

Saggi

«I MORALISTI SONO GLI STORIOGRAFI DELLA LORO EPOCA». CHRISTIAN GARVE INTERPRETE DI CICERONE E CRITICO DELLO STOICISMO

“MORALISTS ARE THE HISTORIANS OF THEIR AGE”.
CHRISTIAN GARVE AS INTERPRETER OF CICERO AND CRITIC OF STOICISM

Maurizio Pirro

 ORCID: 0000-0003-4587-7570

Università degli Studi di Milano (ror: 00wjc7c48)

ABSTRACT

Nel 1783 Christian Garve pubblica una traduzione del *De officiis* di Cicerone, corredandola di tre volumi di commento. Il filosofo mira non ad accompagnare il lettore specializzato nell'analisi del testo antico fornendo un apparato filologicamente documentato, ma a mettere alla prova alcune delle categorie portanti del trattato, alla luce della loro efficacia per gli uomini del presente. Se nel *De officiis* i doveri morali sono definiti in rapporto al loro esercizio nell'attività politica, il forte pragmatismo che caratterizza la concezione speculativa di Garve, uno degli autori di punta della *Popularphilosophie*, si esprime nell'allargamento della prospettiva alle circostanze della vita privata. Il riferimento allo stoicismo viene corretto e differenziato attraverso l'idea tipicamente settecentesca di 'perfettibilità', che in Garve ha una base religiosa molto evidente, e soprattutto mediante la riflessione sulla distanza temporale che separa l'interprete dall'oggetto della sua interpretazione.

Parole chiave: Illuminismo, Popularphilosophie, Christian Garve, Cicerone, Stoicismo.

In 1783, Christian Garve published a translation of Cicero's *De officiis* with a three-volume commentary. The philosopher's aim was not to guide the specialized reader through a philologically documented analysis of the text, but rather to test some of its key categories in light of their relevance for contemporary life. While in the *De officiis* moral duties are defined in terms of political engagement, the marked pragmatism that characterizes Garve's speculative outlook – typical of *Popularphilosophie* – leads him to extend this perspective to private life. His reference to Stoicism is reworked and differentiated through the eighteenth-century idea of 'perfectibility', which in Garve's case has a distinctly religious foundation. Above all it is understood through a reflection on the historical distance that separates the interpreter from the object of his interpretation.

Keywords: Enlightenment, Popularphilosophie, Christian Garve, Cicero, Stoicism.

Pirro Maurizio. «I moralisti sono gli storiografi della loro epoca». Christian Garve interprete di Cicerone e critico dello stoicismo". *Enthymema*, No. 39, 2026, pp. 6-22.



Licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International

© The Author(s)

Published online: 21/07/2026



Il carattere asistematico della *Popularphilosophie* si ritrova sia negli interessi speculativi sia nelle forme medialità che connotano l'attività di Christian Garve (1742-1798).¹ Un eclettismo che è al tempo stesso, evidentemente, anche il principale elemento di forza del suo lavoro di intellettuale. Garve guarda a una filosofia della prassi che, proprio per aderire alla maggior quantità possibile di espressioni del reale, deve necessariamente assumere un volto plurale ed eterogeneo. La linearità della dottrina, in questo senso, non è che di interesse secondario rispetto alla saldezza della presa analitica e alla capacità del pensiero di orientare la vita materiale dell'uomo. Il presupposto illuministico della perfettibilità, per non richiamare che un esempio, richiede per Garve di essere esaminato alla luce delle condizioni obiettive e antropologicamente determinate che strutturano le condotte degli individui e delle formazioni sociali. Alla proiezione sulla realtà di un modello teorico e mentale Garve sostituisce la considerazione minuziosa e disincantata dei fattori di condizionamento destinati a guidare l'azione dell'uomo, ma anche a distorcerla e deviarla dal perseguimento di una finalità coerente. Questo, peraltro, fuori da una considerazione storica dei grandi movimenti di civiltà: Garve pensa semmai a uno schema di comprensione della realtà incentrato sull'osservazione empirica delle pratiche umane e in grado al tempo stesso di riportare la molteplicità di tali pratiche a un nucleo relativamente ridotto di costanti e di invarianti. Dice bene Johan van der Zande, a proposito della flessibilità metodologica di questa filosofia: «the popular philosophers [...] were not tormented by epistemological angst even when they were not pyrrhonists» ("In the Image of Cicero" 436).

Il principio dell'interazione di mente e corpo è uno degli assi di riferimento di questa visione. La consapevolezza che il pensiero non sia una funzione staccata dalla totalità delle disposizioni umane, e che d'altra parte le inclinazioni sensibili non riflettano uno stato irredimibile e primitivo, ma stiano con la ragione in un rapporto di modellamento reciproco, si traduce per Garve nel potenziamento degli strumenti di mediazione e di sintesi e nel perseguimento di una condizione di equilibrio generale che segna uno stato di benessere realizzato, di armoniosa distribuzione delle attitudini e delle propensioni. Questa curvatura del lavoro filosofico, che vede nel raggiungimento della felicità l'obiettivo eminente della speculazione, presuppone a sua volta l'uso di circuiti di produzione e canali di comunicazione del pensiero non esclusivi, in grado di mettere la filosofia in dialogo con le esigenze materiali di individui reali, operanti secondo traiettorie definite dentro il medesimo contesto in cui quel pensiero si è coagulato. Si spiega così, in considerazione di questa sfera di interessi, la predilezione della *Popularphilosophie* per una scrittura saggistica

¹ Per le indicazioni bibliografiche relative alle opere di Garve adotto il seguente sistema. Ove un volume dell'edizione di riferimento sia articolato in più tomi distinti, indico il tomo dal quale in particolare proviene il passo citato con un numero arabo, separandolo con una virgola dal volume al quale appartiene (pure espresso in numeri arabi; es.: 16,1). Se invece un volume, conformemente a un uso tipico delle edizioni settecentesche, comprende al suo interno parti distinte, all'inizio di ciascuna delle quali la numerazione delle pagine ricomincia dal principio (così che nello stesso volume possono esserci più pagine provviste del medesimo numero), indico la parte nella quale il passo citato è contenuto con un numero romano, separandolo con una barra dal volume al quale appartiene (sempre espresso in numeri arabi; es.: 10/I).

fluida e dislocata nelle riviste, vale a dire nei media tipicamente legati all'acculturazione di massa e alla formazione dell'opinione pubblica nella seconda metà del Settecento. Di questa forma di organizzazione del pensiero Garve è uno dei propugnatori più attivi.

