un'altura. Il livello del Reno, il ghiaccio trasportato, la città inondata e sommersa tra silenzi e angosce occuparono la mente intera. Chi contempla un'opera eccellente, conosce tanto più piacere quanto più è esperto in quell'arte e ne ha più accuratamente considerato le regole». *Ivi*, p. 14.

⁶² «Si sforzerà di produrre opere belle ed eleganti, che riguardano le arti e le scienze liberali. [...] Di ciò molto hanno scritto Sulzer, Bettinelli ed altri»; «volto a inventare e produrre in generale opere utili, soprattutto nelle scienze». *Ivi*, p. 15.

⁶³ «La rappresentazione sensitiva dell'oggetto, l'azione piuttosto energica di quello nell'anima, l'intensa percezione dell'azione, attività affettiva e comunicativa, sono per lo più [i suoi] elementi costitutivi [...]. L'anima, in questo genere di entusiasmo, è volta maggiormente a ciò che essa stessa sente, alla sua capacità di sentire più dall'oggetto che verso l'oggetto, le cui rappresentazioni, per mezzo delle quali il processo sensitivo è stato generato, subito dopo si oscurano». *Ivi*, p. 16.



Anima videt, audit, sentit, quæ proprie nequidem sentiri possunt. [...] Abstractissime ide assumpto corpore, visibili specie comparent, & referunt personas. Impossibile transit in possibile. Præterita, futura, absentia sunt præsentia. Et cum præsentibus consuescens & familiaris anima, etiam vividissime ab iisdem afficiatur, necesse est. Quid enim proclivius, quam ut tales representationes etiam in vires appetitivas influant & agant? & eo fortius, quo magis calor provehitur. Animus enim venit in communionem representationum intellectus, & cum objectum deprehendit esse magnum ac sublime, vel nobile aut utile vel fœcundum, eaque simul omnia, quæ ullam ad præsens objectum habent vel unquam habuere relationem, & in anima recondita latent, cum impetu eluctentur: afficitur, movetur, & plus sentire incipit, quam cogitare⁶⁴.

La capacità del soggetto di riconoscere le cose grandi e nobili è per Lux il motore grazie al quale sarebbe possibile compiere le azioni più importanti e sublimi. Tuttavia, per Lux l'accorato sentimento derivante dall'entusiasmo del cuore deve essere mediato dalla supervisione della ragione. Perché, se è vero che questo sentimento rappresenta la più nobile e dinamica facoltà dell'essere umano, è necessario stare in guardia dalla degenerazione di questo in cieco fanatismo:

Enthusiasmum hujus generis magis perdurabilem esse, si conjunctam habeat convictionem intellectus, ex dictis per se consequitur. Et contra fluctuabit, prout intellectus fluctuaverit. Quare ubi infirmitas intellectus accesserit, parum aberit a fanatismo, qui inter veritates & apparentias non discernit⁶⁵.

È solo in questa direzione che l'entusiasmo potrà spogliarsi delle sue componenti egotiche e deliranti per acquisire finalmente un senso specificatamente sociale.

⁶⁴ «L'anima vede, ode, sente ciò che in sé non può essere propriamente sentito. [...] Le sensazioni del cuore sono idee astrattissime che, dopo aver preso corpo, appaiono visibili e ottengono delle figure. L'impossibile diviene possibile. Il passato, il futuro, l'assente diviene presente. È inevitabile che l'anima familiarizzando con ciò che è presente, sia anche da esso assai vivacemente colpita. Che cosa infatti c'è di più agevole del fatto che tali rappresentazioni influiscano ed agiscano sulle forze appetitive? E tanto più energicamente quanto maggiormente l'ardore si innalza. L'anima infatti vive in intimo rapporto con la comprensione delle rappresentazioni, e quando riconosce che l'oggetto è grande e sublime, o nobile, utile, ricco e che al tempo stesso tutte quelle cose che hanno una qualche relazione con l'oggetto presente o che qualche volta ebbero relazione e che stanno nascoste nell'anima si sforzano di uscire con impeto, allora essa è colpita, è mossa, e incomincia più a sentire che a riflettere». *Ibidem*.

⁶⁵ «Da ciò che si è detto consegue che un entusiasmo di tal genere è più duraturo se sta unito all'intelletto. Al contrario esso sarà incerto quanto sarà incerto l'intelletto. Ragion per cui ove precarietà di intelletto comparirà, poco si discosterà dal fanatismo, che non è in grado di discernere tra verità e apparenza». *Ibidem*.



POLITICHE DELL'ENTUSIASMO TRA LUX E ROUSSEAU

Ciò che deriva dalla 'tassonomica' riflessione preliminare di Lux è una decisa presa di posizione contro ogni forma politica e religiosa fondata su irrazionali spinte accentratrici e, diremo oggi, sovraniste. È soprattutto nella seconda sezione della tesi che viene inquadrata al meglio questa sua idea filosofico-politica. Se il sentimento politico sarebbe trasmissibile unicamente grazie all'attività dell'entusiasmo del cuore, ecco che l'entusiasmo acquisirebbe il suo più profondo significato solamente nella sua relazione sociale verso l'Altro, quando, cioè, è condiviso. Non è un caso che nel tredicesimo paragrafo del suo scritto l'autore si schieri personalmente in una netta presa di posizione anti-individualista. Lux individua infatti una doppia attività 'sociale' dell'entusiasmo del cuore, una divisione che si rivela centrale non solo per il suo pensiero, ma soprattutto per la comprensione dell'*allure* politica assunta dalla generazione tedesca degli anni Ottanta davanti alla Rivoluzione francese: «sub priore ratione sibi quodammodo soli sentit, ut possideat objectum & fruatur ipse. Sub altera ratione consentit ad alios, sensumque suum aspirat, ut & alii sentiant & fruuntur. Prior *affectivus* & quasi *monasticus* est, hic *sympathicus* & *socialis*»⁶⁶. Lux avversa esplicitamente il primo tipo, poiché «huc sæpius Pædantimus & circumforanei scientiarum pertinent»⁶⁷. L'azione verso l'esterno e l'alterità, invece, si traduce in una nobile spinta prima morale, poi politica: è l'entusiasmo 'simpatico'.

