

DAVIDE BONDI*

QUANDO SPINOZA «USCÌ DALLA SUA TOMBA»
TRE SCRITTI DI F.D.E. SCHLEIERMACHER

*Così all'improvviso, quasi
uscito dalla sua tomba,
Spinoza iniziò a camminare
accanto all'idealismo
trascendentale di Kant.*

WILHELM DILTHEY

1. *Genesi delle Spinoza-Studien*

Gli appunti e i commenti schleiermacheriani sulla filosofia di Spinoza sono raccolti in tre manoscritti composti presumibilmente tra l'autunno del 1793 e l'inverno del 1794, mentre lo studioso si trovava a Berlino e teneva lezione all'istituto pedagogico di Gedike¹. Negli anni precedenti aveva frequentato il *Seminarium* pietistico di Barby e l'università di Halle ove, sotto la guida di Johann August Eberhard, aveva approfondito gli studi di filosofia morale, mettendo a confronto l'etica wolffiano-leibniziana con la critica kantiana della ragion pratica. Nelle «rapsodie filosofiche», composte tra il 1789 e il 1793, era così approdato a un profilo originale, mirante a mantenere l'assolutezza dell'ideale morale, mediandola con un'attenzione alla *continuum* della vita psichica e sociale². La scoperta di Spinoza irrompeva nel mondo concettuale di Schleiermacher con esiti tali da far prorompere Dilthey nell'icastica affermazione riportata in esergo, quasi il grande pensatore del Seicento fosse uscito dalla sua tomba, iniziando a camminare accanto all'idealismo trascendentale di Kant.

Günter Meckenstock ha disposto i testi spinoziani dell'autore nel primo volume della *Kritische Gesamtausgabe* con il seguente ordine: *Spinozismus, Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems (Breve esposizione del sistema spinoziano)* e *Über dasjenige in Jacobis Briefen und Realismus, was den Spinoza nicht betrifft, und*

* Università degli Studi di Verona.

¹ G. MECKENSTOCK, *Einleitung des Bandherausgebers*, in F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe I/1, Jugendschriften 1787-1796*, hrsg. von G. Meckenstock, de Gruyter, Berlin - New York 1984 (Abbreviazione: KGA I/1), pp. LXXVIII-LXXIX.

² La più analitica ricostruzione di questi studi si trova in E. GIACCA, *La formazione del pensiero etico di Schleiermacher*, «Archivio di filosofia», numero monografico, LXXXII/2014 (Fabrizio Serra Editore, Pisa - Roma 2015), pp. 28-98.

*besonders über seine eigene Philosophie (Su quanto nelle Lettere di Jacobi e in Realismo non riguarda Spinoza e, in particolare, sulla sua filosofia)*³.

I manoscritti furono stesi in seguito allo studio di *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn, 1785)*, un libro di Friedrich Heinrich Jacobi che diede un contributo decisivo alla cultura filosofica e teologica tedesca di fine secolo. Schleiermacher aveva letto la raccolta epistolare già nel 1787, ma se n'era allontanato con perplessità: «per ora la filosofia jacobiana» – scriveva al padre – «non la intendo bene, a causa della grande confusione e indeterminatezza che regna nella sua lingua»⁴. Durante il soggiorno berlinese, invece, studiava con profitto la seconda edizione (1789) corredata di una nuova prefazione e otto appendici in cui l'autore rispondeva ai rilievi critici mossi alla prima e, in particolare, ribatteva contro Herder⁵. L'incidenza della seconda lettura è in larga parte riconducibile alla maggiore maturità teorica di Schleiermacher, ormai approdato a prospettive filosofiche atte a svolgersi nel raffronto con il dibattito sulla metafisica.

Gli appunti sono rilevanti anche per lo sforzo storiografico volto a sciogliere i lineamenti della filosofia spinoziana da aggiunte allotrie o forzature ermeneutiche. Come ha osservato per primo Dilthey, siamo così posti di fronte a una precoce testimonianza del talento critico-filologico di Schleiermacher, capace di «rettificare l'esposizione di Jacobi, sulla base di essa solamente, senza la consultazione di ulteriori mezzi»⁶.

