

Spinoza e l'idealismo Tedesco

di

Davide Certosino

INDICE

INTRODUZIONE

Capitolo I

FICHTE E SPINOZA: *“Il punto di indifferenza dell’infinito e del finito”*.

§. 1: *IL GIOVANE FICHTE E LA PRIMA ESPOSIZIONE DELLA DOTTRINA DELLA SCIENZA.*

§. 2: *GLI ANNI DI JENA: ANNI DI POLEMICHE.*

§. 3: *LA SECONDA ESPOSIZIONE DELLA DOTTRINA DELLA SCIENZA.*

§. 4: *PENSARE LA LIBERTÀ.*

Capitolo II

SCHELLING E SPINOZA: *“Scrittura senza Vocali”*.

§. 1: *LE RADICI DI UNA PASSIONE.*

§. 2: *IL VOM ICH.*

§. 3: *LE LETTERE FILOSOFICHE.*

§. 4: *DA LIPSIA A JENA: L’‘ETICA’ DI*

SCHELLING.

§. 5: IL DISTACCO.

§. 6: LE LEZIONI MONACHESI: UN RAPPORTO CONTROVERSO.

Capitolo III

HEGEL E SPINOZA: “*Oceano, grondante della sua acqua*”.

§. 1: UN INCONTRO TARDIVO.

§. 2: LO SPINOZISMO, UN «VANEGGIAMENTO».

§. 3: DALLA PARTE DI SPINOZA.

§. 4: DALLA FENOMENOLOGIA ALL'ENCICLOPEDIA.

§. 5: LE LEZIONI HEGELIANE: UN NUOVO INDIRIZZO PER LA CRITICA SPINOZISTA?

Capitolo I

FICHTE E SPINOZA: “*Il punto di indifferenza dell’infinito e del finito*”.

§. 1: *IL GIOVANE FICHTE E LA PRIMA ESPOSIZIONE DELLA DOTTRINA DELLA SCIENZA.*

Sulla effettiva lettura dei testi spinoziani da parte di Fichte non possono che farsi congetture. E’ certo che egli abbia letto l’*Etica*, ma probabilmente non è attraverso di essa che è pervenuto alla conoscenza del suo autore: l’ipotesi maggiormente plausibile riguarda l’influenza delle dottrine di alcuni discepoli tedeschi di Leibniz e Wolff, attraverso le quali Fichte sarebbe venuto a contatto per la prima volta con alcuni motivi spinoziani. Grazie a Xavier Leon sappiamo che Fichte venne a conoscenza dello scritto di Jacobi “*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*”, pubblicato nel 1785, che conteneva la disputa avvenuta, tramite carteggio, tra l’autore del testo e Mendelssohn, riguardante il presunto spinozismo di Lessing. Quest’opera contribuì non poco alla diffusione del pensiero spinoziano, che fino ad allora non aveva sicuramente goduto di critiche positive né di grande considerazione. Gli “*Spinoza-Briefe*” e lo spinozismo di Lessing

furono al centro di un grande dibattito cui Fichte non rimase insensibile. Fu infatti nella seconda metà degli anni ottanta che il giovane pensatore si avvicinò allo spinozismo, tanto che ciò che egli ricercava nella filosofia, la “pace della coscienza”, credette allora d’averla trovata nel panteismo di Spinoza.

Ed infatti la prima fase del pensiero di Fichte è riconosciuta come deterministica: a sostegno di questa tesi c’è in particolare una lettera del pastore K.G. Fielder che rimprovera a Fichte di attenersi all’“idolo della necessità”.

Grazie al figlio Immanuel Hermann sappiamo che Fichte ricevette da un predicatore sassone la confutazione di Spinoza redatta da Christian Wolff, ma che sarebbe stata in realtà l’*Etica* a coinvolgerlo fortemente.

Ma, per l’autore tedesco, la vera rivelazione si ebbe in seguito alla lettura della “*Critica della Ragion Pratica*” kantiana. Fu allora che Fichte risolse l’insostenibile conflitto “tra l’istanza razionale della necessità ed il bisogno di libertà che va riconosciuto nell’uomo”.

La lettura di Kant pose fine alla sua sofferenza riguardo il problema di una fondazione della libertà, e da allora Fichte fece suo, assimilandolo, lo sguardo di Kant sulla realtà; e fu proprio all’interno di quest’ottica che egli si mosse, non solo per la costruzione del suo sistema del sapere, ma anche per la critica nei confronti di Baruch Spinoza. Una volta presa posizione circa

il punto di vista dal quale penetrare l'abisso dell'essere, Fichte sviluppò la fase embrionale di quello che sarebbe stato il testo più importante della sua bibliografia, la "*Dottrina della Scienza*", un manifesto del pensiero fichtiano che l'autore scrisse e riscrisse più volte nell'arco della sua vita. È in questo periodo, nei primi anni novanta, che Fichte cita per la prima volta Spinoza, e lo fa nei testi "*Eigne Meditationen uber Elementarphilosophie*" e "*Practische Philosophie*": Spinoza, negando la proposizione «Io sono», "va contro la sana ragione umana".

Dunque lo spinozismo è una contraddizione. Ma lo è non in quanto tale, bensì in quanto si tratta di un dogmatismo. Il Fichte dei "*Fondamenti dell'intera Dottrina della Scienza*" è ormai fermamente consapevole della distinzione fondamentale vigente tra gli unici due modi che esistono di fare filosofia, ossia il dogmatismo ed il criticismo. Quest'ultimo gli appare quale il sistema corretto, in quanto è immanente, cioè pone tutto nell'io. Il dogmatismo è invece trascendente, poiché va oltre l'io. Ora, lo spinozismo è riconosciuto come il "prodotto più conseguente del dogmatismo", per quanto Fichte dimostri di essere scettico riguardo all'ipotesi che il dogmatismo possa essere conseguente; lo stesso spinozismo, descritto nel 1794 come unico sistema pienamente conseguente quando si oltrepassa l'io, sarà poi messo in discussione, in questo senso, come qualsiasi forma di

dogmatismo. Nella prima esposizione della sua dottrina della scienza, Fichte ribadisce il concetto di contraddizione che animerebbe ogni dogmatismo e quindi anche lo spinozismo: egli scrive che, pur procedendo secondo i principi del dogmatismo (che non ammette nulla senza ragione) nel momento in cui si dovesse chiedere al dogmatico un concetto generico superiore che comprenda il concetto di cosa in sé, come se ne esigeva uno (la cosa in sé, appunto) che comprendesse l'io, si cadrebbe o nella negazione che il sapere umano possa avere un fondamento, o nella contraddizione di se stesso. In quest'opera Fichte cita una prima volta Spinoza, nell'arco di un *excursus* storico sui principi del sapere enunciati da altri pensatori in relazione al proprio, il quale coincide nella posizione di un io «riflettente». Dopo aver fatto accenni a Kant, Cartesio e Reinhold, l'autore passa ad esporre la sua visione di Spinoza in relazione alla dottrina della scienza, scrivendo che il pensatore olandese è andato ben oltre la proposizione esposta da Fichte nella sua opera. Infatti “egli non nega l'unità della coscienza empirica, ma nega completamente la coscienza pura. (...) Per lui l'io (ciò che egli chiama il suo io o ciò che io chiamo il mio io) non è assolutamente perché è, ma perché è qualche altra cosa. – L'io, secondo lui, è veramente per l'io, ma egli domanda che cosa esso sarebbe al di fuori dell'io. Una tal cosa «al di fuori dell'io» sarebbe egualmente un

Io del quale l'Io posto (ad esempio il mio Io) e tutti gli Io che si possono porre, sarebbero modificazioni. Egli distingue la coscienza pura e la coscienza empirica. La prima egli pone in Dio che non è mai cosciente di se stesso, poiché la coscienza pura non giunge mai alla coscienza; l'ultima, nelle modificazioni particolari della Divinità”.

Dunque porre una simile coscienza pura, per Fichte, equivale a negarla: una coscienza, cioè, che non riflette sulla propria attività, una coscienza incosciente. In questo modo lo spinozismo è “pienamente conseguente e inconfutabile, poiché egli (Spinoza) si trova in un terreno sul quale la ragione non può più tenergli dietro”.

La ragione infatti si smarrisce nel momento in cui non riesce a spiegare l'inizio, il cominciamento del terreno su cui ci si muove una volta violata la zona sicura che è all'interno della coscienza empirica. In quanto tale, dunque, il dogmatismo spinoziano diventa irrazionalismo. L'intero sistema, nel momento in cui è posto in un territorio simile, perde tutta la sua logica, che pure è apparentemente inconfutabile. Tanto da far scrivere a Fichte che, “quando si oltrepassa l'Io sono, si deve arrivare necessariamente allo spinozismo”.

Ma appunto, si perviene allo spinozismo quando si oltrepassa l'Io sono, soluzione cui l'inflessibile

metodo fichtiano non trova alcuna giustificazione. E Fichte ritiene che, se si supera l'Io sono, non si è in grado di trovare un cominciamento, non si riesce a fermare in un punto fermo il percorso da cui ha inizio il sistema: ci troveremmo insomma in un "*regressus in infinitum*" che non farebbe altro che privare ogni passaggio logico del sistema, per quanto inconfutabile, in una catena illogica perché priva della razionalità di fondo. Scrive infatti Fichte: "esso (il sistema spinoziano) non ha fondamento, poiché che cosa dunque lo autorizzava ad oltrepassare la coscienza pura data nella coscienza empirica?".

Dunque, l'assenza di un fondamento annullerebbe d'incanto la validità del sistema. Ma qui Fichte, spiegando quale sarebbe l'equivoco in cui cadde Spinoza, ha un cenno d'apertura, mostrando che ciò che spingeva il pensatore olandese era "lo sforzo necessario di produrre la più alta unità nella coscienza umana" e che "questa unità è nel suo sistema".

E nel prossimo passo troveremo il ritratto di quella che è poi la reale differenza tra Spinoza e Fichte, e dunque tra colui che fu "il solo a non aver stabilito nessun compromesso con la trascendenza, ad averla braccata dappertutto" ed "è per questo il principe dei filosofi", e colui che, chiamato a testimoniare da Kant contro la Ragione, rea d'aver invaso campi ad essa estranei, avrebbe costruito il suo sistema nei confini dell'Io sono, senza varcare gli orizzonti

dello sguardo trascendentale, e criticando coloro che indebitamente avevano condotto la ragione fuori della sua portata. Ecco cosa scrive Fichte a proposito di questo “sforzo” spinoziano, di questo comprensibile tendere verso la più alta unità nella coscienza umana: “l’errore sta solo nel fatto che egli credeva di trarre le sue conclusioni da principi della ragione teoretica, mentre invece era spinto soltanto da un bisogno pratico, e credeva di porre alcunché di realmente dato, mentre tuttavia non poneva se non un ideale, che si propone ma non si potrà mai raggiungere. Noi ritroveremo nella dottrina della scienza la sua suprema unità; ma non come qualcosa che è, sibbene come qualcosa che deve essere prodotta da noi ma non lo *può*”.

Da queste parole emerge un tono comprensivo per Spinoza ed il suo «salto», quasi come se Fichte volesse difendere il pensatore giustificando il suo atteggiamento e ri-collocando il suo sistema lungo il giusto binario. In un altro luogo dello scritto Fichte torna sulla questione ribadendo gli stessi punti della critica, a cominciare dall’errore nella posizione del fondamento: “Così Spinoza pone il fondamento dell’unità di coscienza in una sostanza nella quale la coscienza è necessariamente determinata tanto per la materia (la serie determinata delle rappresentazioni) quanto anche per la forma dell’unità. Ma io gli domando: che cosa è dunque ciò che a sua volta contiene la ragione della

necessità di questa sostanza, tanto riguardo alla sua materia (le diverse serie della rappresentazione contenute in essa) quanto riguardo alla sua forma (secondo la quale tutte le possibili serie rappresentative debbono in essa essere esaurite e formare un tutto compiuto)? Ora egli non mi dà più nessuna ragione di questa necessità, ma dice: la cosa va assolutamente così e dice questo perché è costretto ad ammettere qualcosa di assolutamente primo, una suprema unità; ma se è questa che egli vuole, avrebbe dovuto allora contentarsi egualmente dell'unità datagli nella coscienza e non avrebbe avuto bisogno d'inventare un'unità ancora più alta, alla quale nulla lo spingeva”.

È come se Fichte dicesse: perché tu, Spinoza, neghi che vi sia un fondamento nell'io per poi essere costretto a trovarlo in una sostanza esterna? Perché giustificheresti il fondamento nella sostanza e non nell'io? Non hai fatto altro che scavalcare il reale fondamento del sapere per poi doverne fornire uno fittizio, di cui non puoi dare alcuna dimostrazione. La chiusura della precedente citazione (“nulla lo spingeva”), andrebbe completata con «nulla lo spingeva sul piano teorico ad un ragionamento simile», perché, come abbiamo visto, esiste un elemento pratico alla base di esso. Ecco come si esprime Fichte tornando su questo argomento: “Non si potrebbe assolutamente spiegare come mai un pensatore abbia potuto oltrepassare l'io, o come, dopo che

l'oltrepassò una volta, si sia potuto fermare in un punto qualunque, se noi non trovassimo un dato pratico come principio completo di spiegazione di questo fenomeno. Un dato pratico e non un dato teoretico, come sembrò che si credesse, spingeva il dogmatico al di là dell'Io: cioè il sentimento della dipendenza del nostro Io, in quanto pratico, da un Non-io assolutamente indipendente dalla nostra legislazione e, per questo riguardo, libero. Ma a sua volta, un altro dato pratico lo costringeva a fermarsi in qualche punto cioè il sentimento di una subordinazione necessaria e della unità di ogni Non-Io sotto le leggi pratiche dell'Io, la quale unità però non è punto qualcosa che esista putacaso, come oggetto d'un concetto, ma come oggetto di un'idea, qualcosa che deve esistere ed essere prodotta da noi, come si vedrà a suo tempo”.

Una confusione dei piani teoretico e pratico, dunque, rappresenterebbe la carenza dello spinozismo. Esso è, per stessa ammissione di Fichte, il sistema sicuramente più avanzato e meno perfezionabile sul piano teoretico, sul piano del pensiero puro; ma non raggiunge mai l'ultimo livello, che è poi il livello primo, e cioè il riflesso, il pensiero di pensiero. Ecco come finalmente Fichte inquadra lo spinozismo nel paragone con la dottrina della scienza: “Ben lungi dal sorpassare il puro Io assoluto, il dogmatismo non si eleva punto sino ad esso;

colà dove si spinge più oltre, come nel sistema di Spinoza, esso arriva sino al nostro secondo e terzo principio, ma non sino al primo principio assolutamente incondizionato”.

Per Fichte in Spinoza ritroviamo un io ed un non-io, ma non un Io principio primo assolutamente incondizionato nell’atto di porre i due termini. Tant’è vero che Fichte conclude scrivendo che la parte teorica della dottrina della scienza è realmente lo “spinozismo sistematico; soltanto che l’Io di ciascuno è esso stesso l’unica sostanza suprema”.

Ecco dunque quel passo decisivo che “era riservato alla filosofia critica” per completare la scienza: “il nostro sistema aggiunge una parte pratica che fonda e determina la prima”, e di cui era privo ogni dogmatismo ed in quanto tale anche lo spinozismo.