Sympathicus enthusiastas morales, 'religiosos & politicos' habet, qui bonum aliorum, etiam physicum & imprimis morale, vel religionem vel politiam & bonum publicum pro objecto habent, amant & enthusiastica contentione propagare laborant. [...] Laudabilis utique, & in iis imprimis exoptandus, qui prodesse plurimum possunt. Idem de politico sentiendum. Et quamquam intentiones & media non semper possint ad effectum perducere, ejusmodi enthusiasmus suo nunquam merito nec amabilitate carebit. Historia viros hic exhibet omni amore dignissimos⁶⁸.

⁶⁶ «Nel primo caso in qualche modo percepisce solo per se stesso, perché possenga l'oggetto e ne possa fruire. Nel secondo caso, cum-sente con gli altri e infonda la propria sensitività perché anche gli altri percepiscano e fruiscano. Il primo è 'sentimentale e monastico' (personale), il secondo è 'condiviso e sociale'». *Ivi*, p. 17.

⁶⁷ «A ciò fanno riferimento la pedanteria e i ciarlatani delle scienze». *Ibidem*.

⁶⁸ «L'entusiasmo simpatico annovera i soggetti morali, religiosi e politici che hanno come fine il bene altrui, anche fisico ma soprattutto morale. [...] Esso è assolutamente lodevole e desiderabile soprattutto in coloro che sono in grado di recare assai benefico. Stesse considerazioni per l'entusiasmo politico. E benché i propositi e i mezzi non sempre possono raggiungere il risultato, l'entusiasmo di questa specie mai mancherà d'essere benefico e d'essere amabile. In questo la storia ci fa conoscere uomini degnissimi di ogni gratitudine». *Ivi*, pp. 17 s.



Tali considerazioni aderiscono all'orizzonte di pensiero che Rousseau aveva delineato qualche decennio prima nella sua opera. Il repubblicanesimo virtuoso auspicato dal filosofo di Ginevra, infatti, sembra qui riproporsi esattamente negli stessi termini in cui fu presentato, ad esempio, nei suoi due *Discours*, nell'*Émile* e nel *Contrat social*. Anche in Lux, infatti, si ritrovano alcune tematiche rousseauiane assolutamente centrali: il ruolo della *sensibilité* nella ridefinizione dell'individuo nella società; il culto del repubblicanesimo romano e dei suoi «viroi omni amore dignissimos» (è un discorso che porterà avanti nei suoi scritti parigini⁶⁹); l'importanza attribuita alla religione che, così come nel *Du contrat social*, avrebbe come compito quello di rafforzare nei cittadini il senso di appartenenza collettiva e del bene comune.

La teoresi luxiana, tuttavia, profila un sistema pedagogico più sfumato rispetto a quello di Rousseau. Nel paragrafo dedicato alle *Observationes generales*, infatti, Adam Lux indica delle precise direttive da prendere in considerazione qualora si volesse esercitare al meglio l'attività dell'entusiasmo politico, una riflessione educativa che, nella sua trasversalità di intenti, ci sembra debitrice più degli insegnamenti filosofici della cerchia diderotiana che dell'educazione anticivilizzatrice e antiintellettuale dell'autore dell'*Émile*. Lux indica così cinque punti da tenere in stretta osservazione,

ad enthusiasmus hujusmodi concipendum & communicandum: [...] Supponitur 'habilitas & dispositio naturalis'. [...] Supponitur 'cognitionum', quas quis vel per institutionem vel suo studio collegerit, 'copia & ubertas'. [...] 'Objecti cujusdam meditatio' prævía & repetita. [...] 'Totius repræsentatio' simultanea & intensa. [...] 'Conatus idem' per elaborationem vel aliam actionem efficiendi & 'perficiendi'⁷⁰.

L'entusiasmo politico positivo che si inizia a delineare in quest'ultima parte della tesi, aggiunge Lux, necessiterà di tempi e luoghi opportuni per svilupparsi poiché «nec urgenda natura»⁷¹. Allo stesso modo dell'ac-

⁶⁹ *L'Avis aux citoyens français e Charlotte Corday* sono due pamphlet polemici che Lux scrisse durante il suo soggiorno a Parigi nel 1793 in reazione all'arresto dei Girondini voluto da Robespierre il 2 giugno 1793. In essi sono celebrati antichi eroi del repubblicanesimo romano come, ad esempio, Bruto. Inoltre, la figura di Rousseau è centrale in entrambi gli scritti, più volte elevato a faro spirituale del giovane magentino.

⁷⁰ «Per la comprensione e la comunicazione dell'entusiasmo di questa specie: [...] Capacità e disposizione naturale. [...] Quantità e qualità della conoscenza, che si saranno raccolte o istituzionalmente o con studio personale. [...] Una precedente e continua riflessione su un oggetto. [...] Rappresentazione del tutto sintetica ed efficace. [...] Lo sforzo di fare e di condurre a termine con assidua applicazione le azioni». Adam Lux, *Enthusiasmus*, cit., p. 18.

