

Il problema dello spinozismo nell'età di Lessing

Il destino di un *canne morto*: Spinoza in Germania nella prima metà del Settecento.

«Non l'ho letto, ma chi avrebbe voglia di leggere ogni testo oscuro, scritto da qualche pazzo? Mi è in ogni caso noto, per testimonianza di molti che l'hanno letto, che egli era un ateo e un panteista, un propugnatore della cieca necessità, un nemico della rivelazione, motteggiatore della religione e quindi distruttore dello stato e di ogni comunità civile; che egli era, in breve, un nemico della razza umana, morto come tale. Merita dunque l'odio e la riprovazione di tutti gli amici dell'umanità e dei veri filosofi»⁽¹⁾.

Queste affermazioni che Herder attribuisce a Filolao, interlocutore nel suo *Gott. Einige Gespräche* (1787), intrecciando accuse di ateismo, fatalismo e panteismo, rappresentano un esemplare condensato dei *cliché* dell'ampia produzione anti-spinoziana che, in larga misura, condizionò la ricezione dell'opera dell'Olandese nel Settecento tedesco (ma non solo). In particolare, tipico degli attacchi rivoltigli è che raramente risultavano da un approccio diretto ai testi e da una lettura teoreticamente all'altezza dell'impegno: nella stragrande maggioranza dei casi le critiche, anche feroci, e la censura derivavano proprio da sommarie sinossi, viziate da preoccupazioni d'ordine extra-filosofico⁽²⁾.

D'altra parte incerto era stato il destino della produzione spinoziana: il *Tractatus Theologico-Politicus*, disponibile in varie edizioni tra il 1670 e il 1672, a partire dal 1678 accentuò, con la traduzione francese, la propria diffusione, che in ogni modo non fu mai capillare a causa delle immediate persecuzioni. In Germania il *T.T.P.* apparve in traduzione solo nel 1787, anche se la notorietà delle tesi contenute dovette assicurare una discreta circolazione clandestina. L'*Ethica*, compresa negli *Opera Posthuma* del 1677, comparve solo nell'edizione originale, sebbene sia possibile che, almeno in Olanda, essa abbia circolato, per un certo periodo, manoscritta. Estratti entrarono poi probabilmente nella rete della letteratura clandestina francese, assai fiorente (nella illegalità) agli inizi del XVIII secolo, come esemplarmente testimoniato dal *Traité de trois imposteurs* (spesso confuso con un mitico *De tribus impostoribus*, di tradizione addirittura medievale, di cui si era molto discusso nella prima età moderna), presente in Europa a partire dal 1712 (manoscritto) e 1719 (a stampa), sintesi di diverse lezioni (lucreziana, libertina, hobbesiana, spinoziana), raccolte intorno a una biografia di Spinoza per mano di Jean Lucas e a un resoconto delle sue principali tesi filosofiche (il testo era altresì noto come *La Vie et l'esprit de M. Benoit de Spinoza*)⁽³⁾. Un caso, questo del *Traité*, destinato a condizionare pesantemente e lungamente le fortune spinoziane nel secolo dei lumi⁽⁴⁾. Certamente l'esposizione che del pensiero metafisico dell'Olandese propose Henri de Boulainvilliers nella *Refutation des erreurs de Benoit de Spinoza* (1731) (ma dello stesso autore è anche una fortunata *Analyse des Traités, Theologique-Politique de Spinoza*, pubblicata poi nel 1767), ebbe un'ampia eco, sin dalla sua prima apparizione manoscritta, ed è probabile che penetrasse anche in Germania. Dove, tuttavia, nel 1744 Johann Lorenz Schmidt

¹⁾ J.G. Herder, *Werke* herausgegeben von W. Pross Band II: *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*, Hanser, München 1987, p. 737.

²⁾ Su questo aspetto si veda la *Introduzione* [Genealogia di un pregiudizio] di V. Morfino a *La Spinoza-Renaissance nella Germania d'fine Settecento*, a cura di V. Morfino, Milano 1998.

³⁾ Sulla vicena editoriale e sulle matrici di questo importante trattato è fondamentale il contributo di S. Berti nella sua dotta introduzione a *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, a cura di S. Merlo, prefazione di R.H. Popkin, Torino 1994.

⁴⁾ G. Recuperati, *Il problema della corporeità dell'anima dai libertini ai deisti* in AA.VV. *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli 1980, p.369 e pp. 399-400.

approntò una versione tedesca, prudentemente seguita dalla ristampa in traduzione della confutazione wolffiana ⁽⁵⁾.

Le prime reazioni

Nel 1710 esisteva già a Leipzig un nutrito *Catalogus scriptorum Anti-Spinozianorum*; nel 1759 Trinius contava, per difetto, nel suo *Freydenkerlexicon*, 129 nemici di Spinoza ⁽⁶⁾. Le confutazioni erano, in effetti, iniziate molto presto: nei suoi *Opera Omnia* Henry More aveva, tra il 1675 e il 1679, ristampato i suoi scritti contro l'ateismo (proponendoli in latino per una più larga divulgazione europea), aggiungendovi un attacco a Jakob Böhme (*Philosophiae Teutonicae Censura*) e due critiche a Spinoza, la prima incentrata sul *T.T.P.*, in forma epistolare (*Epistola altera ad V.C.*), la seconda sull'*Ethica* (l'importante *Demonstrationis Duarum Propositionum ...quae praecipuae apud Spinozium Atheismi sunt Columnae, brevis solidaque Confutatio*)⁽⁷⁾. A quella di More fecero seguito i trattati di L. van Velthuysen *De cultu naturali origine moralitatis* (1680), di Aubert de Verse *L'Impie convainçu, ou Dissertation contre Spinoza, dans laquelle l'on réfute les fondements de son atheisme* (1684), di Poiret *Fundamenta atheismi eversa, sive specimen absurditatis atheismi spinoziani* (1685), di C. Wittich *Anti-Spinoza, sive examen ethices B. de Spinoza, et commentarius de Deo et ejus attributis* (1690).

Per l'articolazione del successivo dibattito intorno alla figura e al pensiero dell'Olandese mi sembrano particolarmente istruttive le reazioni di More e Wittich, le quali rivelano un respiro teoretico che sarà poi difficile reperire nelle stroncature sommarie sollecitate dalle implicazioni eterodosse delle opere spinoziane.

La *Confutatio*, intanto, si inseriva in un progetto di revisione del cartesianesimo alla luce della tradizione platonica e neoplatonica, che aveva registrato i suoi spunti più significativi in *An Antidote to Atheism* (1652), *The Immortality of the Soul* (1659) e *Enchiridion Metaphysicum* (1671): il confronto con Spinoza si dipanava dunque a partire da un modello di riferimento critico (Descartes) immanente all'orizzonte teorico spinoziano, concentrandosi direttamente su due proposizioni dell'*Ethica* (E. I, 7 e 14). La peculiarità dell'intervento polemico è la presenza, argomentata e documentata, di molti dei temi che risulteranno dall'esame dei colloqui tra Lessing e Jacobi, a testimonianza di una qualche incidenza delle tesi di More, probabilmente anche attraverso la circolazione della traduzione olandese approntata dal Kuyper (citata da Bayle), nella ricezione tedesca della metafisica spinoziana.

Mi riferisco in primo luogo alla sottolineatura dell'impronta astrattamente matematizzante dell'impianto dell'*Ethica*, che comportava, secondo l'Inglese, una confusione tra la vera dimensione metafisica della sostanza e la mera constatazione fenomenica, e quindi la denuncia della inconsistenza nella distinzione spinoziana tra sostanza e modi. Così il materialismo del sistema finiva per riassorbire qualsiasi apertura spiritualistica in un modulo geometrico all'interno del quale la natura divina veniva a perdere pensiero, provvidenza e perfezione, riducendosi a ordine matematico.

In secondo luogo, appare caratteristico il richiamo di More alla insufficienza dell'infinità attribuita a Dio, in assenza della determinazione della perfezione, a sua volta inscindibile, per More, dal finalismo spirituale. In terzo luogo, partendo dalle possibilità concesse dal testo spinoziano, l'autore significativamente si impegnava a rilevare la possibilità di un pluralismo ontologico che, nella sua prospettiva, doveva dicotomizzarsi alla maniera cartesiana ⁽⁸⁾.

⁵⁾ D. Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the age of Goethe*, London 1984, pp. 1-2.

⁶⁾ K. Beiser, *German Philosophy from Kant to Fichte. The fate of Reason*, Harvard 1987, p. 48.

⁷⁾ A. Jacob, *H. More's Refutation of Spinoza*, Hildesheim, Zürich, New York 1991, p. xi.

⁸⁾ Su questo aspetto A. Becco, *La substance unique face aux substances simples. D'Henry Morus à Gottfried Wilhelm Leibniz, la critique de Spinoza*, in AA.VV., *Lo spinozismo ieri e oggi*, «Archivio di Filosofia», 1978, pp. 103-19.

Il problema dello spinozismo

Degno di nota è poi il fatto che More mettesse a fuoco il delicato problema della causalità immanente spinoziana, cui contrapponeva, con linguaggio memore delle *Meditazioni metafisiche* cartesiane, una causalità *eminente*, in grado di aggirare l'assurdo panteistico, conservando una qualitativa, *reale*, distinzione tra Dio e mondo.

Anche la confutazione di Wittich, apparsa nel 1690, in un clima già palesemente segnato dai pregiudizi anti-spinoziani (come vedremo tra breve), ebbe, da un lato, una involontaria funzione divulgativa, contenendo estratti e sinossi dagli *Opera Omnia*, dall'altro il merito, pur tra incomprensioni e sfocature, di affrontare sistematicamente e seriamente il pensiero dell'Olandese, contestandone conclusioni, ma riconoscendo altresì la legittimità di alcune esigenze spinoziane:

«Seguace del cartesianesimo e della teologia riformata, il Wittich condivide infatti con Spinoza il rifiuto della concezione "indeterministica" della libertà del volere, considerando l'intera realtà come realizzazione della volontà di Dio, e si sforza di rimuovere dal concetto di Dio qualsiasi aspetto antropomorfo che possa in qualche modo abbassarlo a "idolum cerebrum mei"»⁽⁹⁾.

Bayle

In realtà negli ultimi due decenni del XVII secolo, a parte le eccezioni indicate, si era ormai pregiudicato l'approccio ai testi spinoziani, a seguito della fortuna di alcuni contributi chiaramente liquidatori: il *De tribus impostoribus magnis liber* (1680) di C. Kortholt, seguito a breve distanza dal *De duobus Impostoribus* (1694) di F.E. Kettner e dall'anonimo *Fuerstellung Vier Neuer Weltweisen* (1702), e il fondamentale articolo "Spinoza" del *Dictionnaire historique et critique* (1697) di P. Bayle, ristampato autonomamente in olandese nel 1699, e destinato a grande diffusione.

Gli impostori cui si riferivano i primi trattati (Herbert of Cherbury, Spinoza e Bekker; Spinoza e Bekker; Descartes, Hobbes, Spinoza e Bekker, rispettivamente), artefici di una complessiva strategia atea e distruttrice dei valori della convivenza, si guadagnarono odio e persecuzione negli ambienti ortodossi e superficiali anatemi in larghi settori del mondo accademico dell'epoca, come dimostrano l'attacco di Thomasius sui suoi *Monatsgespräche* (1688) e poi il tentativo di sistemazione del vario materiale più o meno collegato a queste divulgazioni critico-diffamatorie del pensiero di Spinoza per mano di J.F. Buddeus, con un'articolazione degna di segnalazione (*Dissertatio de Spinozismo ante Spinoza* 1701 e *Lehr-Sätze von der Atheistey und dem Aberglauben* 1717). In particolare, il lavoro di Kortholt, che alludeva alla tradizione medievale del leggendario trattato contro i fondatori delle tre religioni storiche, con la popolarità che gli arrise contribuì alla prima messa a punto del *cliché* cui si accennava in apertura (ateismo-panteismo-fatalismo), sfruttando prevalentemente il *T.T.P.*, bollato come *un compendio di ateismo nel senso più stretto del termine*⁽¹⁰⁾.

La confutazione di Bayle, contenuta in un'opera, il *Dictionnaire*, destinata a straordinario successo nel mondo tedesco con la traduzione preparata da Gottsched tra il 1741 e il 1744, ebbe il singolare effetto di consolidare il quadro di stravolgimenti già ampiamente abbozzato nei contributi citati (non a caso presenti nelle note del redattore), rinviando in prima istanza al *T.T.P.* come a un libro *pernicioso e detestabile*, e quindi di legittimare la sbrigativa liquidazione della riflessione biblica; allo stesso tempo, però, l'immagine di Spinoza *ateo sistematico* orientava significativamente l'attenzione sull'*Ethica*, e, pur mancando di coglierne l'originalità teoretica, fissava per le successive discussioni una scaletta di problemi ermeneutici e presunte incongruenze che, come verificheremo, riemergeranno fino allo *Spinozastreit*.

⁹⁾ V. Verra, *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Torino 1963, p. 71.

¹⁰⁾ Bell, *op.cit.*, p. 3.

Il problema dello spinozismo

Intanto Bayle è il primo che esplicitamente abbia accoppiato l'accusa di assurdit , mostruosit  e ateismo, con il riconoscimento della rettitudine morale del filosofo:

«Coloro che hanno avuto qualche contatto con Spinoza e gli abitanti del villaggio ove egli visse ritirato per qualche tempo, sono concordi nel dire che egli era un uomo di buona compagnia, affabile, onesto, gentile e assai austero nei suoi costumi. Ci    assai strano, ma, in fondo, non bisogna meravigliarcene pi  di quanto si faccia vedendo persone che, completamente persuase della verit  dell'Evangelo, vivono in pratica assai malamente» ⁽¹¹⁾.

Preso atto di questo aspetto - che, per lo meno, attenuava l'infamante etichetta dell'*impostore ipocrita* - e delle difficolt  registrate a motivo degli *ostacoli*, delle *astrazioni impenetrabili*, l'autore metteva a fuoco

«ci  che egli [Spinoza] enuncia chiaramente e precisamente come suo principio: vale a dire, che Dio   la sola sostanza che si abbia nell'universo e che tutti gli altri esseri non sono altro che modificazioni di questa essenza» ⁽¹²⁾.

È a partire da questa tesi metafisica che si articola il vero e proprio confronto-denuncia. Da un lato Bayle, come altri dopo di lui (Wachter, Buddeus, Jacobi), riscontra, con argomentazioni e accostamenti a dire il vero un po' forzati, la continuit  tra l'impostazione teoretica spinoziana e la tradizione del pensiero occidentale e orientale, sottolineandone l'originalit  nella riduzione sistematica dell'ateismo a una *dottrina coerente e concatenata alla maniera dei matematici*. Anticipando un motivo che sar  cardinale in Jacobi, il redattore suggerisce come segreto dell'impianto fatalistico dell'Olandese il *principio antico ex nihilo nihil fit*, che conduce alla negazione della creazione e quindi della provvidenza in senso cristiano.

D'altra parte, poi, nel ridicolizzare l'*ipotesi che supera tutte le stravaganze possibili e immaginabili*, Bayle si impegna a mostrare le supposte contraddizioni dell'avversario, offrendo per  una versione molto banalizzata di concetti quali "natura", "attributo", "modo", "causa", che finisce per fraintenderne il senso nell'ordito metafisico spinoziano. Riecheggiando probabilmente More, egli fa leva impropriamente sulla *equazione* Dio-estensione, concludendo con una confusione tra *natura naturans* e *natura naturata*, che pur l'Inglese aveva acutamente distinte.

In questo senso una interpretazione superficiale della causalit  immanente dell'*Ethica* portava Bayle ad attribuire all'ordine immutabile rappresentato dalla sostanza i caratteri della instabilit  del finito, con l'ulteriore, meccanica, applicazione dello schema all'esistenza e al comportamento umani (da cui il cieco fatalismo), largamente fruita nell'attacco pietistico alla filosofia wolffiana, che porter , nel terzo decennio del secolo all'allontanamento dello stesso Wolff dalla universit  di Halle.

La sottovalutazione della perfezione come carattere fondamentale della divinit , avrebbe anche comportato, secondo Bayle, il misconoscimento, da parte degli *spinozisti*, della beatitudine insita nella suprema condizione ontologica, e quindi - una volta attribuite alla sostanza tutte le debolezze e afflizioni proprie delle modificazioni finite - il conseguente immiserimento: dove pu  ancora facilmente registrarsi il fraintendimento dei due livelli della metafisica spinoziana. Tutta l'impresa dell'*Ethica* era allora, per Bayle, ridicola, ogni progetto di rettifica, emendazione, senza senso, nella misura in cui la natura

«percorre sempre il suo grande cammino, non potendo n  cambiare n  fermarsi e [...], essendo unica nell'universo, nessuna causa esteriore potr  mai fermarla o raddrizzarne il corso».

La conclusione seguiva scontata:

¹¹⁾ P. Bayle, *Spinoza*, Torino 1958, p. 14.

¹²⁾ *Ibidem*, p. 20.

Il problema dello spinozismo

«Non vi è dunque nulla di più inutile delle lezioni di questo filosofo» (13).

A distorsioni analoghe era condannata un'altra confutazione di larga diffusione nel mondo tedesco, *Der Spinozismus im Jüdenthumb, oder, die von dem heutigen Jüdenthumb, und dessen geheimen Kabbala Vergötterte Welt* (1699) di J.G. Wachter, che, nel tentativo di mostrare il debito dell'Olandese verso la Cabala, rimarcava l'assurdità della loro identificazione di Dio e mondo. Qualche anno dopo (1706), nella ripresa *Elucidarius Cabalisticus, Sive Reconditae Hebreorum Philosophiae Brevis et Succincta Recensio*, l'autore, riconoscendo lo scempio fatto delle autentiche indicazioni spinoziane per esigenze extra-filosofiche, tentava la mediazione tra Cabala, spinozismo e cristianesimo, attenuando subdolamente la carica eversiva, rispetto al quadro mentale ortodosso, implicita nella concezione del Dio-sostanza, e rivalutando apologeticamente un presunto apprezzamento spinoziano della sapienza divina in Gesù Cristo (oltre le intenzioni del *T.T.P.*). Così, al di là della registrazione di un comune terreno etico tra cristianesimo e spinozismo nel convergente spirito di purezza, Wachter si spingeva a sostenere la non contraddittorietà tra le posizioni dell'Olandese e il dogma cristiano, in un più generale contesto concordistico (creazione, provvidenza, trinità) con la stessa tradizione cabalistica (14).