La disseminazione delle idee attraverso strumenti dinamici e generi letterari orientati a esigenze di consumo è parte di un progetto filosofico che nella *Bestimmung* umana vede non l'oggetto di una cognizione astratta, ma un compito da esercitare nella prassi. L'importanza delle traduzioni, a cui Garve dedica una parte significativa della propria officina, rientra in questa strategia di intervento intellettuale volta al contatto e alla mediazione. Il dibattito pubblico delle idee richiede un'espansione progressiva dello spazio di discussione, che arriva ad abbracciare anche altre culture e chiama in causa quelle competenze sociali che le teorie sul *Kulturtransfer* hanno identificato come la base di tutte le pratiche di traduzione.² Garve, in linea con gli interessi dominanti del suo pensiero, si volge in particolare alla filosofia morale anglosassone,³ dedicando le proprie cure a opere di antropologia pervase da quello spirito di spregiudicata indagine sull'uomo e sulla socievolezza che all'inizio del secolo era stato acceso dai lavori di Shaftesbury e Hutcheson e che in Germania aveva trovato assai precocemente un terreno di coltura fecondo: nel 1772 cura una versione degli *Institutes of Moral Philosophy* di Adam Ferguson (che viene letta avidamente dal giovane Schiller negli anni di formazione sotto la guida di Jakob Friedrich Abel alla Karlsschule di Stoccarda), nel 1785 traduce *Inquiries Concerning the Poor* del predicatore di Edimburgo John MacFarlan, nel 1787 i *Principles of moral and political philosophy* del teologo inglese William Paley. Tra il 1794 e il 1796, infine, appare una traduzione in quattro volumi dell'*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* di Adam Smith. A illustrazione di queste fatiche, scrive all'amico Georg Joachim Zollikofer, nell'aprile 1784, che le traduzioni soddisfano il suo bisogno di «essere costantemente occupato con qualche scopo utile» (Garve 16,1 343).⁴

In uno scritto programmatico dal titolo *Von der Popularität des Vortrages*, apparso dapprima nel 1793 negli *Schlesische Provinzialblätter* e poi compreso nella raccolta *Vermischte Aufsätze welche einzeln oder in Zeitschriften erschienen sind* (1796), Garve prende posizione autoriflessivamente sulle caratteristiche di uno stile di scrittura volto a interessare tanto i lettori specializzati quanto gli incolti. L'obbligo della chiarezza vi è presentato come un vincolo di natura morale, come l'espressione di un patto di solidarietà che tiene legati scrittore e destinatario nel nome di un comune interesse alla comprensione della realtà. L'asimmetria nel posizionamento sociale del pubblico richiede di essere colmata con una strategia di costruzione del discorso intesa a «rendere impossibile l'incomprensione del pensiero» (Garve 4/I 335). Garve tematizza qui le peculiarità e gli obiettivi della sua concezione speculativa, attribuendo all'attività dell'intellettuale una cifra pedagogica che riguarda meno la pervasività dei contenuti e molto più l'incisività di

² Per un riferimento tradizionale, vedi Espagne; Espagne e Werner.

³ Cfr. Waszek, "Christian Garve als Zentralgestalt"; "The Scottish Enlightenment in Germany".

⁴ Su Garve traduttore, cfr. Waszek, "Übersetzungspraxis und Popularphilosophie".

una forma comunicativa ben commisurata all'eterogeneità dei lettori: «lo scrittore popolare è tenuto a lavorare anche per le menti torpide, per gli individui duri di comprendonio o incapaci di soffermarsi a lungo su un oggetto» (Garve 4/I 335).⁵ Il livello di erudizione dei destinatari gli appare di importanza del tutto secondaria rispetto alla necessità di scrivere in maniera limpida e universalmente intelligibile. Peraltro, l'efficacia dello stile è per Garve una diretta conseguenza della vivacità dell'immaginazione che, come una vigorosa corrente di senso, attraversa le opere dello scrittore di genio. La capacità di invenzione figurale asseconda in modo decisivo la potenza dell'espressione, conferendo allo sviluppo dell'esposizione una fluidità e una scorrevolezza che accompagnano il lettore lungo il dipanarsi della struttura concettuale del testo, appianando le asprezze, moltiplicando le connessioni, imponendo al discorso nel suo complesso un timbro piacevole e vario. Il requisito irrinunciabile perché l'interesse del lettore sia sollecitato e si mantenga costante è in ogni caso l'evidenza del contenuto di realtà. La scrittura saggistica si risolve in un banale esercizio retorico se rinuncia a perseguire un intento cognitivo specifico ed esattamente definito, se si sviluppa – cioè – in una dimensione slegata dalla prassi: lo scrittore, argomenta Garve, «deve come minimo possedere una conoscenza generale del mondo e degli uomini. Se si limita a inseguire le proprie elucubrazioni senza collegarle al mondo reale e se non riesce a metterle in connessione con la vita pratica [...], finirà per affaticare la capacità di riflessione della massima parte dei lettori mantenendo inoperose tutte le altre. Non metterà in moto il loro desiderio di conoscenza, li lascerà esausti senza istruirli» (Garve 4/I 340). La ricchezza figurale del linguaggio, peraltro, deve avere come obiettivo non il mero sommovimento delle passioni (il che genererebbe una condizione di unilateralità paragonabile all'eccesso di tensione della mente), ma una equilibrata stimolazione di tutte le facoltà che concorrono allo sviluppo della conoscenza. Questa visione unitaria delle inclinazioni umane, il cui accrescimento non può che procedere in parallelo e secondo una vera e propria dinamica sistemica, è uno dei riferimenti ricorrenti alla base dell'antropologia di Garve. Nel saggio *Einige Gedanken über das Interessierende* – pubblicato in due parti, tra 1771 e 1772, nella *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* – si trova sì adombrato un modello di estetica incentrato sulla rappresentazione e sulla promozione degli affetti, ma si precisa anche che la grandezza del carattere, vale a dire l'oggetto eminente di qualunque discorso finzionale che miri a suscitare il perfezionamento morale, si presta a essere messa in scena ancora più pervasivamente mediante la raffigurazione della serenità dello spirito e l'evocazione diretta di inclinazioni elevate e sublimi, non contaminate da passioni deteriori: «Non c'è forse altra potente espressione dello spirito che la passione? Non c'è modo di manifestare una coraggiosa volontà di opposizione se non attraverso la rabbia? Solo la tenerezza femminile è indice di un intimo trasporto? [...]; non ci sono forse nel più alto intelletto una legge-

⁵ Nel commento al primo libro del *De officiis* Garve scrive a questo proposito che «la conoscenza perde valore e amabilità se non si riesce a comunicarla [...]. L'erudizione che giova solamente al suo possessore non dà un contributo considerevole nemmeno alla sua felicità» (Garve 10/I 289-290).

rezza e una trasparenza della dizione comprensibili a tutti? E nella più perfetta virtù non riposa una postura semplice e priva di affettazione che incanta chiunque?» (Garve 5/I 316). Come ha messo in evidenza Doris Bachmann-Medick, l'interesse preminente di Garve è potenziare l'incorporamento nella prassi di tutte le forme di discorso; per questo, nella sua concezione, la fantasia è non un'istanza autonoma abilitata a costituire da sé i propri oggetti, ma un principio cognitivo da mettere alla prova nel sondaggio di tutti i possibili strati di senso annidati nella realtà.