⁷¹ «La natura non va aggredita». *Ivi*, p. 19.



cezione dell'entusiasmo filosofico di Shaftesbury e Diderot, per il futuro giacobino le affinità dell'anima devono così essere coltivate e dischiuse gradualmente con l'intervento dell'intelletto e dell'educazione. Solo in questo modo, prosegue, sarà possibile stabilire dei precisi confini tra le varie tipologie di questo sentimento e rivendicare, una volta per tutte, l'indipendenza del vero entusiasmo rispetto alla sfera patologica a cui fino a quel momento era stato ricondotto. L'entusiasmo, asserisce l'autore ancora una volta, «pro suo nomine, quod habet, furoris, ad morbos animæ pertinere, propterea quod sæpissime exorbitet. Differt tamen»⁷². Per Lux la fantasia si rapporta con l'entusiasmo da un punto di vista consequenziale piuttosto che causale:

Proprie enim enthusiasmum ex phantasia non derivamus, quæ nonnunquam exlex est & fanaticus profert, qui inter ideas phantasticas & sensationes non discernit, & vel in insaniam, vel in delirium &c. prolabitur: sed vis imaginatrix effectus est, quæ ex proposito & intentione procedit, & rationis frænum etiam in æstu suo & agitatione admittit. Quo nisi continuo ducatur, limites excedet, & exorbitabit. Neque tum entusiasmi nomine dignus amplius erit. Tum insanientis vitium & animæ morbum intercedere ultro concedemus⁷³.

La degenerazione dell'entusiasmo in malattia o vizio morale dipenderebbe dunque dalla qualità della forza razionale che l'individuo è tenuto a esercitare per modulare e contestualizzare coscientemente le immagini che gli si propongono dinnanzi. È sulla base di questa gradazione tra virtù e vizio, che l'entusiasmo politico potrà essere buono, cattivo o misto:

Enthusiasmus in extraordinaria representationis vivacitate & pari activitatis ardore consistit. Hæc ipsius natura. Id fieri vero vel circa objecta bona vel mala potest, aut potest utrumque concurrere & commisceri. Fieri potest, ut ex erroribus, aut præjudiciis nascatur. [...] Fieri potest ut objecta in se mala aut prohibita activitati labem & vitium aspergant. Fieri potest, ut affectus aut fines præposterè se jungant, & mens & ani-

⁷² «Pare essere affine a disordini mentali e per via del nome di furore che gli è attribuito, pare riguardare le malattie dell'anima, per il fatto che spessissimo devia in quelle forme patologiche. Tuttavia ne differisce». *Ibidem*.

⁷³ «Infatti noi propriamente non deriviamo l'entusiasmo dalla fantasia, che sovente è libera da ogni freno e procura il fanatismo, che non distingue tra immagini fantastiche e sensazioni e degenera o in follia o nel delirio: al contrario l'entusiasmo è l'effetto di forza immaginativa che si svolge muovendo da precisa intenzione e conosce il freno della ragione anche nella sua fase di caloroso movimento. Se non è regolato in continuo da questo freno, travalica decisamente i limiti. In questo caso non sarà più ulteriormente degno del nome di entusiasmo. Allora ammetteremo in più che esso va a collocarsi tra l'anomalia del pazzo e delle malattie dell'anima». *Ivi*, pp. 19 s.



mus in devia prolabatur eo majore cum celeritate, quo vehementius entusiasmus vires cognoscitivas aut appetitivas præcipitat⁷⁴.

Il peggiore tipo di entusiasmo sarebbe, però, quello misto, in quanto esso, sotto le false sembianze di una presunta morale attiva e sociale, nasconderebbe in realtà delle scorie etiche assolutamente esecrabili. Esso, infatti, oltre a infangare le potenzialità benefiche del vero entusiasmo politico e religioso, inganna il cittadino e l'idea stessa di libertà che esso dovrebbe veicolare. La cupidigia, il potere e il possesso costituirebbero in questo senso i vizi dai quali tale tipo di entusiasmo trarrebbe la propria linfa:

'Mixtus' eo propius ad periculum accedit, quo magis mixtio & compositio complicatur & involvitur, quam non nisi difficillime advertere & explicare datur. [...] Quid amabilius entusiasmus pio ac religioso, quid morali, quid politico? Compositi & mixti, quales erunt? Componatur politicus cum dominandi cupidine: quid funestius? Civium ruinas & regnorum strages molitur & exequitur. Si cum morali conjuncta sit libido habendi, fœdam indutus faciem oppressiones & spolia parum curabit, a semetipso, qui cæteroquin pulcherrimum amorem omnium in se converteret, alienus & degener. [...] Crudelissima sæpius spectacula ad divini cultus splendorem præcipuum pertinent, & ab exultantibus eodem referuntur⁷⁵.

Per Adam Lux il vero entusiasmo è quindi concepibile solamente in rapporto alla funzione che esso svolgerebbe nel progresso del gene-

⁷⁴ «L'entusiasmo consiste in una straordinaria vivacità della rappresentazione e in pari ardore dell'attività. Questa è la sua natura. Ciò può avvenire o per oggetti buoni o per oggetti cattivi o può rincorrere o mescolarsi con l'uno e l'altro. Può avvenire che nasca da errori o pregiudizio. [...] Può accadere che oggetti in sé cattivi o proibiti spargano macchia e vizio sull'attività. Può accadere che lo stato d'animo o le intenzioni si congiungano a rovescio, e la mente e l'anima sviino con tanta maggiore celerità quanto più violentemente l'entusiasmo travolge le forze conoscitive o appetitive». *Ivi*, p. 20.