Tutta l'operazione era insostenibile, eppure le tesi avanzate percorsero tutto il secolo, penetrando come ingredienti non marginali le stesse discussioni tra Lessing e Jacobi. D'altro canto essa costituiva anche la prova indiziale di una nuova ricezione di Spinoza e di un confronto di respiro più ampio. Il moderato impegno conciliatore, almeno parzialmente riduttivo delle implicazioni metafisiche dell'*Ethica*, non era in ogni caso destinato al successo: lo spinozismo *annacquato* non evitò seri problemi all'autore, salvato solo dai propri appoggi berlinesi dagli attacchi ortodossi.

Leibniz

Importante per l'atteggiamento contemporaneo nei riguardi dell'opera spinoziana fu il giudizio di Leibniz. Egli conobbe personalmente Spinoza all'Aja, nell'ottobre 1676, intrattenendosi alcuni giorni in discussione e sottoponendogli addirittura una nota personale sulla esistenza dell'*Essere perfettissimo*. Nonostante la minimizzazione posteriore della *Teodicea* (§ 376), è probabile che dall'incontro si sviluppasse l'interesse per le tesi metafisiche dell'*Ethica*: nel 1678 era avviata una lettura critica di cui sono conservati appunti (fino alla trentaseiesima proposizione della prima parte).

In quelle note private è marcata l'opposizione tra necessità metafisica e necessità morale, e i limiti fatalistici dell'impianto spinoziano sono fatti risultare dalla coincidenza di *possibile* e *reale*, che avrebbe tolto spazio alla scelta e quindi alla libertà divina, secondo un errore di prospettiva già rimproverato anche a Descartes. La negazione spinoziana del *contingente* è contestata, sottolineando come in ogni caso l'Olandese avrebbe dovuto poi convergere sulle puntualizzazioni leibniziane, dal momento che la realtà dei modi richiede un fondamento *estrinseco* di esistenza nella sostanza, non trovandolo in sé. L'antifinalismo è tacciato di confusione tra il banale antropomorfismo e l'antropocentrismo, da un lato, e la più complessa coscienza dell'intelligenza divina del bene.

Che queste tracce costituissero la base della presa di posizione teoretica di Leibniz e quindi le premesse per la maturazione di una ontologia almeno parzialmente alternativa, fatte salve le esigenze di trasparenza razionale condivise, è confermato dalla recensione inedita del testo di Wachter del 1706, che si traduceva in una rilettura di Spinoza nell'ottica dell'*Elucidarius*, nella quale trovavano spazio però le stesse osservazioni di fondo.

¹³⁾ *Ibidem*, p. 97.

¹⁴⁾ Bell, *op.cit.*, p. 17.

Il problema dello spinozismo

Certamente molto diversa fu la ricezione pubblica, nella misura in cui il filosofo si appiattì sulle liquidazioni correnti e sugli stereotipi consolidati, rivolgendo all'Olandese accuse di oscurità, paralogismo e contraddizione. Il suo ateismo era colto come effetto della negazione della provvidenza e della personalità divine, dunque valutato in relazione all'esito naturalistico. Nel § 173 della *Teodicea*, l'autore replicava alle tradizionali accuse di fatalismo, attribuendo a Spinoza una posizione analoga a quella pagana, incapace, nella brutta necessità, di giustificare la libertà e la responsabilità individuali, e quindi tale da legittimare un vero e proprio caos morale. Ovviamente, come già Leibniz implicitamente testimoniava con il privato sforzo di confutazione argomentata e con l'imbarazzato tentativo di definizione, nell'epistolario con Arnaud e Bourguet, della propria posizione rispetto a quella spinoziana, il rapporto tra le due filosofie era molto più complesso; il dibattito settecentesco, nei suoi momenti più alti, era destinato a ribadirlo, proponendo più di un percorso di confluenza e in ogni modo letture e connessioni sempre problematiche.

Wolff

Solo con la *Theologia naturalis methodo scientifico pertracta* (1737) di C. Wolff ci si trova per la prima volta di fronte a una puntuale e articolata (§ 671-§ 716) disamina del sistema metafisico spinoziano, che, rinunciando tanto alle facili invettive quanto alla "propaganda" tipica della ufficialità leibniziana, si segnala per la messa a fuoco dei concetti e per la discussione critica, sempre immanente all'orizzonte dei testi spinoziani.

Il punto di partenza era la definizione, già proposta da Bayle, dello spinozismo come "*opinione secondo cui non deve riconoscersi che un'unica sostanza, la quale possiede infinite proprietà*", ma significativamente nel chiarimento successivo l'autore si concentrava sulla distinzione tra *natura naturans* e *natura naturata*, che spazzava l'immediata e superficiale riduzione di Dio al mondo, anche se non evitava altre infauste conseguenze ermeneutiche.

Facendo leva sulla relazione con la tradizione cartesiana, Wolff intendeva da un lato riportare il fenomeno spinoziano nell'alveo della parabola della filosofia moderna, per poi fissarne la specificità nella negazione dell'atto creativo, dall'altro liberare la metafisica di Descartes dalla sospetta progenie spinoziana (giustificando in tal modo anche i propri recuperi). In questo senso la *Spinozisterei* si sarebbe originata (riecheggiando Bayle e anticipando Jacobi) "*aus der Unmöglichkeit der Schöpfung*"¹⁵), innestata sul *Missbrauch* (abuso) dei fondamenti veritativi della *cartesischen Weltweisheit* (§ 672). Certamente Wolff riconosceva la coerenza geometrica dell'edificio spinoziano, ma contestava sia l'arbitrarietà delle definizioni, sia, in generale, la loro artificiosità, incapace di attingere il reale (un appunto rivolto anche a Descartes e che senz'altro risente della lezione leibniziana, almeno per le critiche rivolte al criterio della evidenza).

Passando al dettaglio della confutazione, si può notare (§ 689) la ripresa di un tema tipico della polemica anti-spinoziana, quello del materialismo implicito nell'attribuzione della estensione alla sostanza divina. L'autore, rinviando alla confusione cartesiana che avrebbe erroneamente condotto alla ipostatizzazione della spazialità, perdendone di vista la natura di *Begriff in der Seele*, disinnescava i rischi materialistici connessi, rilevando ulteriormente la insostenibilità della *Spinozisterei*. Analogamente a More, Wolff insisteva poi sulla incomprendimento spinoziana per l'infinito, che l'Olandese avrebbe concepito come sintesi di realtà finite, nonostante le esplicite distinzioni verbali: annotazione resa ancor più decisiva dalla sottolineatura del carattere astrattamente matematico della stessa determinazione del finito, evasiva della intrinseca limitatezza ontologica (§ 685). Destinata a grande fortuna esegetica è anche la critica wolffiana alla concezione spinoziana della sostanza, che nell'*Ethica* sarebbe stata presentata al di fuori della sua tradizionale (e cardinale) accezione

¹⁵) *Dalla impossibilità della creazione.*

Il problema dello spinozismo

("In recepto significatu substantia est subjectum, cui insunt essentialia et attributa eadem, dum modi successive variant"), nel senso di *ens a se* (§§ 683-4): mentre nel primo caso era legittimato il pluralismo, la conversione spinoziana avrebbe comportato un monismo insensibile alle differenze.

Attraverso questi passaggi si preparava anche la condanna delle infauste conseguenze dello spinozismo: *acosmismo*, *fatalismo* e *ateismo*. La distinzione *natura naturans-natura naturata* avrebbe finito con il riassorbire il mondo in Dio, trasformando ciò che normalmente si dice natura in un *non ens* (§ 696). Il rigore geometrico avrebbe stravolto in senso assolutamente deterministico l'impianto cartesiano, con una rigida meccanizzazione tanto dell'ambito fisico che di quello spirituale. Da queste premesse Wolff, pur con precisazioni e riconoscimenti di merito, concludeva evitando sì l'equazione bayliana (spinozismo = ateismo), ma rimarcando in ogni caso la tendenziale sovrapposizione di *Spinozisterei* e *Gottesleugnung*, e, in particolare, con riferimento forse al *T.T.P.*, l'effetto eversivo della prima. Insomma, pur serio e documentato, anche l'impegno critico wolffiano finiva per risentire direttamente della congiuntura storica, che aveva visto proprio il filosofo tedesco coinvolto nell'accusa di spinozismo, per opera dell'opposizione pietistica: sospetti che intaccarono almeno momentaneamente le fortune universitarie del professore, manifestando chiaramente l'ossessione anti-spinoziana degli ambienti ufficiali.

I primi seguaci

L'attacco, la liquidazione, la confutazione e la disamina critica costituiscono dunque le figure di una complessa fenomenologia del rifiuto nei confronti dell'opera spinoziana. Ovviamente al rifiuto si accompagnò (anche se meno frequentemente) l'accoglienza, più o meno tiepida e entusiastica: probabilmente l'intensità degli attacchi era proporzionale alla consapevolezza dell'indubbio successo che l'Olandese riscuoteva, almeno in alcuni settori del mondo culturale tedesco. Così gli attacchi a Wolff, se riuscivano assurdi nello specifico, indirettamente mettevano in luce un fatto indiscutibile: all'interno del wolffismo si accentuavano orientamenti tendenzialmente spinoziani, nel senso che recepivano aspetti addebitati dalla trattatistica popolare all'*Ethica* o al *T.T.P.*.

È il caso, per esempio, di P.B. Laukhard, pastore luterano e studente wolffiano, che, a detta del figlio, sarebbe diventato, dopo l'incontro con i testi di Spinoza, panteista radicale; o quello di C.G. Fischer, professore a Koenigsberg fino al 1725, prima di essere travolto, come il proprio maestro, dagli strali censori pietistici. In realtà gli accenni spinoziani riscontrabili nei testi incriminati sono solo molto vaghi, spesso semplicemente riconducibili a non meglio precisati riferimenti a una singola, indivisibile potenza divina nella natura⁽¹⁶⁾.

In effetti i primi sviluppi della diffusione delle opere di Spinoza si erano registrati molto prima: nel 1674 M. Knutzen aveva rivendicato la costituzione di una setta di atei ("Coscientiarii" o "Gewissener"), il cui programma potrebbe genericamente risentire del *T.T.P.*, per l'insistenza sul valore storico delle Scritture e quindi sullo spessore tutto umano segnalato dalle numerose contraddizioni del testo biblico, che mirava a svuotarne la pretesa rivelativa rispetto alla voce della coscienza, *nostra Bibbia in questa vita*, impiantata, per il nostro orientamento, dalla *benevolenza della natura*⁽¹⁷⁾.

Le opere di Knutzen ebbero un'impressionante diffusione clandestina nel corso del XVIII secolo, con almeno otto edizioni: ciò sembrerebbe confermare le analogie tra questa ricezione positiva e quella critica. In larga misura, infatti, il richiamo a Spinoza era strumentale e incerto, fortemente condizionato da spinte religiose o politiche estranee alla riflessione dell'Olandese; la fruizione era quindi limitata prevalentemente a volgarizzazioni che non

¹⁶⁾ Bell, *op.cit.*, p. 13.

¹⁷⁾ W. Grossmann, J.C. Edelmann. *From Orthodoxy to Enlightenment*, The Hague 1976, pp. 122-3.

Il problema dello spinozismo

fecero altro che ingigantire le lacune e le incomprensioni, oppure inserita in un quadro concettuale lontano dalla ontologia spinoziana.

Questo fraintendimento è evidente nel caso di due autori tradizionalmente annoverati tra i primi spinozisti. Nel 1692 F.W. Stosch pubblicava anonimo il suo *Concordia Rationis et Fidei Sive Harmonia Philosophiae Moralis et Religionis Christianae*, in cui palesava una conoscenza di prima mano dell'*Ethica* e del *T.T.P.*, parafrasati a volte letteralmente, ma nello stesso tempo una radicale incomprensione per i cardini di quella metafisica (con il prevalere di un modello meccanicistico e materialistico nel senso della fisica cartesiana). In linea con la tradizione moderna, Stosch insisteva sulla concordanza tra ragione e fede alla luce della inconcepibilità della reciproca contraddizione, unica essendo la matrice di entrambe. La razionalizzazione del contenuto dogmatico avrebbe dovuto garantire una religione di fatto espressione della legge di natura, una volta verificata la lacunosità della presunta rivelazione scritturale⁽¹⁸⁾.

Anche T.L. Lau nei suoi *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine* (1717) e *Meditationes, Theses, Dubia, Philosophico-Theologica* (1719), pur proclamando la teoria spinoziana della sostanza, ne sviliva il significato a mero materialismo, annullandone così nuovamente la peculiarità. Nel primo libretto, prendendo le mosse dalla coeternità di Dio, *forma formante* o *natura naturante*, e mondo, *forma formata* o *natura naturata* (quindi non rinunciando al concetto di Dio e all'idea dell'attestazione razionale della sua esistenza), l'autore si mostrava più interessato a risolvere in chiave materialistica il problema della natura dell'uomo e dei suoi conseguenti rapporti sociali, e a attaccare gli assunti dell'ortodossia religiosa:

«Lau distinse tra la “rivelazione” vera data dalla “natura”, e quella contenuta nelle Scritture, la quale è una mera tradizione storica, piena d'errori, limitata alla sfera degli interessi religiosi particolari di ebrei e cristiani, e quindi comunque non adatta a fornire una conoscenza universale di Dio»⁽¹⁹⁾.

In entrambi i casi, insomma, Spinoza più che oggetto di approfondimento diventava schermo da sfruttare in funzione eversiva, rispetto all'*establishment* religioso contemporaneo, sorvolando sulle implicazioni fondamentali del sistema per trarre vantaggio da quegli aspetti che la tradizione andava appunto contestando⁽²⁰⁾. L'eco dei due autori fu in ogni caso limitata, per il puntuale intervento censorio e la successiva, regolare persecuzione personale.

Al di là della presenza più o meno palese di Spinoza in questi primi sospetti spinozisti, è solo con J.C. Edelmann che possiamo registrare un esplicito richiamo all'opera dell'Olandese, unitamente a una conoscenza diretta e discretamente articolata dei suoi testi. Inoltre in Edelmann è possibile rintracciare un prototipo di quella fusione tra istanza intimistica pietistico-luterana e apertura panenteistica che avrà riscontro anche nei protagonisti del dibattito ulteriore. La convergenza, secondo le recenti indicazioni di Tavoillot⁽²¹⁾, sarebbe avvenuta sui seguenti punti:

- la denuncia spinoziana del libero arbitrio, in sintonia con il *servo arbitrio* luterano;
- l'impresa critica del *T.T.P.*, in accordo con la messa in discussione da parte dei pietisti della mediazione del testo biblico;
- la identità Dio-mondo, che poteva essere letta nel senso di una espressione dell'Uno nella molteplicità individuale (nella direzione intimistica di un rivelarsi interiore della divinità al credente).

¹⁸⁾ N. Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Bari 1974², pp. 318-20.

¹⁹⁾ *Ibidem*, p. 321.

²⁰⁾ Bell, *op.cit.*, pp. 15-6.

²¹⁾ P.-H. Tavoillot, *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris 1995, p. vii.

Il problema dello spinozismo

Una figura chiave per intendere il senso dell'operazione panteistica di Edelmann è appunto quella del suo "maestro" pietista, J.C. Dippel (1637-1734), il quale, sotto lo pseudonimo di Christianus Democritus, attaccò Spinoza da una posizione di estremismo religioso, riuscendo tuttavia a non farsi sfuggire il nucleo essenziale della sua metafisica. Lo strano effetto di questi attacchi fu di avviare i lettori allo studio delle opere in questione. Così accadde per Edelmann, così fu per lo stesso Lessing, trent'anni più tardi. Puntando a sottolineare, prescindendo dalla riprovazione di ordine etico-religioso, la inconcepibilità delle tesi dell'Olandese, Dippel venne esponendo nei propri scritti i nodi della riflessione spinoziana con una certa accuratezza, risultando poco fedele nelle analisi, ma senza le esagerazioni e distorsioni di Bayle e altri ⁽²²⁾.

L'efficacia dell'involontario stimolo rappresentato dalla confutazione del maestro sollecitò Edelmann all'approccio diretto con il *T.T.P.*. L'esito fu clamoroso: *Moses mit Aufgedeckten Angesichte* (1740) rivelava limpidamente il proprio debito nei confronti di Spinoza, accentuandone semmai in senso radicale l'esegesi critica (con un'eco del libertinismo anarchico e dell'intimismo misticheggiante di Knutzen). L'opera si proponeva un duplice obiettivo, quello eversivo dei miti tradizionali dell'autorità religiosa e quello propositivo di una concezione del rapporto uomo-Dio in termini di interiorità razionale. Così agli *idoli biblici* si contrapponeva l'appello al *Dio vivente*, forza operante nell'intimità della coscienza. Il *Bibelgoetze* era infranto muovendo dalle contraddizioni e dalla storicità ordinaria della composizione scritturale, popolarizzando gli argomenti di Simon e Spinoza, esplicitamente coinvolti, per concludere che:

«Dio non è limitato nella comunicazione con noi ai soli segni esteriori, comprensibili alla nostra mera constatazione fisica [...]. La sua presenza in noi parla a ogni coscienza con indicazioni di tale chiarezza che Paolo non scusa nemmeno i Gentili quando si rifiutano d'ascoltarlo» ⁽²³⁾.

È evidente da queste affermazioni come si potesse manipolare la disamina spinoziana della *ispirazione* degli scrittori biblici, spostandola dal piano dell'oggettività testuale a quello dell'auscultazione intimistica. Tuttavia il discorso di Edelmann non si perde nel sentimentalismo, vincolando invece l'illuminazione alla *coscienza* o *ragione*, e attribuendole una portata normativa che superava le stesse anticipazioni di Knutzen, come riscontrabile in *Die Erste Epistel St. Harenbergs* (1747), ultima sua opera pubblicata, in cui la *voce di Dio* si riduce a *legge di natura* e la virtù a condotta razionale.

Il senso della polemica illuministica del *Freidenker* era l'accentuazione dell'istanza della tolleranza radicale, in direzione democratica, con la denuncia della situazione di corruzione nelle chiese, finalizzata alla propaganda di una nuova comunità spirituale di illuminati, che manifestasse se stessa nelle opere e nella carità. Significativo, anche in prospettiva lessinghiana, il fatto che Edelmann rimarcasse come la verità religiosa non dipendesse dalle fonti donde era attinta, ma dalla testimonianza di amore che era in grado di suscitare: recupero, probabilmente, della sintesi spinoziana del messaggio biblico nel precetto dell'amore, che, in chiave giovannea, ritornerà ancora nel tardo Settecento.