Bernd Oberdorfer ha osservato che, in generale,

la difficoltà nell'interpretazione di questi scritti sta nell'identificare quali enunciati siano da assegnare alla ricostruzione storico-sistematica di costrutti teorici *altrui* e quali siano votati a una teoria *personale* o, più semplicemente, sta nello spiegare il rapporto tra ricostruzione e teoria⁷.

La distinzione di enunciati teorici e storiografici, in verità, è spesso dichiarata o s'intende dal contesto benché, in *Spinozismus*, i due tipi di proposizioni coesistano a volte entro la medesima nota critica. Ad avviso di chi scrive, le [1] formulazioni sistematiche di Schleiermacher procedono di pari passo con [2] il tentativo di mettere a fuoco il dettato

³ KGA I/1, rispettivamente pp. 513-558, 561-582 e 585-597.

⁴ Lettera al padre del 14/8/1787 (n. 80), in F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe V/1 (KGA V/1), Briefwechsel 1774-1796 (Brieft 1-36)*, hrsg. von A. Arndt und W. Virmond, de Gruyter, Berlin - New York 1985, p. 92.

⁵ Per la seconda edizione cfr. F.H. JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, neue vermehrte Ausgabe, G. Löwe, Breslau 1789; tr. it. di V. Verra, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, Laterza, Bari 1969, che contiene le varianti della prima, della seconda e terza (1819) edizione.

⁶ W. DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, Berlin, Reimer, 1870, p. 148; tr. it. F. D'Alberto, *La vita di Schleiermacher*, 2 voll., Liguori, Napoli 2008, vol. I, p. 200. Il talento storiografico di Schleiermacher darà i frutti migliori nell'edizione dei dialoghi platonici, in proposito cfr. M. MARASSI, *I Dialoghi del sapere. Schleiermacher traduttore di Platone*, in A. LAVIERI (a cura di), *La traduzione fra filosofia e letteratura*, L'Harmattan Italia, Torino 2004, pp. 112-141.

⁷ B. OBERDOFER, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit: Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799*, de Gruyter, Berlin - New York 1995, p. 422.

originale delle opere di Spinoza⁸; con [3] l'esame critico delle valutazioni jacobiane; con [4] il confronto tra la metafisica di Spinoza, i sistemi di Kant e di Leibniz⁹.

La genesi materiale dei manoscritti è stata ricostruita da Meckenstock¹⁰. Anzitutto Schleiermacher ricopiò, con la funzione di uno studio preparatorio, le XLIV proposizioni jacobiane contenute nella lettera a Mendessohn del 21 aprile 1785. Scrisse poi la *Kurze Darstellung*, ove riordinò secondo un criterio personale i principi della teologia e della cosmologia di Spinoza, proponendone un confronto con le filosofie di Kant e Leibniz. Aggiunse poi alle XLIV tesi alcuni passi delle lettere a Mendelssohn commentandoli e spesso emendandoli; così presero forma, in differenti momenti, le due parti di *Spinozismus*. Nel manoscritto *Über dasjenige in Jacobis Briefen und Realismus*, riprese gli argomenti sulla costrizione e sulla libertà dell'uomo contenuti nella seconda edizione delle lettere e pochi passaggi tratti da *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus (David Hume sulla fede o idealismo e realismo, 1787)*, aggiungendovi solo due brevi note.

Nei paragrafi successivi i tre manoscritti sono presi in esame tentando di ricostruire il percorso interpretativo di Schleiermacher. Avvinto agli studi jacobiani per le implicazioni di filosofia morale contenute nelle lettere a Mendelssohn, l'autore sviluppa un interesse storico per la metafisica di Spinoza. Il contatto con i principi spinoziani risveglia poi il bisogno di far chiarezza su alcuni aspetti della filosofia teoretica. A tal fine, Schleiermacher intraprende il raffronto del sistema in questione con quelli di Kant e Leibniz e pone i *presupposti* per una giustificazione filosofica unitaria dell'esperienza etica, teoretica e religiosa, che avrà svolgimenti originali nei *Discorsi* e nei *Monologhi*.