⁷⁵ «L'entusiasmo misto si avvicina al pericolo tanto più quanto più è complessa la sua composizione, che è possibile districare compiutamente non senza grandissima difficoltà. [...] Cosa di più adorabile dell'entusiasmo pio e religioso, di quello morale, politico? Gli entusiasmi misti quali saranno? Si mettano assieme il politico con la cupidigia del potere: cosa di più funesto? Costruisce e poi attua rovina dei cittadini e strage di regni. Se congiungiamo con la morale il piacere sfrenato del possedere, poco ci si curerà di sovrappaffazioni e bottini, si cercherà di attirare l'amore di tutti su di sé. [...] Spesso spettacoli assai crudeli riguardano il più ragguardevole splendore del culto divino e sono ripetuti da soggetti in stato di giubilo». *Ivi*, p. 20 s. Questa corrispondenza tra il fanatismo delle persecuzioni religiose e la cupidigia del potere politico verrà frequentemente avanzata negli attacchi dei moderati girondini contro il giacobinismo montagnardo e terrorista del 1793. Lux, a sua volta, nell'*Avis aux citoyens français* lancerà gli stessi strali nella convinzione di una necessaria riappropriazione del significato più puro della Rivoluzione che, a detta sua e di molti altri, sarebbe stato traviato dalla politica robespierrista.



re umano verso l'eden messianico e sociale. Ecco che questa particolare importanza da lui attribuitagli sembra così concretizzare tutta quella semantica della 'cosa buona', della 'cosa giusta', delle 'nobili azioni' che abbiamo incontrato nelle teorie sull'entusiasmo finora affrontate. La forza dell'entusiasmo, la *enthusiasmi vis*, allora, «executionis fons, & parens multarum revolutionum, [...] rerum & eventuum inter homines non minimum & efficacissimus 'elaterium' est»⁷⁶. Proprio per questo suo carattere, diremo ancora una volta, teleologico, l'entusiasmo si colloca così come forza primaria nel destino dei popoli e delle nazioni, una spinta privata e insieme collettiva che in Rousseau era già stata ridefinita con il nome di *volonté générale*: «Idque & inter privatos, & apud integras nationes. Unde sæpius & inter privatos sustentandus, & ut nationalis evadat, curandum. Utrumque esse posse, extracontroversiam est»⁷⁷.

L'ENTUSIASMO UNIVERSALE: UN MODELLO COSMOPOLITA

Condizione necessaria alla realizzazione di questo nuovo entusiasmo progressista sarà dunque la compresenza, nell'animo dell'individuo, di una spinta 'privata' e, allo stesso tempo, 'nazionale'. Perché, se l'*enthusiasmus privatus* consiste nel legittimo «distinctionis & eminentiæ desiderio»⁷⁸, il prevalere di esso sfocerebbe, continua Lux, nella cieca superstizione, se mosso da una spinta religiosa, nel libertinismo, se mosso da un onnipotente desiderio di libertà. L'esercizio del solo entusiasmo privato sarebbe inutile quando fine a se stesso, dunque, e l'unica soluzione auspicabile per il vicendevole progresso sociale e umano è indicata da Lux nella fusione delle istanze individuali con un comune sentimento – si passi il termine – 'nazionalpopolare'. Dice Lux a proposito dell'entusiasmo nazionale:

'Enthusiasmus publicum & nationalem' dari, ratio & historiæ docent. Enthusiasmus enim per communicationem diffunditur, & sua contagione serpit. Sicut ignis vicina corripit, & jam latissime diffusus unum incendium efficit: ita ipsius vis imaginationis transit ad alios communicatus, eodemque cum illo cursu & nostra & plurium in populo inflammatio fertur, dum omnium denique collecta vis appareat esse una & publica, sitque hoc ipso enthusiasmus nationalis. Idque tum maxime si vel publicæ rei intersit & inserviat, vel etiam in præjudicio aut vero prin-

⁷⁶ «È la fonte dell'agire, ed è causa di molte rivoluzioni, [...] guida non insignificante ed efficacissima delle cose e degli eventi umani». *Ivi*, p. 21.

⁷⁷ «Tutto ciò vale tra i privati e presso intere nazioni. Di conseguenza l'entusiasmo tra privati deve essere sostenuto e bisogna fare in modo che quello proprio delle nazioni possa propagarsi: è fuori discussione che entrambi siano possibili». *Ivi*, p. 21 s.

⁷⁸ «Desiderio dell'essere umano di distinguersi e di emergere». *Ivi*, p. 22.



cipio scaturiginem habeat, quod ipsum in amoribus est & latius quacun-
que via ad omnem populum diffunditur⁷⁹.