L'influenza dell'*Ethica* è invece più trasparente, nello stesso *Moses*, laddove l'autore affronta il delicato problema del nesso ontologico tra Dio e mondo. Nonostante l'entusiastica adesione alla immanenza spinoziana, anche Edelmann denota un insufficiente approfondimento delle sue premesse e conseguenze, fallendo nel tentativo di offrire una concezione adeguata di Dio: tuttavia la sua distinzione (teistica in apparenza) tra Dio-creatore e Dio-architetto è sufficientemente esplicita. Rigettando la tradizione moderna e deista della divinità ordnatrice, egli insiste sulla prossimità intimistica del Creatore alle creature e, pur con una certa

²²⁾ Bell, *op.cit.*, p. 11.

²³⁾ Cit. in Grossmann, *op.cit.*, p. 117.

Il problema dello spinozismo

ambiguità, sembra riproporre la distinzione tra causalità transitiva e immanente, già al centro degli interessi dei primi studiosi di Spinoza. Certamente il linguaggio è neoplatonizzante:

«Noi siamo i torrenti, Lui è la fonte, noi i raggi, Lui il sole, noi le ombre, Lui l'essenza»⁽²⁴⁾.

L'impianto metafisico, polarizzato tra l'attività formante di Dio, fondamento totalizzante di luce e vita, e la creazione come suo riflesso umbratile nella materia, rinvia ai precedenti del processionismo ermetico rinascimentale (secondo il modello contemporaneo della *Philosophia Mosayca* di R. Fludd)⁽²⁵⁾.

Il fatto che pure il più deciso propugnatore dello spinozismo (duramente perseguitato anche per questa presa di posizione) nella prima *Aufklärung* non mostrasse particolare perspicacia nell'esame dei testi del filosofo, mette a nudo il destino tedesco di Spinoza: quello di servire come pretesto per indiscriminate campagne diffamatorie, rivolte in realtà soprattutto alla congiuntura storico-politico-religiosa, oppure, spesso dietro gli stessi *cliché*, da campione di un'eterodossia che nel sistema cercava lo strumento per la propria emancipazione. Si può dunque giustificare sia l'epiteto lessinghiano (*cane morto*), riferito alle "sfortune" pubbliche dell'Olandese, sia la famosa battuta di Jacobi:

«Per un tempo considerevole un fantasma [...] si è aggirato per la Germania, sotto ogni veste, riguardato con eguale riverenza da miscredenti e superstiziosi».

All'età di Lessing, in particolare, spetterà, prima in sordina, poi con clamore, il compito di rivedere quella ordinaria e distorta immagine. Il passaggio discriminante sarà allora rappresentato dal cosiddetto "Spinozastreit".

Spinoza o del paradosso: l'affaire Jacobi.

Implicazioni della polemica

Riferirsi alla celebre polemica tra Jacobi e Mendelssohn sul presunto spinozismo di Lessing, dopo avere tracciato schematicamente l'andamento tortuoso della "fortuna" dell'Olandese nella prima metà del Settecento tedesco, sembrerebbe implicare il salto di un quarantennio di storia culturale, quasi presupponendo il letargo nell'interesse specifico: che, invece, a dispetto di riscontri meno drammatici, rimase ben vivo, arricchendosi progressivamente di una lettura più approfondita degli *Opera Posthuma*, meno caratterizzata emotivamente, talora più consapevole da un punto di vista critico. Tuttavia, nel nostro contesto, quel brusco passaggio è sostanzialmente legittimo, nella misura in cui l'esame delle posizioni dei protagonisti dello *Spinozastreit* consentirà, a ritroso, di illuminare l'articolazione del dibattito nei decenni successivi alla metà del secolo, secondo traiettorie diversificate, in ogni caso destinate, negli anni '80, all'impatto nei contributi di Jacobi, Mendelssohn, Herder e Goethe.

L'effetto immediato dello *Spinozastreit* fu senz'altro quello di testimoniare, da parte delle generazioni più giovani, un'attenzione e un entusiasmo crescenti intorno alla filosofia spinoziana: l'importanza degli interlocutori, la notorietà della figura al centro del dibattito, l'avallo di personalità già prestigiose, dovevano cooperare alla definitiva legittimazione del pensatore Spinoza, nonché al riscatto teoretico della sua opera dalle manipolazioni vergognose dei decenni precedenti. In questa prospettiva le critiche jacobiane (che rinviavano a un retroterra di indagini metafisiche sollecitate dalla lettura della mendelssohniana *Abhandlung über die Evidenz* e del kantiano *Der einzig mögliche Beweisgrund*) e l'interpretazione di Mendelssohn (datata essenzialmente 1755, anno di pubblicazione dei suoi *Philosophische Gespräche*) - per non dire poi delle puntualizzazioni herderiane, maturate nel

²⁴⁾ Cit. in Grossmann, *op.cit.*, p. 128.

²⁵⁾ Bell, *op.cit.*, pp. 17-20; Verra, *op.cit.*, p. 72; Merker, *op.cit.*, pp. 322-6; Grossmann, *op.cit.*, pp. 111 ss.

Il problema dello spinozismo

confronto con Leibniz e Shaftesbury - rappresentano, unitamente alle analisi lessinghiane che verremo esaminando (e che risalgono fino ai primi anni '50) e agli appunti goethiani, i punti cardinali di una nuova mappa culturale, significativamente orientata dalla attualizzazione delle possibilità etiche e metafisiche implicite nella rinascita spinoziana ⁽²⁶⁾.

Se da un punto di vista interno alle fortune dello spinozismo la polemica produsse una riconsiderazione filosofica dell'autore e una conclusiva emersione del dibattito sul suo pensiero alla luce del sole (una delle ragioni dell'attenzione di Goethe e Herder per i primi sviluppi della controversia), non va dimenticato che questo costituisce solo un aspetto della complessa questione. Lo *Spinozastreit* presenta infatti almeno tre distinti livelli tematici:

- il problema (in parte biografico) delle convinzioni metafisiche dell'ultimo Lessing;
- il problema esegetico della corretta interpretazione del pensiero di Spinoza e della natura dello spinozismo;
- il problema culturale di più ampia e scottante portata, riguardante l'autorità stessa della *ratio* illuministica ⁽²⁷⁾.

In relazione al terzo livello va ulteriormente tenuto conto della incidenza della svolta impressa dalla *Kritik der reinen Vernunft* (1781) di Kant al dibattito culturale contemporaneo, con riflessi anche rilevanti nell'elaborazione dei testi del 1785. Per questo lo *Spinozastreit* risultò dall'originario, intricato sovrapporsi di operazioni culturali, di segno anche opposto, sull'ordito, di per sé già problematico, della testimonianza di Jacobi circa il presunto spinozismo lessinghiano.

Le origini della polemica

Lo spunto per la polemica fu offerto da un intreccio epistolare che fece riferimento a Elise Reimarus, la quale, in contatto sia con Mendelssohn (cui la legava la comune amicizia con Lessing, deceduto nel 1781) sia con Jacobi, fece partecipare quest'ultimo (25-3-1783) dell'intenzione del primo di realizzare in tempi brevi il progetto di un saggio sulla figura dell'illuminista scomparso. Nel luglio dello stesso anno, Jacobi, che già aveva avuto modo, l'anno precedente, di utilizzare il modello lessinghiano in polemica con gli ambienti illuministici berlinesi, in *Etwas, das Lessing gesagt hat. Ein Commentar zu den Reisen der Päpste* (sollecitando, tra l'altro, un intervento di puntualizzazione da parte dello stesso Mendelssohn, con i *Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift* del gennaio 1783) comunicava alla corrispondente il contenuto dei colloqui intrattenuti con lo stesso Lessing poco prima della sua morte, nell'estate del 1780, durante i quali costui si era chiaramente professato "spinozista".

La Reimarus allacciò un contatto diretto tra i suoi due conoscenti che, nell'autunno del 1783, in un nuovo scambio epistolare precisavano i termini delle rispettive interpretazioni di Spinoza, con particolare riguardo alle affermazioni lessinghiane. Sospettandosi però a vicenda (è la conclusione che appare più equilibrata) di un tentativo di appropriazione e gestione dello scottante materiale, per disegni personali, i due interlocutori, probabilmente condizionati dalle attese dell'ambiente culturale progressivamente informato della novità e dei suoi sviluppi, nonché curioso delle implicazioni del confronto ⁽²⁸⁾, affrontarono l'impresa della pubblicazione di due saggi sul tema dello spinozismo, usciti quasi in contemporanea tra il settembre e l'ottobre 1785.

²⁶⁾ In questo senso rimane fondamentale il contributo di H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit Bd.1: Die Spinozarenaissance*, Frankfurt a.M. 1974.

²⁷⁾ Beiser, *op.cit.*, p. 47.

²⁸⁾ Come dimostrano la lettera di Hamann a Jacobi dell'1-12-1784 e quelle della estate 1785, e in generale i contatti di Jacobi a Weimar, nel corso del settembre 1784, con Goethe e Herder, e il loro successivo epistolario tra dicembre e giugno. Ricco di informazioni su questi scambi il saggio di A. Pupi, *Alla soglia dell'età romantica*, Milano 1986, capitoli primo e secondo.

Le *Morgenstunden* di Mendelssohn tentavano di recuperare nell'orizzonte di un *geläuterte Pantheismus* la riflessione metafisica di Lessing, disinnescando preventivamente il possibile effetto esplosivo della notizia del suo presunto spinozismo. Gli *Spinoza-Briefe* di Jacobi, rivelando insieme al contenuto dei colloqui anche il contorno epistolare, finivano per colpire la sensibilità dell'avversario e di altri ignari protagonisti, offrendo in pubblico i testi della corrispondenza (e lo stesso inedito *Prometheus* goethiano), con i commenti del redattore. Alla mossa di Jacobi Mendelssohn rispondeva polemicamente con l'appello *An die Freunde Lessings* (pubblicato postumo all'inizio del 1786), cui sarebbe seguito a breve distanza la replica jacobiana *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*. Sostanzialmente la disputa sulla eredità culturale di Lessing si chiudeva con la morte dell'illuminista berlinese, anche se rimaneva aperto il problema dello spinozismo: il *Gott* (1787) herderiano è da considerarsi una sorta di sintesi, originale, degli spunti emersi dal dibattito e dalla precedente ricerca lessinghiana (i cui riscontri emergevano con l'edizione del *Nachlass* per opera di K.G. Lessing); *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnischen Philosophie* (1786) di T. Wizenmann e *Natur und Gott nach Spinoza* (1789) di K.H. Heydenreich costituiscono invece appendici secondarie, votate per lo più a un bilancio degli orientamenti dello *Streit* ⁽²⁹⁾.

Strategie degli avversari

Alla letteratura specialistica non sono sfuggiti i pesanti condizionamenti psicologici che segnarono quel momento culturale. Le ambiguità di Jacobi, i timori e le gelosie di Mendelssohn (sui reali intenti dell'interlocutore e sulla eredità lessinghiana da questi avanzata), la stessa suscettibilità di Jacobi di fronte all'atteggiamento di sufficienza nei suoi riguardi dell'ambiente intellettuale berlinese sono sicuramente elementi non estranei agli sviluppi del dibattito e probabilmente anche alle sue origini. In questa sede, in ogni modo, lasciando in ombra le motivazioni di ordine personale ⁽³⁰⁾, è opportuno esaminare le radici dello scontro, cercando di districarne l'intreccio.

Già a questo livello è evidente come le opinioni lessinghiane siano servite solo da pretesto (e su questo si dovrà poi tornare) per una organica reazione culturale da parte di Jacobi. L'attacco di costui contro l'interpretazione mendelssohniana dell'opera (e del sospetto panteismo) di Lessing si riduceva di fatto a schermaglia preliminare in una più ampia strategia, certamente imperniata sul paradosso spinoziano, contro la logica razionalistica della *Aufklärung*, non a caso reminiscente di Pascal e Rousseau, e non priva di suggestioni hamanniane: da questo punto di vista non c'è dubbio che Mendelssohn avvertisse immediatamente la portata destabilizzante dell'operazione da Jacobi inizialmente avviata intorno alla figura di Lessing, con l'estremizzazione della lettura di Spinoza. D'altra parte Jacobi, convinto di trovarsi, con Lessing e Spinoza, in compagnia del pensatore più carismatico della stagione illuministica tedesca da un lato, e al paradigma compiuto di ogni coerente sviluppo razionalistico dall'altro, calò, non senza ambiguità, la questione spinoziana all'interno di una prospettiva che spazzava sia il tradizionale approccio critico, sia il revisionismo moderato dell'illuminista berlinese.

A Jacobi si deve senz'altro riconoscere il merito di aver provveduto, specialmente con i *Beiläge* della seconda edizione (1789), a inserire la propria polemica in un quadro culturale e teoretico di respiro, tale da inglobare i passaggi essenziali della rivoluzione scientifica e lo

²⁹⁾ Del quale esistono due recenti e valide ricostruzioni complessive: il già citato saggio di Pupi e K. Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Würzburg 1988. Una importante raccolta documentaria commentata è quella offerta da P.-H. Tavoillot, *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris 1995.

³⁰⁾ Per cui si rinvia alle indicazioni di Beiser, *op.cit.*, cap. 2 e 3, e di Bell, *op.cit.*, pp. 71-2, nonché all'intero saggio di Pupi.

Il problema dello spinozismo

stesso criticismo kantiano (con i suoi risvolti idealistici), con un contributo che, se anche schematico e sclerotizzato, risultava estremamente stimolante per una intera generazione di giovani intellettuali, sollecitando prese di posizione e revisioni decisive nella svolta epocale della cultura tedesca tra illuminismo e romanticismo.

Dal canto suo Mendelssohn ebbe l'acutezza di avvertire i rischi connessi all'intervento di Jacobi, cogliendone l'intenzione delegittimante rispetto alla tradizione di quel razionalismo di cui, con Lessing, si sentiva campione; tuttavia manifestò chiaramente dei limiti di comprensione rispetto ai mutamenti dell'orizzonte filosofico imposti dalla rivoluzione kantiana ⁽³¹⁾.

La testimonianza di Jacobi: spinozismo e ateismo

La testimonianza che fu all'origine della "querelle" è ormai comunemente accettata come *sostanzialmente* attendibile: *sostanzialmente*, nel senso del riconoscimento di una credibilità di massima, che non pretenda in ogni caso (al di là delle stesse presunzioni di Jacobi) precisione letterale e totale trasparenza, e che mantenga dunque aperta problematicamente la questione della reale intenzione lessinghiana. Il lasso di tempo intercorso tra gli incontri e i colloqui (1780) e la redazione del resoconto (1783), alcune incongruenze rilevabili tra le prime notizie epistolari (1780, a W. Heinse) e la definitiva informazione a Mendelssohn, lo stesso disegno culturale di Jacobi, in maturazione all'epoca dei contatti con Lessing e poi più rapidamente delineatosi, consigliano una certa cautela nella valutazione dell'attendibilità della relazione, come efficacemente riscontrato da uno dei suoi più analitici studiosi:

«La notizia di Jacobi circa i suoi colloqui con Lessing a proposito di Spinoza è un intreccio di elementi diversi, non facilmente districabili: della personale interpretazione di Jacobi dello spinozismo; di ciò che sull'argomento lo stesso Lessing aveva detto e di ciò che, per chiarire, Jacobi aveva aggiunto; infine dell'utilizzo dello spinozismo da parte di Jacobi come trampolino per il suo "salto mortale" nella fede» ⁽³²⁾.

La relazione sarebbe, quindi, per l'interprete, più che altro, uno strumento immediato di penetrazione della mentalità e della posizione filosofica di Jacobi, mentre lascerebbe in ogni caso delle perplessità riguardo all'atteggiamento e alle convinzioni del suo ospite e interlocutore a Wolfenbüttel ⁽³³⁾.

L'incontro, sollecitato da Jacobi - che sperava forse di poter sfruttare la polemica anti-neologica intrattenuta negli anni Settanta dal bibliotecario di Wolfenbüttel, e che in ogni caso già sospettava l'eterodossia dell'ospite (come si può evincere a posteriori dai primi passi della lettera del 30-12-1784 a Hamann) - ebbe sin dalle prime battute un andamento piuttosto singolare. Provocato dal visitatore che offriva in lettura il *Prometheus*, il padrone di casa non solo dimostrava gradimento per l'inno goethiano, ma rilanciava la provocazione in modo inatteso:

«Il punto di vista espresso dalla poesia è il mio stesso punto di vista [...] I concetti ortodossi della divinità non fanno più per me; non posso esserne soddisfatto. HEN KAI PAN! Non conosco altro. In questa direzione muove anche questa poesia, e devo ammettere che mi piace molto» ⁽³⁴⁾.

³¹) Per le proiezioni nel dibattito idealistico si veda il primo capitolo [*La querelle du panthéisme*] di J.-M. Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris 1994.

³²) A. Altmann, *Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus* in «Lessing Yearbook» III, München 1971, p. 27.

³³) Una considerazione riproposta di recente da un altro specialista, H. Schultze, nel *Wissenschaftliches Kolloquium* organizzato dalla Martin Luther Universität di Halle nel 1980; ora in *Lessing und Spinoza*, hrsgb. von T. Hoehle, Halle 1982, pp. 107 ss..

³⁴) H. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916, p. 77.

Il problema dello spinozismo

Alla sorprendente ⁽³⁵⁾ associazione lessinghiana (sulla cui consistenza torneremo) Jacobi rispondeva denunciandone il carattere spinozista e avviando (almeno nella ricostruzione posteriore) la propria argomentazione critica: essenzialmente una confutazione del panteismo spinoziano - visto come estrema incarnazione (conseguente e rigorosa) di ogni pretesa razionalistica - quale poi sarà articolata nelle appendici e nelle tesi pubblicate a commento. In sintesi, dunque, due sono i cardini della contestazione jacobiana:

- l'equazione (tradizionale, ma riproposta con un respiro e in un orizzonte almeno parzialmente nuovi) di spinozismo-ateismo-fatalismo;
- l'ulteriore riduzione di ogni coerente speculazione razionale a spinozismo.

Essi saranno ripresi poi nelle proposizioni I e IV presentate a sinossi della posizione dell'autore:

«Spinozismus ist Atheismus.

«Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus» ⁽³⁶⁾.

Riprendendo una sottolineatura già di Bayle ⁽³⁷⁾ e Wolff, Jacobi individuava, come *spirito* dello spinozismo, *l'antichissimo "a nihilo nihil fit"*, sviluppato con la massima coerenza dall'Olandese, che ne avrebbe espresso così fino al paradosso tutte le implicazioni deterministiche e panteistiche. Per avere la misura dell'orizzonte implicito nella operazione di delegittimazione da Jacobi evidentemente (almeno nella relazione del 1783) introdotta sin dalle prime battute della discussione, è sufficiente registrare proprio quel riferimento in negativo al principio di ragione, fondamento della tradizione filosofica occidentale, a partire dal fr.8 del poema parmenideo.

La stessa connotazione del *Geist des Spinozismus* se, da un lato, risultava oggettivamente povera rispetto all'impianto dell'*Ethica*, consentiva però, dall'altro, di riassorbire prospetticamente nell'ordine geometrico dell'opera ogni costruzione speculativa, comprese quella leibniziana e quella wolffiana. Si preparava, come in seguito emergerà più chiaramente, il rovesciamento della stessa strategia ermeneutica da Mendelssohn messa in atto nei *Philosophische Gespräche* (1755), che puntava a ridurre piuttosto Spinoza nell'ottica leibniziana, per ridurne i risvolti panteistici: con una convergenza interessante tra la lettura di Jacobi e la polemica anti-leibniziana di Lange ⁽³⁸⁾. In questo senso è da intendersi il commento jacobiano alla esclamazione provocatoria di Lessing "*Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza*":

«Per certi versi ciò è vero, perché il determinista, se vuole essere conseguente, deve diventare fatalista: il resto poi viene da sé» ⁽³⁹⁾.

Sulla questione centrale, da un punto di vista ermeneutico, dello spirito dello spinozismo Jacobi tornava ancora nella lettera a Hemsterhuis, allegata all'edizione del 1785, in cui, rimarcando che non l'ordine geometrico, né un difetto di *spirito geometrico* stavano a fondamento del sistema dell'Olandese, ma il principio *molto antico* da cui avevano attinto i filosofi pre-platonici e Platone stesso, puntualizzava:

³⁵) Non per M.M. Olivetti, *Da Leibniz a Bayle*, in AA.VV., *Lo spinozismo ieri e oggi*, «Archivio di Filosofia», 1978, pp. 147-199, che insiste particolarmente sul nesso con l'articolo di Bayle.

³⁶) *Ibidem*, p. 173 e 178.

³⁷) Una presenza significativa anche se sotterranea, che si può comunque annoverare tra le fonti di Jacobi, che ne avrebbe sfruttato oltretutto la critica alla concezione spinoziana di Dio per le possibilità d'associazione proprio con la problematica del *Prometeo* goethiano, con ulteriori risvolti anti-leibniziani che l'accurato saggio di Olivetti ha documentato.

³⁸) Fondamentale, anche in questo caso, la ricostruzione di Olivetti.

³⁹) Scholz, *op.cit.*, p. 78.

Il problema dello spinozismo

«Ciò che contraddistingue la filosofia di Spinoza da tutte le altre, ciò che costituisce la sua anima, è l'estremo rigore con cui vi è applicato ed espresso il noto *principio Gigni de nihilo nihil, in nihilum nihil potest reverti*»⁽⁴⁰⁾.

Paradossi del razionalismo

È poi sintomatico del nesso sotteso tra Jacobi e la tradizione delle confutazioni classiche dello spinozismo la correlazione subito individuata tra il problema del fondamento e quello dell'infinito, compresi i suoi aspetti cabalistici: si pensi ai lavori di More, Bayle e Wolff per il primo aspetto e a quello di Wachter per il secondo. Tuttavia Jacobi è in grado di affrontare la questione con un respiro nuovo, dimostrandosi non solo più documentato sui testi spinoziani, ma anche più sensibile alla sua oggettiva delicatezza, anticipando in tal modo momenti rilevanti della stagione idealistica.

Infatti egli avverte come Spinoza abbia, disciplinatamente fino al paradosso, svolto il proprio assunto di partenza, negando dunque *ogni nascita nell'infinito, ogni passaggio dall'infinito al finito*, e, ancora, tutte le *causae transitoriae, secundariae o remotae*. Formalizzando la propria analisi e ritraducendo la dicotomia spinoziana di sostanza e modi in quella più generica di *essere e divenire*, nell'appendice all'epistola del 26-4-1785 a Mendelssohn, Jacobi così formulava la questione:

«I. A ogni divenire deve stare a fondamento un essere che non sia divenuto; a ogni ente mutabile un immutabile eterno.

«II. Il divenire, come l'essere, non può essere divenuto o cominciato; ovvero il sussistente in se stesso, l'eterno immutabile, il permanente nel mutevole, se mai fosse stato per sé solo, senza il mutevole, mai avrebbe prodotto un divenire, né in sé, né fuori di sé, dal momento che entrambi implicano allo stesso modo un sorgere dal nulla»⁽⁴¹⁾.

Si tratta di un passaggio teoreticamente decisivo secondo l'autore, che vi ritornerà per esempio nella celebre *Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften* (1815), rimarcando la soluzione (paradossale) proposta dall'*autentica dottrina dell'Uno-tutto*: sposare *l'essere senza divenire* (Parmenide) con il *divenire senza essere* (Eraclito)⁽⁴²⁾. L'applicazione sistematica del principio riconosciuto a fondamento, avrebbe necessariamente condotto Spinoza a una duplice apertura all'eternità: non solo *l'essere* (la sostanza), per sua natura perfetto, è infinito e eterno, esistendo in forza della sua stessa essenza, ma anche il *divenire* nella sua globalità deve essere eterno, non potendo rinviare a un reale inizio⁽⁴³⁾. Non rimaneva a Spinoza, secondo Jacobi, che accettare l'apparente assurdità dell'infinità del finito:

«L'obiezione che un'infinita serie di effetti è impossibile [...] si confuta da sé, giacché ogni serie, che non sorga dal nulla, deve essere senz'altro infinita»⁽⁴⁴⁾.

Questi appunti, nella loro paradossalità, sono particolarmente efficaci alla causa di Jacobi, in quanto giustificano, in modo non liquidatorio e banale, l'accusa di ateismo (almeno nell'ottica dell'autore), palesando come il principio spinoziano minasse la possibilità stessa del creazionismo e del provvidenzialismo. Non restava allora che l'infinita regressione causale, in altre parole, appunto, l'apertura del finito all'infinità della serie, a testimonianza di una non sempre puntuale distinzione, nella interpretazione jacobiana della metafisica di Spinoza, tra la *infinità qualitativa* (*perseità*, autosufficienza) della *sostanza*, e l'*infinità quantitativa* dei modi.

⁴⁰⁾ *Ibidem*, p. 124.

⁴¹⁾ *Ibidem*, pp. 143-4.

⁴²⁾ Traduzione italiana in F.H. Jacobi, *Idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, Torino 1948, p. 39.

⁴³⁾ E.J. Bauer, *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, Frankfurt a.M. 1989, pp. 125-6.

⁴⁴⁾ Scholz, *op. cit.*, pp. 79-80.

Il problema dello spinozismo

Acosmismo

D'altra parte sono evidenti, nel contesto dell'impegno di Jacobi, la tensione e l'attenzione verso l'esperienza, l'esistenza, il divenire e, dunque, l'insofferenza nei confronti dei tentativi di risolverne la consistenza o il valore per esigenze puramente logiche. Infatti l'incapacità spinoziana di risalire a una vera prima causa, in grado di giustificare efficacemente la concretezza del reale empirico, quotidiano, come *principium generationis* (per usare l'espressione impiegata in *Idealismo e realismo*), entità attiva, effettuale, aveva prodotto l'astrazione di un fondamento essenzialmente logico, una *causa immanens* che annullava ogni sviluppo concreto, temporale, nella sua eterna presenza:

«La prima causa non è quindi una causa cui si possa risalire attraverso le cosiddette cause seconde: essa è in tutto e per tutto immanente, ugualmente attiva in ogni punto dell'estensione e della durata»⁽⁴⁵⁾.

Come ribadirà nel dialogo sopra citato (1787) e nella settima appendice alla seconda edizione degli *Spinoza-Briefe* (1789), Jacobi già nel colloquio con Lessing accenna al nesso logico fondamento-conseguenza (nell'uso, per esempio, del termine *Folge*), che sarebbe stato imposto sull'alternativo rapporto di causalità, trasformando la successione oggettiva in una sequenza apodittica, in cui non poteva che registrarsi contemporaneità. I paradossi impliciti risulteranno subito evidenti⁽⁴⁶⁾.

Ispirandosi in apparenza al dettato dell'*Ethica*, l'autore ne viene in realtà forzando il senso: il finito, contenuto nell'infinito (come sua causa immanente-fondamento), vede dissolto il proprio spessore temporale:

«[I]n sostanza, ciò che chiamiamo successione o durata è semplicemente *illusione*; infatti l'*effetto reale* è identico alla sua *completa causa reale* e solo concettualmente distinto da essa; analogamente, successione e durata, *secondo verità*, devono essere solo modalità determinate di contemplazione del molteplice nell'infinito»⁽⁴⁷⁾.

Inchiodate alla serie infinita delle esplicazioni dell'infinito, vincolate necessariamente alla espressione di un ordine immutabile, le "cose" vedono annullata non solo la propria "durata", ma anche la propria individualità e consistenza⁽⁴⁸⁾.

D'altro canto questo è solo un aspetto (forse il più tradizionalmente sottolineato) della ricostruzione logico-sistematica spinoziana, secondo Jacobi. C'è poi - ad aumentare la paradossalità dell'esito - l'altra possibile implicazione, quella, in altre parole, che vede nel nesso fondamento-conseguenza la inscindibilità dell'espressione e quindi privilegia la reciproca dipendenza. A partire dal confronto con Lessing questo tema è ripreso in diversi passaggi dell'opera, con una denuncia della volatilizzazione della sostanza, risolta nella sua espressione finita:

«Per quanto riguarda l'infinita, unica sostanza di Spinoza, essa per sé sola e al di fuori delle singole cose, non ha alcuna esistenza propria e determinata»⁽⁴⁹⁾.

Il Dio di Spinoza non sarebbe quindi distinguibile dal finito, piuttosto rappresenterebbe il principio puro della realtà in ogni reale, dell'essere in ogni esistenza, assolutamente senza individualità⁽⁵⁰⁾. La conseguente perdita di ogni carattere di personalità non comporta in ogni

⁴⁵⁾ *Ibidem*, p. 135.

⁴⁶⁾ Per questi aspetti si veda S. Zac, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris 1989, pp. 159 ss..

⁴⁷⁾ Scholz, *op.cit.*, p. 80.

⁴⁸⁾ Su questo punto Bauer, *op.cit.*, pp. 136 ss..

⁴⁹⁾ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁰⁾ *Ibidem*, p. 101.

Il problema dello spinozismo

modo una sua mera riduzione a somma di finiti, come interpretava erroneamente Mendelssohn nei suoi appunti a Jacobi dell'1-8-1784. Certamente questi, impegnato a far emergere i paradossi dello spinozismo (e mediatamente quelli del coerente razionalismo), con disinvoltura eccessiva faceva leva su singoli aspetti della ontologia dell'Olandese, sovrapponendo e giustappponendo l'infinità qualitativa della sostanza e quella quantitativa dei modi, con l'effetto dell'amplificazione del presunto ateismo nella evanescenza dell'individualità della sostanza stessa rispetto alle determinazioni finite. Una lettura, rapportata alla precedente sul nesso temporalità-eternità, non priva di tensioni, da addebitare in larga misura a esasperazioni polemiche. Jacobi era in ogni caso consapevole dell'errore già compiuto da interpreti autorevoli come Wolff nella valutazione della concezione spinoziana della sostanza, e dunque può sorprendere l'ambiguità del suo approccio.

Razionalismo e naturalismo

Sempre in relazione a Mendelssohn, nella lettera del 21-4-1785 due proposizioni di Jacobi emergono come particolarmente rivelatrici in proposito:

«VI. Il finito è allora nell'infinito così che l'insieme di tutte le cose finite, che in ogni momento abbraccia in sé indistintamente l'intera eternità, passato e futuro, è anche esattamente identico con la sostanza infinita.

VII. Quest'insieme non è un'assurda giustapposizione di cose finite, che costituiscono un infinito; piuttosto, nel significato più preciso, un tutto le cui parti possono essere e essere pensate solo in esso e secondo esso»⁵¹.

Indubbiamente la conseguenza della risoluzione ontologica del fondamento a *Inbegriff* (insieme) è, come in precedenza segnalato, il suo svuotamento in prospettiva ateistica: nonostante il rifiuto della giustapposizione, rimane nell'operazione di Spinoza, secondo la versione di Jacobi, la impossibilità dell'attribuzione a una sostanza infinita, così concepita, dei caratteri di reale sussistenza indipendente, determinata. In tal modo, però, la sua realtà si ridurrebbe a quella di *blosses Urstoff, reine Materie, allgemeine Substanz*, condizione trascendentale di unità, scevra in ogni caso di una propria esistenza, per non dire di personalità. Insomma, anche in questa direzione, apparentemente opposta a quella *acosmistica*, si deve registrare la bancarotta ateistica dello spinozismo: pur conservando il riferimento a un essere assoluto, l'Olandese non avrebbe potuto, sulla scorta dei propri presupposti metafisici, concepirlo come persona divina, negandogli esplicitamente intelletto e volontà (che hanno consistenza modale) e quindi ogni possibilità di scelta disponente. Rivelatore in tal senso un passaggio del colloquio, in cui Jacobi cita esplicitamente il precedente cabalistico, sia per il delicato problema del nesso finito-infinito, sia per lo statuto della sostanza.

In effetti egli aveva impostato la propria interpretazione a partire dalla Kabbala, avviando il discorso sullo "spirito" dello spinozismo con il raffronto tra il rigore conseguente dell'Olandese e le incertezze di quella tradizione, e utilizzando il riferimento all'*Ensoph* (infinito) emanante per precisare la peculiarità della causalità immanente spinoziana. Con questo non si vuole sostenere la tesi che la lettura jacobiana sia costruita essenzialmente su quel rapporto (come avveniva in Wachter), ma semplicemente riportare un dato di analisi che può illuminare ulteriormente sul senso e sui fini della operazione dell'autore (e, come vedremo, dell'atteggiamento di Lessing in quella occasione).

In ogni caso, di fronte a una nuova sorprendente affermazione panteistica del proprio ospite, egli interviene dunque appellandosi alla "Kabbala" o "Kibbel", nel suo significato originario di ricezione di una tradizione, per opporsi al naturalismo filosofico in nome della rivelazione:

⁵¹) *Ibidem*, pp. 145-6.

Il problema dello spinozismo

«[...] è in sé e per sé impossibile sviluppare l'infinito dal finito, e produrre con qualsivoglia formula il passaggio dall'uno all'altro o un loro rapporto proporzionale; di conseguenza, quando si voglia dire qualcosa in proposito, si dovrebbe ricorrere alla rivelazione»⁽⁵²⁾.

Analogamente alle osservazioni critiche mosse ai presunti paradossi della nozione spinoziana del Dio-sostanza, il richiamo alla Cabala si inquadra nella strategia anti-razionalistica di Jacobi, tesa a riaffermare l'impossibilità di un approccio naturalistico al "sovranaturale", di una fondazione assoluta in termini logici, pena l'*impasse* panteistica, con le sue assurdità. Quello del naturalismo è così il nodo cui si collegano sia il problema del fondamento logico, sia quello dello "spirito" dello spinozismo, sia, ancora, in genere l'analisi jacobiana delle presunzioni sistematiche: è dunque nodo decisivo della riflessione del critico non solo nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, ma anche in *Idealismus und Realismus*, nella *Introduzione* del 1815 e nell'incompleta *Prefazione* del 1819. Esso, in fondo, si ritrova condensato proprio nel IV *Beylage* alla edizione del 1789, in termini molto chiari:

«La questione era se la causa del mondo, in altre parole l'ente supremo, sia semplicemente un'eterna radice infinita di tutte le cose, una natura naturans, una prima molla, oppure un'intelligenza che agisca per ragione e libertà; la mia opinione allora era: questa prima causa è una intelligenza»⁽⁵³⁾.

Nella visione cristiana di Jacobi Dio, suprema intelligenza personale, creatore, libero, infinitamente potente, si contrappone alla natura intesa come *Inbegriff aller bedingten Dinge*, come connessione totale del condizionato. Quando l'esigenza di comprensione della natura nella sua complessità rinuncia alla posizione di un principio trascendente, l'unico in grado di dar conto, con la propria incondizionata, reale capacità causale, dell'effettivo generarsi degli enti nel divenire, senza incappare nell'assurdo della regressione infinita, quando in pratica la *ratio* ha il sopravvento e pretende di assimilare e ricomporre la realtà a partire dai suoi, soggettivi, strumenti logico-astratti, allora la natura diventa lo scenario illusorio del manifestarsi temporale dell'immutabile, immanente principio generante, con il conseguente svilimento dell'esperienza concreta, quotidiana, delle cose⁽⁵⁴⁾.

Il naturalismo, trasparente nel monismo spinoziano, si rivela quindi, per Jacobi, espressione compiuta del razionalismo, nella misura in cui ristrutturava il reale a sistema, incardinandolo su una rigorosa dipendenza logica dal fondamento: natura è appunto totalità delle connessioni del condizionato. In precedenza abbiamo rimarcato la rilevanza della riflessione jacobiana sulla indebita inversione di causalità logica e ontologica, tra *Grund* e *Ursache*, tra esigenza soggettiva di fondazione (tendenzialmente idealistica, come rileva lo stesso autore nel VII *Beylage*)⁽⁵⁵⁾ del condizionato, e oggettiva ricostruzione della generazione di un ente concreto nel divenire. Così lo spinozismo, con le sue opzioni essenziali, da un lato, per evitare la resa di fronte alla incomprendibilità dell'incondizionato, lo avrebbe riproposto nell'orizzonte della natura come *logischen Grund*, di fatto vanificando la concretezza del mutamento e della temporalità; dall'altro, con le implicite contraddizioni, avrebbe palesato la impraticabilità del tentativo di collocare la condizione assoluta (condizione della possibilità dell'esistenza di un mondo temporale), causa reale di un divenire reale, consistente di cose particolari finite, proprio nell'ambito dei condizionati, sottoponendola a esame con le lenti (condizionanti) della *ratio*:

«Così, quando analizza quella condizione, essa [*Vernunft*] cerca di mutare l'extra-naturale o soprannaturale nel naturale, ovvero anche il naturale in un soprannaturale. Operando in tal modo al

⁵²⁾ *Ibidem*, p. 92.