La versione del *De officiis* (1783), direttamente commissionata da Federico II secondo la testimonianza del traduttore,⁶ è un documento fondamentale dell'importanza che la conoscenza di Cicerone riveste per lo sviluppo delle idee e della stessa postura intellettuale della *Popularphilosophie* (lo ha segnalato tra i primi Helmut Holzhey). Benché lo stesso Garve nutra delle perplessità sulla buona riuscita dell'impresa e si sottoponga con una certa riluttanza alla fatica impostagli dal re, pronosticando l'ostilità dei filologi di professione,⁷ la pubblicazione del libro viene accolta con favore e fino al 1819 ne appariranno sei ristampe. Cicerone offre alla cultura filosofica del Settecento tedesco innanzi tutto un punto di riferimento obbligato per il modo stringente in cui conduce la concezione di morale sottesa ai codici della retorica a incarnarsi nella figura dell'oratore, nella sapienza con la quale questi intende e svolge i propri compiti di cittadino, nella discrezione che presiede al calcolo del buono e dell'utile in rapporto alle circostanze della vita civile. Gli scritti di Cicerone sull'oratoria cadono con grande tempestività dentro quel processo di ristrutturazione della retorica come strumento di comprensione della realtà, che segna una svolta nell'uscita da un'idea meramente riproduttiva della categoria di mimesi e al tempo stesso pone un argine contro l'immaginarietà delle scritture barocche. Il tono pragmatico delle opere di Cicerone concorre a emancipare la tradizione retorica da una dimensione classificatoria e descrittiva, riconfigurando le arti della parola in senso cognitivo e subordinando il puro e semplice apprendimento di una tecnica codificata alle forme del suo esercizio in contesti materiali, dove la prensilità prevale sulla rigidità dottrina, la prontezza e la discrezione nell'applicazione della norma hanno il sopravvento sulla sua conoscenza astratta.⁸ Ancora, Cicerone mette a fornisce

⁶ Nell'epistola dedicatoria al sovrano, Garve evoca «non solo la volontaria sottomissione a un vincolo di cautela, in base al quale si deve scegliere solamente quanto è più pregevole, bensì anche quella doverosa subordinazione alle leggi dell'obbedienza della quale ci si può fregiare quando, pur nella propria imperfezione, ci si è studiati con tutte le forze di adempiere a un comando» (Garve 9 v). Federico II aveva manifestato il desiderio di una traduzione dell'opera durante un soggiorno a Breslavia nei primi mesi del 1779, nelle more delle trattative di pace a conclusione della Guerra di successione bavarese.

⁷ Nella lettera a Christian Felix Weiße del 26 maggio 1779, Garve rileva che del trattato di Cicerone sono comunemente disponibili già due traduzioni tedesche: una di Johann Adolf Hoffmann, pubblicata ad Amburgo nel 1727 (riedita poi nel 1742 con una prefazione di Johann Christoph Gottsched, il quale peraltro già nel 1736, nella seconda parte dell'*Ausführliche Redekunst*, aveva manifestato il proprio apprezzamento per le capacità traduttive di Hoffmann), l'altra di Johann Michael Heinze, apparsa a Lemgo nel 1770. Quest'ultima in particolare, così Garve, «per quanto ho potuto vedere è corretta, non sempre bella ma in più punti impossibile da migliorare. Mi pare dunque che un lavoro del genere non possieda una grande utilità: se anche mi riuscisse di rendere lo stile più fluido, congruo e gradevole, correzioni siffatte non sarebbero di particolare rilievo e non avrebbero molta influenza sul pubblico» (Garve 15,1 149). Cfr. anche la lettera allo stesso Weiße del 31 gennaio 1780, nella quale Garve esprime il timore che «nessun altro mio lavoro sarà tanto esposto alle critiche e nessuno mi porterà meno onore di questo» (Garve 15,1 155).

⁸ Questo principio di una retorica non dottrina e calibrata sugli aspetti specifici del tempo presente informa per intero l'attività del Garve filologo, che misura l'autorevolezza dell'antico in rapporto alla sua applicabilità all'epoca

all'illuminismo⁹ un modello di rappresentazione della socievolezza più raffinato e moderno di quello corrente dal Rinascimento in poi, che aveva guardato nella direzione più antropologicamente definita propria delle teorie di derivazione aristotelica. L'autore latino fa della giustizia e dell'equilibrio tra le parti non un destino di specie da inverare progressivamente, ma un obiettivo culturale a cui tendere tenendo conto dei turbamenti e dei veri e propri indietreggiamenti a cui gli uomini sono soggetti a causa del conflitto tra gli interessi, dell'inefficacia dei rimedi di civiltà, di quell'indecidibilità che aleggia al fondo della morale e che deve essere di volta in volta affrontata con strumenti conformi a quanto richiesto dalla contingenza. Il concetto di virtù adombrato dalla *Popularphilosophie* non è affatto deterministicamente orientato al successo della capacità di coltivare la propria vocazione, e del carattere dell'uomo coglie a colpo sicuro anche le ambivalenze e le contraddizioni da superare con lo slancio della volontà più che con la linearità della teoresi. Con ragione Andree Hahmann e Michael Vazquez scrivono, proprio in rapporto all'influenza di Cicerone, che «Garve claims that, for creatures like us, external circumstances greatly influence our chances of achieving perfection and happiness» (404).

Garve è certamente molto vicino al fondamento stoico dell'etica ciceroniana (Stolleis 87-89). Il saggio *Über die Geduld*, che nel 1792 inaugura la raccolta dei *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*, celebra la fermezza d'animo e la padronanza dei dolori dello spirito e del corpo come una virtù essenziale «in un mondo dal quale il male non può essere eliminato» (Garve 1/I 16). In quel sistema di interazioni tra corpo e mente su cui si innesta tutta la sua antropologia, Garve attribuisce alla pazienza la facoltà di garantire un ordinamento stabile e ben equilibrato tra le forze che si contendono il dominio dell'uomo, le quali sono mantenute in uno stato di bilanciamento che non permette l'emergere di alcuna passione violenta e crea le condizioni per l'innescare delle energie necessarie alla guarigione dal turbamento. Il filosofo immagina l'esercizio della pazienza non come una resistenza attiva, ma come una volontaria astensione da tutto ciò che alteri un rapporto ponderato tra gli elementi, con lo scopo di «contribuire a riportare il moto degli umori del corpo a una misura naturale e a un assetto salubre» (Garve 1/I 19). Questa finalità terapeutica, in realtà, appare a Garve ancora più efficace se declinata in modo preventivo. La pazienza rientra, cioè, non tanto fra le disposizioni da mobilitare di fronte a una minaccia incombente, quanto fra le attitudini alle quali attenersi nelle circostanze della vita comune, come una sorta di immunizzazione permanente dalle oscillazioni troppo repentine dell'animo, come una tecnica di autocontrollo in grado di frenare il moto dell'immaginazione sottoponendolo al controllo di una pacata inclinazione razionale. L'impazienza, così Garve, è prima di tutto l'espressione degli eccessi della fantasia, che

in cui opera l'ermeneuta, non in ragione di un'esemplarità trascendente; in questo senso «only comparison between past and present [enables] the modern philosopher to reflect on contemporary conditions and events and to thoughtfully observe his contemporaries' ways of thinking, customs, and the inner qualities of the human spirit» (Zande, "Goodbye to Aristotle" 162)