Ma la riflessione politica di Lux non si ferma qui, nel solo ambito di un presunto patriottismo nazionale; d'altronde «enthusiasmus certo respectu potest fieri 'universalis'»⁸⁰. Ebbene, questo ideale stadio finale di entusiasmo 'universale' è presentato da Lux attraverso una riflessione, sotto certi aspetti, sorprendente. Prima di tutto, l'autore presenta le caratteristiche di questo tipo di entusiasmo politico e, riprendendo e rovesciando positivamente il motivo shaftesburiano del panico popolare⁸¹, ne mette in risalto l'essenza pervasiva. Esso «potest enim a natione in nationes transire, & saltem per præcipuas diffundi. Propagatio celerior erit, si nationes aliquo inter se amicitiae & fœderis vinculo, aut commercii vel religionis communionem jungantur»⁸². Primo punto: simile ragionamento ci pone davanti all'evidente predisposizione di Lux al cosmopolitismo e all'internazionalismo, argomento che negli anni della sua militanza politica avrebbe incessantemente

⁷⁹ «Riflessione e storia accertano che è riscontrabile l'entusiasmo pubblico e nazionale. L'entusiasmo infatti si diffonde con la comunicazione e si insinua per ogni dove da sé. Come il fuoco distrugge ciò che gli sta vicino e ormai diffusosi in ogni direzione genera l'incendio, così la forza immaginativa del medesimo passa ad altre comunicazioni e così con quel diffondersi si genera l'eccitazione nostra e di molti nella società, mentre affine l'unito ardore di tutti pare essere uno solo e pubblico, e per questo stesso diviene 'entusiasmo nazionale'. Tutto ciò soprattutto se o percorra e poi sostenga la cosa pubblica, o abbia origine da falso o vero fondamento, poiché esso è presente nella sfera affettiva e così si diffonda in tutto il popolo più estesamente, per qualsiasi percorso». *Ibidem*. Il modello a cui Lux fa riferimento è quello inglese. È presso quel popolo, infatti, che sarebbe rintracciabile quell'entusiasmo della libertà sorto dall'unione tra Stato e cittadino: «Olim enthusiasmus libertatis gentes integras pervaserat, & altissimis defixus radicibus quantas res gessit. [...] Eodem libertatis entusiasmo nunc aguntur Angli» («Un tempo l'entusiasmo della libertà era penetrato in popolazioni ancora intatte, e fissato su profonde radici. [...] Dal medesimo entusiasmo di libertà ora sono mossi gli Inglesi»). *Ivi*, p. 23.

⁸⁰ *Ibidem*. «L'entusiasmo, infatti, può divenire 'universale'».

⁸¹ «When men find no original commotions in themselves, no prepossessing 'panic' which bewitches them, they are apt still, by the testimony of others, to be imposed on and led credulously into the belief of many false miracles. And this habit may make them variable and of a very inconstant faith, easy to be carried away with every wind of doctrine and addicted to every upstart sect or superstition» («Quando gli uomini non trovano in se stessi forti emozioni, né sono presi da un 'panico' travolgente, sono comunque inclini a essere influenzati dalla testimonianza altrui e portati facilmente a credere in molti falsi miracoli. Questa disposizione mentale li porta ad essere volubili e ad avere una fede instabile, facile ad essere spazzata via ogni volta che cambia il vento della dottrina, ed ad essere succube di qualsiasi nuova setta o superstizione»). Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm. Lettera sull'entusiasmo*, cit., pp. 86-88.

⁸² L'entusiasmo «può infatti passare da un popolo a più popoli, ed essere diffuso per mezzo dei popoli principali. La diffusione sarà più rapida se i popoli siano tra loro legati da qualche vincolo di amicizia o alleanza, o di commercio o di religione. Esempio presso gli Europei Cristiani». Adam Lux, *Enthusiasmus*, cit., p. 23.



portato avanti nel nome di una Rivoluzione internazionale. Ma è il secondo punto a rivelarci, nella sua – qui sì – lucidità argomentativa, l'enorme peso filosofico e storico della dissertazione. Lux prosegue infatti con il mettere in luce i meccanismi materiali, comunicativi e culturali responsabili del sorgere dell'entusiasmo universale. Secondo l'autore dell'*Enthusiasmus*, ogni sentimento politico nascerebbe da una riflessione nata in seno a un ristretto gruppo di persone per poi espandersi in maniera capillare nel tessuto sociale fino a travalicare i confini territoriali, linguistici e culturali di partenza, come cioè il risultato di un complesso processo di ricezione, assimilazione e meticcio culturale che dal particolare-locale si estende in un tessuto più allargato, universale appunto.

Initium plerumque parva scintilla. Incidit cogitatio quædam super aliqua re, eaque morosa & diuturnior aliquem exagitat. [...] Hinc sermo de re frequentissimus, & inter amicos & in societatibus aut quacunque occasione colloquium ardens, quo non deerunt, qui capiantur. [...] Procedet facilius, si quidam pro objecto fiat apparatus, ornatus ac nitor, aut denique qualis qualis splendor & pompa. Fit aliquis confluxus, confluentium consensus & approbatio & enthusiasmus 'localis'. Jam eduntur quædam scripta, quæ circumferuntur, & quæ narrationes ad alios perlatas, & forte conceptam jam eandem ideam, sensum & affectum corroborant. Si scripta benigne & cum plausu excipiuntur; celerius sparsa & avidius lecta, felicius proficiunt. Non deerunt, qui jam capiantur & accedant primores & magnates nationis. [...] Hic vero ad alias nationes facillimus & idem transitus. Sit pluribus nationibus commune regimen aut summus imperans idem: nihil certius, quam ut ad easdem permeet enthusiasmus; vel sit saltem inter nationes qualiscunque communio aut commercium: serentur rumores & colloquia, circumferentur libri, placebit assimilatio. Nonnunquam accedent legationes, quæ rem enthusiastice proponunt, & vicinas nationes inde dilaudabunt. Nisi peculiaris & ingens in contrarium obstat reagens vis; certa per vicinas primum erit & ultiores nationes dilatatio. Hic evadet enthusiasmus 'universalis'⁸³.