⁵³⁾ *Ibidem*, pp. 236-7.

⁵⁴⁾ Su questo si veda Bauer, *op.cit.*, pp. 115 ss..

⁵⁵⁾ Scholz, *op.cit.*, p. 271.

Il problema dello spinozismo

di fuori del proprio ufficio, essa non può giungere di un passo più vicina al suo scopo, ma sempre solo svelare condizioni del condizionato, leggi di natura, meccanismo»⁽⁵⁶⁾.

Spinozismo e fatalismo

La constatazione delle implicazioni metafisiche paradossali del panteismo spinoziano costituisce un versante della polemica culturale di Jacobi. Così, accanto alla messa a nudo delle contraddizioni negli sviluppi del conseguente razionalismo naturalistico - in realtà latenti in ogni pretesa filosofica che volesse prescindere dalla fede - l'interlocutore di Lessing è evidentemente impegnato anche a smascherarne i risvolti fatalistici (secondo un topos classico delle campagne anti-spinoziane) e quindi le assurdità avvilenti che investono direttamente (risultando esiziali) etica e religione. Analogamente a quanto intravisto a proposito della concezione della divinità, la rivendicazione personalistica si salda strettamente a una appassionata difesa della libertà dell'uomo, nella sua fondazione e nelle sue possibilità metafisiche:

«Se tutto si riduce a puro effetto e non c'è causalità finale, la facoltà del pensiero assume il ruolo di semplice spettatrice nel complesso naturale; la sua unica funzione è allora di accompagnare il meccanismo delle forze efficienti»⁽⁵⁷⁾.

L'assenza in Spinoza di un disegno teleologico, espressione di una libera volontà divina illuminata dalla sapienza, e realizzato dalla sua potenza creatrice, abbandona il reale nella sua totalità al determinismo meccanicistico, che annichila ogni appello alla responsabilità etica: pensieri, sentimenti, desideri sono dissolti nello schematismo di estensione e movimento. La trasparenza razionale imposta dall'*Ethica* contestualmente alla evaporazione dei fantasmi antropomorfici (contestati ancora a Jacobi dallo stesso Lessing) fa emergere il dissidio tra l'aspirazione totalizzante alla "spiegazione" e l'effetto destrutturante della stessa sulle condizioni proprie della vita morale:

«Apprezzo Spinoza perché, più di ogni altro filosofo, mi ha condotto alla solida convinzione che certe cose non si lasciano spiegare: non per questo di fronte a esse si devono chiudere gli occhi, piuttosto vanno colte come si danno. Non ho idea che mi sia più intima di quella relativa alla causalità finale; né convinzione più viva di quella per cui *io faccio quel che penso*, invece di *pensare solo quello che faccio*. Certamente devo ammettere una scaturigine del pensiero e dell'azione che mi rimane del tutto inspiegabile. Tuttavia, se voglio chiarire, assolutamente, tutto, sono costretto a riparare sulla seconda alternativa, che riferita ai casi singoli e considerata globalmente, risulta difficilmente tollerabile per un intelletto umano»⁽⁵⁸⁾.

Affermazioni che limpidamente rivelano la complessità e diversità dell'atteggiamento di Jacobi, il quale fruisce strumentalmente di Spinoza (come illustreremo) per fissare, al solito, paradossalmente, la logica di fondo del discorso filosofico del conseguente razionalismo (naturalismo), e contrapporre un radicale mutamento di prospettiva, giustificato da una scelta di senso, da un punto di vista esistenziale. Allora, anche sul problema del fatalismo, il respiro culturale della confutazione, pur nei rapidi scambi con Lessing, si fa ampio, intrecciandosi alla disamina precedente, coinvolgendo cioè ogni naturalismo, dall'antico al moderno, attraverso i riferimenti alla Cabala e a Leibniz. Il quadro si può più facilmente accostare muovendo dalla già citata lettera a Hemsterhuis, allegata a Mendelssohn il 21-4-1785. In quella occasione Jacobi, per bocca dello stesso Spinoza, dopo aver presentato la *Substanz* come

«das, was allen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt»,

⁵⁶⁾ *Ibidem*, p. 273.

⁵⁷⁾ *Ibidem*, p. 81.

⁵⁸⁾ *Ibidem*, p. 89.

Il problema dello spinozismo

evidenzia quanto il pensiero, che è semplice attributo, qualità della sostanza, non possa esserne in alcun senso la causa:

«Esso dipende da ciò che lo pone in essere, esso ne è l'espressione e l'effetto, ed è impossibile che sia allo stesso tempo ciò che induce la sostanza all'azione»⁽⁵⁹⁾.

La volontà, implicando il sentimento di sé, è posteriore al pensiero e quindi è, a sua volta, espressione della legalità della natura della sostanza, ne palesa sul piano modale la razionalità, nella esigenza autoconservativa. Ovviamente per Spinoza non è possibile il riconoscimento di una autonomia del volere, di una sua indeterminatezza. Tanto più incomprensibile poi l'appello al finalismo, per le sue distorsioni antropomorfe. Lo spinozismo allora non può che sfociare nel *fatalismo*, cioè nella connessione immediata di volontà e azione come estrinsecazioni di una struttura finita nel contesto condizionante di altri finiti:

«Il fatalismo non consiste dunque nel negare che l'individuo abbia una certa sua natura, ma nell'affermare che tutte le sue azioni si sviluppano secondo un rigoroso schema di rapporti meccanici tra questa sua natura e la realtà: così pure il fatalismo consiste nel contestare che il pensiero possa avere una qualche funzione autonoma nella vita etica, e non nel negare che abbia in sé una sua peculiarità»⁽⁶⁰⁾.

Dal momento che il modello che si imponeva con l'*Ethica* aveva i tratti decisivi del sistema razionalistico, con la sua chiusura meccanicistica e il suo orizzonte naturalistico, non solo non sono possibili trascendenza e personalità divine, ma, di conseguenza, neppure libertà e responsabilità umane: natura equivale, per Jacobi, a necessità meccanica, dunque solo la trascendenza può garantire, con Dio e lo spirito nell'uomo, la libertà. Per evitare la riduzione della vita morale a mera fisica è allora indispensabile quella dimensione, nella creazione in generale e nell'uomo in particolare; la centralità del problema è in risalto nella scelta redazionale dell'autore degli *Spinoza-Briefe* di farli precedere da una serie di proposizioni sulla *costrizione* e sulla *libertà* dell'uomo (questo nella seconda edizione, a riscontro della probabile eco kantiana), in cui si contrappone alle mediazioni condizionanti della *ratio* la incomprensibile immediatezza di una *absolute Selbsttätigkeit*, la cui realtà si manifesta nella coscienza e nell'azione:

«Essa è chiamata libertà nella misura in cui può opporsi al meccanismo, che costituisce l'esistenza sensibile dell'ente particolare, e superarlo[...].

La libertà non consiste dunque in un'assurda capacità di decidersi senza motivo; neanche nella scelta del meglio nell'utile, ovvero nell'appetito razionale: infatti una tale scelta, quando pure avvenga sulla scorta dei concetti più astratti, sempre accade meccanicamente; piuttosto questa libertà, per essenza, consiste nell'indipendenza della volontà dall'appetito»⁽⁶¹⁾.

Pur rigettando, nella lettera a Hemsterhuis, una possibile lettura materialistica di Spinoza, alla base dell'accusa di fatalismo possiamo individuare una ambigua interpretazione del cosiddetto "parallelismo" spinoziano. Nei suoi colloqui con Lessing Jacobi rilevava infatti, nella versione di Spinoza, la funzione meramente contemplativa, ausiliaria del pensiero rispetto alla estensione, che finiva così per cancellare ogni incidenza del pensiero stesso, per annullarne la forza.

Come risulta esplicito in apertura della stessa lettera a Hemsterhuis, per Jacobi l'*essere* spinoziano diventa il fondamento di tutti gli attributi, ciò che suppone tutto e a cui nulla è preposto; gli attributi diventano manifestazioni immediate, quindi dipendono dalla sostanza di

⁵⁹⁾ *Ibidem*, pp. 124-5.

⁶⁰⁾ Verra, *op.cit.*, p. 139.

⁶¹⁾ Scholz, *op.cit.*, pp. 59-60.

cui sono qualità: la conclusione (in precedenza citata) era che il pensiero non può essere la causa della sostanza, ciò che la fa agire. Insomma, il non pensante deve precedere, essenzialmente, il pensiero, il quale non può che accompagnare, registrare idealmente le configurazioni materiali.

Una lezione, questa, che Zac, evidenziandone la complessiva doppiezza, definisce di *epiphénoménisme matérialiste* ⁽⁶²⁾. Anche Bauer si orienta nella stessa direzione tra le non univoche indicazioni jacobiane, appoggiandosi tra l'altro a Mendelssohn che per primo aveva colto questa incertezza ermeneutica, marcando una *gewisse Priorität* della estensione sul pensiero, almeno *secundum naturam*, con il conseguente primato della dimensione "oggettiva" su quella "soggettiva": una impostazione di lettura che Jacobi ribadirà nel tardo *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), dove parlerà dello spinozismo come di *System der absoluten Objektivität*, probabilmente anche sulla scorta di Fichte.

Una delle conseguenze delle precedenti analisi sugli esiti paradigmatici del fatalismo spinoziano è il coinvolgimento della tradizione leibniziano-wolffiana nella generale accusa di fatalismo rivolta a ogni filosofia razionalistica. Come inizialmente segnalato, alla esplicita dichiarazione di Lessing che «non c'è altra filosofia che la filosofia di Spinoza», Jacobi precisa che, in un certo senso, se il determinista vuole essere coerente, deve trasformarsi in un fatalista. Lo sviluppo sistematico del principio di ragione non può che annullare l'indeterminismo (condizione della libertà), per assumere uno spontaneismo solo apparente, in cui la singola natura finita si esprime conformemente alle esigenze di relazione con la totalità del finito, che neppure la razionalità consapevole può riscattare dal puro equilibrio conservativo.

Anche Leibniz, dunque, non sarebbe sfuggito ai lacci di un naturalismo che, omogeneizzando il reale alla luce delle astrazioni logiche del fondamento e delle sue espressioni, rende vano qualsiasi appello alla libertà. L'impegno leibniziano a far convivere teleologia e causalità efficiente, spontaneità e meccanismo, è giudicato con severità, già nel colloquio con Lessing. Il finalismo piegato e ancorato allo sviluppo rappresentativo della monade, come *appetitus*, *conatus* proprio della sua natura, svela in fondo la sua dipendenza dal meccanismo delle cause efficienti, non garantendo le condizioni che Jacobi riteneva essenziali per dare senso alla vita etica. Significativamente egli anticipa la sostanza dei temi della lettera a Hemsterhuis in un passaggio piuttosto denso:

«Il pensiero non è la fonte della sostanza, ma la sostanza è la fonte del pensiero. Così prima del pensiero deve ammettersi come originario qualcosa di non pensante» ⁽⁶³⁾.

Nell'ottica jacobiana Leibniz avrebbe commesso un errore analogo a quello imputato a Spinoza, riducendo la sua monade, in ultima analisi, a un'opaca realtà priva di intelligenza. Utilizzando la nota tesi di Mendelssohn (che in seguito discuteremo) sulla diretta parentela tra "parallelismo" spinoziano e "armonia prestabilita", Jacobi mette in evidenza insomma come, al di là delle intenzioni, delle prese di posizione, nessun edificio dottrinale è mai stato tanto vicino allo spinozismo quanto quello di Leibniz, dove non casualmente ci si riferiva alle anime come *des automates spirituels* (con evidente eco spinoziana). A suo modo l'autore recuperava la sostanza dell'attacco di Lange alla filosofia wolffiana, allineandosi alla polemica pietistica contro lo strisciante determinismo razionalistico, in nome di un atteggiamento più consapevole dei limiti della conoscenza umana, oltre i quali si apre lo spazio proprio della rivelazione. Una ripresa che potrebbe essere programmatica, se è valida la lezione di Olivetti, che riscontra, come abbiamo avuto modo di annotare, già nel coinvolgimento goethiano in apertura dei colloqui con Lessing l'intenzione di coinvolgere,

⁶²⁾ Zac, *op.cit.*, p. 166.

⁶³⁾ Scholz, *op.cit.*, p. 87.

Il problema dello spinozismo

passando attraverso l'eco bayliana della ribellione prometeica, non solo l'ateismo spinoziano, ma anche la teodicea leibniziana e i suoi derivati wolffiani (⁶⁴).

Fede e ragione

Ciò che in ogni caso colpisce nel disegno complessivo di Jacobi è, accanto all'indubbia competenza sui testi spinoziani e leibniziani, la rigidità, precostituita, del punto di vista adottato, che, ad esempio, pur nel privilegiamento tematico della libertà e della vita morale, porta di fatto alla emarginazione di tutta l'ultima parte dell'*Ethica*, rispetto al "principio", per altro solo negativo, dell'*ex nihilo nihil*.

Certamente nel corpo della raccolta epistolare l'autore ha modo di puntualizzare e richiamare le pagine spinoziane sulla libertà, così come di riconoscere la serietà, onestà dell'Olandese, ma il *soprannaturalismo*, il personalismo non gli consentono di delinearne sempre la posizione filosofica con equilibrio, forzandola spesso verso il paradosso (⁶⁵). In termini più sofisticati, ma non meno fuorvianti, anche Jacobi finiva dunque per "usare" Spinoza. La riduzione di ogni speculazione conseguente a spinozismo e l'ulteriore equazione spinozismo-ateismo-fatalismo puntavano a stigmatizzare paradigmaticamente in Spinoza l'esito *nichilistico* (per la morale e la religione) di ogni coerente sviluppo apodittico, contrapponendo contestualmente l'alternativa esigenza di superamento fideistico.

Spinoza è così, per Jacobi, il vero "trampolino" per quel *salto mortale* nella fede da cui reimpostare il problema dell'esistenza (personale, in rapporto a Dio). L'estremismo razionalistico dell'Olandese offre all'avversario la *elastische Stelle* per un rovesciamento nella immediatezza del sentire, che svela, nella libertà, il senso dell'esistenza:

«L'intera questione consiste nel fatto che io concludo dal fatalismo immediatamente contro il fatalismo e contro tutto ciò che è a esso connesso» (⁶⁶).

Il *salto* è dunque una contraddizione in termini razionali, che non implica un'analisi logica, ma una decisione esistenziale (⁶⁷). Smascherato in Spinoza il presunto parossismo deterministico di una filosofia che tutto pretenda chiarire in termini naturali, Jacobi si "ritirava" dall'inevitabile (per lui) annientamento di ogni possibilità etica, verso l'incondizionata e incomprensibile affermazione della libertà, scaturigine dell'agire. Se il *salto mortale* allude alla decisione, questo riparare nella *luce*, che (citando Spinoza) *illumina se stessa e le tenebre*, fa pensare a una rivelazione immediata, quella cioè che nell'evidenza dello iato tra natura e sopra-natura si manifesta con l'annunciarsi di Dio nella fede e nel sentimento (⁶⁸). In questo senso, all'ubriacatura razionalistica, che offusca l'*occhio* dell'anima con cui essa contempla se stessa e Dio, Jacobi oppone la ricerca del *limite*, il *disvelamento* dell'esistenza, come dovere del filosofo:

«Colui che non vuole chiarire ciò che è incomprensibile, ma individuare semplicemente il limite oltre il quale esso ha inizio, e solo riconoscere che c'è, credo che in tal modo abbia in sé ricavato lo spazio più ampio possibile per la verità genuinamente umana.

«A mio giudizio è il più grande servizio del filosofo scoprire e svelare l'*esistenza* [...] La spiegazione è per lui un mezzo, una via verso la meta, verso il fine prossimo, mai l'ultimo. Il suo estremo obiettivo è quello che non si lascia spiegare: l'insolubile, l'immediato, il semplice» (⁶⁹).

⁶⁴) Olivetti, *op.cit.*.

⁶⁵) Su questi aspetti si veda Bell, *op.cit.*, p. 83.

⁶⁶) Scholz, *op.cit.*, p. 81.

⁶⁷) Altmann, *op.cit.*, p. 58.

⁶⁸) *Ibidem*, p. 61.

⁶⁹) Scholz, *op.cit.*, p. 90.

Il problema dello spinozismo

Come ha giustamente sostenuto di recente Sansonetti, il *salto mortale* non postula tanto un rifiuto della ragione, quanto un'accezione più ampia del sapere, capace di dar conto dell'esperienza *in toto*:

«Il concetto d'esperienza assume così un'accezione che fuoriesce dal quadro empiristico, entro cui è ancora confinata la nozione kantiana, per acquistare una valenza nuova e più ricca, già decisamente romantica»⁽⁷⁰⁾.

Di contro alle generalizzazioni e astrazioni proprie dello “spiegare”, l'approccio sollecitato da Jacobi punta a recuperare quella verità dell'esperienza, colta nella sua immediatezza, che attiene al particolare, all'individuale: dove si delinea una posizione del tutto privilegiata della “esistenza” rispetto alle concettualizzazioni, che potrebbe storicamente rinviare a *Der einzig mögliche Beweisgrund* kantiano.

Il consapevole scandaglio dei limiti della razionalità comporta la certezza, al di là del limite, del manifestarsi dell'*incondizionato*, immediatamente. La natura stessa del condizionato rinvia strutturalmente all'*incondizionato*: quanto maggiore è la certezza nell'apodissi, tanto maggiore dovrà risultare la certezza dell'*incondizionato*, come sostenuto nella più volte citata settima appendice. Il mediato si apre all'immediato, senza esserne schiacciato; d'altra parte l'immediato si rivela con l'evidenza del “fatto”, imponendosi senza possibilità di smentita.