⁹ In generale, sulla ricezione settecentesca di Cicerone, cfr. Gawlick e Fox.

pretende di anticipare l'ordinato dipanarsi delle cose nella fallace persuasione di poter adeguare le cose stesse alle proprie rappresentazioni. La tranquillità e la temperanza dello spirito si configurano così come il riflesso psichico del criterio che presiede all'ordine universale;¹⁰ sorretto da tali inclinazioni, l'uomo mette in pratica un principio di saggezza che lo indirizza spontaneamente al conseguimento di una compiuta maturità spirituale e di un accordo pieno con la realtà circostante: «lo sguardo dell'impaziente», infatti, «è puntato di preferenza sul futuro» (Garve 1/I 83).

La necessità di limitare il gioco dell'immaginazione a quanto prescritto dal senso comune, temperando la tendenza all'autosuggestione e alla smodatezza del desiderio (Bachmann-Medick 212-29), è uno dei motivi che Garve più tipicamente evoca contro la solitudine e a favore della socievolezza. Il solitario più facilmente dell'individuo socievole tende ad abbandonarsi a fantasie sostitutive che rendono incerti e irriconoscibili i confini della realtà ordinaria. Il finalismo insito nel suo pensiero, che si basa senz'altro sull'ideale di una corrente eudemonistica capace di strappare il singolo all'isolamento e di reintegrarlo in una rete di relazioni ben strutturata, porta Garve del resto ad attribuire in generale alla vita associata un potere ricostituente.¹¹ In particolare nella parte conclusiva della sua produzione intellettuale, il filosofo persegue un modello di riconciliazione irenica che lo induce a preferire la composizione e l'accordo degli opposti rispetto all'approfondimento delle contraddizioni e all'analisi delle disarmonie. Il passo lungo e ben meditato, talvolta eccessivamente solenne e compassato, della sua scrittura saggistica ha chiaramente l'obiettivo di avvolgere l'oggetto dentro una rete ragionativa tanto fitta da rendere trascurabili gli scarti concettuali e irrilevanti le frange del discorso non recuperabili dentro l'orizzonte del ragionamento. Questo carattere intimamente saggistico della sua intelligenza, che ha spinto taluni a identificare in lui un precursore in senso metodologico di orientamenti disciplinari costituitisi stabilmente solo un secolo più tardi (Geldsetzer), si manifesta nella tensione a cogliere e rendere tangibili aspetti anche antagonistici e conflittuali della materia trattata, attraverso una lettura binaria dei fatti e delle loro implicazioni che imprime nell'analisi un movimento circolare. Garve arriva cioè a restituire la complessità dell'oggetto tramite lo scrutinio di elementi contrapposti che, lungi dal decomporre l'oggetto stesso con la forza della loro tensione, giungono immancabilmente, una volta esaurito il loro potenziale di conoscenza, a ritrovarsi nel punto iniziale, ristabilendo quella prospettiva unitaria che la vorticosità del giro interpretativo pareva poter mettere in discussione.

Il monismo del pensiero di Garve si esprime, per esempio, nella volontà di assemblare solitudine e socievolezza dentro uno schema sintetico, nel quale i motivi di continuità fra queste

¹⁰ È noto come proprio questo punto sia all'origine di una polemica con Kant, là dove Garve respinge l'idea che l'uomo possa concettualizzare la propria posizione nel mondo a un tale livello di astrazione da desiderare non la pura e semplice felicità, ma il rendersi degno della felicità stessa. Sulla questione, cfr. Walschots. Buchenau ha messo in relazione l'influenza di Garve su Kant con diverse questioni trattate nel commento al *De officiis*.

¹¹ Nannini parla opportunamente di un criterio di «prossimità sociologica» (51), che orienterebbe la prospettiva dalla quale Garve guarda ai dispositivi della cultura come strumenti per il soddisfacimento di bisogni di socievolezza.

due attitudini prevalgano su quelli di separazione. È vero che la vicinanza degli altri uomini distoglie dalla considerazione troppo approfondita di se stessi e preserva dai pericoli di un'introspezione ossessiva, ostile ai compiti materiali a cui ciascuno è chiamato per la costruzione del bene comune; d'altra parte, il commercio dentro compagnie rese informi dalla loro numerosità e dall'assenza di un interesse univoco indebolisce la facoltà di riconoscere il bene, aumentando il potere di suggestione di rappresentazioni ingannevoli. Stretto in questa aporia, l'uomo può trovare rimedio nel rapporto con un singolo amico particolarmente progredito dal punto di vista spirituale, che colmi i bisogni preminenti dell'animo con una specie di pedagogia implicita, esercitata mediante l'esempio concreto di una condotta persuasiva. Solo che, controargomenta Garve in quella inesauribile oscillazione tra una tesi e la sua confutazione critica che costituisce la vera e propria cifra ritmica del suo lavoro intellettuale, «amicizie così strette come sono necessarie quando un uomo debba essere la guida e il custode di un altro sul cammino verso la virtù, sono molto rare tra individui che vivano dentro un vasto sistema di relazioni o che siano spinti dalle proprie occupazioni a frequentare in modo ripetuto grandi quantità di persone» (Garve 2/I 241). Socievolezza e solitudine – così in questa e in varie altre pagine del saggio *Über Gesellschaft und Einsamkeit*, di cui Garve fa in tempo a curare la pubblicazione del primo volume, nel 1797, e che viene completato postumo nel 1800 a opera di Johann Caspar Friedrich Manso e Johann Gottlob Schneider – sono inclinazioni ben distinte sul piano concettuale, ma nella prassi inclinano a sovrapporsi e a mescolare i loro confini (Waszek, «La «tendance à la sociabilité»»). Garve si astiene in particolare dall'elaborare tassonomie immobili e valide indipendentemente dall'ambito della loro applicazione: la compagnia dei vicini può giovare o essere dannosa in ragione di un ventaglio assai ampio di circostanze particolari. Proprio questo pragmatismo, insieme a quella fedeltà allo spirito del *common sense* consolidata con la conoscenza della filosofia anglosassone, porta Garve a riconoscere nell'esercizio attivo della virtù un valore almeno non inferiore rispetto alla comprensione speculativa della natura della virtù stessa. Il bene obbedisce a una logica prestabilita, ma deve poi incardinarsi in condotte e stili di vita chiamati a districarsi tra impacci e condizionamenti. Dove vigono forme avanzate di civilizzazione, per esempio, l'uomo può trovare nella vita solitaria un guadagno morale che invece non è possibile conseguire in una società ancora primitiva, nella quale un'intensa attività di relazione è necessaria perché in ciascuno si stratifichi un'esercitata abitudine al riconoscimento e al perseguimento operoso del bene: «In un ambiente già civilizzato un individuo può condurre un'esistenza del tutto solitaria e tuttavia possedere decoro e contegno al massimo grado possibile; in parte perché l'intelletto, una volta che abbia imparato a distinguere il decoro, può ricavare da sé le regole che servono a metterlo in esercitarlo, e in parte perché in uno Stato nessuno vive così isolato da non imbattersi di tanto in tanto in buoni esempi di contegno» (Garve 2/II 29-30).