⁸³ «Una riflessione cade su qualche cosa, e questa, se [...] piuttosto durevole, eccita qualcuno. [...] Da qui un discorso assiduo sulla cosa, un colloquio passionale tra amici, in società o in qualunque altra situazione, dal quale non si asterranno coloro che non siano coinvolti. [...] Tutto procede più facilmente, se nasce un qualche apparato-sistema per l'oggetto in questione, ornato e splendido, o infine qualunque forma di sfarzo luccicante. Si forma un'affluenza, il consenso e l'approvazione di coloro che affluiscono, ecco l'entusiasmo locale. Sono pubblicati alcuni scritti che vengono portati in giro e che rafforzano i racconti riferiti ad altri e forse la già concepita stessa idea e la capacità sensitiva ed affettiva. Se gli scritti vengono recepiti con consenso ed approvazione, distribuiti con maggior rapidità e letti con crescente desiderio, sono più felicemente utili. Non mancheranno poi cittadini più in vista e più potenti del popolo che ne vengono ormai convinti e che vi accedono per la lettura. [...] Sicuramente lo stesso passaggio ad altri popoli sarà facilissimo. Ammettiamo che per numerose nazioni ci sia un regime comune e il potere supremo: nulla di più sicuro che nelle medesime nazioni penetri l'entusiasmo: o ci sia tra



Non ci sembra azzardato affermare che, in questi passi, Adam Lux sembra anticipare di due secoli la teoria comparatista di «transfert culturale» che Michel Espagne ha fondato nei suoi studi. A titolo di esempio, ci è sufficiente prendere in esame un passo qualunque di uno dei molti studi dedicati e confrontarlo col precedente passo luxiano:

Tous les groupes sociaux susceptibles de passer d'un espace national ou linguistique ethnique ou religieux à l'autre peuvent être vecteurs de transferts culturels. Les commerçants transportant des marchandises ont toujours véhiculé également des représentations ou des savoirs. Les traducteurs, les enseignants spécialistes d'une aire culturelle étrangère, les émigrés politiques, économiques ou religieux, les artistes répondant à des commandes, les mercenaires, constituent autant de vecteurs de transferts, et il convient de tenir compte de leurs différentes médiations. Toutefois, on peut fort bien se représenter aussi des transferts reposant sur la circulation d'objets comme des livres ou des œuvres d'art⁸⁴.

Il fatto che Lux abbia assimilato le conquiste dei deisti inglesi, dei *philosophes* francesi e di Rousseau rielaborandole in un complesso sistema teorico e teleologico culminante nella definizione di entusiasmo universale è, in ultima analisi, il sintomo lampante di come, a fine Settecento, la convergenza di molte correnti filosofiche e letterarie abbia contribuito in maniera decisiva a determinare un peculiare spirito del tempo da rintracciare nel sentimento rivoluzionario e progressista nato in seno a specifiche cerchie intellettuali – nel nostro caso Magonza. La premessa necessaria a questa sorta di ‘patriottismo universale’ deve essere dunque ricondotta a una precisa idea di *Bildung* e di progresso che lentamente si stava affermando negli stati dell’Impero, una *Bildung* che, in misura maggiore, deve il suo potenziale emancipatore e liberatorio a quel culto della tolleranza e della ragione cosmopolita sviluppatosi lentamente a partire dal XVIII secolo sotto il segno della *Aufklärung*. Si chiede Lux:

Nostrum sæculum? [...] Si quæ circa tolerantiam religionis hoc sæculo, & exinde potissimum, ex quo Voltairius suum de tolerantia libellum edidit, gesta sunt, ad ea diligentius quis adverterit animum, parum aberit, ut rem ad entusiasmum abire existimet, & universalem fore divine-

le nazioni almeno un qualsivoglia rapporto o commercio, si riporteranno voci e colloqui, si trasferiranno libri, non ci si opporrà all’assimilazione. Talora si muoveranno delegazioni che propongono alcunché con entusiasmo e quindi loderanno sotto ogni aspetto le nazioni vicine. Se una specifica e consistente forza reagendo non si opporrà, sicuramente ci sarà un’espansione prima nelle vicine nazioni e poi in quelle più lontane. Qui emergerà l’entusiasmo ‘universale’». *Ivi*, pp. 23 s.

⁸⁴ Michel Espagne, *La notion de transfert culturel*, in «Revue Sciences/Lettres [En ligne]», 1 (2013), p. 2, <<http://rsl.revues.org/219>> (ultimo accesso: 14 giugno 2018).



tur, cum eodem rem lentius quidem, at tamen propius semper accedere, deprehendat⁸⁵.

Ed è proprio in questo senso che si conclude la tesi del futuro giacobino, con una domanda che sembra rimettere in discussione il concetto di entusiasmo tradizionalmente inteso e che, allo stesso tempo, rivendica la possibilità, se non la necessità, di riconciliare la pluralità dei punti di vista e delle sensibilità dell'individuo con l'Uno sociale, una riconciliazione «buona», in quanto politica e collettiva, e «misurata», in quanto sostenuta dal costante impiego della ragione e dell'educazione:

Utrum vero subjectum idem entusiasmo simul multiplici ad diversa objecta corripì, & æqualiter agi, sive ad omnem perinde habilis, & 'enthusiasta universalis' esse possit? Alia quæstio est. [...] Num excoli poterit enthusiasmus aut per artem comparari? Videntur aliqui dubitare, sed absque ratione. Revera enim per congruentia media eo devenire posse, ex supra dictis jam patet. [...] Quare enthusiasmus artificialem non negant, sed inter eum, qui 'per artem verus' est, & inter 'ascititium' sive 'fucatum', quem & falsus vocant, distinguunt. [...] Cujusque tamen generis sit, & sive artificialis sive spontaneus ac natus, manet superior regula sit bonus & temperatus⁸⁶.