2. Jacobi, Goethe, Herder

Friedrich Heinrich Jacobi, nel rilevare a Moses Mendelssohn e agli studiosi del tempo lo spinozismo di Gotthold Ephraim Lessing, non mirava all'impetuosa ripresa del dibattito speculativo che coinvolse buona parte della generazione filosofica postkantiana, ma a una chiarificazione del valore della fede per l'esperienza etica¹¹.

Nel corso di un incontro a Wolfenbüttel avvenuto nel luglio del 1780, Lessing aveva dichiarato a Jacobi che i «concetti ortodossi della divinità» non «facevano più per lui», che ormai «conosceva» e poteva «gustare» solo l'«*Ev καὶ πάν*» (*En kai pan*)¹². Ne seguiva una conversazione sullo spirito dello spinozismo pubblicata dall'autore in volume nel 1785. «Era sommamente importante per me» – scrive Jacobi – «che si sapesse con precisione in qual senso io avevo preso le parti di Spinoza, e che si trattava soltanto di filosofia speculativa, o meglio di metafisica pura contro metafisica pura»¹³. La preferenza accordata a quella metafisica sulle altre mirava solo a mostrare

⁸ Attraverso un'attenta valutazione degli *excerpta* spinoziani apposti da Jacobi stesso a riscontro delle XLIV proposizioni sulla sua dottrina. Cfr. JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, pp. 164-210; tr. it., pp. 116-133.

⁹ Cfr. C. ELLSIEPEN, *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva. Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie*, de Gruyter, Berlin - New York 2006, pp. 140-149.

¹⁰ MECKENSTOCK, *Einleitung des Bandherausgebers*, pp. LXXVIII-LXXXII.

¹¹ Cfr. V. VERRA, *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1963, p. XIV ss.; M. IVALDO, *Introduzione a Jacobi*, Laterza, Roma - Bari 2003, pp. 50 ss.

¹² JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, p. 22; tr. it., p. 67.

¹³ *Ibi*, p. 234; tr. it., p. 145.

l'inevitabile tendenza al fatalismo della più conseguente ontologia e a segnalare così i limiti di ogni possibile filosofia razionalistica.

«Non c'è nessun'altra filosofia che la filosofia di Spinoza» – dice Lessing; «poiché il determinista se vuol esser conseguente deve diventare fatalista» – aggiunge Jacobi. «La filosofia cabbalistica, come filosofia, è nient'altro che uno spinozismo *non sviluppato, o nuovamente confuso*», «la filosofia leibniziana-wolffiana non è meno fatalistica della spinoziana, e riconduce il pensatore conseguente ai principi di quest'ultima». E poiché, secondo l'autore, lo spinozismo, prescelto da Lessing come espressione più alta del pensiero dimostrativo, è schietto ateismo, l'unica possibilità di evitare l'ateismo dipende dalla convinzione che «ogni dimostrazione suppone qualcosa di già dimostrato, il cui principio è la *rivelazione*»¹⁴.

Grazie a un «salto mortale» che conclude «dal fatalismo immediatamente contro il fatalismo», Jacobi abbandona allora la dottrina metafisica della necessità esposta da Spinoza in favore di una morale della libertà sottratta a ogni dimostrazione. Sulla base di tali principi, separa l'etica dalla metafisica e la ricongiunge con la religione, giacché la possibilità stessa della vita morale dell'uomo gli appare condizionata da «un'esperienza unicamente interiore del divino come fondamento della libertà»¹⁵. Jacobi enunciava così l'esigenza di opporre all'«idolatria della ragione», espressa in sommo grado nella filosofia spinoziana e più modestamente nelle esperienze intellettuali degli illuministi, una filosofia della fede basata sulla preminenza di istanze etiche.