§. 2: *GLI ANNI DI JENA: ANNI DI POLEMICHE.*

Nel 1794 Fichte comincia ad insegnare all'Università di Jena, ma terrà la cattedra solamente per cinque anni a causa delle accuse di ateismo che pioveranno sul suo capo. Paradossalmente, proprio colui che aveva operato un così netto e radicale spostamento d'obiettivo nell'indicare il fondamento d'ogni sapere rispetto al filosofo che era stato archiviato dalla storia come il maggior esponente dell'ateismo, veniva ora estromesso dal suo incarico con l'identica accusa. Per venire a capo di questo paradosso si deve ricorrere alle aspre critiche di due pensatori a lui contemporanei, Eberhard e Jacobi, grazie alle quali possiamo capire in che senso il pensiero fichtiano possa essere equiparato all'ateismo. In uno scritto risalente al 1799, Eberhard scrive che se, come afferma Fichte, Dio non è che il sistema delle verità morali, che a loro volta non esistono che nella nostra intuizione, ciò significa che la divinità non è che un modo dello spirito umano. Fichte rifiuta di ammettere un Dio assolutamente indipendente, esistente in sé e per sé, e non concepisce la divinità se non nel suo rapporto immediato con la nostra coscienza. Questo dunque è un nuovo spinozismo, magari uno spinozismo rovesciato, ma proprio per questo più mostruoso di quello originale. E' chiaro, quindi, in che modo il

pensiero di Fichte, preoccupato di prendere le distanze da quello di Spinoza, finisce invece per sembrare un peggioramento di quello, agli occhi di chi volesse salvaguardare una fonte divina del sapere, che, presente in Spinoza, in Fichte (e dunque nel naturale prolungamento delle premesse kantiane), cade inesorabilmente. A Fichte non era «convenuto» sostenere che il suo pensiero in effetti non fosse altro che l'applicazione dello spinozismo sistematico. In questa direzione si mosse anche la critica di Jacobi, rivolta al diretto interessato durante uno scambio epistolare avvenuto anch'esso nel 1799. Il rimprovero era il medesimo, quello cioè che la "*Dottrina della Scienza*" non fosse altro che uno spinozismo rovesciato. L'identità di soggetto e oggetto non era altro che la Sostanza di Spinoza, ovvero l'unione di pensiero ed estensione. E per questo Jacobi era molto più severo, rispetto ad Eberhard, proprio nel giudizio su Spinoza e su qualsiasi filosofia che si rifiutasse d'ammettere il dualismo Uomo – Dio, che non riconoscesse dunque un Dio esistente in sé e per sé, esteriore allo spirito umano. Questo è ateismo, e la filosofia di Fichte è perciò ateismo. Il grande errore di Fichte e in generale dell'idealismo, è quello di voler tutto spiegare e tutto comprendere, senza eccezione per ciò che è per essenza inesplicabile: l'Assoluto. Per Jacobi la pretesa di formulare una dottrina dell'Assoluto è destinata a deragliare in un naturalismo, un panteismo, o in un nichilismo,

inteso come sapere del nulla; la vera scienza deve invece essere consapevole dei suoi limiti (tesi che riporta in auge il lato kantiano oscurato da Fichte, mentre quello sviluppato era contemporaneamente preso di mira da Eberhard...), deve dunque essere umile. E l'umiltà, a dire di Jacobi, è sconosciuta all'orgoglio del razionalismo, sotto la cui bandiera sono ora appaiati Spinoza e Fichte, che rifiutando d'ammettere il dualismo e pretendendo di identificare l'uomo e Dio, fanno di Dio un fantasma, cadendo nell'inganno dell'ateismo.

§. 3: LA SECONDA ESPOSIZIONE DELLA DOTTRINA DELLA SCIENZA.

Il 1801 è l'anno della seconda stesura della "*Dottrina della Scienza*", opera che appare, più che come un aggiornamento o una riedizione della prima edizione, come una risposta alle obiezioni che aveva suscitato lo scritto del 1794. Lo spinozismo è presente più che mai; a più riprese, infatti, fa capolino nello scritto un'interruzione, una sorta di «testo nel testo», col quale Fichte intende chiarire le ragioni della propria posizione, distanziando gli aspetti peculiari di essa da quelli della posizione di Spinoza, cui era stata equiparata, e con cui di fatto l'avevano liquidata. Le risposte mirano anzitutto a Schelling, colui che più di tutti, a detta di Fichte, fraintese le sue idee, anche se con questo scritto non si riuscirà a capire "chi dei due (tra Fichte e Schelling) filosofi alla leggera"; opinione, peraltro, di cui entrambi rimarranno intimamente convinti riferendosi all'altro. In una lettera indirizzata al professor Schad alla fine del 1801, nella quale annunciava la nuova esposizione della "*Dottrina della Scienza*", Fichte critica aspramente Schelling, che pretendeva d'aver esteso il sistema fichtiano senza neanche averlo compreso ("E' chiaro come il sole che egli ha creduto che la Dottrina della scienza derivi la cosa dalla conoscenza della cosa"). Non

può aver compreso l'idealismo critico chi, e qui Fichte diventa ironico, "fa felicemente sussistere l'Assoluto sotto forme quantitative proprio come fa Spinoza e ogni dommatismo". "E cosa si deve dire del suo nuovo - illuminato! - spinozismo"? Se lo chiede Fichte, il cui sarcasmo (che susciterà l'ilarità con la quale Schelling infarcirà la lettera che l'anno seguente avrebbe posto fine alla corrispondenza tra i due) è dovuto al fatto che chi invece passava per spinozista e ateo era lui. Ed ora è fermamente deciso a spazzare via ogni errata interpretazione del suo pensiero con la nuova edizione della sua dottrina: "Essa mostrerà che l'Assoluto (al quale proprio per ciò che è l'Assoluto non si può aggiungere nessun predicato, né quello del sapere, né quello dell'essere, né meno ancora quello dell'indifferenza) deve essere posto a fondamento e che questo Assoluto si manifesta in sé come ragione, si quantifica, si divide in sapere e in essere e in questa forma soltanto esso viene a una identità del sapere e dell'essere distinta all'infinito. Soltanto in questo modo l'έν και παν può mantenersi, ma non come in Spinoza che perde l'έν se viene al παν e il παν quando ha l'έν. Soltanto la ragione possiede l'infinità poiché essa mai può cogliere l'Assoluto; e soltanto l'Assoluto che non mai entra nella ragione se non "*formaliter*", è l'Uno, soltanto qualitativo, mai quantitativo".

La preoccupazione principale di Fichte è quella di mostrare non solo il vero significato del suo sistema, ma anche la differenza di quest'ultimo da quello di Spinoza. Il primo riferimento al filosofo olandese è molto duro: "Spinoza non conosce né Sostanza, né accidente, perché gli manca la Libertà, come quella che media entrambi. L'assoluto accidente non è ciò che può essere così o altrimenti, ché allora esso non sarebbe l'Assoluto accidente; ma solo ciò che in generale può essere o non essere, ma se è, è assolutamente determinato. Simili accidentalità noi le incontriamo solo se la libertà è esposta alla cecità, quindi in generale non nella nostra scienza, né in una qualunque scienza, ma solo nella Non-Scienza".

Fichte intende fare chiarezza sulla netta opposizione che lo distingue da Spinoza su questo punto. Come già detto in precedenza, il sistema logicamente conseguente e il più avanzato possibile sulla linea del pensiero puro, diventa Non-Scienza se privato del taglio trascendentale, e dunque se priva la Riflessione della Libertà, ovvero del sostrato dell'accidente, situata a metà tra l'Essere Assoluto (la Sostanza spinoziana) e l'accidente (i modi spinoziani).

Ciò che Fichte vuole confutare di Spinoza è, come lo chiama lui, il "*punto d'indifferenza dell'infinito e del finito – Spinozismo*"; infatti "l'imperituro non appare già per avventura nel perituro, col che esso cesserebbe precisamente di

essere l'imperituro: ma l'imperituro resta per l'appunto chiuso per sé ed in sé, eguale a sé e solo a sé”.

Questa è la “differenza trascendentale” che separa l’“unitismo” di Fichte da quello di Spinoza, avendo il primo una doppia dimensione che l'autore stesso spiega così: “se la Dottrina della Scienza dovesse essere interrogata a proposito del suo proprio carattere in relazione a unitismo (*hen kai pan*) e dualismo, questa è la sua risposta: essa è unitismo sotto il profilo ideale: sa (puramente pensando) che a fondamento di ogni sapere, - di là da ogni sapere, perciò -, risiede l'uno eterno determinante; la Dottrina della Scienza è dualismo nel profilo reale, posto il sapere come reale, poiché essa ha due principi, la libertà assoluta e l'essere assoluto – ed essa sa che l'uno assoluto non può mai essere adeguato in alcun sapere reale”.

Nel proseguo del parallelo con lo spinozismo, troviamo la miglior descrizione che Fichte dedica al rapporto che il suo pensiero ha con quello di Spinoza, al quale al quale dedica “un'interpretazione il più possibile favorevole”; ne scaturisce un'immagine simile a quella di due percorsi binari che viaggiano paralleli ed entrambi senza incontrare ostacoli per lunghissimo tratto, salvo poi scoprire che soltanto uno non è un binario morto ed è percorribile da un treno, ed è il percorso fichtiano. Ecco il testo: “Egli (Spinoza) ha una sostanza assoluta, come me;

questa può essere descritta, come la mia, da un Pensiero puro. Che egli separi questa sostanza affatto arbitrariamente in due modificazioni; Estensione e Pensiero, è qui trascurato. Per lui come per me (io interpreto qui a suo vantaggio, poiché egli ha da fare non solo col *Sapere*, ma anche con *colui che sa*), il Sapere finito, in quanto in esso c'è verità e realtà, è accidente di quella sostanza, per lui come per me accidente assoluto, determinato immutabilmente dall'Essere medesimo. Egli riconosce dunque, con me, la stessa suprema, assoluta Sintesi, quella della sostanzialità assoluta, egli determina anche sostanza e accidente essenzialmente come li determino io".

Sin qui le affinità, che s'interrompono però inevitabilmente: "(...) nella stessa sintesi (e qui deve esserci, poiché altrimenti noi saremmo in fondo d'accordo), si presenta il punto in cui la Teoria della Scienza dissente da lui, o, detto francamente, in cui essa a lui ed a tutti coloro che filosofano come lui può mostrare che egli ha completamente trascurato qualcosa. Questo è il punto di passaggio di sostanza e accidente. Egli non si domanda affatto un tal passaggio; quindi, in fondo, non ce n'è; sostanza e accidente in verità non sono distinti; la sua sostanza non è sostanza, il suo accidente non è accidente, ma egli chiama la stessa cosa ora in un modo, ora in un altro, e gioca di prestigio. Per ottenere una distinzione, egli fa che l'Essere come accidente

si divida in infinite modificazioni: - un nuovo grosso errore poiché come può egli allora venire mai nell'infinità, che per lui si scompone in sé medesima, a qualcosa di solido, di chiuso? Io voglio dunque migliorare l'espressione e dire: - in un *chiuso* sistema di modificazioni. E ora – messo da parte tutto quello che ancora si potrebbe domandare qui – io chiedo solo questo: se l'Essere è scisso con assoluta necessità in queste modificazioni, e non esiste affatto diversamente, come mai tu giungi a pensarlo come l'Uno, e quale verità ha allora questo tuo pensiero? Ovvero, come esso è in sé Uno – secondo la tua affermazione – e donde in lui la scissione e la opposizione di un mondo dell'Estensione e del Pensiero? Breve, tu colà attui, senza saperlo tu stesso, ciò che tu negasti in tutto il tuo sistema: la Libertà formale, l'Essere e Non-Essere, la forma fondamentale del Sapere, in cui è compresa per la coscienza la necessità di una scissione e infinità”.

Qui è la differenza maggiore tra i due sistemi: “la Teoria della Scienza pone questa Libertà formale come termine di passaggio e mostra la scissione che da essa procede, non come scissione dell'Essere assoluto, ma come la forma fondamentale concomitante del Sapere dell'Essere assoluto, e, ciò che è lo stesso, del Sapere assoluto. Essa dice: l'Essere assoluto determina assolutamente, ma non incondizionatamente, bensì sotto la condizione testé indicata, e il suo

accidente non è in *lui*, col che esso perderebbe appunto la sostanzialità, ma fuori di lui nel *formaliter* libero. E così soltanto la sostanzialità e accidentalità sono distinte in modo concepibile, e ognuna è possibile nel suo significato”: soltanto così, e non come fa Spinoza “che senz’altro lascia procedere dall’eterna sostanza una serie infinita di modificazioni finite, al quale dunque il concetto dell’Universo che pone la «conchiusità» va dunque smarrito!”.

Fichte è stato estremamente chiaro: ogni momento della vita “può essere in modi infiniti, mai determinabili, ma come esso è, esso esiste precisamente in una determinata maniera, e in una serie da esso condizionata”, ed a conclusione aggiunge un’immagine suggestiva ma sicuramente indovinata, quando invita a pensare al gioco degli scacchi, col suo andamento allo stesso tempo determinato ed indeterminabile.

§. 4: *PENSARE LA LIBERTÀ.*

E' chiaro, a questo punto, il motivo di tanto risentimento nei confronti di chi, come Schelling, avesse la pretesa di proporre il proprio sistema come un miglioramento rispetto a quello fichtiano: ciò è infatti impossibile secondo la ferma convinzione di Fichte di aver superato, aggiungendovi l'anello mancante, lo spinozismo, al di là del quale invece non andrebbe Schelling, con cui anzi ci ritroveremmo di fronte ad una regressione rispetto allo spinozismo, visto che si passa dal non riconoscimento della dimensione del riflettere alla sua consapevole contestazione. La lacuna del pensiero di Spinoza era dunque il suo "a-trascendentalismo", e quindi il suo fermarsi di fronte al piano riflessivo, la sua incapacità di pensare la libertà ("In questo sistema non è possibile pensare la libertà. Come non si può attribuire libertà ai propri pensieri [come modalità della sostanza], così secondo Spinoza non si può attribuire libertà all'essere finito"), la contraddizione tra il dire e il fare. Perché Fichte, al contrario del resto della critica, ha una grande considerazione di Spinoza come logico, ma è intransigente quando si parla dell'errore commesso dal filosofo olandese, un errore commesso all'inizio o alla fine del suo filosofare, alla base o al capolinea, non conta: l'errore di non essersi accorto che la sua dottrina

era partorita e modellata proprio da ciò che stava negando, e cioè la libertà formale, senza la quale non sarebbe stato possibile parlare di sostanza, modi, uno e tutto; l'errore, ancora, di affermare che niente è al di fuori dell'essere, quando proprio questa affermazione esiste fuori di esso. La *Dottrina della Scienza* chiude il cerchio, con la posizione della libertà formale quale principio assoluto: in questo modo si supera la leggerezza della presupposizione che "l'essenza implichi già l'essere", e si evita il rischio di fare come Spinoza, che non prendendo coscienza del suo vedere, "ha ucciso il suo assoluto o il suo Dio". Ecco in definitiva ed in sintesi il rimprovero che Fichte ha mosso a Spinoza, usando toni spesso pacati e solo talvolta marcati, soprattutto in risposta a coloro che lo avevano accusato di spinozismo in senso negativo. Siamo infatti disposti a credere che Fichte abbia sempre tenuto presente il debito che aveva nei confronti della meditazione spinoziana, parente diretta della sua, e prima vera influenza di una filosofia che con lui avrebbe compiuto lo stesso percorso e superato gli stessi ostacoli nella lotta al dualismo ed alla dissoluzione dell'unità assoluta; pensiamo che proprio per questo motivo egli nutriva un particolare senso di solidarietà verso quella «forma» del sapere che aveva preceduto la sua. A conferma di questo, verranno le parole della nuova stesura della *Dottrina della Scienza* del 1804: "Questa è stata la difficoltà di ogni

filosofia che non abbia voluto essere *dualismo*, ma abbia preso sul serio la ricerca dell'unità: che dovevamo scomparire o noi o Dio. Noi non volevamo, Dio non doveva! Il primo pensatore coraggioso, cui si fece luce su questo punto, dovette ben comprendere che se un annientamento doveva essere eseguito eravamo noi a dovervisi sottoporre; questo pensatore fu *Spinoza*".

Capitolo II

SCHELLING E SPINOZA: “*Scrittura senza vocali*”.