Questo legame così stretto tra il mestiere intellettuale e le aspettative di gruppi sociali bene identificati nella loro fisionomia prende tangibilmente corpo, tra l'altro, nelle laboriose sezioni di

commento che Garve abbina ad alcune delle sue traduzioni. Quelle composte come approfondimento delle questioni trattate da Ferguson negli *Institutes of Moral Philosophy* sono state riferite al molteplice obiettivo di «clarify the text, improve it, emphasize its deserving parts, point out its mistakes, and correct its blunders», tenendo conto in ogni caso del fatto che «the ultimate purpose was to enlighten the readers, not to do justice to an author» (Oz-Salzberger 194). Una funzione non dissimile hanno i saggi allegati alla versione del *De officiis*. Si tratta di un vasto apparato di accompagnamento alla lettura e di approfondimento critico, distribuito in tre sezioni, una per ciascun libro dell'opera. Garve mira a predisporre uno strumento dotato di utilità concreta, capace di orientare nel riconoscimento delle parti tuttora vitali della speculazione di Cicerone e, soprattutto, nell'adattamento della loro logica ai bisogni del mondo presente. Un'operazione così concepita, va da sé, presuppone una visione dei compiti dell'ermeneuta fortemente sbilanciata verso le esigenze del destinatario. Garve, che su questo diverge da quell'idea di servizio imparziale al testo che negli stessi anni anima il lavoro filologico di Friedrich August Wolf (con cui è in contatto abbastanza stretto e dal quale, sia pure con la consueta cautela, non esita a prendere le distanze),¹² punta a inserire il *De officiis* in un orizzonte di civiltà molto lontano da quello che è sullo sfondo del testo. Sia pure con lo sguardo rivolto ad alcuni fondamenti che considera come indiscutibili ed eternamente validi, Garve intende assorbire nell'analisi del trattato il dislivello che separa un tempo di crisi come quello della fine della Repubblica romana dall'epoca di incessante modernizzazione in cui cade lo sviluppo della Prussia fredericiana, dotando il lettore di elementi utili a orientarsi nel giudizio morale e nell'azione politica. La rete interpretativa nella quale avvolge l'opera di Cicerone è tanto più fitta perché Garve, nel cucirne le maglie, si addentra a tal punto nel disegno del libro da rinunciare di fatto a separare nettamente la voce dell'autore da quella dell'interprete: soltanto poche sezioni del commento sono identificate in modo esplicito come contributi saggistici intorno a questioni specifiche del *De officiis*. Per lo più Garve argomenta in parallelo al testo di Cicerone e si attiene alla modalità, per così dire, di un saggismo mimetico, lasciando che le proprie posizioni si condensino mediante un lavoro apparentemente ancillare, subordinando il proprio punto di vista a quello del predecessore, ma in realtà impegnando il testo commentato in un 'corpo a corpo' ermeneutico talmente stringente da ristrutturarne gli assi fondamentali: in accordo con gli scopi della *Popularphilosophie*, Garve varia costantemente il proprio modo di operare e la propria posizione rispetto all'opera di Cicerone per distillare in ogni circostanza gli elementi di conoscenza più vantaggiosi per il lettore. Nel far questo, non solo si astiene da un procedimento codificato, ma – al contrario – provvede a decomporre ogni possibile attesa di fedeltà sistematica, sostenuto dalla convinzione che «la debolezza dei sistemi» stia «nel tener conto più del nesso fra le idee che del loro rapporto con i fatti e dei loro possibili usi» (*Vorrede* non numerata, Garve 10/I).

¹² Il carteggio tra i due è in Wolf 76-101. Cfr. Zande, "Goodbye to Aristotle".

Le annotazioni di Garve ruotano tutte intorno a un punto cruciale del suo pensiero: la necessità di considerare il mondo e la posizione dell'uomo in un'ottica universale, estensibile alla totalità del vivente senza che questa prospettiva allargata diluisca l'efficacia dell'analisi. Il filosofo mira a una soluzione teoretica che garantisca il massimo grado possibile di fedeltà alla natura delle cose e al tempo stesso di adattabilità ai bisogni degli individui. Da questo punto di vista le formazioni sociali presentano per Garve un'analogia di principio rispetto agli oggetti naturali: declinano i propri bisogni e sviluppano strategie corrispondenti secondo una logica strutturata e vincolante, immune da deviazioni significative e indifferente a singoli casi che eccedano una misura prestabilita (Frühsorge). Si capisce pertanto come Garve indichi un limite della concezione ciceroniana dei doveri nella ristrettezza del campo di indagine, che nel *De officiis* gli appare permeato da una nota di angustia poiché coincide fondamentalmente con la condizione dell'uomo pubblico. La morale elaborata nel trattato, così Garve, abbraccia pressoché esclusivamente «individui della classe più alta, che hanno accesso alla guida dello Stato» (Garve 10/I 7). Se è vero che questa focalizzazione non impedisce in linea di principio la deduzione di alcune grandi categorie di riferimento, in ragione degli elementi di identità e di costanza che riposano nella natura umana, il disinteresse di Cicerone per le manifestazioni della virtù nella dimensione nascosta e per così dire impolitica delle relazioni private imprime nella sua teoresi un tratto di forte parzialità.