Seguendo le concatenazioni di questi pensieri si profilano le divergenze tra i lineamenti di etica presentati da Schleiermacher nelle «rapsodie» e la filosofia della fede, così come inizia a intravedersi l'angolo prospettico entro cui sono accolte alcune istanze della metafisica di Spinoza. Se nel frammento *Il valore della vita* (1792-93), l'idea della divinità viene intrecciandosi a quella del «destino impersonale» e il problema della teodicea finisce per coincidere con quello della «giustizia del destino», possiamo anzitutto escludere che nella prima fase della sua produzione l'autore accetti il carattere personale ed extramondano della divinità¹⁶. D'altro canto, l'accusa di ateismo rivolta da Jacobi a Lessing in ragione del rifiuto dei concetti ortodossi della divinità era stata contestata da Herder e Goethe in termini che non dovevano rimanere senza importanza per le riflessioni di Schleiermacher, alla ricerca di una concezione religiosa antidogmatica capace di soddisfare il rigore analitico della sua etica e le istanze più vive del suo cuore¹⁷.

In una lettera del 9 giugno 1785, Goethe scriveva a Jacobi che «Spinoza non dimostra l'esistenza di Dio, ma che l'esistenza è Dio. E se altri perciò lo rimproverano di essere stato ateo, io invece lo vorrei chiamare ed esaltare *theissimum* e *christianissimum*». Così concepito, conosciamo l'«Essere divino» – si legge nella stessa missiva

¹⁴ Le sei proposizioni poste come «l'insieme delle asserzioni» jacobiane sono date in *ibi*, pp. 223-230; tr. it., pp. 138-143.

¹⁵ VERRA, F. H. *Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, p. XIX.

¹⁶ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über den Wert des Lebens* (1792/1793) in KGA I/1, pp. 391-472; tr. it. di S. Sorrentino, *Il valore della vita*, Marietti, Genova 2000.

¹⁷ Herder, Goethe e Jacobi si incontrarono a Weimar nella seconda metà del 1784 per discutere della filosofia spinoziana. Cfr. H. NICOLAI, *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft*, Metzler, Stuttgart 1965, pp. 200 ss. e S.A. JØRGENSEN - K. BOHNEN - P. ØHRGAARD, *Aufklärung, Sturm und Drang, Frühe Klassik 1740-1789*, C.H. Beck, München 1990, pp. 67 ss.

– «in herbis et lapidibus», «nelle e dalle *rebus singularibus*, alla cui osservazione più attenta e più profonda nessuno può incoraggiare più di Spinoza»¹⁸. L'interpretazione goethiana, che rivendica il carattere religioso del principio *Deus sive Natura*, fu determinante per l'intero dibattito sullo spinozismo e si ritrova nel saggio *Gott. Einige Gespräche*, dato alle stampe da Johann Gottfried Herder nel 1787 in risposta alle tesi sostenute da Jacobi¹⁹. «Spinoza» – vi si legge – «ben lungi dal professare l'ateismo, può essere considerato piuttosto come un *metaphysisch-moralischer Schwärmer*»²⁰. Si profilava così un ripensamento complessivo del significato dell'esperienza religiosa, che ebbe la messa a fuoco più consistente proprio nei *Discorsi* di Schleiermacher.

Il panteismo *naturalistico* cui Goethe era approdato implicava, tuttavia, l'intuizione di una *perfetta identità di finito e infinito* che non poteva essere assimilata negli stessi termini dal giovane studioso, più incline a riallacciarsi alle riflessioni di Herder sulla necessità cosmologica e l'ordine divino del mondo. «Con la lettura delle opere religiose di Herder» – ha sostenuto Giovanni Moretto – Schleiermacher aveva innanzi a sé «un modello di riscoperta del “vero Cristianesimo” e di integrazione del Cristo giovanneo con i valori della mistica spinoziana»²¹.