§. 1: *LE RADICI DI UNA PASSIONE.*

Schelling ha tredici anni in meno rispetto a Fichte, ma «cresce» filosoficamente nello stesso periodo e nello stesso clima del filosofo di Rammenau. Dunque lo spinozismo attraversa già la sua seconda stagione, sul piano della critica, alla luce del già citato scritto di Jacobi sulle lettere di Lessing. Ma fino all’inizio degli anni novanta del diciottesimo secolo, non si ha notizia di letture schellinghiane di scritti del filosofo olandese; si sa solo della trascrizione di un detto spinoziano in una copia del suo primo scritto, regalata ad un amico, in cui si esaltava il “quieto piacere” dell’*év και παν*. A Spinoza Schelling approda relativamente tardi, quando già sono comparsi alcuni brevi scritti teologici. E ci arriva probabilmente proprio grazie a Fichte, la cui lettura rappresenta all’inizio una vera e propria folgorazione, tanto che proprio Schelling ammetterà di esser stato spronato alla scrittura filosofica dalla lettura della “*Dottrina della Scienza*”, e di esserne stato notevolmente influenzato. In questo scritto, opinione diffusa a quel tempo, si poteva leggere una riedizione del pensiero di Spinoza, come dimostra anche la

famosa lettera di Hölderlin a Hegel nel quale vengono identificati l'Io assoluto fichtiano e la sostanza spinoziana come lo stesso concetto, che “contiene ogni realtà, è tutto, e al di fuori di esso non vi è nulla”. Dunque il mediatore del rapporto di Schelling con Spinoza è Fichte. Nel 1794 compare, contemporaneamente alla “*Dottrina della Scienza*”, il primo scritto filosofico di Schelling, “*Sulla possibilità di una forma della filosofia in genere*”, ed ha inizio il percorso del filosofo lungo la ricerca del passaggio dall'infinito al finito, del principio incondizionato del sapere umano, che è poi, a detta di Schelling, il compito che ogni filosofia debba proporsi. Lo spinozismo irrompe nella sua vita proprio in questi mesi, ed è lampante alla luce della testimonianza di Haym, che racconta come Schelling si fosse “ingolfato nella lettura dell'*Etica*”, e come fosse rimasto “edificato della pacata chiarezza di questo libro”.

In effetti Schelling, lo diciamo fin da ora, è, dei tre «alfieri» del pensiero idealista, colui che più d'ogni altro ha elogiato esplicitamente Spinoza; e sicuramente il suo pensiero è quello più aderente allo spinozismo, come lo stesso Schelling non nasconde allorquando, ed in più di un'occasione, rende manifesto il suo spinozismo, senza mascherare l'adesione ad una corrente «pericolosa» da cui in tanti rifuggivano finanche ai suoi giorni. A questo proposito è singolare notare la distanza che intercorre tra Schelling e

Fichte: Schelling, nel suo solito appassionato slancio proiettato al futuro, scrive nel 1795 una lettera a Hegel in cui annuncia come “nel frattempo” fosse “diventato spinozista”, con la differenza che “in Spinoza il mondo (l’oggetto in senso proprio, in opposizione al soggetto) era *tutto*, per me lo era l’*Io*”.

Una dichiarazione peraltro assai importante, se si accetta di interpretarla come il nucleo primordiale del “*Vom Ich*”. Fichte, ligio alla tradizione ed attento a non scontentare (oltremodo) i critici (od almeno a farsi correttamente interpretare da essi), esprime nella già citata lettera a Schad, anni dopo aver apprezzato proprio il sostrato di spinozismo presente nel “*Vom Ich*” (“mi è particolarmente caro il suo guardare a Spinoza, dal cui sistema, il mio può essere spiegato nel modo più opportuno”), il suo sarcastico stupore per la nuova direzione intrapresa da Schelling col suo “spinozismo illuminato”. Insomma, l’indiscussa influenza del pensatore olandese che Fichte tende a mascherare, viene invece palesata con forza da Schelling, nelle sue lettere, ma anche e soprattutto nelle sue opere, come avremo modo di vedere.

§. 2: *IL VOM ICH.*

Il 1795 è l'anno del saggio *“Sull'io come principio della filosofia o sull'incondizionato del sapere umano”*. L'opinione diffusa della critica schellinghiana, peraltro consolidata dalle stesse parole dell'autore, ha sempre evidenziato come questo sia il momento decisivo per il percorso che Schelling intraprenderà, e come questo momento coincida con il periodo in cui l'importanza di Spinoza per il giovane Schelling raggiunge le vette più alte. Schelling ha ormai assimilato la lezione del passato ed ha individuato l'obiettivo per il futuro. Gli scritti teologici sono alle spalle, ora si è entrati nel piano puramente ontologico, ed è all'interno di questo piano che Schelling si propone, sfruttando la scia di Fichte, di trasformare il Dio della tradizione, il Dio Kantiano, da oggetto speculativo a soggetto assoluto. Un compito arduo e «rivoluzionario» per il quale Schelling «arruola» Spinoza al suo fianco avendolo riconosciuto per colui che per primo aveva sentito il suo stesso bisogno di pensare l'identità: l'influsso fichtiano, tanto forte nello scritto dell'anno precedente, deve ora convivere con l'ingombrante presenza del filosofo olandese.

Una presenza talmente invadente che Schelling, nella prefazione al suo scritto, sente subito il bisogno di proteggersi dall'eventualità di vedersi

addossare delle colpe, come può essere il fatto “che nel presente saggio si parla molto spesso di Spinoza”.

Schelling spiega ben presto i motivi di tale scelta: prima asserendo che nel testo si parla di Spinoza non “come di un cane morto” (riciclando un’espressione di Lessing), poi ribadendo che il sistema spinoziano, infatti, “*non* ci pare affatto confutato ormai *da un pezzo*”, e che esso “è per la sua audace coerenza infinitamente più degno di rispetto dei tanto amati sistemi eclettici del nostro mondo colto che, rappezzati cogli stracci di tutti i sistemi possibili, diventano la morte di ogni vera filosofia”; Schelling addirittura sentenzia: “chi non è abbastanza audace da inseguire la verità fin sulla sua vetta massima, potrà certo toccarne qua e là l’orlo della veste, ma non sarà mai in grado di conquistarla; mentre una posterità più giusta innalzerà l’uomo che abbia avuto il coraggio di andare audacemente incontro alla verità senza curarsi del privilegio di errori tollerabili, e lo metterà molto al di sopra di quei paurosi che, per non urtare in scogliere e in banchi di sabbia, preferiscono restarsene ancorati in eterno”.

Un passo che suona come una manifestazione di disprezzo per gli autori di sistemi eclettici, più impegnati a mettersi al sicuro da errori che a cercare la Verità; ma anche un passo che illustra senza mezzi termini la devozione per il filosofo olandese, “grande pensatore, la cui speculazione

prende il volo più libero”.

Ma nello stesso tempo Schelling riconosce che, seppur per eccesso d'audacia, quel sistema era composto da errori che egli non aveva alcuna intenzione di ripristinare, riproponendoli nel suo sistema come fosse una copia conforme di quello. E Schelling annuncia il programma secondo il quale ha pensato questo scritto, “destinato proprio a scalfire, o addirittura a demolire con i suoi stessi principi, il sistema di Spinoza”.

Le intenzioni dell'autore, per quanto bellicose, vengono manifestate senza remore per quelle che sono e per il solco all'interno del quale attingono vita e movimento, e cioè all'interno del disegno trascendentale tracciato da Spinoza: è qui che esse puntano il principio immediato del sapere umano, che Schelling, citando sempre il filosofo olandese, chiama “la luce che rischiara se stessa e le tenebre”.

La prefazione si chiude con gli stessi toni e gli stessi argomenti col quale era iniziata; come infatti Schelling aveva confidato all'amico Hegel di stare lavorando ad un'Etica sul modello di quella di Spinoza, così qui ritroviamo la massima aspirazione del filosofo tedesco, che scrive di “sperare che mi sia riservato un tempo felice nel quale dare realtà all'idea di elaborare una replica all'*Etica* di Spinoza”.

Un sistema totale, completo, conseguente come era quello, che, nato da quello, riesca a

staccarsene ed a brillare di luce propria, depurato di quei tollerabili errori.

Un tema molto caro all'argomentazione del "*Vom Ich*" riguarda l'impossibilità della filosofia di partire da un qualcosa di universale, in quanto condizionato dal sapere empirico: la filosofia deve dunque iniziare dall'incondizionato. E in una nota del testo, Schelling parla dello spinozismo, "il sistema più coerente del dogmatismo", citandolo come esempio di questa lotta al sapere condizionato, quello che per Spinoza era il grado più basso di conoscenza, ossia l'immaginazione, con la quale gli uomini producono confusamente concetti astratti universali che oscurano la vera comprensione dell'essenza delle cose; questa può infatti arrivare solo mediante l'intuizione intellettuale della sostanza assoluta. Scrive infatti Schelling che Spinoza "se la prende soprattutto con quelli che considerano la sostanza assoluta come un *ens rationis*, come un concetto astratto. Spinoza pone l'incondizionato nel Non-Io assoluto, ma non in un concetto astratto o nell'idea di mondo e ancor meno in una singola cosa esistente; piuttosto egli si scaglia contro tutto questo con grande veemenza - ammesso che si possa usare questa espressione per uno come Spinoza - affermando che chi chiama Dio Uno in senso empirico o lo ritiene un semplice astratto, non ha alcuna idea della sua essenza. Non si capisce, in verità, come il Non-Io possa stare al di fuori di ogni

unità numerica, ma in fondo Spinoza non pose l'incondizionato nel Non-Io; piuttosto, elevando il Non-Io all'assoluto, egli l'aveva trasformato nell'Io".

A tal proposito Schelling aggiunge una citazione delle "Lettere" di Jacobi, in cui il filosofo elogiava Spinoza attribuendogli le caratteristiche del pensatore meritevole (*"Il più grande merito del filosofo non è quello di proporre concetti astratti tessendo sistemi a partire da questi. Il suo scopo ultimo è l'essere puro e assoluto; il suo maggiore merito è quello di scoprire e rivelare ciò che non si può più ricondurre a concetti, spiegare, sviluppare - insomma l'insolubile, l'immediato, il semplice"*), passo la cui trascrizione è indice di piena adesione da parte di Schelling, perché in questo modo "i diritti dell'Assoluto, anche se pensato come oggetto, giungerebbero a farsi valere".

L'autore del *Vom Ich* riserva poi ai lettori un atteggiamento quasi solidale nei confronti di Spinoza, il quale, come lui, subì le critiche di chi contrapponeva un "concetto *derivato* della sostanzialità del Non-Io", pretendendo con esso di aver trovato il "*concetto originario* della sostanzialità", quando invece non avevano che "una *sostanzialità traslata* (come presa in prestito), che risulta perciò incomprensibile senza il presupposto di una sostanzialità originaria, non traslata, dell'Io assoluto".

In realtà, spiega Schelling, "già Spinoza aveva

pensato quel concetto originario della sostanzialità nella sua completa chiarezza. Egli riconobbe che originariamente a fondamento di ogni esistenza doveva stare un essere originario puro e immutabile, a fondamento di ogni nascere e di ogni perire qualcosa in grado di persistere da sé, in cui e per mezzo di cui tutto l'esistente sarebbe pervenuto all'unità dell'esistenza”.

L'«onta» che dovette subire il filosofo olandese fu dunque che “gli venne contrapposto il concetto astratto di una sostanzialità dei fenomeni (...) come se Spinoza non lo conoscesse già perfettamente e come se non avesse dichiarato innumerevoli volte che per lui non era in questione ciò che permane nel tempo e nel mutamento, ma ciò che, fuori di ogni tempo, è posto sotto la forma originaria dell'immutabilità, e che quindi quel concetto derivato non aveva né senso né realtà senza il concetto originario ecc.”.

Il rammarico di Schelling, invece, consiste nel fatto che si tentava di “confutare l'incondizionato mediante il condizionato”, quando la cosa più opportuna da fare sarebbe stata sostenere “che questa forma originaria incondizionata e immutabile di ogni essere poteva essere pensata soltanto in un Io”.

Più avanti Schelling ritorna specificamente sulla difesa di Spinoza “contro questo concetto di durata, come forma dell'essere assoluto. L'eternità è per lui la forma della pura intuizione

intellettuale, ma non l'eternità relativa, empirica, bensì quella assoluta, pura; la durata, invece, anche la durata in ogni tempo, non è che una forma del soggetto (empiricamente – condizionato), resa possibile a sua volta soltanto dalla forma superiore dell'essere eterno. Se per eternità si intende l'eternità empirica, allora per Spinoza la sostanza assoluta *non* era – eterna: non era, cioè, in alcun modo determinabile mediante questa forma ed era esistente non già in un tempo determinato, né in ogni tempo, ma in nessun tempo affatto”.

Per Schelling insomma non si può “misurare ciò che è puro con una misura empirica”, e questo errore aveva coinvolto anche i critici di Spinoza, e proprio nel giudizio espresso su quella che per il filosofo tedesco è “l'idea più sublime nel sistema di Spinoza”: l'idea di potenza assoluta, “l'idea più alta che esprime la *causalità* della sostanza assoluta (dell'Io)”.

“Anche per Spinoza essa era la sola caratteristica della causalità della sostanza assoluta. La *potenza* assoluta della sostanza unica è per lui l'ultimo, o meglio, l'Unico. Secondo Spinoza nella sostanza non c'è alcuna saggezza, perché il suo agire è esso stesso legge; non c'è alcuna volontà, perché essa agisce per la potenza di sé della sua essenza, per la necessità del suo essere. Essa non agisce secondo una determinazione, in virtù di una qualche realtà esterna (un bene, una verità), ma secondo la sua essenza, secondo l'infinita

perfezione del suo essere, per potenza incondizionata. La sua stessa essenza è soltanto questa potenza”.

Questa tesi è ripresa e compresa nella fondamentale massima del *Vom Ich* “l’Io è semplicemente in virtù di se stesso”.

Schelling attacca coloro che hanno ritenuto quest’idea “non solo erronea sul piano teoretico, ma anche confutabile con ragione pratiche. Si è detto, infatti, che questa idea avrebbe soppresso ogni concetto di *saggezza libera* benché determinata da leggi. Ciò è accaduto perché non si era pervenuto alla rappresentazione *pura* di una potenza assoluta, che non agisce *secondo* leggi esterne, ma solo *attraverso* le leggi del suo *essere*, attraverso il suo stesso essere *in quanto tale*”.

Schelling parla ormai esattamente il linguaggio di Spinoza quando condanna i detrattori del filosofo olandese: “Se non siete capaci di staccarvi da tutte le determinazioni empiriche che la vostra immaginazione attribuisce a quell’idea, la colpa del vostro errore non sta nell’idea, ma in voi stessi”.

Non si tratta comunque di due livelli di «misurazione» differenti coesistenti, ma di due piani essi stessi diversi tra di loro, e dei quali uno prevarica l’altro escludendolo: “quest’idea è così lontana da ogni empiria, che non solo si eleva molto al di sopra di essa, ma perfino la *annienta*”.

E' molto interessante notare come in questo saggio non solo ricorra continuamente il nome di Spinoza, ma come esso sia sempre legato ad alcuni termini, tanto che lo ritroviamo sempre in proposizioni quali "anche Spinoza..." o "come in Spinoza...": il *Vom Ich* sa di essere un'opera debitrice dello spinozismo, più di quanto non lo fosse stata, ad esempio, la *Dottrina della Scienza* del 1794 rispetto a Immanuel Kant. Ma occorre precisare che di vero e proprio spinozismo non si può parlare: come Fichte, anche Schelling ha colto nel pensiero di Spinoza un passaggio illogico che fa cadere l'intera costruzione, una contraddizione, ossia il pensiero di un Non-Io assoluto. Schelling vuole infatti dimostrare che l'Assoluto non può essere oggetto, in quanto incondizionato, e l'oggetto può essere pensato solo in presenza di un soggetto, per cui l'elevazione a principio della sostanza conduce irrimediabilmente ad un dogmatismo autodistruggentesi, visto che "Spinoza ha assolutizzato l'oggetto, ma non ha potuto oggettivare l'assoluto".

§. 3: LE LETTERE FILOSOFICHE.