Fede e rivelazione

Nelle battute del colloquio e nel *Beilage* si anticipano così gli orientamenti delle opere successive, con la decisa focalizzazione della fede come sostanza di ogni sapere e conoscenza umana. La percezione immediata della esistenza rappresenta in questo senso l'altra faccia dell'assunzione fideistica di un Dio di libertà e fondamento del personalismo: corroborata (in *Idealismus und Realismus*) dal confronto con Hume, la fede diventa la premessa intuitiva (dai caratteri noetici molto sfumati) di un *realismo* inteso a ribaltare il *nichilismo* (panteistico prima, idealistico poi) prodotto dalla pretesa trasparenza razionale. *Fede*, dunque, come sviluppo del *salto mortale*, richiesto per la posizione di una spontaneità capace, nella propria incondizionatezza e incomprensibilità, di giustificare la libertà: proiezione oltre ogni strategia dimostrativa, la quale, senza la comprensione dei propri limiti, è destinata inevitabilmente al fatalismo del meccanismo naturale.

Anche in questa prospettiva è chiaro come l'urgenza teoretica di sostanziare dialetticamente la scelta “iper-razionalistica” giustificasse l'ardita ricostruzione storico-filosofica, che, muovendo a ritroso dal paradigma spinoziano, ne recuperava le potenzialità all'interno della tradizione, allungandone l'ombra sinistra sull'universitario filone wolffiano, per concludere così con la denuncia della bancarotta panteistico-nichilistica della *ratio* (abbandonata a se stessa). La presa di posizione è sinteticamente riassunta nelle sei proposizioni elaborate a conclusione degli scambi epistolari con Mendelssohn, e presentate dallo stesso Jacobi come sinottiche:

«I. Spinozismo è ateismo.

«II. La filosofia cabalistica è, in quanto filosofia, nient'altro che spinozismo *non sviluppato o nuovamente confuso*.

«III. La filosofia leibniziano-wolffiana è non meno fatalistica della spinoziana, e riconduce il ricercatore assiduo verso i principi di questa.

«IV. Ogni via dimostrativa sbocca nel fatalismo.

«V. Noi possiamo solo dimostrare somiglianze (*concordanze, verità condizionatamente necessarie*), procedendo per proposizioni identiche. Ogni dimostrazione presuppone qualcosa di già dimostrato, il cui principio è la *rivelazione*.

«VI. L'elemento di ogni conoscenza e attività umana è fede «⁽⁷¹⁾.

⁷⁰⁾ Introduzione a F.H. Jacobi, *Scritti kantiani*, Brescia 1992, p. 30.

Il problema dello spinozismo

Le radici del sapere sono dunque in ultima analisi nella rivelazione e nella fede, cioè in una certezza immediata, in un'evidenza originaria, che tuttavia non rinuncia al discorso argomentativo: certezze e evidenze che investono, oltre alla nostra esistenza, l'esistenza di altri corpi e esseri pensanti; anche se poi, alla base, risulta fondamentale il riferimento immediato a Dio e alla libertà.

Non c'è dubbio che *fede e rivelazione* sono da Jacobi intese in una accezione non "positiva", per indicare quindi qualcosa di diverso dai correnti valori religiosi. Recuperando dalle *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759) alcuni aspetti dell'interpretazione hamanniana di Socrate (confessione di ignoranza come riconoscimento dei limiti intrinseci alla razionalità e apertura verso l'incondizionato della fede, oltre ogni fallimento razionalistico), Jacobi significativamente prospettava in Dio e nella libertà istanze di senso imprescindibili per la vita umana, ma solo a patto che se ne rivendicasse la incondizionatezza (e quindi l'assunzione immediata, fideistico-intuitiva), in altre parole nella misura in cui si trascendesse il principio di ragione per un verso, ma anche i contenuti della rivelazione storica. Proprio l'esigenza di senso doveva mostrare l'assurdità del tentativo di sottoporre a condizioni ciò che si manifesta incondizionatamente.

In relazione al tema fede-rivelazione in Jacobi, c'è un altro momento qualificante negli *Spinoza-Briefe*, dove si intravede un ulteriore aspetto dell'orientamento dell'autore. A conclusione della sua del 21-4-1785 a Mendelssohn, Jacobi scrive:

«Caro Mendelssohn, tutti nasciamo nella fede e dobbiamo rimanere nella fede, come tutti nasciamo nella società e dobbiamo rimanere nella società [...] Come possiamo noi aspirare alla certezza, se la certezza non ci è già nota prima; e come può esserci nota, se non attraverso qualcosa che già conosciamo con certezza? Ciò conduce al concetto di una certezza immediata, che non solo non ha bisogno di dimostrazioni, ma le esclude totalmente, ed è unicamente e solo la *rappresentazione stessa che s'accorda con la cosa rappresentata* (dunque, ha in sé il fondamento suo proprio)» (72).

Sansonetti nel suo commento ha posto l'accento sull'azzeramento di tutta la disputa gnoseologica della filosofia moderna per opera di questa sorta di realismo ingenuo, citando, oltre alle osservazioni di Verra sulla *nostalgia di immediatezza*, esemplare della inquietudine della sua epoca, la tesi di Bollnow, che ha prospettato in quella insistenza sulla certezza originaria la natura della "precomprensione" teorizzata da Heidegger (73).

A me pare che l'assunzione della fede in polemica con le pretese totalizzanti del principio di ragione e la sua connotazione come trascendimento delle mediazioni, inconfutabile e indimostrabile, avvicini molto la posizione di Jacobi alla strategia anti-illuministica di Hamann (d'altra parte non priva di evidenti risvolti "ermeneutici"), che potrebbe farsi luce anche laddove, negli scambi con Lessing, lo stesso Jacobi, segnalando in altro senso l'impotenza della *ratio*, vantava la irriducibilità strumentale della *vita* e la sua posizione assoluta di *premissa* immediata del pensiero. A meno di non voler seguire fino in fondo il suggerimento di Olivetti sulla presenza del pietismo di Lange dietro la strategia di attacco, dispiegata già nei colloqui con Lessing.

Mendelssohn e il panteismo purificato.

La strategia di Mendelssohn: tra Jacobi e Kant

⁷¹⁾ Scholz, *op.cit.*, pp. 173-80.

⁷²⁾ Scholz, *op.cit.*, p. 168.

⁷³⁾ Sansonetti, *op.cit.*, pp. 41-2.

Il problema dello spinozismo

L'interlocutore di Jacobi, Mendelssohn, era doppiamente chiamato in causa dalla operazione del suo corrispondente:

- in quanto amico di vecchia data e privilegiato confidente di Lessing;
- in quanto, a sua volta, uno dei maggiori promotori della revisione delle tradizionali valutazioni di Spinoza.

I due aspetti si mostrarono, nella polemica, strettamente intrecciati, dal momento che l'illuminista berlinese fu costretto a giustificare la sospetta posizione "spinozista" assunta da Lessing nei colloqui con Jacobi, inserendola nel frastagliato quadro delle letture del pensiero di Spinoza. Tuttavia, se questa fu la contromossa con cui Mendelssohn nelle *Morgenstunden* cercò di prevenire gli effetti della pubblica emersione delle opinioni lessinghiane rivelate da Jacobi, e le connesse speculazioni sul nesso razionalismo-spinozismo-ateismo-fatalismo, è necessario precisare preliminarmente che le diciassette lezioni raccolte nel testo non si riducevano a quell'unico plesso problematico, manifestando invece un'articolazione programmatica interessante, che rifletteva, probabilmente in modo troppo frettoloso (anche per ragioni contingenti), il diverso clima culturale aperto dalla pubblicazione della prima *Critica* kantiana. In questo senso, l'orientamento complessivo della risposta mendelssohniana appare particolarmente carente ⁽⁷⁴⁾.

Trovandosi, da un lato, di fronte alla discussione critica dei limiti della ragione e al drastico ridimensionamento delle pretese del suo *purismo*, dall'altro alla delegittimazione del razionalismo teistico e alla denuncia delle sue implicazioni fatalistiche, l'illuminista puntò al recupero di alcuni momenti centrali della tradizione metafisica, come perni di una iniziativa che garantisse in ogni caso alla ragione la possibilità di una diretta incidenza esistenziale, di un accesso privilegiato alla concretezza dell'essere individuale, senza ricorso al *salto* nella fede, secondo le "istruzioni" della sfida lanciata da Jacobi.

Certamente, considerando gli esiti della "Dialettica trascendentale", la resistenza di Mendelssohn può sembrare addirittura patetica nel suo fraintendimento della logica dell'argomentazione kantiana, ma rivela, in ogni modo, l'impegno totale nel rispondere alla insistenza con cui, da parte di Jacobi, si rilevava il condizionamento fideistico di ogni ricerca etica. La ragione era dunque in grado di assicurarsi la certezza non solo delle rappresentazioni in quanto tali, ma anche dell'esistenza del soggetto pensante (in una versione banalizzata del *cogito* cartesiano), di Dio (attraverso argomenti a posteriori e il restaurato argomento ontologico) e, pur tra difficoltà, del mondo esterno: si allontanava così il sospetto di sterilità, mentre contestualmente si riconosceva alla razionalità la capacità di produrre conclusioni rilevanti circa l'esistenza in generale, e la garanzia divina, in particolare.

Anche rispetto al privilegiato tema della fede Mendelssohn, sostenendo l'imprescindibile ruolo discriminante della ragione e il dovere razionale dell'indagine certificante la verità o falsità di ogni credenza, riabilitava quell'atteggiamento autenticamente illuministico aggredito dalla esasperazione jacobiana, che ne aveva stigmatizzato i presunti paradossi. Eppure nella sua difesa delle prerogative e della dignità intrinseca dell'investigazione razionale, egli sembrava non avvedersi completamente della efficacia e del respiro dell'attacco avversario, finendo così per fare della libera indagine una sorta di valore in sé, condizionante l'uso stesso della ragione, una *fede* positiva nella validità della *ratio*, che, nella sua "viziosa" circolarità, rischiava di riprodurre specularmente la posizione di Jacobi, assecondandone il disegno.

Sebbene Mendelssohn si industriasse per affrontare e risolvere il problema del rapporto tra *Gemeinsinn* (senso comune) e *Spekulation*, come figura del più vasto conflitto delineato da Jacobi tra *Glaube* e *Vernunft* (o meglio, tra il primo e le pretese assolutizzanti della seconda), insistendo sulla funzione di orientamento della ragione, mediatrice tra l'immediatezza inconsapevole delle fondamentali credenze quotidiane e l'astrattezza speculativa della

⁷⁴⁾ Si veda per questo il capitolo specifico su Pupi, *op.cit.*, pp. 91 ss..

Il problema dello spinozismo

Beschauung (teoresi), la logica della propria difesa lo spingeva a concedere all'interlocutore troppo (la possibilità di una effettiva tensione tra i due poli e il riconoscimento delle potenzialità nichilistiche della speculazione non trattenuta dalla equilibrata mediazione con il senso comune), senza poi pararne convincentemente le contestazioni.

Così, impostato il ruolo arbitrale della *Vernunft*, l'autore non risultava chiaramente in grado di fissare i criteri della mediazione, attenendosi a generiche indicazioni sulla necessità della investigazione dei fondamenti delle nostre credenze o sulla esigenza di evitare la "logomachia" tipica di molti filosofi, per altro smentite poi dal richiamo alla indubitabilità delle verità della religione naturale, di là da qualsiasi efficacia dimostrativa. A testimonianza di un'ambivalenza di fondo segnalata anche dal rapporto con Kant, rispetto al quale, al fine di esorcizzare i rischi idealistici, Mendelssohn puntava addirittura a riesumare l'efficacia dell'inferenza induttiva, ignorando i problemi sollevati da Hume e le soluzioni criticiste; oppure, difendendo il proprio teismo razionalistico, fruiva di quegli argomenti che Kant aveva confutato nella "Dialettica trascendentale", senza rispondere puntualmente alla delegittimazione ⁽⁷⁵⁾.

Spinoza nei *Philosophische Gespräche*

Il discorso su Spinoza si inseriva quindi in una disamina più ampia e, almeno nelle intenzioni, in un confronto articolato con le prese di posizione più minacciose rispetto all'equilibrato razionalismo wolffiano, caricandosi poi di ulteriori urgenze personali per il coinvolgimento di Lessing.

Anche in questo caso la strategia apologetica di Mendelssohn, pur pronta a percepire i rischi delle disinvolve equazioni jacobiane, non sembrava avvertirne tutti i risvolti, come dimostrato dallo scontato ricorso a concetti e argomenti ricavati dalla tradizione leibniziano-wolffiana (indirettamente coinvolta nell'attacco di Jacobi) e già messi a punto nei *Philosophische Gespräche* del 1755, un'opera di svolta nella ricerca sulla filosofia di Spinoza, di cui si è scritto che svolgeva un duplice programma:

- denunciare la egemonia letteraria francese, contrapponendole la serietà filosofica tedesca;
- favorire il confronto tra la tradizione ebraica e il razionalismo universalista ⁽⁷⁶⁾.

Stimolata dal confronto con il giovane Lessing (che poi ne sollecitò la pubblicazione) essa rifletteva una lettura discretamente documentata dell'*Ethica* e delle *Epistulae*, e una disponibilità insolita per la letteratura spinoziana, dominata per lo più, come abbiamo visto, dalle liquidazioni sommarie. Pur trattandosi di una ricezione decisamente critica nei riguardi del pensiero dell'Olandese, muoveva da intenzioni positive di "riabilitazione" filosofica (maturata forse dalla contemporanea frequentazione di Lessing, all'epoca impegnato nella elaborazione delle sue *Rettungen*), di riconoscimento dei limiti e delle contraddizioni in una prospettiva "storicistica", tracciando in altre parole un percorso teoretico da Descartes a Leibniz, in cui Spinoza (leibnizianamente *infelix ingenium*) avrebbe svolto il ruolo (per lui tragico) di *Zwischenfigur*:

«Perché potesse realizzarsi il passaggio dalla filosofia cartesiana a quella leibniziana, era necessario che qualcuno precipitasse nell'orrendo abisso aperto tra le due. Questo infelice destino toccò a Spinoza. Come è da compiangere quel destino! Egli fu vittima sacrificale per l'intelletto umano; ma una vittima il cui sacrificio merita di essere ricordato con fiori. Senza di lui la filosofia non avrebbe più potuto estendere così ampiamente i propri confini» ⁽⁷⁷⁾.

I fallimenti e le contraddizioni che l'autore veniva rilevando non erano dunque da ascrivere al maligno disegno di un eroe negativo (come nella pubblicistica contemporanea, volgare e

⁷⁵⁾ Su questi aspetti si veda Beiser, *op.cit.*, pp. 105-108; ma anche Zac, *op.cit.*, pp. 21 ss..

⁷⁶⁾ Tavoillot, *op. cit.*, p. viii.

⁷⁷⁾ Cit.in A. Altmann, *M. Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*, Tübingen 1969, p. 7.

accademica), semmai all'inevitabile errore di chi, pur prossimo alla verità (*“Es war nur ein kleiner Schritt von ihm zur Wahrheit”* [dove verità era ovviamente da intendersi nel senso di “filosofia leibniziano-wolffiana”]), non poteva che prefigurarla imperfettamente. In questo senso, non solo erano da rigettare le confutazioni condizionate esclusivamente da preoccupazioni apologetiche, ma anche le letture incapaci di cogliere le potenzialità dei testi spinoziani: come riscontreremo anche nelle *Morgenstunden*, già nei *Gespräche* del 1755 è possibile riscontrare una strategia di *epurazione* e assimilazione che senza dubbio ereditava un orientamento di fondo della ricerca leibniziana, ma che, nel nuovo contesto, risultava piuttosto unilaterale.

Muovendo dalla convinzione che non esiste che un'unica verità filosofica, che si manifesta, tra errori e rettifiche, nella storia dei sistemi filosofici, Mendelssohn procedeva poi di fatto all'emendazione appoggiandosi rigidamente alla dottrina dominante nel mondo accademico tedesco del suo tempo:

«La filosofia di Wolff doveva dunque servirgli da mezzo per confutare gli errori di Spinoza, allo scopo di conseguire tramite l'eliminazione e la conciliazione uno spinozismo edulcorato ma vero»⁽⁷⁸⁾.

In sostanza, non solo il sistema di Spinoza era per Mendelssohn in una certa ottica compatibile con la religione e la morale, ma per altri versi poteva gettare luce sulla genesi di aspetti della filosofia leibniziana, nonostante la *erroneità* e *assurdità* dei suoi principi. Questa interpretazione, destinata a suscitare perplessità (anche in Lessing), ebbe in ogni caso l'effetto di sollecitare il confronto tra i due pensatori su un piano speculativo dalle valenze estremamente significative per la storia della cultura tedesca di fine Settecento, come dimostra il caso di Herder. Essa si serviva del recupero di osservazioni wolffiane (per esempio sul fraintendimento spinoziano della concezione cartesiana di sostanza) e soprattutto della versione wolffiana della ontologia leibniziana, che impoveriva l'originale tematica monadologica delle implicazioni più complesse, riducendo, schematicamente, il problema dell'armonia prestabilita al superamento del dualismo cartesiano.

Gli errori di Spinoza

La tesi del primo *Gespräch*, quella che avrebbe dovuto garantire sulle oneste intenzioni spinoziane, rilevava appunto la matrice spinoziana della più popolare dottrina metafisica leibniziana, risalendo a *Ethica II*, 7 per un'esplicita anticipazione della sintonia e dell'isomorfismo espressi nella *vorherbestimmte Harmonie*. Alla luce di questa prolessi della “verità” leibniziana, Mendelssohn riteneva di poter riabilitare l'ancor confuso sforzo spinoziano, avendone mostrato la fruibilità mediata in un contesto teistico. In realtà, però, impiegava nella propria *Rettung* un taglio già in passato sfruttato - in funzione anti-wolffiana - da Joachim Lange nella sua *Causa Dei* (1723): un precedente che non poteva essere ignoto a Mendelssohn, il quale, non a caso, rimarcava i rischi in cui sarebbe incorso Leibniz esplicitando il riferimento all'Olandese, in un clima culturale avvelenato dai fraintendimenti ideologici. L'argomento sarebbe stato poi riassunto a Lessing nel 1763 in questi termini: Spinoza avrebbe sostenuto le seguenti quattro tesi essenziali alla dottrina dell'armonia prestabilita:

- estensione e pensiero si riferiscono a due ordini distinti,
- il pensiero non può mai essere la causa efficiente delle alterazioni dell'estensione, né l'estensione causa del mutamento del pensiero,
- pensieri seguono sempre a pensieri, movimenti a movimenti,
- così che la serie dei movimenti si armonizza con quella dei pensieri⁽⁷⁹⁾.

⁷⁸⁾ Zac, *op.cit.*, pp. 21-2.