Lo stesso Jacobi, d'altro canto, nella IV e nella V appendice della seconda edizione delle *Lettere* (1789) dà gran peso ai rilievi di Herder. Nel quinto dialogo del *Gott*, questi aveva esplicitato i principi dell'*Allenheit* o dell'Ev καὶ πάν spinoziano, definendo l'Essere supremo «il tutto di tutte le cose» e nominandolo «Universo». «Egli agisce ovunque» – scriveva – «nel più piccolo come nel più grande, in ogni punto dello spazio e del tempo, in ogni realtà» secondo le leggi di natura²². L'infinito era per Herder panteisticamente presente nel finito attraverso le leggi che presiedono il meccanismo naturale e lo sviluppo storico e si manifestava persino nelle esistenze individuali costituendone

¹⁸ Cfr. Lettera a J.H. Jacobi del 9 giugno 1785 (n. 2134) in J.W. GOETHE, *Goethes Werke*, hrsg. in Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abt. IV, Bd. 7, *Goethes Briefe, Weimar, 1 Januar 1785 – 24 Juli 1786*, Hermann Böhlau, Weimar 1891, p. 63. Vale la pena ricordare anche la lettera del 5 maggio 1786 (n. 2312), in *ibi*, pp. 212-214 e lo *Studie nach Spinoza* del 1784-1785, in *Id.*, *Goethes Werke*, hrsg. in Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abt. II, Bd. 11, *Goethes naturwissenschaftliche Schriften, Erste Theil, Zur Naturwissenschaft*, Hermann Böhlau, Weimar 1893, pp. 313-319. A proposito degli scritti spinoziani di Goethe si vedano W. DILTHEY, *Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes* (1894), in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, hrsg. von G. Misch, Teubner, Leipzig - Berlin 1940, pp. 391-415; pref. e tr. di G. Sanna, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al sec. XVIII*, La Nuova Italia, Firenze 1974, vol. II, pp. 180-210; L. PAREYSON, *Estetica dell'idealismo tedesco*, III, *Goethe e Schelling*, Mursia, Torino 2003, pp. 180-184; K.M. MEYER-ABICH, *Libertà nella natura: il congeniale spinozismo di Goethe*, in G.F. FRIGO - R. SIMILI - F. VERCELLONE - D. VON ENGELHARDT (a cura di), *Arte, scienza e natura in Goethe*, Trauben, Torino 2005, pp. 269-292.

¹⁹ In merito al significato complessivo dello spinozismo di Goethe per la generazione filosofica postkantiana cfr. H. LINDNER, *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*, Arion Verlag, Weimar 1960 e VERRA, *F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, pp. 113 ss. Riguardo al nesso Goethe-Schleiermacher, cfr. K. CRAMER, „*Anschauung des Universums*“. *Schleiermacher und Spinoza*, in U. BARTH - C.-D. OSTHÖVENER (hrsg.), *200 Jahre 'Reden über die Religion'. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher Gesellschaft*, Halle 14-17 März 1999, Part 1, de Gruyter, Berlin - New York 2000, p. 120. Sulla *Spinoza-Renaissance* tedesca in generale cfr. V. MORFINO (a cura di), *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Unicopli, Milano 1998.

²⁰ J.G. HERDER, *Gott. Einige Gespräche*, K.W. Ettinger, Gotha 1787, pp. 34-35; tr. it. di M.C. Barbetta e I. Perini Bianchi, *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, Franco Angeli, Milano 1992, p. 106.

²¹ G. MORETTO, *Etica e storia in Schleiermacher*, Bibliopolis, Napoli 1979, p. 138.

²² HERDER, *Gott. Einige Gespräche*, pp. 200-201; tr. it., pp. 176-177.

la norma interna peculiare e insostituibile. Per questo, la divinità doveva secondo il suo intendimento coincidere con «quell'unico e supremo bene che è la dolce e bella necessità» ed era beato colui per il quale «l'esercizio del dovere e l'impegno di assolverlo nel modo migliore è diventato parte della sua natura ossia della necessità»²³.