Nelle “*Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*” Schelling, tuttavia, rivaluta anche il dogmatismo di Spinoza, che intende porre al fianco del criticismo nella lotta al dogmatismo dei teologi di Tubinga, che asservivano le conclusioni del kantismo alle loro esigenze apologetiche. Nella quinta lettera c’è già una prima citazione del filosofo olandese, del quale si ammira “la facoltà non teoretica e conoscitiva, ma pratica, realizzativa e *produttiva*” contenuta nel suo sistema; facoltà che Schelling non aveva mai fatto mistero di voler imitare totalmente, se non altro nella forma, esponendo anch’egli la sua filosofia in un sistema di etica. A tal proposito scrive Schelling: “Di lui (Spinoza) si può senz’altro affermare: «egli viveva nel suo sistema». Ma sicuramente nella sua filosofia egli pensava qualcosa di più che soltanto una costruzione meramente teoretica, nella quale uno spirito come il suo ben difficilmente avrebbe trovato il riposo e il «cielo dell’intelletto», nel quale così manifestamente egli viveva e si muoveva”.

Dunque anche al dogmatismo di Spinoza viene riconosciuta quella che sembrava una prerogativa del criticismo e dell’idealismo fichtiano, ossia una grande elevazione morale.

Dogmatismo spinoziano e criticismo vengono poi equiparati totalmente in virtù di quella che, a

detta di Schelling, è la loro comune esigenza, quella cioè di non ammettere alcun passaggio dall'infinito al finito; un'esigenza immanente contrapposta a quella trascendente del cieco dommatismo che "vuole dominare là dove la sua forza non arriva".

Schelling arriva a dire che "la soluzione di Spinoza sia la sola soluzione possibile", richiamando l'interpretazione spinoziana di Jacobi, colui che meglio era riuscito a sintetizzare il pensiero del filosofo olandese. A Lessing, che gli chiedeva quale fosse lo spirito dello spinozismo, Jacobi rispondeva che "non era altro che il vecchissimo principio *a nihilo nihil fit*" e che "egli trovò che, attraverso ciascun nascere nell'infinito, quali che siano le immagini e le parole con cui si cerchi di soccorrerlo, *qualcosa viene ricavato dal nulla*. «Egli respinse adunque ogni passaggio dall'infinito al finito», in generale tutte le *cause transitive* e pose, in luogo del principio emanante, un principio *immanente*, un'origine immanente, in sé eternamente immutabile del mondo, che sarebbe una sola cosa con tutti i suoi effetti riuniti insieme".

E' all'interno di questo passaggio che la filosofia di Spinoza trova, oltre alla necessità teoretica (il principio "*ex nihilo nihil fit*"), il suo aspetto etico, la sua soluzione pratica che Spinoza "spiegò secondo il suo sistema", l'esigenza per cui "il finito doveva distinguersi dall'infinito solo per i suoi limiti, ogni esistente doveva

essere soltanto modificazione dello stesso infinito: così non doveva esservi alcun passaggio, alcuna opposizione, ma solo l'*esigenza* che il finito si *sforzi* di diventare identico con l'infinito, e di sommergersi nell'infinità dell'assoluto oggetto”.

Ma questo comando (“Annientati!”) non poteva essere eseguito da un soggetto come tale, visto che questi avrebbe dovuto sopravvivere al proprio annullamento, e che “Spinoza non conosceva alcun *soggetto come tale*”.

Scriva Schelling: “Se il soggetto ha una causalità indipendente, propria a lui *in quanto* è soggetto, l'esigenza: ‘Annullati nell'Assoluto!’ contiene una contraddizione. Ma appunto quella causalità indipendente dall'io, per la quale l'io è io, Spinoza aveva eliminata. Esigendo che il soggetto dovesse perdersi nell'Assoluto, egli insieme chiedeva l'identità della causalità soggettiva con quella assoluta, stabiliva praticamente che il mondo finito non fosse che modificazione dell'infinito, la causalità finita solo modificazione di quella infinita”.

Dunque il comando “sta assolutamente passivo innanzi alla causalità assoluta!” cade in seguito all'eliminazione del concetto di soggetto come tale: “il suo (di Spinoza) Io non doveva essere sua proprietà, doveva appartenere alla realtà infinita”; questo il rimprovero di Schelling, al quale non resta che “ammirare la calma con la quale Spinoza procedeva al compimento del suo sistema. Egli nondimeno ha potuto trovare quella

calma solo nell'*amore* dell'infinito! Chi potrebbe biasimare il suo chiaro spirito per il fatto ch'egli ha reso sopportabile, per mezzo di una tale immagine, il terribile pensiero innanzi al quale il suo sistema si arrestò?"

Nell'ottava lettera prosegue la lucida descrizione del percorso intrapreso dalla mente di Spinoza, ed ancora una volta abbiamo un'esaltazione di essa, anche se vittima di un'illusione involontaria, dal momento che il filosofo non era a conoscenza della tematica che invece anima l'idealismo tedesco. Questo Schelling lo riconosce, tanto da soprassedere e tessere le lodi di una scelta da lui non condivisa: "Spinoza aveva obiettivato questa intuizione di se stesso. Poiché egli contemplava l'intellettuale in se stesso, l'Assoluto non era più per lui *alcun oggetto*. Questa era *esperienza*, che ammetteva due diverse interpretazioni: o egli era divenuto identico con l'Assoluto o l'Assoluto era diventato identico con lui. Nell'ultimo caso l'intuizione intellettuale era intuizione di se stesso – nel primo, intuizione di un oggetto assoluto. Spinoza preferì quest'ultimo. Egli credeva di essere identico con l'Assoluto oggetto e di essere perduto nella sua infinità".

L'obiettivazione di questo momento "misterioso, meraviglioso, quello di ritirarci dal mutamento del tempo, dopo esserci spogliati di tutto ciò che ci viene dall'esterno, nella nostra interiorità, e qui contemplare l'eterno in noi sotto forma

dell'immutabilità", l'obiettivazione di questa autointuizione (prodotta, a differenza dell'intuizione sensibile, esclusivamente per mezzo della libertà) era la sua illusione. "Egli non stava nell'intuizione dell'Assoluto, ma viceversa era per lui sparito nell'intuizione di se stesso tutto ciò che si chiama obiettivo".

Da qui l'idea di essere passato nell'assoluto oggetto, idea resa sopportabile proprio dall'illusione di fondo, visto che "difficilmente un sognatore avrebbe potuto rallegrarsi dell'idea di essere inghiottito nell'abisso della divinità, se egli non avesse sempre posto in luogo della divinità il suo proprio io. Difficilmente un mistico si sarebbe potuto pensare come annullato, se non avesse sempre pensato quale substrato dell'annullamento il suo proprio essere. Questa necessità di pensare ancora se stesso dappertutto, che venne in aiuto di tutti i sognatori, venne in aiuto anche di Spinoza. Quando si intuiva come *passato* nell'assoluto oggetto, nondimeno intuiva ancora se stesso, non poteva pensarsi come annullato, senza pensarsi nel contempo come ancora esistente".

Ma ciò non toglie che il pensare la propria personalità estesa fino a questa condizione, lietamente e con entusiasmo, concede all'Etica spinoziana una conclusione morale che non ha pari in altezza: "*la beatitudine non è premio della virtù, ma la virtù stessa!*".

§. 4: DA LIPSIA A JENA: L'ETICA' DI SCHELLING.

Schelling rimane per tre anni a Lipsia, dal 1796 al 1798, e qui sviluppa un aspetto particolare del suo pensiero, tanto che questo periodo viene contrassegnato dagli storici della filosofia come quello della «filosofia della natura».

Le “*Idee per una filosofia della natura*”, datate 1797, rappresentano il più importante di una serie di testi in cui il filosofo tedesco affronta il tema dell'insieme dei fenomeni fuori di noi, ma non tanto della loro esistenza, quanto di come essi esistano per noi. Il riferimento spinoziano è ben presente anche in questa tematica, e nell'introduzione dell'opera sopra citata c'è un'interpretazione forzata ma benevola di Spinoza. “Il *primo* che considerò con piena consapevolezza spirito e materia come una sola cosa, pensiero ed estensione come modificazione dello stesso principio, fu *Spinoza*. Il suo sistema fu la prima ardita concezione di una immaginazione creatrice, che ricompresse immediatamente il finito nell'idea dell'infinito, concepito puramente come tale, e riconobbe quello solo in questo”.

Ovviamente l'«immaginazione creatrice» attribuita a Spinoza (che mai avrebbe accettato una simile descrizione della sua attività), è invece ciò che Schelling vorrebbe far trionfare al termine di una

discesa nell'abisso della coscienza, per ricercare e denunciare l'origine della dualità del nostro pensiero, di fronte alla quale anche Spinoza, per stessa ammissione di Schelling, si era smarrito, ripiegando sull'idea di un infinito fuori di noi. Invece per Schelling "bisogna trasferire questo sistema in se stessi, porre noi stessi al posto della sua Sostanza infinita, per conoscere che l'infinito e il finito non sono fuori di noi, ma in noi, non sorgono, ma *vi sono* originariamente e inseparatamente, e che la natura del nostro spirito e di tutta quanta la nostra esistenza spirituale è fondata da questa unione originaria". Schelling poi perviene ad una nuova concezione organicistica della natura, introducendo una visione finalistica applicata non alle cose singolari, bensì universale: un approdo che gli consente di accompagnarsi a Spinoza nella negazione della contingenza del mondo e nell'affermazione che la singolarità delle cose derivi dai limiti dell'intelletto, privando così l'uomo di una conoscenza obiettiva e reale della natura. Ecco come, nella lucida analisi di Gianfranco Frigo, Schelling adatta Spinoza ai motivi del suo pensiero attraverso il punto di vista cui era pervenuto tramite il filtro fichtiano: "La trasformazione che Schelling opera del naturalismo meccanicistico – tale era quello spinoziano - , in un naturalismo organicistico comporta la necessità della sostituzione della necessità causale *a parte ante* con la 'finalistica necessità' *a parte post*. Così, di nuovo, è

garantita la *coincidentia*, anzi la *connexio*, come voleva Spinoza, tra *ordo idearum* e *ordo rerum*, la quale, una volta rifiutata l'intenzionalità della conoscenza intellettuale, sarebbe altrimenti incomprendibile e impossibile. La ragione di questo rovesciamento va ricercata nell'assunzione della prospettiva idealistico-programmatica di Fichte, attraverso la quale il nostro autore riprende Spinoza”.

Nella fase di Jena, a cavallo tra i due secoli, si può dire, laddove mai vi fosse stato un «duello» Spinoza – Fichte per decretare colui al quale la riconoscenza e le intenzioni di Schelling più si sentissero vicine, che Spinoza fece segnare un «allungo» decisivo sull'ipotetico concorrente. E' così soprattutto in due delle opere più importanti del filosofo tedesco, datate 1800 e 1801, il “*Sistema dell'idealismo trascendentale*” e la “*Esposizione del mio sistema filosofico*”. Quest'ultima, dopo aver definito lo spinozismo come “realismo nella sua forma più sublime e più perfetta” (stoccata, questa, rivolta soprattutto all'interpretazione panteistica che Jacobi aveva dato di Spinoza, prendendo una direzione divergente da quello che era un “fondamentale motivo di legame di Schelling e Jacobi”), cerca di prendere da questo non solo nel suo contenuto, ma anche nella sua forma. Per pervenire all'idealismo – realismo che ha in mente, Schelling si propone un compito che non aveva mai lasciato ammuffire, quello di scrivere

una replica all'Etica di Spinoza; non gli riuscirà del tutto, ma l'“*Esposizione*” del suo sistema filosofico non poteva che avvenire alla maniera spinoziana, come lui stesso spiega nell'introduzione: “Quanto concerne la maniera dell'esposizione, ho seguito l'esempio di Spinoza, non solo perché avevo tutto il motivo di scegliere a modello, anche riguardo alla forma, colui al quale in questo sistema credo avvicinarmi maggiormente per il contenuto e la materia; ma anche perché questa forma allo stesso tempo permette la più grande brevità nell'esposizione e mostra nel modo più preciso possibile l'evidenza delle dimostrazioni”.

§. 5: *IL DISTACCO.*

Ma è con la famosa “*Aggiunta*” all’introduzione delle “*Idee per una filosofia della natura*” (1803) che Schelling completa la sua «rincorsa» su Spinoza, illustrando il proprio ruolo come fondamentale per il destino del filosofo olandese, e lo fa utilizzando parole semplici per quella che probabilmente è la questione centrale della filosofia, che è definita come la “coscienza categorica circa l’identità del conoscere formalmente assoluto con l’assoluto stesso”.

“Spinoza” – scrive Schelling – “è rimasto sconosciuto per più di cento anni. La concezione della sua filosofia come una pura dottrina dell’oggettività ha fatto sì che non si riconoscesse in essa il vero Assoluto. La precisione con cui egli ha riconosciuto la soggettività – oggettività come il carattere dell’assolutezza, mostra l’alta destinazione della sua filosofia, il cui completo sviluppo era riservato a un tempo posteriore. In lui stesso manca ancora ogni passaggio scientificamente conoscibile dalla prima definizione di sostanza al grande principio della sua dottrina: «tutto ciò che può essere percepito da un intelletto infinito come costituente l’essenza della sostanza appartiene soltanto ad un’unica sostanza e, conseguentemente, (abbiamo dimostrato) che la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una e

identica sostanza che è compresa ora sotto questo ora sotto quell'attributo ».

La conoscenza scientifica di questa identità, la cui mancanza ha esposto la sua dottrina alle incomprensioni del tempo trascorso fino ad oggi, doveva anche essere l'inizio del risveglio della filosofia stessa”.

E “poiché sulla conoscenza di questa forma si basa quella del rapporto di indifferenza fra essenza e forma, che abbiamo indicato come il punto supremo della filosofia, così sembra che vi sia una ragione di non riconoscere nello spinozismo la filosofia assoluta, che in sé non è né idealistica né realistica, e di considerarlo come realismo”.

Ecco spiegato il significato del termine “realismo”, più volte da Schelling applicato allo spinozismo. Realismo, nel vocabolario schellinghiano, vuol dire che manca la “seconda parte”, l'idealismo, l'autocoscienza delle proprie conclusioni, quel qualcosa che va al di là anche del «punto di vista trascendentale» fichtiano, e che si identifica con “l'intuizione dell'assoluta unità di conoscere ed essere nella conoscenza suprema”.

Schelling ha così svelato chiaramente il tallone d'achille di Spinoza, visto che “invano si cercherebbe in lui una espressa spiegazione di ciò”; ecco dunque che la filosofia, grazie a lui stesso, si rialza dalle polveri in cui s'era arenata dopo Spinoza: “nel fornire questa spiegazione” –

infatti - “è propriamente il merito del vero e assoluto idealismo”.

Un concetto, quest'ultimo, che viene ribadito sei anni dopo nello scritto *“Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi”*, allorché Schelling prima difende Spinoza da una interpretazione panteistica (“difficilmente si potrebbe pensare una distinzione delle cose da Dio, più totale di quanto si trovi in quello Spinoza che è considerato il classico esponente di un tal sistema. Dio è ciò che è in sé e può esser concepito solo per se stesso: il finito invece, è ciò che è necessariamente in altro, e che soltanto per quest'altro può esser concepito. Evidentemente, secondo questa distinzione, le cose non sono diverse da Dio solo per grado, ossia per la loro limitazione, come potrebbe sembrare considerando superficialmente la dottrina dei modi, ma differiscono da Dio *toto genere*”), e poi inquadra la filosofia di quest'ultimo in un ambito più generale quale è rappresentato dalla filosofia dell'assoluto: “Il concetto fondamentale di Spinoza, spiritualizzato attraverso il principio dell'idealismo (e mutato in un punto essenziale), ottenne, nella più elevata concezione della natura e nella riconosciuta unità del dinamico col sensibile e con lo spirituale, una base vivente, da cui crebbe la filosofia della natura, la quale come semplice fisica poteva stare a sé, ma in rapporto alla filosofia tutta quanta fu sempre considerata soltanto come una parte di

essa, la parte reale, suscettibile di essere innalzata in un vero e proprio sistema razionale, solo se completata con la parte ideale, nella quale domina la libertà”.