Da un lato è abbastanza semplice individuare i limiti della operazione in senso teoretico, dall'altro però, pur nella forzatura, si delinea anche l'interesse a riportare la riflessione degli autori a una dimensione problematica e critica che era sostanzialmente estranea alla precedente produzione anti-spinoziana.

Evidente lo schematismo, già segnalato, nella essenzializzazione della metafisica leibniziana - condotta consapevolmente, sulla scia di Wolff, sfruttando le possibilità aperte dai testi del filosofo di Lipsia - che spingeva in ultima analisi a una rilettura di Spinoza attraverso il prisma deformante del dualismo e dell'autonomia (di sapore cartesiano) dei due attributi, a scapito della loro valenza espressiva dell'unità logico-ontologica della sostanza. Come potremo meglio documentare attraverso l'esame delle critiche lessinghiane.

Considerato al di fuori del contesto immediato, il contributo di Mendelssohn nel primo colloquio è dunque piuttosto labile, sebbene consenta di riscontrare almeno, come nel precedente wolffiano, un tentativo serio di approccio ai testi e un'argomentazione suffragata dalla loro lettura. Infatti, pur in un'ottica nuova, si ripresentava la preoccupazione di sottomettere Spinoza alla tutela di altri maestri, che, agendo da filtri, non potevano non tradirne lo spirito: come subdolamente metteva in evidenza Karl Heinrich Heydenreich nel suo posteriore bilancio dello *Spinozastreit* ⁽⁸⁰⁾, avanzando il sospetto, riguardo ai *Gespräche*, di una conoscenza indiretta, per compendi, delle opere spinoziane.

Più rilevante, anche per gli sviluppi nelle *Morgenstunden*, l'ulteriore nesso rintracciato tra i due grandi filosofi nel secondo colloquio: rilevante sia per l'analisi proposta che per il tema. Mantenendo l'impostazione apologetica precedente, Mendelssohn affronta infatti il nodo del panteismo e fatalismo spinoziani nella prospettiva leibniziano-wolffiana, riesumando per l'occasione spettri ingombranti nella storia culturale tedesca del Settecento, in una nuova prospettiva. Ponendo l'accento sulla doppia esistenza dai *leibniziani* assicurata al mondo - come *archetipo* possibile nella mente divina, e come realtà attuata nella creazione - l'autore stigmatizzava l'errore di Spinoza, che si sarebbe arrestato all'ammissione della prima esistenza, escludendo quindi una realtà mondana *fuori* di Dio. Il fallimento dell'Olandese rinviava allora a una fondamentale confusione sul tema della libertà della scelta divina, che l'aveva portato a identificare surrettiziamente libertà e *aequilibrium indifferentiae*, con il conseguente rigetto della scelta discriminante e il relativo panteismo fatalistico.

L'autore, insomma, rintracciava le radici dell'esiziale naufragio spinoziano in quella specifica incomprendimento, la quale per altro confermava l'onestà e coerenza intellettuale dello sforzo e la sua recuperabilità a posteriori nell'alveo della tradizione leibniziana. Infatti, alle carenze del modello avrebbe proprio provveduto Leibniz in persona, nella sintesi tra spontaneità e ragion sufficiente, che individuava la vera libertà nella scelta del meglio.

Ma un ulteriore aspetto della *doppia esistenza* era affrontato da Mendelssohn sulla scorta delle possibilità offerte dalla lettura leibniziana di Spinoza: già nel divino intelletto, *antedeenter ad decretum*, le cose palesavano la propria accidentalità nella inscindibilità da una serie infinita di cause che ne condizionava la comprensione. Spinoza aveva d'altra parte, in *Ethica* II, 19, connotato analogamente lo statuto dei modi finiti, a testimonianza di una convergenza con l'impostazione di Leibniz sull'argomento della contingenza, di fatto rilevata nella dipendenza logico-ontologica dei modi dalla sostanza, e corroborata dalla capacità di rendere ragione del finito sottoposto alla legge della durata nell'ottica della regressione seriale ⁽⁸¹⁾.

La *Rettung* di Spinoza, concepita dalle sponde ortodosse del teismo razionalistico dei *leibniziani*, approdava in tal modo a un sovvertimento delle intenzioni dell'Olandese (orientate alla focalizzazione delle condizioni che consentissero di conciliare la necessità,

⁷⁹⁾ Lettera a Lessing del maggio 1763, in *L.W.H.*, VIII, p. 21.

⁸⁰⁾ *Natur und Gott nach Spinoza*, 1789.

⁸¹⁾ *Zac*, *op.cit.*, p. 65.

condizione della trasparenza razionale, con l'apparente contingenza delle cose) nel tentativo di rintracciarvi la leibniziana distinzione tra verità necessarie e verità contingenti ⁽⁸²⁾.

Anche in questo caso, dunque, l'interpretazione di Mendelssohn è ampiamente arbitraria, condizionata dalle preoccupazioni leibniziane della *Teodicea* e dalla precostituita urgenza assolutoria rispetto alle invettive correnti e alle offensive liquidazioni. Così lo sforzo profuso per illuminare il fraintendimento a fondamento del fatalismo spinoziano risulta scarsamente suffragato dai testi e lo spirito ne è in ogni modo travisato su risvolti non secondari. Tuttavia è proprio su questioni scottanti nel dibattito interno e esterno alla scuola wolffiana (come quella, appunto, del nesso *possibilità-esistenza* o della natura del *contingente*) che Mendelssohn potrà costituire un riferimento per gli autori successivi, intravedendo convergenze che si riveleranno stimolanti per ulteriori revisioni e per la posteriore discussione, come documentano gli itinerari lessinghiani e herderiani.

Confutazione di Spinoza: *sostanza e infinito*

La tredicesima lezione delle *Morgenstunden* [Spinozismus - Pantheismus - Alles ist Eins und Eins ist Alles - Widerlegung] che introduce la discussione indiretta delle affermazioni lessinghiane e delle tesi jacobiane, rievoca, a volte puntualmente, le indagini dei primi due *Philosophische Gespräche*, e soprattutto ne riproduce l'atmosfera wolffiana, tanto nelle argomentazioni quanto nella scelta dei problemi, denunciando già in questo un proprio limite intrinseco, amplificato dall'aggiornamento delle analisi e in ogni caso dalla paradossalità dell'approccio di Jacobi.

Il punto di partenza richiama la disamina della *Theologia Naturalis*:

«Gli spinozisti affermano che noi stessi e il mondo sensibile fuori di noi non siamo nulla di per sé consistente, ma semplici modificazioni dell'infinita sostanza. Nessun pensiero dell'Infinito potrebbe conseguire l'esistenza al di fuori di Lui e a prescindere dalla sua essenza; quindi si dà solo un'unica sostanza dall'infinita capacità di pensiero e dall'infinita estensione. Dio, dice lo spinozista, è l'unica sostanza necessaria e anche l'unica possibile, tutto il resto vive, esiste e è connesso, non fuori di Dio, ma come modificazione dell'essenza divina. UNO È TUTTO E TUTTO È UNO « ⁽⁸³⁾.

Il taglio è senz'altro reminiscente delle osservazioni del secondo dei "colloqui filosofici" e nel linguaggio tecnico ("Denkungkraft", "zum Wirklichkeit gelangen"), oltre che nelle implicazioni, fa trasparire la lezione wolffiana sull'*acosmismo* di Spinoza. Sono in ogni modo le riflessioni introdotte a confermare le matrici di questo estremo impegno mendelssohniano.

Il primo argomento addotto per illustrare la fragilità delle tesi spinoziane è, infatti, quello che, muovendo dalla presunta confusione tra infinito intensivo e estensivo, punta alla contestazione della unicità sostanziale, un classico delle confutazioni anti-spinoziane che aveva paradigmatico riscontro proprio in Wolff, cui si richiama anche la distinzione ontologica contrapposta. Sottolineata la presenza di un'adeguata concezione dell'assoluto come *notwendige Wesen* e ribadita (dal secondo *Gespräch*) la dicotomia *necessario-contingente* (il finito che di per sé, anche in Spinoza, non giunge all'esistenza), Mendelssohn pilota il confronto sulla vera nota discriminante:

«Lo spinozista [...] afferma che c'è solo un'unica sostanza infinita, giacché una sostanza deve sussistere per sé, non aver bisogno di altro ente per esistere, e così essere indipendente» ⁽⁸⁴⁾.

Sarebbe stato appunto il carattere radicale della definizione a comportare tutte le difficoltà e assurdità tradizionalmente denunciate, dal momento che, per corrispondere all'esigenza

⁸²⁾ *Ibidem*.

⁸³⁾ Scholz, *op.cit.*, p. 3.

⁸⁴⁾ *Ibidem*, p. 5.

definitoria, il finito avrebbe perduto ogni consistenza autonoma, riassorbito nel *Weltall*, infinita raccolta di finiti: Tutto-Uno. Recuperato, tuttavia, il senso della dicotomia tra *das Unendliche der Kraft* e *das Unendliche der Ausbreitung*, era possibile reimpostare il problema della sostanza, distinguendo tra l'assoluta indipendenza ontologica (*das Selbstständige*), secondo *Ethica* I, e la relativa autonomia dell'individualità finita (*das Fürsichbestehende*), dipendente. Il riferimento indiretto, attraverso Wolff, era alla riflessione cartesiana sul tema, nei *Principia Philosophiae*, globalmente, quindi, tenuto conto anche dello sfondo leibniziano, a un'alternativa "pluralista" che, pur non mettendo in discussione la imprescindibilità del fondamento assoluto, garantiva una sostanzialità più debole, ma sempre reale.

La distinzione tra la sostanzialità di Dio e quella del finito, che non risolveva in ogni caso le difficoltà cartesiane aggirate da Spinoza con la propria definizione, illumina chiaramente l'intenzione dell'autore: da un lato, pur riconoscendo la geometrica coerenza dello sviluppo spinoziano, rimarcare i limiti strutturali nell'inadeguata focalizzazione di concetti come *infinito* e *sostanza*; con il conseguente svuotamento ontologico del finito e la contraddittoria riduzione dell'infinito a somma di finiti. Dall'altro però, come nei *Gespräche* del 1755, la denuncia degli errori era funzionale al tentativo di comprensione prospettica, nell'ottica del modello leibniziano-wolffiano, che disinnescava preventivamente ogni rischio di generalizzazione di un fallimento che era legato a carenze teoretiche e non alle presunte, perverse intenzioni di Spinoza.

Analogamente a quella jacobiana, la confutazione della interpretazione spinoziana dell'infinito era imperniata sul rilevamento delle contraddizioni e del tendenziale acosmismo panteistico, ma, a differenza di quanto avanzato dall'interlocutore, Mendelssohn insisteva nel rilevare che le conclusioni paradossali erano frutto di errate definizioni o di mancate precisazioni, evitando in tal modo di trascinare nella confutazione l'autorità stessa della ragione. Spinoza non costituiva dunque, per l'illuminista berlinese, il paradigma del conseguente razionalismo, come sosteneva Jacobi, semmai il confuso anticipatore di istanze da altri più consapevolmente e solidamente sviluppate.

Teismo e libertà: il *panteismo purificato*

Quest'ultima convinzione era reiterata anche nella seconda parte della stessa tredicesima lezione, laddove Mendelssohn, con evidente incomprendimento del testo spinoziano, puntualizzava una seconda deficienza, esiziale alla ontologia del filosofo: l'assenza di una fondazione "formale", capace cioè di dar conto del "movimento" (nell'ambito materiale) e della vita spirituale. Una carenza di analisi che era evidenziata attraverso il ricorso alla solita strategia leibniziana, rilevando la natura non sostanziale della mera estensione e quindi la imprescindibilità del riferimento alla forza (termine privilegiato da Mendelssohn, secondo l'uso dei trattati wolffiani):

«Che una molteplicità sia raccolta in un insieme, e un'aggregazione costituisca un'essenza unitaria, può accadere solo attraverso le rappresentazioni di soggetti pensanti, che le raccolgano e abbraccino in un concetto. Esternamente, dal lato dell'oggetto, esistono mere unità, per sé individuali. Solo nelle rappresentazioni di un soggetto pensante queste unità arrivano a costituire INSIEMI, AGGREGATI, MOLTEPLICITÀ IN UNITÀ «⁽⁸⁵⁾.

Con un linguaggio non rigoroso in termini leibniziani, Mendelssohn fruisce della monadologia per mettere a nudo il limite complessivo più profondo dell'*Ethica*: una concezione della sostanza infinita come aggregazione, insieme (*Inbegriff*) implica in ogni caso il riferimento all'esistenza di un *inbegriffende Subject*. L'idea spinoziana dell'universo

⁸⁵⁾ *Ibidem*, p. 13.

infinito avrebbe allora dovuto rimandare alla necessaria esistenza di un ente personale, infinito per potenza, e quindi convenire a una prospettiva teistica.

Come in precedenza, anche in questo caso registriamo un avvicinamento alle osservazioni contenute nelle lettere di Jacobi, ma argomentazioni e conclusioni di segno opposto: non l'eccesso ma il difetto di razionalizzazione precipita nell'ateismo fatalistico. Tuttavia, sia la fretteosità di alcuni passaggi (evidentemente garantiti dalla autorità di Leibniz), sia le incomprensioni testuali, sia, soprattutto, lo scontato schermo wolffiano non possono dirsi globalmente all'altezza dell'attacco di Jacobi, che necessitava almeno di un'ulteriore discussione.

Così sul tema della libertà, secondo le precedenti osservazioni dei *Philosophische Gespräche*, Mendelssohn mette in relazione la negazione spinoziana con il *System des vollkommenen Gleichgewichts*, per concludere che ciò che i *Deterministen* (seguaci di Leibniz) affermano come *Freiheit* avrebbe dovuto riscuoterne l'approvazione, mettendo in evidenza, in altre parole, che *la libertà che segue alla conoscenza del bene e del male* manteneva un senso anche nel quadro spinoziano, con riferimento almeno al finito. In tal modo, però, l'autore non prendeva sul serio gli appunti jacobiani sul nesso determinismo-fatalismo, e la contestazione, attribuita allo stesso Spinoza nella lettera a Hemsterhuis, della soluzione leibniziana, trascurandone dunque le implicazioni radicali. Ancora nel postumo *An die Freunde Lessings* Mendelssohn ritornava sulla questione, facendo leva sulla *innegabilità*, sulla evidenza delle *Endursachen* («Non mi è possibile credere che un qualsiasi filosofo abbia mai potuto dubitarne») ⁽⁸⁶⁾, senza una puntuale discussione a sostegno.

Applicando indebitamente la prospettiva leibniziana alla logica del testo spinoziano, Mendelssohn poteva in conclusione riscontrare in Spinoza potenzialità teistiche inespresse per superficialità analitica, isolando in ogni caso un terreno comune tra il proprio teismo di scuola e la *dottrina degli spinozisti*, resistente, come atteggiamento di fondo, allo stesso rifiuto delle proposizioni spinoziane. Si tratta di un aspetto già rilevato, ma su cui vale la pena tornare perché rappresenterà il punto di partenza per la rilettura della posizione lessinghiana:

«Per quanto mi è noto della dottrina degli spinozisti, essi convengono con noi sui seguenti punti: l'ente necessario pensa se stesso, come assolutamente necessario; giudica gli enti contingenti riducibili in serie infinite; come enti che per natura richiedono per la propria esistenza una serie senza inizio, a ritroso, mentre determinano a loro volta la realizzazione di una serie senza fine» ⁽⁸⁷⁾.

Una operazione di accostamento, di sapore indubbiamente apologetico nel senso dell'opera del 1755, resa possibile dalla estrema schematizzazione - ai limiti della incomprensione - mirata alla definizione di un *geläuterte Pantheismus*. Con un linguaggio certamente segnato dalla frequentazione degli inediti lessinghiani (Mendelssohn esplicitamente riporta *Das Christentum der Vernunft*), l'autore coinvolge fittiziamente l'amico scomparso in qualità di campione di quel panteismo filtrato dal prisma leibniziano, secondo le modalità delineate già trent'anni prima. Una mossa preventiva per disinnescare l'effetto esplosivo del resoconto di Jacobi, un tentativo di conservare intatto il prestigio culturale di un uomo che per molti versi Mendelssohn sentiva vicino alla propria battaglia, e, infine, di ribadire la possibilità di piena convivenza tra ragione, religione e etica. Il panteismo raffinato della interpretazione proposta è molto probabilmente quello, in realtà problematico, dell'altro inedito lessinghiano, *Über die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott* (1763), presentato come una sorta di idealismo acosmistico:

⁸⁶⁾ *Ibidem*, p. 316.

⁸⁷⁾ *Ibidem*, pp. 4-5.

Il problema dello spinozismo

«Anche il teista deve allora attribuire alla serie delle cose effettivamente realizzatesi una sorta di esistenza ideale nella mente divina: a ciò può consentire il panteista senza danno per il proprio sistema. Tuttavia questi si arresta a questa esistenza ideale e, quando il teista procede oltre, aggiungendo che Dio ha comunicato a questa serie reale delle cose una esistenza oggettiva anche fuori di sé, si ritrae modestamente, non contemplando ragioni per concedere tutto ciò»⁽⁸⁸⁾.

Il dissenso tra il teismo di marca wolffiana e l'*innocuo* panteismo patrocinato da Lessing ha le proprie radici in questo rifiuto di riconoscere un mondo *fuori di Dio*, accanto all'esistenza archetipica nella mente di Dio. Al divino *egoismo* si accede sulla scorta di un argomento che coniuga i temi della intenzionalità del conoscere e della perfezione di Dio⁽⁸⁹⁾. La distinzione tra *pensiero*, *pensante* e *pensato* è praticabile solo a livello di potenzialità, perché nell'atto del pensare il soggetto entra in comunione inscindibile con l'oggetto, producendo il pensiero: tenendo conto della puntuale attualità del pensare divino segue che nessuno dei finiti possa mai realmente trovarsi *fuori della* mente di Dio⁽⁹⁰⁾.

Una soluzione, questa fatta sostenere a Lessing nella quattordicesima lezione delle *Morgenstunden*⁽⁹¹⁾, che è accettabile solo se valutata all'interno del disegno apologetico, quindi in virtù della propria coerenza, ma intrinsecamente debole sia in riferimento a Spinoza, sia in riferimento a Lessing, sia in riferimento all'attacco di Jacobi, fondandosi su strategie argomentative di matrice scolastica anacronistiche e discutibili, specialmente alla luce degli esiti kantiani, sempre sullo sfondo del confronto.