La metafisica spinoziana suggeriva a Herder l'inserimento della causalità storico-morale dell'uomo entro il piano complessivo della necessità, in accordo con un principio speculativo che Moses Mendelssohn aveva enunciato nei seguenti termini: «secondo il concetto di Spinoza, tutto quello che accade nel mondo sensibile è della più stretta necessità perché così e non altrimenti è fondato nell'essenza divina e nelle modificazioni possibili delle sue proprietà»²⁴. E, tuttavia, ciò non impediva a Herder di accordare l'assolutezza del fondamento metafisico con la distinzione tra leggi naturali e storiche, vale a dire di derivare dal principio unico della sostanza un duplice ordine della necessità.

Le riflessioni delle *Spinoza-Studien* risentono proprio dell'impostazione del *Gott*, ben noto a Schleiermacher come mostra un riferimento esplicito al Cristianesimo di Herder in un aforisma dei *Gedanken III*²⁵. Anche per lui lo spinozismo non implica una riduzione della necessità psicologica alla causalità materiale e il conseguente annullamento delle basi stesse d'ogni sistema morale. Secondo la sua lettura, il principio della sostanza e degli attributi deve piuttosto garantire al determinismo un fondamento in grado di giustificare l'integrazione delle sfere del pensiero (causalità psicologico-morale) e dell'estensione (causalità naturale) entro un unico sistema. La teoria morale costruita nelle «rapsodie» sulla base dell'intreccio dei due ordini di necessità sarebbe così stata confermata da un'intuizione metafisica che a propria volta poteva, e certo avrebbe dovuto, accordarsi con i presupposti trascendentali della filosofia kantiana²⁶.

3. Il determinismo perfetto di Spinoza

Sulla base della rigida alternativa tra il «non avere» e «l'aver» libertà, Jacobi denunciava le «leggi apodittiche» della ragion pratica come un'espressione della malattia deterministica dei tempi²⁷. Sosteneva peraltro che, poiché il determinista, se vuol essere conseguente, deve diventare fatalista e approdare al sistema della necessità fisica, anche il sistema di Kant andava annoverato tra le filosofie che negano il principio della libertà, al di fuori del quale non è possibile alcuna morale²⁸. Ciò era accaduto

²³ *Ibi*, pp. 190-191; tr. it. p. 173.

²⁴ Cfr. JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, p. 83; tr. it., p. 93.

²⁵ Aforisma 41 in *Gedanken III* (1798-1801) in F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe V/2, Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, hrsg. von G. Meckenstock, de Gruyter, Berlin - New York 1984, p. 128. Nelle lettere, Schleiermacher esprimeva tuttavia alcuni giudizi svalutativi sulla filosofia di Herder. Per un raffronto sistematico tra le prospettive teologiche dei due autori e i relativi riferimenti bibliografici, cfr. M. OHST, *Schleiermacher und Herder*, in BARTH - OSTHÖVENER, *200 Jahre 'Reden über die Religion'*, pp. 311-328. Grove ricostruisce il rapporto tra Herder e Schleiermacher a partire dall'incidenza su entrambi del pensiero di Hemsterhuis. Cfr. R. GROVE, *Vereinigungsphilosophie beim frühen Schleiermacher und bei Herder*, in BARTH - OSTHÖVENER, *200 Jahre 'Reden über die Religion'*, pp. 328-343.

²⁶ Sulla filosofia morale delle «rapsodie» cfr. D. BONDÌ, *Sulla libertà. L'abbrivio di Schleiermacher tra Kant e gli illuministi*, «Rivista di storia della filosofia», 2 (2017), pp. 209-244..

²⁷ Cfr. JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, pp. XXVI-XLVIII; tr. it., pp. 47-57.

²⁸ *Ibi*, p. 24; tr. it., p. 68.

nella metafisica di Spinoza, la forma esemplare del razionalismo, e doveva pertanto – credeva l'autore con furia ermeneutica – ripetersi in ogni filosofia razionalistica nonostante gli autoinganni e le dissimulazioni dei suoi creatori. L'unica possibile fondazione della morale doveva infatti essere cercata al di fuori del pensiero discorsivo, in un'attività spontanea assoluta della volontà, garantita da un'intelligenza prima e suprema, da un autore e legislatore della natura, da «un Dio, che è uno spirito»²⁹.