Ma è proprio con questo saggio, dopo che ancora nel 1804 Spinoza veniva citato come modello nel testo “*Filosofia e Religione*”, che si può notare un cambio non d’interpretazione, bensì di atteggiamento nei confronti del filosofo olandese, non più giustificato a tutti i costi, non più difeso a oltranza, ma criticato per la prima volta con un distacco estraneo a quell’entusiasmo che da sempre aveva accompagnato la produzione giovanile dello Schelling interprete di Spinoza. Così si esprime il filosofo tedesco quando ripresenta la sua “esatta opinione dello spinozismo”: “Questo sistema non è fatalismo per il fatto che considera le cose ricomprese in Dio: giacchè, come abbiamo detto, il panteismo non rende impossibile la libertà, almeno in senso formale; Spinoza deve dunque essere fatalista per una ragione completamente diversa e indipendente da quello. L’errore del suo sistema non consiste nel fatto che egli pone le cose *in Dio*, ma nel fatto che esse sono *cose*, nella sua concezione astratta degli esseri del mondo, anzi della stessa infinita sostanza, che appunto non è per lui che una cosa. Perciò i suoi argomenti contro la libertà sono completamente deterministici, per nulla panteistici”.

E la conseguente reificazione è anche la morte

del sistema, visto che Spinoza “tratta anche la volontà come una cosa, e dimostra per via perfettamente naturale, che per ogni decisione ad agire essa deve venir determinata da un’altra cosa, la quale a sua volta è determinata da un’altra, e così via all’infinito. Di qui l’assenza di vita del suo sistema, l’aridità della forma, la povertà dei concetti e delle espressioni, la spietata rigidità delle determinazioni, che ottimamente si accorda con la sua astratta maniera di pensare; di qui anche per conseguenza la sua veduta meccanica della natura”.

A riprova di questo mutato atteggiamento c’è l’abbandono definitivo del metodo geometrico quale forma d’esposizione dei suoi scritti: un metodo troppo freddo nel suo schematismo e troppo restrittivo per un pensatore della libertà; e Schelling probabilmente si rese conto che “rinchiudere il pensiero nei freddi schemi del metodo geometrizzante, significava uccidere quella che era la caratteristica del genio romantico”: alla critica di freddezza dei contenuti, si aggiunge quindi quella di aridità formale.

Ma nelle “*Lezioni di Stoccarda*” (1810), Schelling - che tuttavia di lì a poco avrebbe scritto: “lungi da noi l’intenzione di rinnegarlo (Spinoza) in ciò in cui fu nostro maestro e precursore” - prende una posizione decisamente più netta nei confronti dello spinozismo e della differenza che separa questo dal suo sistema, il moderno sistema

dell'identità:

“a) In Spinoza c'è bensì assoluta identità dei principi, ma questi principi sono completamente inattivi nei confronti l'uno dell'altro, non fanno nulla l'uno all'altro, non agiscono l'uno sull'altro: *sono*; non c'è fra essi né un'opposizione vivente né una vivente compenetrazione (mera giustapposizione delle due sostanze di Cartesio).

b) La fisica di Spinoza è esclusivamente meccanicistica, circostanza questa che da sola dovrebbe convincere tutti, con un minimo di riflessione, che fra i principi della filosofia della natura e lo spinozismo deve necessariamente esserci una differenza originaria (in generale nel sistema di Spinoza manca qualsiasi movimento; è inanimato).

c) Spinoza dice sì che la sostanza pensante e quella estesa (= l'ideale e il reale) appartengono ad un'unica e identica sostanza di cui sono attributi, ma, poi, proprio quest'unica e identica sostanza di cui esse sono attributi egli la ignora completamente, la determina in fondo soltanto mediante il concetto di identità che in lui resta vuoto perché manca l'opposizione, e la mette completamente da parte invece di farne l'oggetto principale”.

E invece “è proprio qui, dove Spinoza non cerca niente, che si trova il concetto del Dio vivente, di Dio come personalità suprema. Perciò è verissimo che Spinoza, se anche positivamente

non la nega, per lo meno ignora la personalità dell'essere supremo”.

Nelle “*Conferenze di Erlangen*”, infine, troviamo un breve passo in cui Schelling parla di Spinoza illustrandone il percorso meditativo quasi come se fosse il percorso della sua interpretazione di Spinoza, dapprima entusiastica sì da raggiungere vette altissime, poi decisamente più moderata ed inflessibile di fronte all'errore spinoziano. Scrive Schelling: “Come alto si libra Spinoza quando insegna che dobbiamo separarci da tutte le cose singole e finite e innalzarci verso l'infinito, e come cade di nuovo in basso questo stesso Spinoza quando riduce quell'infinito alla sostanza, cioè a qualcosa di morto, di immobile, e quando dichiara che questa sostanza è l'unità dell'essere esteso e di quello pensante, quasi due pesi con i quali irrimediabilmente la trae nella sfera della finitezza!”.

§. 6: LE LEZIONI MONACHESI: UN RAPPORTO CONTROVERSO.

Nelle “*Lezioni Monachesi*” Schelling tornerà a parlare di Spinoza, e il tono sarà nuovamente quello cauto e distaccato che ha caratterizzato la seconda fase del pensiero schellinghiano, periodo in cui il nostro autore passa da un sentimento di riconoscenza e di “inferiorità” nei confronti di Spinoza, ad uno di critico *super partes* che tratta Spinoza alla stregua degli altri esponenti della storia della filosofia. E così, ad una serie di concessioni al sistema spinoziano, fanno seguito critiche anche aspre, tutte riferibili all’ambito di quelle già apportate negli anni precedenti. Per Schelling, infatti, lo spinozismo è “un sistema migliore, più bello, più soddisfacente” rispetto a quello cartesiano, è un sistema che “non è mai diventato qualcosa di veramente tramontato, non è stato mai sinora realmente superato, e nessuno può sperare di pervenire al vero e al perfetto in filosofia se non si è sprofondato, almeno una volta in vita sua, nell’abisso dello spinozismo”.

Inoltre “agli scrittori immortali appartiene in modo particolare anche Spinoza. Egli è grande per l’elevata semplicità delle sue idee e per la sua maniera di scrivere, è grande per il suo allontanamento da ogni scolastica come, d’altra parte, da ogni falso ornamento o pompa del discorso”, tanto che “il sistema spinozistico

rimarrà per sempre un *modello*".

Ma poi Schelling, che ammette sulla falsariga di Goethe che "lo spinozismo è, realmente, la dottrina che pone il pensiero nello stato di quiete, in piena quiescenza", si chiede "a qual prezzo è ottenuta quella profonda calma": e il prezzo è quello "di considerare Dio come una semplice sostanza e non come libera causa".

Infatti "Spinoza chiama Dio *causa sui*, ma nel senso limitato che egli è per la semplice necessità della sua essenza, e quindi è soltanto, senza che possa essere mantenuto come capace di essere (come causa); la causa si è del tutto annientata nell'effetto, ed ormai non è altro che sostanza, di fronte alla quale il pensiero che la pensa non può nulla".

E dunque "il pensiero perde di fronte a questo essere persino la riflessione, perde ogni forza e ogni libertà di movimento", e la sostanza diventa "un soggetto - oggetto, ma nel quale il soggetto è del tutto scomparso".

Schelling ha perso gli atteggiamenti indulgenti che in gioventù riservava al filosofo olandese, il quale, non vivendo il punto di vista dell'idealismo, era perdonato per le sue omissioni. Ora i richiami sono duri, come quando l'autore pone l'ideale domanda su come le limitazioni (o, in termini più propriamente schellinghiani, le forme) dell'essere divino s'introducano in Dio, e "tutto ciò che Spinoza risponde a questo proposito è, che quelle affezioni, e quindi le

cose, appartengono alla natura divina e ne seguono precisamente così come le proprietà del triangolo seguono dalla natura del triangolo e le appartengono, cioè, tra Dio e le cose non c'è un legame libero, ma un legame necessario. Ma egli non mostra la specie e la maniera di questo necessario legame”.

Oppure quando gli basta pochissimo per smontare l'intero credo spinoziano: “La vera idea di Spinoza è dunque un'assoluta unità di sostanza in un'assoluta opposizione (esclusione reciproca) degli attributi. L'esteso è per lui così completamente privo di vita come per Cartesio, e la concezione che Spinoza ha della natura, la sua fisica, è, per questa ragione, non meno meccanica e morta di quella del suo predecessore”.

In definitiva, per Schelling, Spinoza ha fallito nel momento in cui parte dell'enorme potenziale da lui sviluppato è rimasto inespresso: “Spinoza è eminentemente stimolante e così degno di essere raccomandato per lo studio, perché nel suo sistema sono dappertutto sparsi i germi di superiori sviluppi”; o ancora: la filosofia di Spinoza “è, come la scrittura ebraica, una scrittura senza vocali; solo un'epoca posteriore vi ha posto le vocali e l'ha resa esprimibile”.

Alla luce di una critica a Spinoza durata incessantemente per quarant'anni, si potrà interpretare le intenzioni di Schelling in diverse maniere, talora anche opposte, come è successo

ad esponenti di spicco della cultura a lui posteriore. Ad esempio, di fronte ad uno Spaventa che riconduce il filosofo tedesco sulle stesse posizioni di quelle dell'olandese, si staglia la figura autorevole di Heidegger che pone Spinoza come antitesi di Schelling. Il primo, infatti, sostiene che il suo Assoluto "ha tutto il difetto della sostanza spinoziana, perché non si può comprendere ed esporre per se stesso razionalmente, ma è qualcosa di immobile, di dato, di presupposto. Esso non si apprende che per una specie di intuito o di esperienza, che si chiama *intuizione intellettuale*", che è in definitiva l'«*amor Dei intellectualis*» di cui parlava Spinoza, e che ha lo stesso "sprofondamento misterioso nell'Assoluto", lo stesso "toglimento della coscienza empirica per obiettivarsi in un tutto il quale resta incomunicabile".

Il secondo, ovvero Heidegger, esclude questa ipotesi alla luce delle parole di Schelling riportate nelle "*Ricerche*"; per il filosofo di Messkirch, infatti, "se c'è un sistema che Schelling ha combattuto in modo radicale, è proprio quello di Spinoza. E se c'è stato un pensatore che ha riconosciuto il vero errore di Spinoza, questo è proprio Schelling".

Schelling, dunque, riconobbe l'errore spinoziano? Lo giustificò? Lo condannò? Vi ricadde addirittura? Probabilmente per tutte queste domande c'è una risposta affermativa, visto che nell'enorme produzione schellinghiana su Spinoza,

come detto, ritroviamo una sorta di «parabola» che conduce dapprima a considerare il filosofo olandese come il punto più alto del pensiero filosofico dell'epoca (assunto mai del tutto abbandonato da Schelling), e poi al rammarico per ciò che poteva essere e non è stato, per il mancato sforzo spinoziano di discendere nella profondità dell'autocoscienza da dove avrebbe potuto assistere al sorgere in noi del mondo ideale e del mondo reale, senza credere d'aver esaurito il suo compito di ricercatore dell'unità ponendo un infinito fuori di noi. Un rammarico, questo di Schelling, che l'autore non manca di sottolineare insistendo spesso sul sostantivo 'Assoluto', usato forse per far emergere la novità del suo punto di vista, ma anche per porre l'accento sul punto di vista che è mancato fatalmente a Spinoza. Tuttavia non si può dimenticare l'ascendente avuto dal filosofo olandese su Schelling, né il senso d'«appartenenza» dimostrato da quest'ultimo nei confronti di Spinoza; tanto che Schelling stesso rivendicherà a lungo il merito d'aver veramente capito e svelato Spinoza, e di averlo «completato», a tal punto da forzarne spesso i contenuti e le intenzioni originarie, fino a vedere in Spinoza un precursore dell'idealismo.

Capitolo III

HEGEL E SPINOZA: “*Oceano, grondante della sua acqua*”.

§. 1: *UN INCONTRO TARDIVO.*

Dei tre esponenti dell'idealismo presi in esame, Hegel è sicuramente quello meno impegnato nel confronto con Spinoza. Quest'ultimo per lui non ha rappresentato né un'ombra che lo abbia costretto a rintuzzare le accuse di plagio della critica, come era capitato a Fichte, né un eroe della filosofia da sposare entusiasticamente, come era stato per il giovane Schelling. Hegel mantiene sin da subito un certo distacco da una figura, quella di Spinoza, che pure lo coinvolgerà notevolmente e lo influenzerà nei primi passi della costruzione del suo sistema. Poche parole, dunque, rispetto soprattutto all'ex – amico Schelling, e pochi giudizi, alcuni dei quali originali ed altri ripetizioni di temi già espressi da Fichte e Schelling; Spinoza ha rappresentato per Hegel un punto fondamentale per cominciare a filosofare, ma anche un autore da mettere da parte una volta superato l'errore che grava sul suo sistema: parole, queste, che ci riportano direttamente a quello stesso motivo che aveva segnato il rapporto che i suoi «colleghi» Fichte e Schelling ebbero col filosofo olandese. A

differenza di questi ultimi, tuttavia, per ritrovare un'influenza spinoziana nella produzione del giovane Hegel, bisogna fare una fatica maggiore, visto che il filosofo olandese non viene mai citato. E questo nonostante Spinoza rappresenti una delle letture preferite dal filosofo già all'inizio degli anni novanta del diciottesimo secolo, quando Hegel divideva la propria camera insieme con Hölderlin e Schelling, ed era ampiamente al corrente di quel moto di idee che il «*Pantheismusstreit*» aveva suscitato in Germania. Se dunque per Fichte e per Schelling la folgorazione spinoziana obbligò ad un confronto serrato ed esplicitato nei testi, per Hegel ci ritroviamo a dover scovare nei primi scritti delle tracce di Spinoza che agissero di nascosto alle spalle delle idee partorite dal pensatore tedesco. Ed in effetti non è difficile imbattersi in ragionamenti hegeliani perfettamente concordanti con le vecchie tesi di Spinoza, e questo a partire già dai primi scritti a carattere religioso che tennero impegnato Hegel fino all'inizio del nuovo secolo.

Già nel 1787, anno in cui Hegel scrisse il saggio "*Ueber die Religion der Griechen und Römer*" senza tuttavia aver avuto ancora alcun contatto diretto con un testo di Spinoza, il filosofo tedesco presenta la sua visione del male, il quale sarebbe soltanto il frutto di un inganno dell'intelletto ed in generale della limitatezza della natura umana: una concezione, questa, che

si pone in antitesi con la teoria kantiana del male radicale, ed in accordo con quella spinoziana, che all'immaginazione (legata alla sensibilità), oppone la ragione e la sua capacità di dissipare il male e l'errore.

Intanto Hegel legge Spinoza, a partire dal *Trattato Teologico-Politico*, e si lascia attrarre dalle idee di Lessing, molto vicine allo spinozismo, che indirizzarono e delinearono l'orizzonte del pensiero hegeliano. Ma dal 1795, Hegel si ritrovò ad affrontare non più lo spinozismo di Lessing, bensì quello dell'amico Schelling che proprio in questo periodo gli scriveva di essere diventato spinozista ed annunciava di voler scrivere un'«Etica» alla maniera di Spinoza.

Difatti, lo scritto "*Grundkonzept des Geistes des Christentums*", rivela un duplice volto spinozista. Il primo è legato al contenuto, che fa appello nuovamente al Lessing molto vicino allo spinozismo nella trattazione di problematiche religiose; il vincolo dell'uomo all'assoluto, senza il quale l'individuo è incapace di esistere, ed il riconoscimento del quale soltanto conduce alla vera libertà, portano Hegel molto vicino a Lessing e dunque a Spinoza ed alla sua soluzione del problema etico del libero arbitrio. Il secondo aspetto è legato invece alla forma, e più precisamente alla terminologia usata da Hegel e mutuata da Schelling: una terminologia vicina a quella spinoziana, nella quale comunque termini

come «sostanza» e «modificazione» si arricchiscono di un significato più ampio ed attuale.