Il commento di Garve si intende così, oltre che come una ripresa delle linee argomentative che percorrono il testo di Cicerone, anche come un'esplorazione integrativa delle questioni collocate fuori dal perimetro analitico del testo stesso. Questioni che, è bene sottolinearlo, Garve si propone di affrontare in uno spirito coerente con le proposizioni fondative del trattato e con la sua etica di base. L'ermeneuta concorda senza riserve con un principio generale, vale a dire con l'idea che il nucleo della morale debba essere riconosciuto non nella contingenza delle singole azioni compiute dagli uomini, bensì nell'invariabilità di alcune disposizioni dominanti e universalmente umane, tutte univocamente indirizzate al conseguimento del *sommo bene*. Garve non esita a riconoscere, pur con il suo attaccamento alla prassi, che «la differenza morale tra le azioni non può fondarsi sulle modalità del loro svolgimento oppure sulle loro conseguenze, ma deve basarsi sull'inclinazione dello spirito che le ha generate» (Garve 10/I 29); il fatto è, tuttavia, che il discorso sulla morale, per Garve, non può risolversi nella pura e semplice descrizione di tale inclinazione, ma deve spingersi a immaginare il superamento dell'esistente, adombrando un programma di perfezionamento che incardini il 'sommo bene' in una condizione tangibile. Il perseguimento della «Glückseligkeit», che per Garve è l'obiettivo necessario di qualunque indagine sulla morale, impegna le migliori inclinazioni dell'uomo in una tensione dinamica verso un obiettivo mondano, da realizzare nell'interazione col vicino e in un continuo esercizio di ascolto ed esame di sé. Se è vero che «l'approvazione morale di una certa azione è tutt'altro rispetto all'apprezzamento delle sue conseguenze pratiche» (Garve 10/I 29), è vero anche che la virtù, se non vuole limitarsi

a una mera enunciazione di principio, non può che esercitarsi nelle circostanze mutevoli e non preordinabili dell'esistenza materiale, obbligando l'uomo a calibrare di volta in volta la condotta migliore in rapporto anche alle necessità della contingenza. L'autonomia della politica dalla morale è sì la scaturigine di tutte le iniquità alle quali la brama di potere può spingere il genere umano, ma è anche la fonte dalla quale può derivare la purificazione dell'agire politico. Se è indiscutibile che la sovranità trova la sua modalità di attuazione più comoda nella sopraffazione e nel dominio violento, e che il peso soffocante delle circostanze riduce l'uomo politico nella condizione disperata di chi «trascinato dalla corrente impieghi tutte le proprie forze per cercare di strapparsi alla forza delle acque, senza pensare a invertire il verso della navigazione» (Garve 10/III 197), è vero anche che proprio l'indipendenza da un codice di norme predefinite crea le premesse perché il politico illuminato adegui la propria condotta a un più alta immagine dell'umano, praticando una «politica magnanima, autentica, sublime» (Garve 10/III 202). Una constatazione che, peraltro, deve spingere il moralista a dilatare il più possibile lo spazio di osservazione, trascendendo l'ambito della politica e annettendo anche il vasto campo delle condotte private, le quali impongono anche agli individui comuni scelte che ne addestrano e ne potenziano il senso morale (Ludwig).

Il pragmatismo di questa concezione, tutta fissata sui lacci e le obbligazioni della vita comune e ostile all'elaborazione di un'immagine ideale dell'umano, si esprime con particolare potenza su una questione che segna forse il momento di massima distanza tra la posizione di Cicerone e quella del suo commentatore. Non tutte le azioni che in astratto possano essere definite come moralmente valide, presentano nella prassi il medesimo livello di vincolatività. Trasferite nella realtà concreta dei rapporti umani, le determinazioni e le opzioni degli individui devono essere valutate anche in proporzione alla loro opportunità. Presupporre come indifferente dal punto di vista morale il passaggio dalla teoria alla prassi finisce paradossalmente per rendere opaca e sterilizzare la capacità di discernimento del soggetto che agisce, capacità che è chiamata non solo a stimare «il grado di forza morale e di inclinazione al bene» richiesto da un'azione (il che già di per sé introdurrebbe un criterio di scala per differenziare tra loro le forme di esercizio della morale), bensì anche a misurare quanto sulla necessità di quella stessa azione incida «il suo scopo finale [...], che, come ammettono perfino gli stoici, può essere più grande e significativo secondo le circostanze particolari» (Garve 10/I 39). Se Cicerone riversa tutta la fermezza di chi sente di essere attestato su un crinale estremo della civiltà nella difesa del legame tra l'utilità di un'azione e la sua onestà morale, per Garve l'autocoscienza dell'individuo e il pieno controllo che costui arriva a esercitare su tutte le implicazioni della propria vita morale sono parametri di giudizio irrinunciabili.¹³ Nel suo paesaggio morale Garve attribuisce un'importanza decisiva al

¹³ Johan van der Zande ("Lessons of Violence") vede una connessione diretta tra questo richiamo alla discrezione individuale e l'esercizio di quella «political prudence» (87) che è senza dubbio tra le preoccupazioni fondamentali di Garve e che suscita, fra l'altro, le riserve di un recensore per il resto ben disposto come Johann Georg Heinrich Feder.

principio di responsabilità soggettiva, antepo- nendo al rispetto della norma la limpidezza di una genuina cognizione e di un incisivo sentimento di ciò che è morale. Di qui, per esempio, il rilievo che attribuisce all'imitazione come motore per il perfezionamento della virtù; l'esempio di individui muniti di un consolidato senso morale è più istruttivo del ricorso al corredo di inclinazioni di cui la natura umana dispone in quanto tale.¹⁴ Molto opportunamente rileva Thomas Koebner che «Garve non nutre particolare simpatia per la fiducia socratica nell'idea che si possa facilmente realizzare quel che suggerisce la ragione» (569). L'astrattezza che gli sembra di poter riscontrare nelle tesi di Cicerone si riflette in quella che a Garve appare come una concezione sostanzialmente elitaria e autoreferenziale della giustizia: molte delle inclinazioni che Cicerone presenta come tipiche della morale – questa l'obiezione principale – presuppongono in realtà un grado già avanzato e distinto di intendimento; pertengono dunque solamente a una piccola parte di individui e, soprattutto, non si prestano a essere educate e potenziate, ma devono essere possedute preliminarmente perché possano manifestarsi visibilmente nel vivo dell'azione. Questa tendenza dogmatica deve essere corretta spostando l'attenzione dall'oggetto (l'azione nella sua conformità ai doveri della morale) al soggetto (l'individuo nella sua facoltà di venire a capo degli impedimenti e delle contraddizioni con cui deve avere a che fare nella realtà della sua vita). Prima ancora che nell'azione, pertanto, la capacità morale dell'uomo si presta a essere indagata in rapporto allo sviluppo (e non al mero possesso) di una prontezza al riconoscimento della virtù, che può essere migliorata attraverso il suo allenamento. Un peso notevole spetta al dominio di sé:

Quando ci affacciamo sulla soglia del mondo per agire, gli oggetti che ci si parano dinnanzi e le persone con cui entriamo in contatto producono sempre su di noi determinate impressioni sensibili – più o meno forti in rapporto al grado di maggiore o minore familiarità che abbiamo nei loro confronti; come effetto di tali impressioni si generano in noi alcune passioni: terrore, sbalordimento, desiderio, disagio, allegria. Se queste impressioni diventano troppo energiche, le passioni corrispondenti finiscono per travolgerci e noi non siamo più in grado di pensare o di agire come vorremmo. Perdiamo la nostra libertà e cadiamo in uno stato di turbamento. Quando una rappresentazione nostro malgrado diventa troppo violenta, non riusciamo più a innescare le altre secondo la nostra volontà. [...] In uno stato del genere ci diventa impossibile emettere un giudizio avveduto sulle cose con cui abbiamo a che fare oppure adoperare in modo conveniente le nostre esperienze. Chi nella vita intende agire con oculatezza, deve allenarsi a resistere alle impressioni prodotte sulla sua immaginazione o sui suoi sensi da oggetti inusitati, attraenti o multiformi. (Garve 10/I 79-80)