Schleiermacher ricopia per intero le *Proposizioni sulla libertà*, obiettando contro la riduzione del sistema della ragione pratica a un unico istinto³⁰, ma intende soprattutto delegittimare l'equiparazione tra determinismo e fatalismo.

Jacobi – scrive – vorrebbe far dire a Spinoza che l'essenza pensante non abbia alcuna causalità, vale a dire che la connessione di un pensato con l'altro non stia in ciò che è pensato, ma soltanto in quel che è esteso; un pensato non si rapporta per nulla all'altro, ma ogni pensato si rapporta immediatamente a quel che è esteso; mentre Spinoza sostiene soltanto che ogni cosa deve derivare da qualcosa, che ogni cosa deve essere concepita come un effetto, pertanto deve essere concepita in quanto effetto anche ogni cambiamento del pensiero³¹.

All'interpretazione jacobiana, Schleiermacher ribatte che, benché la cosa pensante appartenga interamente al flusso delle cose [*an die fließenden Dinge*], il pensiero non scaturisce dall'estensione, «sì bene palesemente dalla [stessa] essenza pensante»³². E ciò significa che ogni trasformazione del pensiero deriva da un altro pensiero, piuttosto che essere un mero accompagnamento dei fenomeni fisici. Quale rapporto vi è allora tra pensiero ed estensione in assenza del rapporto di dipendenza voluto da Jacobi?

Per Spinoza il pensiero è la coscienza della trasformazione delle cose estese che deriva dall'inerenza *immediata* degli attributi alla sostanza infinita. L'anima, ad esempio, non è l'idea del corpo, ma l'idea della cosa, la quale tuttavia non può essere determinata, e diventare individuale, altrimenti che attraverso le qualità del corpo³³. Il pensiero, per acquisire una forma (concettuale, rappresentativa), deve corrispondere a un oggetto o a un contenuto e non *essere prodotto* dai corpi: «ritengo» – scrive l'autore – «che Egli non possa mai aver detto qualcosa che giustifichi la triviale opinione secondo cui un colloquio speculativo sarebbe un semplice ufficio dei corpi»³⁴. Si pensi ancora al caso delle scoperte. Qualora vi fosse una dipendenza dello spirito dalla materia, le scoperte di uno scienziato dipenderebbero dal suo organismo. Non avremmo avuto la teoria della gravitazione universale se Newton non fosse stato dotato di una certa organizzazione fisica. Come potrebbe Spinoza, si chiede Schleiermacher, «che poco prima diceva che le scoperte promanano soltanto dalla facoltà pensante», concedere che sia il corpo a scoprire qualcosa?

²⁹ *Ibi*, pp. XLIII-XLIV; tr. it., p. 55. In proposito cfr. D. THOUARD, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, Vrin, Paris 2007, pp. 85 ss.

³⁰ *Über dasjenige in Jacobis...* (1793-1794), in KGA I/1, pp. 588-594 (la nota critica di Schleiermacher è a p. 590-591).

³¹ *Spinozismus* (1793-1794), in KGA I/1, p. 529.

³² *Ibi*, pp. 525 e 529.

³³ Cfr. JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, pp. 143 ss.; tr. it., pp. 108 ss.

³⁴ *Kurze Darstellung des Spinozistischen System* (1793-1794), in KGA I/1, p. 580.

La scoperta consiste nella connessione delle idee e Spinoza non ha mai affermato che essa avrebbe luogo per mezzo del corpo; la connessione appartiene piuttosto a quell'assoluto presente in ogni concetto che il pensiero crea in sé. Può pertanto dirsi: la scoperta non sarebbe stata compiuta senza il concorso del corpo (ciò però deve concederlo anche Leibniz e ciascun altro); non può dirsi invece in alcun modo che l'abbia fatta il corpo³⁵.