Ma altri concetti accrescono la collezione delle affinità tra Hegel e Spinoza. Al principio dello sviluppo dialettico del proprio pensiero, Hegel accoglie nella sua interezza il principio spinoziano secondo il quale «*omnis determinatio est negatio*». Attraverso Spinoza, Hegel giunge alla constatazione dell'insufficienza celata dietro ogni determinazione considerata esclusivamente nella propria finitezza, e della necessità di riportare ogni singola determinazione al proprio rapporto con la totalità. Tale approdo, tale riconoscimento, è ciò che Hegel indica come il compito della religione, cui il filosofo attribuirà nell'*Enciclopedia* un carattere speculativo che stringerà notevolmente il legame tra religione e filosofia.

Un ulteriore incrocio delle tesi dei due filosofi si ha nel campo della visione politica. Anzitutto, Hegel terrà sempre fermo nei propri ragionamenti quel concetto espresso da Spinoza nell'*Etica*, allorché il filosofo scriveva che “l'uomo che è guidato da ragione è più libero nello Stato, dove vive secondo un decreto comune, che nella solitudine, ove obbedisce soltanto a sé stesso”.

Per conquistare la libertà in Dio, dunque, non si potrà prescindere dal vincolo sociale. E' un assioma principale nella concezione di Stato sviluppata da Hegel, che inoltre conviene con

Spinoza su un altro argomento cardine del pensiero politico, ossia la preferenza accordata allo stato liberale sullo stato dispotico: per entrambi i filosofi, infatti, le azioni dei cittadini devono essere guidate da ragione e reale convinzione, piuttosto che dall'infusione di timore o speranza, che rendono schiavo l'individuo. Ma da questo punto in poi, quelle tracce che dovevano essere colte tra le righe degli scritti hegeliani e che spesso erano figlie di un'«educazione lessinghiana» (dato che Lessing rimane l'autore preferito dal giovane Hegel), diverranno riferimenti espliciti. Spinoza otterrà i primi riconoscimenti dichiarati da parte di Hegel, il quale in questo periodo si muove su un terreno decisamente analogo a quello del filosofo olandese, tanto che si può affermare che “l'impostazione monistica spinoziana fu il substrato culturale assimilato inizialmente da Hegel in maniera per lo più irriflessa ed emerso, poi, gradualmente, fino ad una consapevole presa di coscienza, attraverso il travaglio speculativo di una riflessione personale, impegnata a liberarsi, fin dalle prime battute, delle morte spoglie del mondo illuministico”.

§. 2: LO SPINOZISMO, UN «VANEGLIAMENTO».

Con l'inizio del nuovo secolo, compare un'opera molto indicativa quale la "*Differenza dei sistemi filosofici fichtiano e schellinghiano*", e ad onor del vero i primi giudizi hegeliani su Spinoza riguardano aspetti che il filosofo tedesco ripudia senza mezzi termini. Il testo, attraverso la ricerca del «principio di una filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta» (questo era il sottotitolo dello scritto), prende posizione a favore dell'amico Schelling, ma, sin dalle prime battute, riserva rimproveri che coinvolgono i contemporanei di Hegel e tra essi anche lo stesso Schelling. Costoro, infatti, non avrebbero fatto alcun passo in avanti rispetto al cominciamento spinoziano, ed avrebbero ripetuto lo stesso errore di far iniziare la filosofia con la filosofia, di cogliere intuitivamente l'autocoscienza e di ricadere nell'indistinzione del sostanzialismo. Il «principio» hegeliano, il suo «intero», infatti, è tutt'altro rispetto alla proposizione $A=A$ da cui si muove Schelling: nell'intero non c'è solo l'identità, ma c'è rapporto tra identità e molteplicità. Ecco dunque il «vero filosofico», che emerge solo alla fine del processo filosofico, come culmine della storia romanizzata dello Spirito assoluto: soltanto allora si potrebbe valutare la proposizione spinoziana, o di chiunque abbia commesso lo stesso azzardo, dal quale Hegel

diffida. Questa «precedenza» della ragione, questa astrazione dell'intelletto, è ritenuta un "vaneggiamento"; "se l'assoluto viene espresso in una proposizione fondamentale valida mediante e per il pensare, proposizione di cui siano eguali forma e materia, allora o è posta la mera eguaglianza e l'ineguaglianza di forma e materia è esclusa, e la proposizione fondamentale è condizionata da questa ineguaglianza; - in tal caso la proposizione fondamentale non è assoluta, anzi è difettiva; essa esprime soltanto un concetto dell'intelletto, un'astrazione; - oppure la forma e la materia sono parimenti contenute come ineguaglianza nella proposizione fondamentale, la proposizione è nello stesso tempo analitica e sintetica, e così la proposizione fondamentale è un'antinomia e quindi non è una proposizione; essa, come proposizione, sta sotto la legge dell'intelletto di non contraddirsi, di non togliersi; ma, come antinomia, essa si toglie".

Ma "di un pensato, cui la proposizione esprime, si lascia molto facilmente dimostrare ch'esso è condizionato da un opposto, e che quindi non è assoluto: di questo opposto alla proposizione si dimostra ch'esso deve venir posto, e che quindi quel pensato, cui la proposizione esprime, è nullo".

Ecco perché "il concetto di sostanza di B. Spinoza, la quale viene spiegata in pari tempo come causa ed effetto, come concetto ed essere, cessa di essere un concetto, giacchè gli opposti

sono unificati in una contraddizione”.

Paradossalmente, quel sistema (spinoziano) che in pochi anni sarà indicato come l'inevitabile inizio di ogni filosofia che si voglia fregiare di tale nome, viene ora criticato proprio nell'inizio che appartiene ad esso: “nessun cominciamento di una filosofia può avere un aspetto peggiore del cominciamento con una definizione, come presso lo Spinoza, cominciamento che fa il più strano contrasto con il fondare, con il dedurre i principi del sapere, con il faticoso ricondurre ogni filosofia ai supremi dati della coscienza. Peraltro, quando la ragione si è purificata dalla soggettività del riflettere, anche quell'ingenuità per cui lo Spinoza fa cominciare la filosofia con la filosofia e fa cominciare la ragione immediatamente con un'antinomia, può venire convenientemente valutata”.

Questo rimprovero investe anche la produzione schellinghiana, tanto da condizionarne l'autore, che abbandonerà questo metodo sia nell'aspetto euristico che in quello stilistico. Ma c'è un altro riferimento indiretto allo spinozismo, che diventerà poi una costante della polemica filoromantica di Hegel, riguardante la lotta alla filosofia come «*ordine geometrico demonstrata*». Hegel si riferisce a Spinoza e dunque anche allo Schelling del *Sistema*, allorché critica il metodo geometrico che dovrebbe essere circoscritto alla trattazione matematica, visto che “la maniera di porre un principio, di sostenerlo nei suoi

fondamenti, di confutare con argomenti il principio opposto, non è la forma nella quale possa farsi avanti la verità”.

Per Hegel la verità “è il movimento di lei in lei stessa, mentre quel metodo è un conoscere che rimane esteriore al contenuto”, e la coscienza non può sentirsi “appagata non appena riesca ad approdare a una zona di calma a lei già nota”.

Tuttavia Hegel riconosce anche che “non per questo l’ufficio del concetto (...) può venir sostituito dall’antimetodo del presentimento e dell’entusiasmo, o dall’arbitrio di quel parlare profetico che disprezza non solo quella scientificità, ma anche ogni scientificità in generale”.

§. 3: DALLA PARTE DI SPINOZA.

Ma già nell'articolo "*Fede e sapere*", apparso sul *Giornale critico* nel 1802, Hegel non solo sfoggia un'ampia conoscenza dei testi spinoziani, ma dimostra spesso una sorta di alleanza con essi, laddove prende posizione contro coloro che intendevano sottomettere lo spinozismo salvo poi rendersi conto d'aver lasciato intatto ed ancor più resistente l'inattaccabile «cubo» spinoziano. Uno di questi è Kant, il quale, mal interpretando Spinoza, evita l'obiettivo polemico restando impantanato nel fenomenismo cui, a detta di Hegel, approda inevitabilmente il criticismo una volta arrivato a pochi passi dall'unità razionale prodotta dall'intelletto infinito. Se, a detta di Hegel, per Kant "Spinoza voleva togliere ogni realtà all'idea delle cause finali, (...) e invocava come principio esplicativo del legame finale – che egli non negava affatto – tra le cose della natura, semplicemente l'unità del soggetto dove esse sono tutte inerenti", per Hegel "se Kant avesse visto presente nell'unità spinozista non la sua unità d'intelletto, che per lui si chiama ragion teoretica e pratica, ma la sua idea dell'unità di un intelletto intuitivo, dove concetto e intuizione, possibilità e realtà fanno uno: allora non sarebbe stato obbligato a prendere l'unità spinozista per un'unità astratta che manca di finalità, vale a dire di un legame assoluto delle cose, ma per

l'unità assolutamente intelligibile e per sé organica, ed avrebbe così immediatamente riconosciuto come razionale tale unità organica, questo fine della natura, che egli comprende come una determinazione delle limitazioni da parte del tutto, come l'identità della causa e dell'effetto”.

Del resto Spinoza è visto, a dispetto di Kant, come possessore del sapere assoluto, penetrato esaustivamente dalla ragione, ipotesi scartata dal filosofo criticista: quest'ultimo semplicemente non coglieva che l'unità spinozista non era il prodotto di un intelletto finito, ma “l'autogenerazione del Figlio” da parte della ragione, in cui ogni separazione tra essere e pensiero è eliminata.

Hegel ormai passa sopra il disaccordo sull'esposizione formale di Spinoza per riconoscere il valore delle sue affermazioni e le altezze toccate attraverso il suo pensiero dalla ragione umana. Anzi, Spinoza diventa ora la spalla ideale di Hegel nel testo, appena l'autore critica Jacobi, il quale, “armato di un sogno”, “muove battaglia alla visione luminosa di Spinoza”.

Hegel, sentendo in Spinoza un'unità di intenti nella lotta alle «filosofie della riflessione» (laddove, come si vedrà più avanti, per riflessione Hegel non intende nient'altro che l'immaginazione, proprio alla maniera spinoziana), accusa Jacobi di scarsa comprensione dello spirito del sistema spinoziano: “la simultaneità assoluta,

il fatto che Dio è la causa non passeggera, ma eterna delle cose, che queste fuori di Dio e quindi nel tempo, e il tempo stesso non sono nulla in sé..., per Jacobi ha talmente del paradossale, che non soltanto non lo sostiene con serietà, ma anzi di questa forma più finita della finitezza egli fa un assoluto in senso stretto, e fonda la sua confutazione di Spinoza sul fatto che questi non ha inteso il principio di ragione in maniera tale da includervi il tempo”.

Come indicato da Chiereghin, “Jacobi è, quindi, caduto nell’errore che Spinoza aveva saputo così bene evitare, di confondere l’*infinitum actu* con l’*infinitum imaginationis*”.

E Hegel concorda perfettamente con Spinoza nella sua definizione dell’infinito come “l’affermazione assoluta dell’esistenza di una natura qualsiasi; il finito è in parte una negazione”.

Col prossimo passo si può notare come in questo momento le filosofie di Spinoza e di Hegel siano vicinissime, e come in particolare abbiano gli stessi principi e lo stesso approdo nell’«identità dell’identità e della non identità», che Hegel avrebbe di lì a poco teorizzato: “Questa semplice determinazione fa dunque dell’infinito un concetto assoluto, eguale a se stesso, indivisibile, vero, il quale racchiude, nello stesso tempo, in sé secondo la sua essenza il particolare e il finito, ed è unico e indivisibile; questa infinitezza dove nulla è negato o indeterminato, Spinoza la

chiama l'infinitezza dell'intelletto. È l'infinitezza della sostanza, la conoscenza ne è l'intuizione intellettuale, nella quale, a titolo di conoscenza intuitiva, il particolare e il finito non sono né opposti né esclusi, come lo sono nel concetto vuoto e nell'infinitezza dell'astrazione; e quest'infinito è la idea stessa”.

Contro l'astrazione, l'immaginazione, la riflessione, contro Fichte e Jacobi, Hegel fa il ritratto di Spinoza: “Attraverso ciò che Spinoza chiama l'immaginazione, ovvero in definitiva la riflessione, vien posto un essere finito, esso è in parte negato. E quest'essere in parte negato, posto per sé e opposto a ciò che in sé non è negato, a ciò che è semplicemente affermato, fa di quest'infinito stesso un essere in parte negato e una astrazione, una ragione pura e una infinitudine kantiane, in quanto quest'infinito è posto nell'opposizione. Allora bisogna porre l'eterno, in quanto identità assoluta dei due opposti, dove, dopo la loro opposizione, quest'infinito e quel finito sono di nuovo sublimati...L'immaginazione o la riflessione agisce solo su cose singolari, o su astrazioni e sulla finitezza, alla quale essa accorda un valore assoluto. Nell'idea, tale singolarità e tale finitezza sono negate per il fatto che gli opposti dovuti all'immaginazione e alla riflessione, gli opposti ideale ed empirico, sono pensati come facenti uno”.

Interviene poi nell'«arringa» una citazione diretta

del filosofo olandese, riferita a coloro che amano e onorano Dio pur negando di avere una qualche idea di esso (*“nisi... tamquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus”*), e dunque negando di poter pensare l'identità assoluta di pensiero ed essere; Hegel invece ritrova nel Dio di Spinoza la stessa identità di oggettività e soggettività cui lui pensava, e lo dimostra sottolineando il fatto che il Dio spinoziano rappresenti “l'essere la cui idea implichi necessariamente l'esistenza, o ciò in cui l'idea e l'essere fanno uno”.

Infine Hegel non ha difficoltà a rintuzzare l'ultimo attacco a Spinoza, accusato, sempre da Jacobi, di non aver mai avuto l'idea di rovesciare il suo cubo filosofico, facendo della faccia superiore, quella del pensiero, la faccia inferiore, in modo da sperimentare che il cubo non avrebbe più retto e da veder sorgere la fiamma dell'idealismo trascendentale. Ma, scrive Hegel, “il cubo di Spinoza non è rovesciabile, considerato che esso si libra nel libero etere, dove non c'è né alto né basso; ancora meno occorrerebbe per sostenerlo qualche sfera o qualche testuggine, ma esso riposa e si fonde su se stesso, è la propria sfera e la propria testuggine. Al contrario il poliedro irregolare del sapere formale si appoggia su di un terreno estraneo, dove affonda le sue radici e che gli serve da sostegno”.

La sconfitta dei contemporanei è sancita, e mai la parentela con Spinoza sarà sentita così distintamente come in questo momento.

§. 4: DALLA FENOMENOLOGIA ALL' ENCICLOPEDIA.

Sei anni dopo, Hegel conclude la sua prima grande opera, quella in cui il suo pensiero esce allo scoperto nella sua autonomia rivelando principi e capisaldi di un sistema che diventerà uno dei più importanti della storia della filosofia. Spinoza non viene mai citato. A lui (e a Wolff) si riferisce però Hegel, quando boccia l'applicazione del metodo matematico alla filosofia con parole pressoché identiche a quelle utilizzate nel 1801. E soprattutto è a Spinoza che il pensiero corre quando si legge nel testo che l'essere "è un universale perché ha in se stesso la mediazione, il negativo; quando *esprime* ciò nella sua immediatezza, l'essere è una proprietà *differenziata, determinata*".

Non è altro che l'esplicitazione del principio spinoziano «*omnis determinatio est negatio*», caposaldo anche dell'hegelismo, e qui riportato attraverso echi spinoziani, se si pensa all'espressione immediata dell'essere attraverso i suoi attributi, che rappresentano l'essenza della sostanza.

A riprova del profondo debito nei confronti della proposizione di Spinoza, che nella *Fenomenologia* è soltanto intuito, arriva cinque anni dopo il riconoscimento esplicito con la stesura della *Logica*, testo in cui Spinoza è citato con molta

frequenza. Queste le parole di Hegel: “La determinatezza è la negazione posta come affermativa: è la proposizione di Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Questa proposizione è di una importanza infinita”.