Il perfezionamento dello spirito conduce anche l'individuo comune ad avanzare verso il compimento della propria vocazione e lo guida alla conquista di quella sapienza sulla vita che è la fonte primaria della beatitudine mondana immaginata da Garve come una condizione di sereno dominio dell'irregolare e del perturbante. È comprensibile, in questa luce, come il commento al *De officiis* si discosti dalla linea argomentativa del trattato soprattutto là dove il discorso di Cicerone si serra più strettamente sulle esigenze e le finalità dell'uomo impegnato nell'agone politico,

¹⁴ Cfr. il saggio intitolato *Von der Nachahmung* (Garve 10/I 184-189).

lasciando sullo sfondo le comuni circostanze dell'esistenza ordinaria. Nelle note al secondo libro, che l'autore latino dedica al «raffinamento della vita, cioè il modo di procacciarsi non soltanto quelle cose di cui l'uomo ha stretto bisogno, ma anche la potenza e la ricchezza» (Cicerone 131), Garve affianca alle indicazioni relative al perseguimento della fama e degli onori una parte ancora più corposa destinata a chiarire a quali condotte debba attenersi l'individuo desideroso di riuscire gradito ai propri vicini, nell'intimità di una sfera protetta dalle insidie della vita pubblica. Troviamo qui raccolto un nutrito corredo di quelle caratteristiche – moderazione, autosufficienza dello spirito, contenimento degli eccessi – che alimentano l'antropologia della *Moralphilosophie* e attraversano diversi livelli di discorso nella cultura tedesca del secondo Settecento, emergendo tra l'altro in un genere letterario, l'idillio, che proprio a questa altezza vive la sua ultima stagione di grande popolarità. Il temperamento dell'uomo appagato e capace di consistere senz'altro nel proprio stato – così Garve – sa manifestarsi nelle forme più docili e pacate, contenendo ogni possibile enfasi e assumendo anche nel gesto un'inclinazione amichevole e cordiale, poiché è questa «a produrre impressioni gradevoli nella maggior parte degli individui» (Garve 10/II 196). Tale mite amabilità, peraltro, conquista tanto più durevolmente il favore degli interlocutori se declinata con quell'inconfondibile traccia di fermezza che connota la costanza e l'inscalfibilità di una natura ferma e resistente: «un umore mutevole, per quanto piacevole possa essere nei momenti buoni, lo si apprezza raramente. Di qual pregio è la certezza di ritrovare qualcuno esattamente come lo si è lasciato il giorno prima!» (Garve 10/II 197). Un manuale di piccole virtù quotidiane che trasferisce la morale ciceroniana dentro uno spazio borghese, segnato da pratiche di socievolezza e di interrelazione che richiedono sottigliezza, discrezione e acuta capacità di previsione dei desideri altrui. Su tutto domina il sereno potere chiarificatore di una razionalità ammansita da un generoso senso di umanità: «ogni altra facoltà dello spirito necessita di individui disposti ad apprezzarla in modo particolare. Il poeta ha bisogno di ascoltatori sensibili, il conversatore brillante deve rivolgersi a uomini dotati di senso dell'umorismo, l'oratore austero richiede orecchie pazienti, per il narratore ci vuole un pubblico curioso. Un intelletto privo di affettazioni, lineare, limpido e rinfrancante trova invece dappertutto il suo uditorio» (Garve 10/II 198-199).

Questo radicamento in una dimensione quotidiana, che impone un esercizio paziente di virtù, per così dire, depotenziate rispetto alle esigenze poste dalla vita pubblica, riguarda anche la religione. Di fronte alla limitata influenza che Cicerone è disposto a riconoscere al sentimento del divino rispetto alla fissazione dei doveri morali, Garve certamente rivendica a chiare lettere l'imprescindibilità del pensiero di Dio, ma ne fa – più che un criterio metafisico – una misura a difesa dell'equilibrio e della coesione della psiche umana. La fiducia nell'esistenza di Dio, si legge, introduce un elemento di stabilizzazione nella struttura stessa del mondo, ancorando l'impulso spirituale che alberga in ognuno a una fonte trascendente e ponendo il singolo in una connes-

sione necessaria con il macrocosmo e le leggi che lo governano;¹⁵ anche la morale ne trae giovamento, perché l'immagine di Dio infonde nel credente una proiezione sul futuro che per Garve è un condizione essenziale di ogni possibile esercizio di rettitudine, nel senso che slega chi agisce dal calcolo del profitto immediato e dell'interesse egoistico.¹⁶ Il valore precipuo della religione, tuttavia, risiede più ancora nella capacità di anestetizzare il risentimento dell'uomo per l'imprevedibilità della sorte a cui è esposto: la percezione di un legame indissolubile con una legge che obbliga allo stesso modo tutto ciò che è vivente predispone a una composta accettazione delle contrarietà, placa gli eccessi del carattere e garantisce il mantenimento di quella indifferenza ai rovesci della sorte che è un presupposto irrinunciabile della felicità. Garve riconosce nella fede religiosa un tratto di secolarizzazione che si presta a essere ben adoperato come regolatore delle passioni e, in generale, per la prevenzione di turbamenti e squilibri: «quanto più l'uomo allontana la propria attenzione dagli oggetti che lo circondano e dalle circostanze contingenti, quanto più stabilmente coglie il legame reciproco tra i vari aspetti della sua esistenza, [...] tanto meno il suo animo sarà scosso dall'alternarsi di gioia e tristezza, speranza e paura, serenità e sconforto» (Garve 10/II 41). Il filosofo dà corpo qui alla finalità filantropica della propria speculazione: alla definizione in astratto delle condizioni di esercizio della morale antepone lo scrutinio delle situazioni concrete nelle quali gli uomini del suo tempo si trovano a operare. Il confronto con Cicerone deve trasferire l'interpretazione del predecessore su un piano di realtà alimentato dalla riflessione sulla distanza temporale che separa l'ermeneuta dal suo oggetto. Garve mira così a soddisfare quel carattere di verità storica nel quale riconosce il tratto tipico della conoscenza filosofica, se è vero che

i filosofi, e in particolare i moralisti, sono in un certo senso gli storiografi della loro epoca. Spesso ci conducono dentro l'assetto della vita borghese e privata con efficacia maggiore di quegli studiosi il cui obiettivo consiste nell'ammaestrare i posteri mediante il racconto di vicende eminenti. Costoro, limitando il proprio interesse alle grandi trasformazioni politiche, ci illuminano solo di passaggio e assai parzialmente sulla natura stabile e perdurante delle cose. Quegli altri invece, benché non coltivino l'ambizione di descrivere il loro tempo, tramite le conclusioni a cui giungono o le generalizzazioni che effettuano, ci riconducono ai fatti di base, all'immagine complessiva delle cose che dovevano avere dinnanzi a sé. (Garve 10/II 228)