Tutt'al più, di là dalle forzature, il tentativo di Mendelssohn potrebbe conservare un valore testimoniale rispetto alla problematicità dello "spinozismo" lessinghiano, palesando preoccupazioni effettivamente riscontrabili negli inediti dell'illuminista. In questo caso, semmai, il limite maggiore del contributo consisterebbe nella scarsa considerazione per gli aspetti propriamente etici della opera spinoziana (come d'altra parte abbiamo verificato anche in Jacobi), cui saranno invece sensibili Herder e Goethe, ma che già Lessing aveva ripreso e valorizzato. Aspetti che avrebbero assicurato una lezione più accurata e intaccato i più comuni pregiudizi anti-spinoziani, illuminando più efficacemente le potenzialità inesprese di quel pensiero.

A Mendelssohn premeva invece dimostrare che anche il *panenteismo* difeso dall'amico nella fittizia ricostruzione era confutabile, facendo leva sulla imperfezione come segno della "esteriorità" del finito rispetto alla puntualità assoluta del pensiero divino, per concludere più avanti, citato *Das Christentum der Vernunft*, sul suo carattere d'esercizio speculativo innocuo per il *gesunder Menschenverstand*. In tal modo non era reso un gran servizio alla memoria intellettuale di Lessing, ma erano garantite in ogni caso le prerogative del pensiero razionale, contro le intenzioni destabilizzanti di Jacobi.

Hen kai pan: prodromi a un'interpretazione dello spinozismo di Lessing.

Una strategia lessinghiana?

Al di là delle intenzioni strategiche dei due maggiori contendenti, al di là dei loro tentativi di strumentalizzazione, troviamo comunque un dato di partenza apparentemente oggettivo: la testimonianza di Jacobi sul contenuto dei colloqui intrattenuti con il bibliotecario di Wolfenbüttel nella estate del 1780, a pochi mesi dalla sua prematura scomparsa. Come in precedenza abbiamo avuto modo di rilevare, documento sostanzialmente attendibile, secondo la maggioranza degli studiosi, nonostante le riserve avanzate su alcune incongruenze:

⁸⁸⁾ *Ibidem*, pp. 17-18.

⁸⁹⁾ Pupi, *op.cit.*, p. 131.

⁹⁰⁾ Scholz, *op.cit.*, pp. 18-20.

⁹¹⁾ [Continuazione del confronto con i panteisti - Avvicinamento - Punto di convergenza con gli stessi - Innocuità del panteismo purificato - Tollerabilità per la pratica religiosa e etica].

un'attendibilità che complica non poco le cose per l'interprete, in quanto apre la questione delle contraddizioni con altri testi lessinghiani, o quella, più delicata, dei limiti eventuali delle conclusioni di Jacobi sullo spinozismo lessinghiano. Del resto l'andamento del dialogo lascia in alcuni passaggi quantomeno perplessi, suscitando a volte l'impressione (dovuta magari solo alla sistemazione posteriore) di un incrociarsi di provocazioni tra gli interlocutori.

Così il famoso incipit, con la repentina confessione panteistica dell'illuminista, sulla scorta di una prima lettura del *Prometheus* goethiano, "opportunamente" procurato da Jacobi, non solo sorprese l'ospite, ma tanto più i lettori contemporanei (si pensi per esempio alla incredulità di Friedrich Nicolai sul numero 68\1786 della *Allgemeine Deutsche Bibliothek*). La presenza e la proposta di quell'inedito potrebbero suggerire una intenzione culturale ben delineata in Jacobi, quella cioè di portare l'interlocutore sul terreno religioso - sospettandone l'eterodossia - per documentare ulteriormente il proprio disegno di contestazione anti-illuministica. La ricostruzione di Olivetti ⁽⁹²⁾, richiamata nel secondo capitolo, confermerebbe la premeditazione della proposta jacobiana, nell'orizzonte di una complessiva delegittimazione del razionalismo leibniziano e wolffiano, a partire dalla confutazione anti-spinoziana di Bayle e dall'attacco pietistico a Wolff.

È d'altro canto abbastanza chiaro dal testo come Lessing accettasse di buon grado la provocazione, abilmente rovesciando i ruoli: trasformandosi da paradigma delle proiezioni più originali del movimento illuministico tedesco (dopo le battaglie con la Neologia e con l'Ortodossia nella persona dell'Hauptpastor Goeze), oggetto di sondaggio preventivo, a conduttore e inquisitore, capace di rilevare il disegno del contraddittore, contestandone la debolezza. È stato spesso rimarcato dagli interpreti il fatto che il dialogo in realtà si riduce, a tratti, a un monologo jacobiano, sotto l'attenta regia lessinghiana.

In questo senso il richiamo un po' forzato a Spinoza, il coinvolgimento di Leibniz (in contrasto con le tesi espresse negli inediti del 1762-3), di Bonnet e Hemsterhuis, pur fondati negli interessi e nella riflessione del bibliotecario, potrebbero rappresentare un artificioso invito per Jacobi: la esplicita confessione lessinghiana ("*Hen kai pan! Ich weiss nichts anders*") lo spinge infatti su un terreno cruciale, costringendolo a parare l'insistente (e insistita) eterodossia dell'illuminista. A ciò poi si deve aggiungere l'evidente ironia (colta dallo stesso Jacobi) di alcuni passaggi del resoconto e la confusa paradossalità di altri, che, a maggior rigore, confermerebbero il sospetto della provocazione. Nell'ambito delle *esegesi* del pensiero lessinghiano non sono mancati riferimenti in questa direzione.

Proprio Mendelssohn, per mettere, almeno in parte, in discussione l'attendibilità della notizia di Jacobi, aveva subito messo in evidenza quella paradossalità, leggendola come manifestazione della *mentalità* dell'amico, - dell'*incessante sforzo di Lessing di cogliere nelle diverse dottrine, anche in quelle apparentemente più estranee e sconcertanti, aspetti validi e accettabili* ⁽⁹³⁾ - che Jacobi avrebbe del tutto frainteso. Lo stesso Herder, sia ufficialmente nel *Gott*, sia privatamente nella corrispondenza, sembrava convinto di una ricercata sclerotizzazione da parte di Lessing ⁽⁹⁴⁾.

Dissimulazione

Sul tema dell'*ironia* e dell'*interrogare* lessinghiani ha fatto scuola per generazioni di interpreti l'approfondimento kierkegaardiano nella *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*. Qui l'autore indicava laconicamente la ragione autentica del colloquio:

⁹²⁾ M.M. Olivetti, *Da Leibniz a Bayle: alle radici degli «Spinozabriefe»* in AA.VV., *Lo spinozismo ieri e oggi* cit., pp. 147-199.

⁹³⁾ Verra, *op.cit.*, p. 91.

⁹⁴⁾ A. Altmann, *Lessing und Jacobi: das Gespräch über den Spinozismus* cit., pp. 41-2, 48-50.

Il problema dello spinozismo

«Il compito di Jacobi era di vedere cosa in fondo pensava Lessing»⁽⁹⁵⁾.

Proiettando sul resoconto la propria distinzione tra pensiero *oggettivo* (indifferente al soggetto e alla sua esistenza) e pensiero *soggettivo*, Kierkegaard insisteva sulla irriducibilità sistematica e quindi sul carattere inconcludente, aperto, del pensiero lessinghiano. Lessing non era un dottrinario, ma un *egoista*, che tratteneva per sé sempre qualcosa, in quanto, investendo la sua riflessione l'*esistenza*, non poteva affidarsi a un'asettica comunicazione oggettiva, diretta, esplicita. Così a Jacobi sarebbe toccato il destino inconsapevole di *confessore* di un *ironico*, vittima della sua inesauribile *vivacità greca* nello *scherzare dialetticamente*, incapace in fondo (nonostante la benevolenza del Danese) di decifrare l'*originalità soggettiva* dell'interlocutore⁽⁹⁶⁾.

In realtà, anche senza arrivare ai particolari tagli ermeneutici kierkegaardiani, è possibile individuare nel dialogo, con precisione, passaggi dove rilevante sembrerebbe la dissimulazione lessinghiana. Il già citato coinvolgimento di Leibniz in qualità di spinozista, e il silenzio dell'illuminista di fronte al recupero, da parte di Jacobi, delle tesi giovanili di Mendelssohn sul nesso Leibniz-Spinoza (da Lessing puntualmente contestate nella corrispondenza con l'autore, nel 1763), sono emblematici. In entrambi i casi i riferimenti sono funzionali al disegno di fondo di Jacobi, condizionati da interpretazioni cabalistiche che riflettono, da parte di Lessing, la stessa impostazione del problema proposta in apertura dal suo ospite.

Così, da un lato, la battuta lessinghiana (presto ridimensionata, ma sempre gettata nella discussione) sul presunto spinozismo di Leibniz legittima la sintesi generale di Jacobi, sollecitandone l'espressione radicale, dall'altro il richiamo alla dottrina cabalistica della *contrazione (zimzum)* non fa che sviluppare paradossalmente le stesse premesse della disamina jacobiana, ben oltre i limiti riconosciuti dallo stesso Jacobi. In questo modo Lessing ha la possibilità di incontrare l'interlocutore sul terreno decisivo del nesso necessità-libertà e di contrapporre il proprio esplicito modello *naturalistico* a quello soprannaturalistico sostenuto dall'altro, denunciandone la inconsistenza. In conclusione, nonostante la mancanza di consapevolezza da parte dello stesso autore del resoconto, il vero regista sarebbe stato dunque il bibliotecario e il vero oggetto del confronto solo tangenzialmente il suo spinozismo presunto e la sua eterodossia: in realtà al centro della intera relazione ci sono la filosofia della libertà e il personalismo di Jacobi.

Un passaggio interessante del resoconto, per quanto riguarda il confronto Lessing-Jacobi, è quello in cui il primo, andando ben oltre Spinoza (come avverte lo stesso Jacobi), sembrerebbe avvicinare la prospettiva trascendentalistica del secondo, ipotizzando il radicamento di estensione, movimento e pensiero in una *höhere Kraft*, infinitamente perfetta sul piano ontologico, attribuendole una *specie di godimento* incomprensibile, al di là del pensiero. In questa *falsche Erinnerung Jacobis*⁽⁹⁷⁾ - che proprio Jacobi riconoscerà, nella quinta appendice dei suoi *Spinozabriefe*, di non aver preso troppo sul serio non potendola di fatto assimilare allo spinozismo in cui ormai era stata inquadrata l'eterodossia lessinghiana - Lessing contesta in realtà la interpretazione jacobiana della sostanza di Spinoza (risolta nei suoi modi) e l'assunto personalistico di quella distorsione critica. L'improvvisa apertura alla trascendenza della *höhere Kraft* si delinea quindi (per dirla con Jacobi) come un *salto mortale*, un radicale riorientamento del discorso che, senza pretese esegetiche, puntualizzasse i pregiudizi dell'ospite. Come ha giustamente rilevato Altmann, sarebbe poi sufficiente mettere a confronto quelle affermazioni con le successive, che attribuiscono all'illuminista

⁹⁵⁾ S. Kierkegaard, *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze 1972, p. 312.

⁹⁶⁾ Per questo Verra, *op.cit.*, pp. 92-3.

⁹⁷⁾ Altmann, *op.cit.*, p. 47.

una concezione della divinità come *Seele des Alls*, per cogliere quanto meno la sfocatura del riassunto posteriore, se non proprio la divertita provocazione della proposta.

Prospettive

Segnalati questi aspetti, che crediamo non doversi trascurare per una corretta valutazione della testimonianza, rimane ancora da affrontare il problema delle indicazioni positive che possono ricavarsi da essa, per una preventiva traccia di lavoro sul tema Lessing-Spinoza. In primo luogo, di là dalle esagerazioni e dai paradossi, sembra emergere chiaramente l'esigenza di una decisa rottura con il quadro teologico ortodosso. In secondo luogo, pare indubbia la profonda revisione del modello metafisico wolffiano, prevalente nella scolastica tedesca del Settecento. In terzo luogo, intimamente connessa alle precedenti, si delinea una ridefinizione dell'orizzonte etico.

Nel caso dei primi due punti si può parlare di spinozismo lessinghiano solo in senso lato e tenendo conto del *cliché* culturale settecentesco. Lo stesso illuminista accetta l'etichetta spinozista con qualche riserva:

«Se mi devo rifare al nome di qualcuno, non ne conosco altri»⁽⁹⁸⁾.

Nonostante lo sforzo di Jacobi per schematizzare le “sorprendenti” affermazioni del bibliotecario, l'*hen kai pan* lessinghiano non è immediatamente e univocamente ascrivibile a Spinoza. La formula impiegata sembra piuttosto veicolare la insofferenza per l'ortodossia teologica, svolgendola, sulla scorta della *Diessseitigkeit* sottolineata nel *Prometheus* goethiano, in una soggettiva evocazione panteistica. Da questo punto di vista l'incipit lessinghiano diventerà la parola d'ordine di libertà per una generazione e un'epoca⁽⁹⁹⁾, rivelando proprio nel panteismo un polo di attrazione efficace anche all'interno della tradizione luterano-pietistica, imperniata sulla immediata relazione uomo-Dio⁽¹⁰⁰⁾. Il riferimento a Spinoza, poi, oltre alle implicazioni specifiche, determinava anche la rievocazione del *cane morto* e delle discussioni sul suo pensiero: con quel nome, in altre parole, ci si appropriava della *funzione di rottura*⁽¹⁰¹⁾ dell'*umanismo libertario* che esso culturalmente sottintendeva⁽¹⁰²⁾.

Il terzo punto, relativo ai risvolti etici rimarcati da Lessing, rimase sostanzialmente estraneo al dibattito tra Mendelssohn e Jacobi, ma è quello che forse nasconde le più interessanti implicazioni spinoziane. In questa direzione mi sembra particolarmente interessante l'indicazione che scaturisce dalla proposta ermeneutica di Anita Liepert: comprendere il senso dello “spinozismo” di Lessing attraverso i riferimenti lessinghiani ad altri presunti spinozismi⁽¹⁰³⁾. Per esempio, il nesso Spinoza-Leibniz, al di là del possibile uso strumentale, si confermerebbe allora centrale nella riflessione di Lessing, risultando probabilmente funzionale a una correzione vitalistico-dinamicistica del concetto spinoziano di sostanza (analogo a quella herderiana).

Più consistente appare una seconda traccia individuata dalla Liepert, che, oltretutto, confermerebbe l'incomprensione di Jacobi di fronte alle posizioni dell'interlocutore. Il coinvolgimento di Hemsterhuis nel colloquio potrebbe davvero rappresentare la chiave per penetrare il supposto spinozismo lessinghiano. Nelle due opere citate da Jacobi, *Sur l'homme* (1772) e *Aristée* (1779), in un contesto sovraccarico di echi leibniziani, era stato affrontato il tradizionale tema della relazione tra finito e infinito, rilevando la tensione tra *physischen* e *moralischen Universum*. Così nel secondo testo, dove (come segnalato dallo stesso Lessing) si

⁹⁸) Scholz, *op.cit.*, p. 77.

⁹⁹) Timm, *op.cit.*, pp. 6-7.

¹⁰⁰) *Ibidem*, Beiser, *op.cit.*, p. 52.

¹⁰¹) Merker, *op.cit.*, p. 125.

¹⁰²) M. Bollacher, *Der junge Goethe und Spinoza*, Tübingen 1969.

¹⁰³) A. Liepert, *Die Entwicklungsidee in Lessings Weltanschauung*, Berlin 1971.

Il problema dello spinozismo

accentuavano i tratti panenteistici, Dio, reinterpretato come principio morale, veniva realizzandosi all'interno del processo storico, plasmandone la direzione. Hemsterhuis consentirebbe, insomma, di accostare due piste fondamentali della parabola lessinghiana: l'interrogativo sul senso della storia e la riflessione sulla perfettibilità morale, unitamente al problema squisitamente metafisico del nesso Dio-mondo ⁽¹⁰⁴⁾.

Accogliendo il suggerimento della studiosa tedesca sarebbe dunque possibile enucleare dal resoconto jacobiano una indicazione di fondo: pur rinviando a un quadro culturale eversivo rispetto alla tradizione del razionalismo di stampo wolffiano, che solo genericamente può riconoscersi come spinozista, gli interventi di Lessing mirerebbero essenzialmente a svilupparne le potenzialità etiche. In questa direzione andrebbe ripensato l'approccio lessinghiano a Spinoza. La sentenza conclusiva di Jacobi:

«Lessing glaubt keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge; oder Lessing ist ein Spinozist» ⁽¹⁰⁵⁾,

leggerebbe ancora la posizione dell'illuminista attraverso le distorsioni del dibattito settecentesco. Con l'effetto di appiattare in una formula un punto di vista che, nel confronto diretto, già gli si era rivelato complesso, perdendone la specificità nelle schematizzazioni, trascurando momenti centrali del contributo spinoziano e quindi precludendosi la possibilità di comprensione delle implicazioni più originali dell'*hen kai pan* lessinghiano.

Abbiamo già in precedenza segnalato la scarsa sensibilità dei due avversari nello *Spinozastreit* per la concezione della libertà espressa nell'*Ethica*. Jacobi, che pur le dedica spazio nella lettera a Hemsterhuis e sembra avvicinarla con una certa accuratezza, non le concede in realtà alcuna credibilità, avendone respinto radicalmente le premesse. In tal modo però tralasciava una traccia che, dall'apprezzamento per l'inno goethiano, con la sua titanica rivendicazione di autonomia, attraverso il rifiuto, esplicito in due passaggi, dell'indeterminismo del libero arbitrio, giungeva fino all'*Aristée*, lasciandosi sfuggire la peculiarità dello spinozismo affermato da Lessing, nella sua convergenza, sul tema della liberazione e del progresso umano, con le finalità liberatorie dell'*Ethica* e la dinamica della *emendazione* a essa presupposta. È sintomatico che riferendosi alla *Erziehung des Menschengeschlechts* Jacobi individui le potenzialità spinoziste nel § 73 e nei suoi risvolti teologico-speculativi, e non nei paragrafi successivi, dove più palpabile è il riscontro della parte quinta dell'*Ethica*.

Sarebbe poi toccato a Herder riprendere e sviluppare sistematicamente in proprio quell'interesse lessinghiano.

DARIO ZUCHELLO

¹⁰⁴) *Ibidem*, pp. 100 ss..

¹⁰⁵) Scholz, *op.cit.*, p. 102.