Hegel è ancora molto vicino a Spinoza, ma è forse proprio la passione con cui scrive che lo conduce ad una valutazione quantomeno discutibile degli attributi spinoziani, presentati alla stregua dei modi come segno negativo e non come affermazione della sostanza: “Questa proposizione, che la determinatezza è negazione, ha per necessaria conseguenza l’unità della sostanza spinozistica, ossia l’affermazione che non v’ha che una sostanza. Il pensiero e l’essere, ossia l’estensione, le due determinazioni cioè che Spinoza ha presenti, dovevano essere da lui riunite in questa unità, poiché come realtà determinate son negazione, la cui infinità è la loro unità. Secondo la definizione di Spinoza, della quale si dirà più innanzi, l’infinità di qualcosa è la sua affermazione. Perciò quelle due determinazioni egli le comprese come attributi, vale a dire come tali che non hanno una sussistenza particolare, un essere in sé e per sé, ma son soltanto come tolte, come momenti. O per meglio dire, quelle due determinazioni non son per lui nemmeno momenti, perché la sostanza è ciò ch’è in se stesso affatto indeterminato, e gli attributi, come anche i modi, son distinzioni fatte da un intelletto esterno”.

Ma l'armonia è destinata a spezzarsi nel momento in cui viene fuori l'anima profonda dell'hegelismo, e le prime avvisaglie si hanno con la parziale sconfitta di Spinoza nel confronto con Malebranche: "Presso Spinoza, come si accennerà più oltre, l'infinità è solo l'assoluta affermazione di una cosa, epperò soltanto l'unità immobile. Perciò la sostanza non giunge neppure alla determinazione dell'esser per sé, e meno che mai poi a quella del soggetto e dello spirito. L'idealismo del nobile Malebranche è in sé più esplicito. Esso contiene i seguenti pensieri fondamentali. Poiché Dio racchiude in sé tutte le verità eterne, le idee e le perfezioni di tutte le cose, per modo ch'esse son soltanto le sue, così noi non le vediamo che in lui. Dio sveglia in noi le nostre sensazioni degli oggetti per mezzo di un'azione, la quale non ha nulla di sensibile, in conseguenza di che noi c'immaginiamo di ottener dell'oggetto non solo l'idea, che ne rappresenta l'essenza, ma anche la sensazione del suo esserci. Come dunque le eterne verità e le idee (essenzialità) delle cose, così anche il loro esserci è in Dio, è ideale, e non già un esserci effettivo; benché come oggetti nostri, esse son soltanto per uno. Questo momento dell'idealismo esplicito e concreto, che nello spinozismo manca, si trova qui, in quanto l'assoluta idealità è determinata come sapere".

Infatti, più avanti nel testo, Hegel torna sulla mancanza del sistema spinozista, ovvero sulla

determinazione esclusivamente negativa della sua sostanza, che si risolve nell'indifferenza assoluta: "Siccome l'indifferenza assoluta può sembrar la determinazione fondamentale della sostanza spinozistica, così si può in proposito osservare ancora, ch'essa è senza dubbio tale sotto il riguardo che, tanto in questa come in quella, vengon poste come scomparse tutte le determinazioni dell'essere, nonché in generale ogni ulteriore concreta distinzione di pensiero ed estensione etc. Quando s'abbia a rimaner fermi all'astrazione, è in generale indifferente di sapere che aspetto abbia avuto, nella sua esistenza, quello che è tramontato in questo abisso. Ma la sostanza come indifferenza si collega da una parte col bisogno del determinare e col riguardo a quel bisogno; non ha da rimanere la sostanza di Spinoza, la cui unica determinazione è questo negativo, che tutto vi è assorbito. Presso Spinoza la differenza, gli attributi, il pensiero e l'estensione, poi anche i modi, gli affetti e tutte le rimanenti determinazioni, si presentano in maniera del tutto empirica; è l'intelletto, cioè appunto un modo, quello in cui cade questo differenziamento; gli attributi non stanno verso la sostanza e fra loro in nessun'altra ulteriore determinatezza che questa, che cioè esprimono intieramente la sostanza, mentre il contenuto, l'ordine delle cose come estese e come pensieri, è lo stesso".

L'autore della *Logica* espone poi, in una nota,

una visione generale dello spinozismo che è molto simile a quella ormai consolidata e che ritroveremo nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, e che presenta al suo interno le perplessità critiche già espresse da Fichte e da Schelling: “Al concetto dell’assoluto e al rapporto della riflessione verso di esso, così come si è presentato qui, corrisponde il concetto della sostanza spinozistica. Lo spinozismo è una filosofia difettosa in questo, che la riflessione e il suo molteplice determinare è un pensare estrinseco. – La sostanza di questo sistema è una sostanza unica, un’unica totalità inseparabile. Non si dà alcuna determinatezza che non sia contenuta e risolta in questo assoluto, ed è assai importante che tutto quello che appare e sta dinanzi come indipendente all’immaginazione naturale o all’intelletto determinativo viene in quel concetto necessario intieramente rabbassato a un semplice esser posto”.

Eppure, si lamenta Hegel, i presupposti per intraprendere il percorso concettualmente valido erano quelli giusti: “La determinatezza è negazione; questo è il principio assoluto della filosofia spinozistica. Cotesta veduta vera e semplice fonda l’assoluta unità della sostanza. Se non che Spinoza resta fermo alla negazione come determinatezza o qualità; non si avanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta, vale a dire come negazione che si nega. Perciò la sua sostanza non contiene esse stessa la forma

assoluta, e la conoscenza di essa non è conoscenza immanente”.

Un particolare, quest’ultimo, che «invalida» la tesi spinoziana: “È vero che la sostanza è assoluta unità del pensare e dell’essere ossia dell’estensione, cosicché contiene anche il pensare; lo contiene però soltanto nella sua unità coll’estensione, vale a dire non come tale che si separa dall’estensione, epperò in generale non come un determinare e un formare, e nemmeno come il movimento che ritorna e che comincia da se stesso. Da una parte manca per questa ragione alla sostanza il principio della personalità (difetto che principalmente mosse a sdegno contro il sistema spinozistico), d’altra parte il conoscere è la riflessione estrinseca, la quale non comprende e deduce dalla sostanza quello che appare come finito, la determinatezza dell’attributo e il modo, come anche in generale se stessa, ma è attiva come un intelletto estrinseco, prende le determinazioni come date e le riconduce all’assoluto, in luogo di desumer da questo i loro cominciamenti”.

Hegel, nel concetto di attributo, coglie il cadere nella sostanza, ma di questa caduta, a suo dire, non si coglie che il termine; l’inizio, concependo la sostanza come identità immobile, rimane il presupposto da un di fuori dal quale comincia il movimento del cadere, e che quindi, invece di essere limitato, limiterebbe esso stesso l’assoluto: “Spinoza fa al pensiero la sublime richiesta di

pensar tutto sotto la forma dell'identità, *sub specie aeterni*, vale a dire così com'è nell'assoluto. Ma in quell'assoluto che è soltanto l'identità immobile, l'attributo, come il modo, è solo come dileguatesi, non come tale che diviene, per modo che così anche quel dileguarsi prende il suo cominciamento positivo soltanto dal di fuori”.

A conclusione di queste riflessioni, Hegel redige una sintesi dello spinozismo da cui emerge la vicinanza di questo alle filosofie orientali, nella cui rappresentazione “dell’emanazione è la luce che illumina se stessa”, e “l’espandersi è preso unicamente come un accadere, il divenire soltanto come una progressiva perdita”; ed emerge inoltre la distanza del sistema analizzato da quello che ha in mente Hegel, pregno di un dialettico divenire dello Spirito Assoluto: “L’esposizione spinozistica dell’assoluto, pertanto, è bensì completa, poiché comincia dall’assoluto, fa seguire a questo l’attributo, e finisce col modo; ma questi tre vengon soltanto enumerati un dopo l’altro senz’alcuna consecuzione interna di sviluppo, e il terzo non è la negazione come negazione, non è una negazione che si riferisca negativamente a sé, così che sia in lei stessa il ritorno nella prima identità e questa sia vera identità. Manca quindi la necessità dell’avanzamento dell’assoluto fino all’inessenzialità, come anche la risoluzione di questa, in sé e per se stessa, nella identità; ossia

mancano tanto il divenire dell'identità quanto quello delle sue determinazioni”.

Al termine di questi ragionamenti, Hegel torna a sostenere che seppur un difetto, nello spinozismo, è stato svelato, “altra cosa è la sua confutazione”.

Si tratta di un nuovo rimprovero a coloro che credevano d'aver superato lo spinozismo confutando le sue proposizioni con mezzi esterni allo spinozismo: “La vera confutazione deve penetrare dov'è il nerbo dell'avversario e prender posizione là dove risiede la sua forza; attaccarlo fuor di lui stesso e sostener le proprie ragioni là dov'egli non si trova, non conclude a nulla”.

Ma si tratta anche di un nuovo riconoscimento al filosofo olandese, la cui filosofia “si colloca nel punto di vista della sostanza e vi si tien ferma”: anzitutto, “chi non presupponga per sé come certa la libertà e indipendenza del soggetto autocosciente”, per lui non può “aver luogo alcuna confutazione dello spinozismo”.

E soprattutto, “l'unica confutazione dello spinozismo può quindi consistere soltanto in ciò che si riconosca anzitutto come essenziale e necessario il suo punto di vista, e che poi in secondo luogo si elevi questo punto di vista da se stesso al punto di vista superiore”, come Hegel ritiene d'aver fatto.

Con l'“*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*” (1817), Hegel torna a vestire i panni di difensore di Spinoza, allorché, scrivendo una

pagina che resterà fondamentale nella storia della critica spinoziana, annulla con estrema semplicità le tesi di tutti coloro che avevano rifuggito lo spinozismo in quanto ateismo: “A chiarimento della trascuratezza del momento negativo si può, in via di esempio, recare il rimprovero che è stato fatto allo *spinozismo*: che esso sia panteismo e ateismo. La *sostanza assoluta* di Spinoza non è certamente ancora lo *spirito* assoluto; e con ragione si richiede che Dio debba esser determinato come spirito assoluto. Ma, quando il principio di Spinoza vien presentato col dire che egli mescola Dio con la natura, col mondo finito, e fa del mondo Dio, è presupposto per tal modo che il mondo finito posseda verace effettività, realtà *affermativa*. Con questo presupposto, in un’unità di Dio e del mondo Dio è reso senz’altro finito, è abbassato alla pura molteplicità finita ed estrinseca della esistenza. Prescindendo dal fatto che Spinoza non definisce Dio come l’unità di Dio e del mondo, ma come l’unità del *pensiero* e dell’estensione (del mondo materiale), già in questa unità, anche se si prende in quel primo modo del tutto improprio, è incluso, che nel sistema di Spinoza è piuttosto il mondo che vien determinato come semplice fenomeno, al quale non spetti realtà effettiva; cosicché questo sistema sarebbe piuttosto da considerare come acosmismo. Una filosofia, che afferma che Dio e solo Dio è, non dovrebbe per lo meno essere spacciata per ateismo”.

Il vero problema dello spinozismo, torna a ripetere Hegel nell'*Enciclopedia*, è un altro, e riguarda il suo improvviso fermarsi di fronte alla grande conquista fatta, rendendola sterile. Così facendo, l'unità scovata da Spinoza "vien presupposta, vale a dire è presa solo come unità in sé", e diviene unità astratta, cui "vien contrapposta la diversità delle due determinazioni".

A questa esitazione dello spinozismo pone rimedio la filosofia hegeliana, che realizza "il trapasso dalla necessità alla libertà, o dal reale nel concetto".

Ecco dunque la differenza fondamentale: "la grande intuizione della sostanza di Spinoza è solo in sé la *liberazione* dall'esser per sé finito; ma il concetto appunto è *per sé* la potenza della necessità e la libertà *reale*".

§. 5: *LE LEZIONI HEGELIANE: UN NUOVO INDIRIZZO PER LA CRITICA SPINOZISTA?*

Nelle sue *“Lezioni sulla storia della filosofia”*, Hegel dedica un ampio capitolo a Spinoza. E, come aveva fatto Schelling, indica subito Spinoza come colui “che ha svolto il principio cartesiano in tutta la sua coerenza”.

La novità, già accennata, in Hegel, è rappresentata dalla percezione del sistema spinozista come di “un’eco dell’Oriente. Con Spinoza per la prima volta l’intuizione orientale dell’identità assoluta è stata accostata immediatamente al modo di pensare europeo, e per essere più precisi alla filosofia europea, cartesiana, e introdotta in essa”.

Nel cenno biografico, addirittura, per provare la sua tesi Hegel azzarda la presentazione di un aneddoto spacciandolo per indizio, allorché, parlando della professione di fabbricatore di vetri ottiche cui Spinoza ricorreva per vivere, scrive: “Non a caso egli si è occupato della luce: essa infatti nella materia è la stessa assoluta identità che forma la base dell’intuizione orientale”.

Un paragone ardito, che però, considerata la passione e la perizia con cui Spinoza si dedicava a questa attività, potrebbe anche aver colto nel segno. Hegel prosegue elogiando l’assenza d’avidità e la libertà che contraddistinguevano l’uomo Spinoza, come in occasione del rifiuto

della cattedra di Heidelberg (che proprio Hegel avrebbe occupato), con la motivazione, stimata giusta, di non voler immolare la propria libertà filosofica alla religione pubblicamente riconosciuta. La chiusura della parentesi biografica è «turbata» da un nuovo paragone, quello tra la logorante causa della morte di Spinoza ed il suo sistema: “Spinoza morì il 21 febbraio del 1677, in età di 44 anni, di tisi, di cui aveva a lungo sofferto: fedele anche in questo al suo sistema, in cui ogni particolarità e individualità parimenti si dissolve nell’unica sostanza”.

Un parallelo col quale l’autore intendeva comunque premiare la fedele devozione al suo sistema con la quale Spinoza aveva condotto la propria vita in ogni occasione, fino in fondo, facendo coerentemente seguire le sue azioni dai suoi pensieri, come fossero anch’esse proiezioni matematiche di questi.

Passando ad analizzare la produzione spinoziana, Hegel si sofferma solo brevemente sul “*Trattato teologico – politico*”, scrivendo che esso conteneva già gli argomenti che avrebbero poi utilizzato i teologi nonostante l’odio che questi avevano per Spinoza; nessun accenno, invece, alla dottrina politica. Si passa già all’analisi dell’*Etica*. Hegel ribadisce che il sistema di Spinoza, semplice ed accessibile, è reso semmai difficile dal metodo con cui è esposto. Una critica più severa riguarda invece la “limitatezza della visione, che

lo induce a sorvolare su punti di vista e problemi di capitale importanza, lasciandoci insoddisfatti”.

Alla base del sistema di Spinoza c'è quello che Hegel chiama “il pensiero dell'idealismo spinoziano”, ossia che il vero è l'unica sostanza e l'unità assoluta di pensiero ed estensione è Dio; dunque è in rapporto al precedente sistema cartesiano che viene analizzato il sistema di Spinoza, che rappresenta “l'oggettivazione di quello di Cartesio nella forma della verità assoluta”. Ma il vero come intero, così come lo intende Hegel, non è lo stesso concetto di Spinoza: “Quest'idea spinoziana si deve accettare in generale come verace e fondata; la sostanza assoluta è il vero, ma non l'intero vero; per essere tale, essa dovrebbe pensarsi come attiva e vivente in se stessa, e così appunto determinarsi come spirito”.

Quest'unità speculare all'ὄν che gli eleati cercarono di dimostrare con ancora maggior vigore, è “quel che c'è di grandioso nella maniera di pensare di Spinoza”, ovvero “l'aver egli potuto rinunciare ad ogni determinato, a ogni particolare, per riferirsi soltanto all'Uno, per poter tenere in considerazione soltanto questo”.

Sebbene poi questo pensiero rimanga “assolutamente fermo di sotto”, come unità astratta, esso è “la base di ogni vera veduta”, e secondo Hegel, con un'affermazione che rimarrà nella storia del pensiero filosofico, “va dunque

rilevato che il pensiero non poteva non porsi dal punto di vista dello spinozismo: essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare”.