¹⁵ «Se l'elemento spirituale che si trova quaggiù, nella sfera circoscritta delle singole creature, è presente da qualche parte anche in una scala superiore (così come tutti gli elementi che in piccole quantità sono intessuti nella nostra esistenza fisica – il fuoco, l'acqua, la terra – esistono anche in enormi dimensioni al di fuori di essa), il mondo diventa qualcosa di sublime, maestoso, seducente, e l'indagine della natura delle cose, insieme alla conoscenza della verità, si offre all'uomo come un obiettivo degno e raggiungibile. Allora bene e male, perfezione e imperfezione si distinguono nettamente, mentre le creature razionali trovano un dovere e una norma in quel dominio dello spirito sulla materia che permette la conservazione dell'universo» (Garve 10/II 32-33).

¹⁶ Cfr. Zande ("The Microscope of Experience") 83-85. Hahmann sottolinea come la capacità del pensiero religioso di inserire la beatitudine dentro categorie temporali, rappresentandola non come un possesso attuale, ma come l'effetto di un perfezionamento progressivo, contenga per Garve la risposta più efficace alle sue riserve nei confronti delle astrazioni dello stoicismo (133-134).

BIBLIOGRAFIA

- Bachmann-Medick, Doris. *Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*. Metzler, 1989.
- Buchenau, Stefanie. "Menschenwürde. Die Kontroverse zwischen Garve und Kant." *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung*, a cura di Udo Roth e Gideon Stiening, De Gruyter, 2021, pp. 101-26.
- Cicerone. *Dei doveri*, a cura di Dario Arfelli, Mondadori, 1994.
- Espagne, Michel. *Les transferts culturels franco-allemands*. P.U.F., 1999.
- Espagne, Michel, e Michael Werner. "La construction d'une référence allemande en France 1750-1914. Genèse et histoire culturelle." *Annales E.S.C.*, vol. 42, 1987, pp. 969-92.
- Feder, Johann Georg Heinrich. "[Recensione a] Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drey Büchern, aus dem Lateinischen des M. T. Cicero übersetzt von Chr. Garve." *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 28 febbraio 1784, pp. 337-46.
- Fox, Matthew. "Cicero during the Enlightenment." *The Cambridge Companion to Cicero*, a cura di Catherine E.W. Steel, Cambridge University Press, 2013, pp. 318-36.
- Frühsorge, Gotthardt. "Vom «Umgang» und von den Büchern. Zu Christian Garves Reflexionen bürgerlicher Existenz." *Euphorion*, vol. 81, 1987, pp. 66-80.
- Garve, Christian. *Gesammelte Werke*, a cura di Kurt Wölfel, Olms, 1985-1999.
- Gawlick, Günther. "Cicero and the Enlightenment." *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 25, 1963, pp. 657-82.
- Geldsetzer, Lutz. "Zur Frage des Beginns der deutschen Soziologie." *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 15, 1963, pp. 529-41.
- Hahmann, Andree, "Christian Garve als Ausleger der stoischen Philosophie. Die «Philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen» zu Ciceros «Büchern von den Pflichten»." *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung*, a cura di Udo Roth e Gideon Stiening, De Gruyter, 2021, pp. 127-42.
- Hahmann, Andree, e Michael Vazquez. "Cicero in the German Enlightenment." *Cicero as Philosopher. New Perspectives on His Philosophy and Its Legacy*, a cura di Andree Hahmann e Michael Vazquez, De Gruyter, 2024, pp. 391-407.
- Holzhey, Helmut. "Popularphilosophie." *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di Joachim Ritter e Karlfried Gründer, Schwabe, 1971-2007, vol. 7, pp. 1093-100.

- Koebner, Thomas. “«Was für uns erreichbar sei und was wir aufgeben müssen». Garves Überlegungen zu einer Maxime Rochefoucaulds und zum bürgerlichen Air.” *Gebundene Zeit. Zeitlichkeit in Literatur, Philologie und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Wolfgang Adam*, a cura di Jan Standke, Winter, 2014, pp. 567-83.
- Ludwig, Bernd. “Kant, Garve, and the Motives of Moral Action.” *Journal of Moral Philosophy*, vol. 4, 2007, 2, pp. 183-93.
- Nannini, Alessandro. *Christian Garve e l'estetica dell'interessante*. Aesthetica, 2018.
- Oz-Salzberger, Fania. *Translating the Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*. Clarendon Press, 1995.
- Stolleis, Michael. *Die Moral in der Politik bei Christian Garve*. Diss., München, 1967.
- Walschots, Michael. H. “Garves Eudämonismus.” *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung*, a cura di Udo Roth e Gideon Stiening, De Gruyter, 2021, pp. 171-82.
- Waszek, Norbert. “Christian Garve als Zentralgestalt der deutschen Rezeption Schottischer Aufklärung.” *Schottische Aufklärung. “A Hotbed of Genius”*, a cura di Daniel Brühlmeier, Helmut Holzhey e Vilem Mudroch, Akademie Verlag, 1996, pp. 123-45.
- . “La «tendance à la sociabilité» (Trieb der Geselligkeit) chez Christian Garve.” *Revue germanique internationale*, vol. 18, 2002, pp. 71-85.
- . “The Scottish Enlightenment in Germany, and its Translator, Christian Garve (1742-98).” *Scotland in Europe*, a cura di Tom Hubbard e Ronald D.S. Jack, Rodopi, 2006, pp. 55-71.
- . “Übersetzungspraxis und Popularphilosophie am Beispiel Christian Garves.” *Das achtzehnte Jahrhundert*, vol. 31, 2007, 1, pp. 42-64.
- Wolf, Friedrich August. *Studien, Dokumente, Bibliographie*, a cura di Reinhard Markner e Giuseppe Veltri, Franz Steiner Verlag, 1999.
- Zande, Johan van der. “In the Image of Cicero. German Philosophy between Wolff and Kant.” *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, 1995, pp. 419-42.
- . “The Microscope of Experience. Christian Garve’s Translation of Cicero’s «De Officiis» (1783).” *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, 1998, pp. 75-94.
- . “Goodbye to Aristotle. Christian Garve between Late and Neohumanism.” *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung*, a cura di Udo Roth e Gideon Stiening, De Gruyter, 2021, pp. 143-70.

—. “Lessons of Violence. Christian Garve on the French Revolution.” *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung*, a cura di Udo Roth e Gideon Stiening, De Gruyter, 2021, pp. 55-98.