UNA RIFLESSIONE SOTTO IL SEGNO DELLA SPÄTAUFKLÄRUNG

L'analisi dell'*Enthusiasmus* di Adam Lux si fa carico di una serie di capitali considerazioni. Prima di tutto, crediamo che l'importanza 'documentaria' dello scritto sia rintracciabile nell'essenza polifonica che lo contraddistingue. Siamo di fronte a una tesi che tocca e sintetizza nel concetto di 'entusiasmo universale' molte discussioni del secolo, non solo

⁸⁵ «E il nostro secolo? [...] Se alcune cose a proposito della tolleranza religiosa, in questo secolo, e perciò assai importante, sono state fatte, per cui Voltaire ha pubblicato un suo libretto sulla tolleranza, e se ad esse qualcuno volgerà l'animo con attenzione, sarà molto vicino a ritenere che la vicenda vada a riguardare l'entusiasmo e a prevedere che esso diverrà universale, quando abbia compreso che la vicenda si afferma certo lentamente, ma più adeguatamente». Adam Lux, *Enthusiasmus*, cit., p. 26.

⁸⁶ «Se uno stesso soggetto può essere catturato da un entusiasmo molteplice verso diversi oggetti e parimenti esserne eccitato, può essere allo stesso modo capace di tutto ed essere entusiasta universale? È un nuovo quesito. [...] Potrà forse l'entusiasmo essere coltivato o essere procurato per mezzo di artifici? Sembra che taluni ne dubitino, ma senza ragione. Da ciò che è stato detto precedentemente appare evidente che con mezzi adeguati ciò possa accadere. [...] Essi non negano l'entusiasmo artificiale, ma tra questo, che è vero per via dell'arte e quello ottenuto dall'esterno o simulato che dir si voglia che definiscono falso fanno distinzione. [...] Tuttavia di qualsivoglia genere sia, sia esso artificiale o spontaneo o nativo, prevale una regola: sia buono e misurato». *Ivi*, p. 27 s.



sull'entusiasmo in sé, ma anche riguardanti categorie più ampie quali il cosmopolitismo, la costituzione di una società civile basata sulla moralità, il deismo, il sentimentalismo. Da un punto di vista contestuale, questo aspetto dà sicuramente prova dell'estrema complessità intellettuale che caratterizzò l'ultima fase del Settecento europeo. Risulta infatti impossibile isolare un singolo argomento in una specifica sfera di competenza, in quanto la permeabilità dell'atto discorsivo presente in ogni teoresi del periodo rivendica costantemente il proprio naturale statuto ibrido. Le idee si concepiscono così come il frutto di intricate istanze narrative e come un'estensione dei punti di vista di cui sono conseguenza. Questo dato di fatto, se da una parte dimostra l'estrema vivacità culturale che, in generale, ha definito il secolo dei Lumi, dall'altra innesca un meccanismo di 'frintendimento' che rischia di cadere nelle anguste trame della contraddizione. Proprio su quest'ultimo punto si fonderebbe la fluidità ideologica che ha caratterizzato la Rivoluzione francese e la concezione moderna di politica di cui essa si fa foriera. È nel contesto rivoluzionario (soprattutto a partire dalla frattura del 1793), infatti, che il concetto stesso di ricezione diventa problematico. Le modalità transnazionali in cui vennero letti e interpretati certi scritti avrebbero contribuito alla formazione dell'entusiasmo rivoluzionario in maniera differente da contesto a contesto, se non da persona a persona. La vicenda di Adam Lux si fa in questo senso emblematica poiché, attraverso la sua personale ricostruzione di senso dei testi rousseauiani e illuministici, egli contribuì a creare un immaginario politico giacobino che, paradossalmente, differiva in maniera sostanziale da quello francese. Questo malinteso ideologico avrebbe avuto ripercussioni, oltre che sulla sua vita personale, su un'intera generazione di rivoluzionari tedeschi, adesso annichiliti da quel sentimento di *Enttäuschung* così centrale per la fondazione della moderna sensibilità romantica.

Secondo, l'entusiasmo universale luxiano sembra corrispondere a ciò che Kant avrebbe scritto riguardo l'entusiasmo rivoluzionario e, in senso allargato, a quell'*ethos* tardo illuministico già da noi più volte evidenziato. Abbiamo visto che, oltre a registrare un forte permanere di elementi religiosi, l'entusiasmo di Lux risulta essere il prodotto di una particolare commistione tra i due tipi di entusiasmo 'francese', l'*enthousiasme philosophique*, e l'entusiasmo rousseauiano-sentimentale. Come ha sottolineato Michel Delon, questa ibridazione sarebbe stata particolarmente favorevole proprio in area tedesca, tanto da aver utilizzato, nell'analizzare gli sviluppi analoghi dell'entusiasmo francese, la curiosa espressione di *Sturm und Drang français*:

Les Lumières rapatrient ici-bas l'énergie tendue autrefois vers le ciel. Elles substituent au dépassement de l'individu par la perspective religieuse une adhésion à la morale civique. L'enthousiasme permet d'ac-



quérir le sens de la collectivité et de la continuité historique. A partir de ce déplacement, les représentants du *Sturm-und-Drang* français récupèrent la tradition positive du poète enthousiaste pour l'appliquer à l'ensemble du travail littéraire et des activités sociales⁸⁷.