Ma è di nuovo il tempo dei rimproveri, quando Hegel comincia la sua lettura dell'*Etica* partendo dalla definizione di «*causa sui*»: “la causa di sé è la causa che, mentre opera e separa un altro, produce in pari tempo soltanto se stessa, e quindi nel produrre toglie questa differenza. Il suo porre se stessa come un altro è la caduta, a un tempo la negazione di tale perdita: è questo un concetto veramente speculativo, anzi il concetto fondamentale d'ogni speculazione. La causa, nella quale la causa s'identifica con l'effetto, è la causa infinita: se Spinoza avesse svolto più in particolare ciò ch'è contenuto nella *causa sui*, la sua sostanza non sarebbe il «rigido»”.

Ma anche i concetti di sostanza, attributo, e modo, oltre che presentati come concetti avrebbero dovuto essere dedotti dall'autore olandese, per il quale il modo (l'individuo di Hegel), è semplicemente il gradino più basso: “Il difetto di Spinoza consiste adunque nel comprendere il terzo soltanto come modo, come cattiva individualità. La vera individualità e la vera soggettività non è soltanto un allontanamento dall'universale, non è soltanto l'assolutamente determinato, ma questo, in quanto assolutamente determinato, è ad un tempo quello che è per sé, quello che determina soltanto se

stesso. Per ciò appunto l'individuo, il soggettivo, è il ritorno all'universale; e poiché esso è ciò che è presso di sé, è esso medesimo l'universale. (...) Spinoza non procedette a questo ritorno. In lui l'ultimo è la rigida sostanzialità, non la forma infinita; questa egli non l'ha conosciuta, e così al suo pensiero sfugge sempre la determinatezza".

Hegel torna poi su un concetto spinoziano apprezzato e condiviso, quello concernente la differenza tra l'infinito del pensiero e l'effettivo infinito, o infinito *actu*. Ebbene quest'ultimo è secondo Spinoza "l'assoluta affermazione di sé".

Per Hegel questo è un argomentare "giustissimo", poiché si avvicina concettualmente alla sua "negazione della negazione"; dunque in Spinoza "troviamo la vera infinità. Ma egli non ne ha coscienza, non ha riconosciuto questo concetto come concetto assoluto, né l'ha pertanto espresso come momento dell'essenza medesima: anzi esso si trova fuori dell'essenza, nel pensiero dell'essenza".

Il filosofo tedesco procede nell'analisi, criticando l'esposizione del sistema in proposizioni inutili, che servono soltanto "a render più difficile di intendere Spinoza", e cadendo nel famoso errore di considerare pensiero ed estensione come i soli due possibili attributi della sostanza spinoziana, per arrivare infine all'esame della morale spinoziana. La questione è "di capitale importanza": "Il principio su cui essa (la morale) si fonda è unicamente questo, che lo spirito

finito è morale in quanto possiede la verace idea: cioè in quanto indirizza a Dio la sua conoscenza e la sua volontà, poiché la verità è unicamente la conoscenza di Dio. Si può adunque dire che non esiste una morale più sublime, in quanto essa non richiede se non che si abbia un'idea chiara di Dio”.

Hegel riporta quindi un passo di Spinoza, per cui “lo spirito può far in modo da ricondurre a Dio tutte le affezioni del corpo o rappresentazioni di cose. In quanto esso considera necessarie tutte le cose, ha tanto maggior potere sui suoi affetti”.

Ed è qui che Spinoza avrebbe dovuto individuare quel “ritorno dello spirito a Dio”, ovvero “la libertà umana”: in Spinoza “invece in quanto *modus* lo spirito non ha libertà, ma è determinato da altro”. Per cui il rimprovero che si può fare alla morale spinoziana è lo stesso che si può fare all'intero sistema, e cioè di aver privato l'anima umana d'indipendenza concependo “Dio soltanto come sostanza, e non come spirito”.

D'altro canto, però, è dunque “vano il rimprovero mosso alla filosofia spinoziana che essa uccida la morale; essa conduce invece all'alto risultato, che tutto il sensibile non è se non limitazione, e che c'è soltanto un'unica vera sostanza, e che la libertà dell'uomo consiste nel contemplare quest'unica sostanza e nell'indirizzarsi nel suo sentire e nel suo volere all'eterno uno”.

Hegel a questo punto torna a difendere Spinoza dalle accuse di ateismo, in particolare di Jacobi, con argomenti già noti: “lo spinozismo potrebbe dirsi piuttosto acosmismo, in quanto in esso non il sistema cosmico, l’essenza finita, l’universo, ma soltanto Dio è considerato sostanziale e gli si attribuisce vita perenne. (...) È adunque vero tutto il contrario di quanto si sostiene da coloro che incolpano Spinoza di ateismo: se mai in lui c’è troppo Dio”.

Per l’autore delle *Lezioni*, “il sistema di Spinoza è il panteismo e monoteismo assoluto elevato nel pensiero”.

Di seguito Hegel torna sulla critica al metodo matematico. A tal proposito però, dopo aver citato le parole di Jacobi secondo il quale lo spinozismo sarebbe l’unica maniera conseguente di pensare e proprio per questo perderebbe valore al cospetto del sapere immediato, il filosofo tedesco scrive che “si può dare ragione a Jacobi, che la dimostrazione conduce allo spinozismo, quando con essa si designi unicamente il procedimento del conoscere intellettualistico. Ma in generale Spinoza è un punto talmente importante della filosofia moderna, che in realtà si può dire: o tu sei spinoziano, o non sei affatto filosofo”.

Questa forte affermazione però non esclude il giudizio su quello che viene ora indicato come l’“errore fondamentale” del sistema spinoziano, ovvero questo metodo matematico meramente

formale, che “misconosce affatto la natura del sapere filosofico e l’oggetto di esso”, che è “il concetto e il concepito”.

A questa «caduta» formale del sistema si affianca la rinuncia di Spinoza al “principio della soggettività, dell’individualità, della personalità”, insomma al “momento dell’autocoscienza nell’essenza”, soppresso nel nome della rigida necessità delle dimostrazioni tra le quali appare una sostanza che “non si schiude, e non perviene dunque ad alcuna vita, spiritualità e attività”, che è quel che “lascia filosoficamente insoddisfatti di Spinoza”.

Per questo il giudizio finale di Hegel su Spinoza risente di tale insoddisfazione. Il negativo esiste soltanto come nulla, come momento dileguantesi, come singola autocoscienza, e le singole determinazioni sono assunte ma non dedotte dalla sostanza; l’assoluto non contiene alcun *modus*, è soltanto il suo disperdersi, non il suo movimento, divenire, ed essere. “L’autocoscienza è partorita soltanto da quest’Oceano, grondante della sua acqua, non perviene cioè mai al sé assoluto; il cuore, l’esser per sé, è forato, manca il fuoco”.

E il fuoco, qui contrapposto all’acqua, è il momento dell’autocoscienza, rimedio hegeliano contro questa mancanza.

Ma ciò non toglie che la limpidezza dell’acqua in cui viene ritratto il sistema di Spinoza, sia un esempio maestoso che ha sedotto anche Hegel. Finire nel solco di Spinoza, per i pensatori di

questa epoca e di questo ordine di idee, era probabilmente inevitabile. Magari Hegel non diede mai l'impressione di «subire» Spinoza, che invece finì per essere l'ingombrante figura comune che si stagliava dietro la Totalità di Hölderlin, l'έν και παν di Lessing, l'Assoluto di Schelling; ma sicuramente Spinoza fu per lui l'esempio della semplicità immediata con cui il molteplice è ridotto ad un principio unico, anche se proprio questa «non-mediabilità» di finito ed infinito sarà la causa della velleità del sistema spinoziano, provocando la caduta, e non l'unione, di finito ed infinito l'uno fuori dall'altro.

Dunque anche per Hegel l'esperienza del rapporto con Spinoza si presenta esteticamente affascinante ma, ad un contatto più profondo, ricca di spine. Così era stato per Fichte e per Schelling: sedotti in giovane età, intrapresero poi un percorso che li condusse a dar forma ad un'intera corrente filosofica che inevitabilmente finiva per sgusciare al di fuori delle tesi spinoziste. Ma non per questo siamo disposti a credere che l'immagine di Spinoza abbia subito un danno al termine delle meditazioni prese in considerazione, oppure che sia tornata ad essere impopolare come fu per oltre un secolo dopo la morte del filosofo, sino alla «rinascita» di fine Settecento; pensiamo invece che l'Idealismo abbia contribuito in maniera fondamentale alla diffusione dello spinozismo, apportando un importante contributo alla critica spinozista, e celebrando definitivamente

Spinoza come un'icona talmente decisiva nella storia della filosofia che da allora (come voleva Hegel) nessuno poté più fare a meno di affrontare il confronto col suo sistema.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

Spinoza, B., *Etica - Dimostrata con metodo geometrico*, a cura di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1997;

Spinoza, B., *Etica – Antologia*, scelta, introduzione, traduzione e commento di Di Vona, P., La Nuova Italia, Firenze, 1973;

Spinoza, B., *Principi della filosofia di Cartesio*, Laterza, Bari, 1990;

Spinoza, B., *Pensieri metafisici*, Laterza, Bari, 1990;

Spinoza, B., *Trattato Teologico-Politico*, Einaudi, Torino, 1980;

Spinoza, B., *Trattato Politico*, Ets, Pisa, 1989;

Spinoza, B., *Epistolario*, Einaudi, Torino, 1974;

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

Eberhard, J.A., *Ueber den Gott des Herrn Professor*

Fichte und den Götzen seiner Gegner. Eine ruhige Prüfung seiner Appellation an das Publikum in einigen Briefen, bey Hemmerde und Schwetschke, Halle, 1799;

Fichte, J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften / J. G. Fichte*; herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob; [poi] herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, F. Frommann, Stuttgart, 1972;

Fichte, J.G., *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, a cura di Filippo Costa, Laterza, Bari, 1971;

Fichte, J.G., *La seconda dottrina della scienza, 1801* / traduzione di Adriano Tilgher, Cedam, Padova, 1939;

Fichte, J.G., *Dottrina della scienza: seconda esposizione del 1804 / Johann Gottlieb Fichte*; a cura di Matteo Vincenzo D'Alfonso, Guerini, Milano, 2000;

Fichte, J.G., *Teoria della scienza 1798 Nova Methodo / G. A. Fichte*; a cura di Alfredo Cantoni, Istituto editoriale Cisalpino, Milano, 1959;

Fichte, J.G., *Logica trascendentale*, Guerini e Associati, Napoli, 2000;

Fichte, I. H., *J.G. Fichtes Leben und litterarischer*

Briefwechsel, 2 voll. Sulzbach, 1830-31;

Goethe, J.W., *Dalla mia vita: Poesia e verità*, UTET, Torino, 1957;

Hegel, G.W.F., *I principi di Hegel: frammenti giovanili, scritti nel periodo jenense, prefazione alla fenomenologia*, a cura di De Negri, E., Firenze, La Nuova Italia, 1949;

Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke / Georg Wilhelm Friedrich Hegel*; in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft; herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, F. Meiner, Hamburg, 2001;

Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano, 2000;

Hegel, G.W.F., *Scienza della logica*, Laterza, Bari, 1968;

Hegel, G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari, 1975;

Hegel, G.W.F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1967;

Hegel, G.W.F., *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di Borruso, G., Laterza, Roma, 1984;

Hegel, G.W.F., *Epistolario*, a cura di Manganaro, P., Guida, Napoli, 1983;

Hoffmeister, J., *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936;

Jacobi, F.H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Auf der Grundlage der Ausg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske bearb. von Marion Lauschke, Meiner, Hamburg, 2000;

Nohl, H., *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907;

Schelling, F.W.J., *Historisch-kritische Ausgabe / Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*; im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; herausgegeben von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, [poi] Jorg Jantzen und Hermann Krings, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1994;

Schelling, F.W.J., *Schellings werke*, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung, herausgegeben von M. Schröter, Münchner Jubiläumsdruck, Bände I-XII, München, 1954-1959;

Schelling, F.W.J., *Sämmtliche Werke*, hrsg. Von K.F. Schelling, Stoccarda, Cotta, 1856-1861, 14 voll.;

Schelling, F.W.J., *Dell'Io come principio della filosofia*, Cronopio, Napoli, 1997;

Schelling, F.W.J., *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Laterza, Bari, 1965;

Schelling, F.W.J., *Esposizione del mio sistema filosofico*, Laterza, Bari, 1923;

Schelling, F.W.J., *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, Sansoni, Firenze, 1958;

Schelling, F.W.J., *Nuova deduzione del diritto naturale*, Sansoni, Firenze, 1958;

Schelling, F.W.J., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di Luigi Pareyson, Mursia, Milano, 1974;

Schelling, F.W.J., *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, Guida, Napoli, 1989;

Schelling, F.W.J., *Lezioni monachesi sulla Storia della filosofia moderna ed Esposizione dell'empirismo filosofico*, Sansoni, Firenze, 1950;

Schelling, F.W.J., *Aforismi sulla filosofia della natura*, a cura di G. Moretti e L. Rustichelli, Egea, Milano, 1992;

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

Althaus, H., *Vita di Hegel*, Laterza, Bari, 1993;

Bove, L., *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 2003;

Chiereghin, F., *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Cedam, Padova, 1961;

Ciancio, C., *Il dialogo polemico tra Schelling e Jacobi*, Saste, Cuneo, 1974;

D'Anna, G., *Unu intuitu videre. Sull' ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Ghibli, Milano, 2003;

De Ferri, E., *La filosofia dell'identita di F. Schelling fino al 1802 e suoi rapporti storici*, Loescher, Torino, 1925;

De Flaviis, G., *Kant e Spinoza*, Sansoni, Firenze, 1996;

Deleuze, G., Guattari, F., *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 1996;

Deleuze, G., *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata, 1999;

D'Hondt, J., *Hegel nel suo tempo*, Bibliopolis, Napoli, 1978;

D'Hondt, J., *Hegel segreto*, Guerini, Milano, 1989;

Di Vona, P., *Baruch Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze, 1975;

Duso, G., *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Argalìa Editore, Urbino, 1974;

Friego, G., *Matematismo e spinozismo nel primo Schelling*, Cedam, Padova, 1969;

Gargano, A., *L'idealismo tedesco. Fichte – Schelling - Hegel*, La Città del Sole, Napoli, 1998;

Giancotti, E., *Baruch Spinoza, 1632-1677, La ragione la libertà l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Editori Riuniti, Roma, 1985;

Haym, R., *La scuola romantica*, a cura di E. Pocar, Milano-Napoli, 1965;

Heidegger, M., *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a cura di Mazzarella, E., Tatasciore, C., Guida, Napoli, 1994;

Ivaldo, M., *Fichte e Leibniz. La comprensione*

trascendentale della monadologia, Guerini e Associati, Napoli, 2000;

Ivaldo, M., *La comprensione fichtiana di Spinoza*, in "Filosofia", III, 1988, pp. 285-313;

Klever, W.N.A., *Spinoza visto da vicino*, Apeiron, Roma, 1999;

Leon, X., *Fichte et son temps*, Librairie Armand Colin, Paris, 1922 ;

Lucas, J.M., Colerus, J., *Le vite di Spinoza*, Quodlibet, Macerata, 1994;

Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, François Maspero, Paris, 1979 ;

Massolo, A., *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze, 1953;

Masullo, A., *Fichte: l'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli, 1986;

Mignini, F., *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Bari, 2001;

Morfino, V., *Incursioni spinoziste*, Mimesis, Milano, 2002;

Noci, G., *Fichte, Schelling, Hegel*, IES, Torino, 1969;

Rensi, G., *Spinoza*, Guerini e Associati, Milano, 1993;

Riconda, G., *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, Mursia, Milano, 1990;

Rotta, G., *La "Idea Dio". Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Pantograf, Genova, 1995;

Salvucci, P., *Filosofia e vita nel primo idealismo tedesco*, Argalìa Editore, Urbino, 1981;

Vecchiotti, I., *Schelling giovane*, Quattroventi, Urbino, 1993;

Verra, V., *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma, 2001;

Vitiello, V., *Hegel e la comprensione della modernità*, Guerini, Milano, 1991.