Con la rivendicazione della centralità dei sentimenti nel processo formativo dell'individuo e della società, la Germania tardoilluminista riscopre così il valore positivo e creatore dell'entusiasmo, una tensione sentimentale che, si ricorderà, già la scuola svizzera di Bodmer e Breitinger e il poeta 'entusiasta' Klopstock avevano portato avanti nei loro attacchi alle forme più intransigenti del razionalismo di primo Settecento. Ma, se l'eccesso di sensibilità di quei filosofi fu visto da una parte della critica tedesca – tra cui Lux – con una certa diffidenza, giudicando l'esaltazione visionaria e irrazionale come un elemento malsano e spesso pretestuoso, per conferire dignità alle legittime spinte riformiste la cultura della *Spätaufklärung* mirò a un'integrazione della sensibilità individualista con quell'interesse generale derivato dal senso comune. Era l'alba di un nuovo spirito politico da concepirsi come nobile attività di riformismo. È in questa direzione che vanno perciò intesi i discorsi del Kant precritico quando parla dell'uso pubblico della ragione e del carattere essenzialmente cosmopolitico e progressista dell'umanità del futuro. Come appunto Vincenzo Ferrone, due scritti in particolare si sono fatti portavoce di questa concezione universalistica della storia umana: la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* e la *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, entrambi pubblicati nel 1784 sulla «*Berlinische Monatsschrift*». Se nel primo articolo Kant, attraverso un'articolazione in nove punti, delineava la necessità di concepire le singole esistenze degli uomini come degli eventi strettamente dipendenti da un più generale piano storico di progresso verso la felicità dell'intera umanità – una *démarche* teleologica, questa, che il filosofo chiama appunto *allgemeine Geschichte* e che sul piano politico fa corrispondere, esattamente come Lux, a un'associazione internazionale di Stati nazionali – è nel secondo saggio che il filosofo di Königsberg torna sull'argomento con il domandarsi se la sua epoca viva o meno in una condizione illuminata. Come è noto, il filosofo risponde negativamente, ma, nella sua risposta, propone «una condizione storica da creare, straordinaria e a allo stesso tempo assolutamente necessaria, per garantire il progresso dell'umanità verso l'ideale di una futura età illuminata»⁸⁸. È per questi motivi, dunque, che la Rivoluzione francese si presentò agli occhi di molti, tra cui Lux, come la possibilità materiale di esaudire questi desideri di comunanza

⁸⁷ Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières*, cit., p. 369.

⁸⁸ Vincenzo Ferrone, *Lezioni illuministiche*, cit., p. 15.



e di superamento dello stato di minorità che l'*Aufklärung* prometteva. Continua Ferrone: «la Rivoluzione francese, nonostante la tragedia del Terrore giacobino e le molteplici atrocità che aveva generato, restava comunque agli occhi di Kant un 'segno storico' evidente della disposizione morale del genere umano a entusiasmarsi positivamente e a partecipare alla costruzione collettiva di un ideale morale volto al bene e al progresso, alla difesa della libertà e dei diritti dell'individuo»⁸⁹.

Così come per Lux, anche secondo Kant la partecipazione al bene con passione, cioè l'entusiasmo, per quanto non si possa del tutto giustificare, dà motivo a un'importante notazione antropologica:

Wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische und zwar rein Morali-
sche geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigen-
nutz gepfropft werden kann. [...] So aber (der Allgemeinheit wegen)
einen Charakter des Menschenschlechts im Ganzen und zugleich (der
Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben we-
nigstens in der Anlage beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren
nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist, so weit das
Vermögen desselben für jetzt zureicht⁹⁰.

Questo parallelismo fra Lux e Kant non è arbitrario. Esso infatti rende evidente un *ethos* generale che, a partire dagli anni Settanta-Ottanta del secolo, si palesa nei territori dell'Impero per mezzo di scritti teorici come l'*Enthusiasmus* e, appunto, la *Beantwortung*, prima, e tramite la fondazione di circoli politici, dopo.

In conclusione, è seguendo queste direttive che è lecito considerare lo scritto giovanile di Adam Lux come un testo squisitamente tardoilluminista, nato sotto il polimorfico ascendente della *Aufklärung* tedesca. Si tratta, insomma, così come la biografia del suo autore, di una miniatura storica di inestimabile valore che ci aiuta a capire, grazie agli strumenti della storia sociale e culturale e all'analisi contestuale in cui esso ha visto la luce, le condizioni psicologiche e materiali in cui maturarono le idee universalistiche della generazione rivoluzionaria di fine secolo. Se poi l'entusiasmo universale professato da Lux fosse riuscito o meno a imporsi come efficace mezzo politico, è un discorso da approfondire in altre sedi. Per adesso, l'*Enthusiasmus* ci basti ad attestare un portamento intellettuale e sociale che riguardò una generazione che tentò, a volte a costo della stessa vita, di preparare il campo per l'istituzione di una nuova, ideale umanità e di un inedito fare politico democratico.

⁸⁹ *Ivi*, p. 12.

⁹⁰ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), hrsg. v. Hornst Brandt – Piero Giordanetti, Meiner, Hamburg 2005, pp. 98 s.