Negando la preminenza della materia sullo spirito, il filosofo ebreo-olandese ha di fatto insegnato la loro perfetta armonia. «I rapporti di una cosa si lasciano cogliere da due lati e consistono di due parti tra loro armonizzate», «con lo stesso diritto con cui posso dire: il pensiero e la sensazione non sono altro che concetti di estensione, movimento e velocità, potrei anche dire: estensione movimento e velocità non sono altro che l'esposizione di spirito, volere e talento»³⁶. L'estensione è l'esibizione e il pensiero è la rappresentazione di un'unica e sola sostanza:

Ogni singola cosa è un aggregato di diverse commistioni di modi immediati e mediati in rapporto a tutte le altre cose simili. L'unità esterna di queste relazioni è l'estensione, il corpo delle cose; l'unità interna è il pensiero, l'anima. Quella è, per dir così, l'esibizione, l'espressione dei rapporti della cosa; questo è la coscienza, il concetto di essa³⁷.

Con siffatta interpretazione, Schleiermacher prorompe nella dichiarazione secondo cui «Spinoza non è fatalista in alcun altro senso [*Verstand*], se non nel senso che io chiamo determinismo perfetto»³⁸. L'assenza di cause finali non importa infatti la riduzione della legalità psichica alla legalità fisica, ma l'articolazione di una doppia catena causale, quale espressione di una sostanza *unica*.

D'altro canto, nemmeno «l'intelligenza può essere divenuta, attraverso il proprio pensare, causa della sostanza» (qui Schleiermacher dice «sostanza» invece di «estensione», giacché, nella misura in cui il pensiero è considerato il dato fondativo, la sostanza diviene equiparabile all'estensione). Pertanto, nemmeno la rappresentazione delle cose finite «può precedere nell'intelligenza le cose finite (stesse) e non può esserne causa»³⁹. Una volta che il nesso del pensiero con l'estensione sia stato esposto con chiarezza, ci si imbatte, anche da questo punto di vista, nella perfetta connessione degli attributi, in virtù dell'inerenza alla materia originaria di cui sono determinazioni immediate. Né una lettura materialistica dell'opera di Spinoza, come quella di Jacobi, né una reinterpretazione idealistica possono rimanere valide alla luce dell'approfondimento ermeneutico di Schleiermacher. Nella sezione votata alla cosmologia della

³⁵ *Spinozismus*, pp. 537-538.

³⁶ *Ibi*, p. 530.

³⁷ *Kurze Darstellung des Spinozistischen System*, p. 578.

³⁸ *Spinozismus*, p. 532.

³⁹ *Ibi*, p. 535. L'autore attribuisce la teoria del primato del pensiero alla dottrina monadologica di Leibniz. Cfr. *Kurze Darstellung des Spinozistischen System*, pp. 573 e 581. Per una contestualizzazione del pensiero di Leibniz si veda M.R. ANTOGNAZZA, *Leibniz: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2008. Anche Mendelssohn aveva frainteso questo punto. Per opporsi alla riduzione jacobiana del pensiero all'estensione aveva ribattuto «mi pare che l'origine di tutti questi pregiudizi stia nel fatto che Lei ritiene unica materia e oggetto dei pensieri l'estensione e il movimento [...] Non può l'essenza pensante essere a se stessa materia e oggetto?» (JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, p. 89; tr. it., p. 95). Per sfuggire all'accusa di monismo materialistico rivolta a Spinoza, Mendelssohn si attestava, però, su un'interpretazione sbilanciata sul piano dell'indipendenza del pensiero dall'estensione.

Kurze Darstellung, l'autore trae altre decisive conseguenze contro i diversi riduzionismi di Jacobi e Leibniz. «Ogni cosa finita» – scrive – «ha in sé una parte dell'essere infinito», così che «se una cosa finita fosse *solo* estesa o *soltanto* pensata, la parte d'infinito contenuta nel finito sarebbe deprivata di una delle sue caratteristiche necessarie e in sé divisa»⁴⁰. Da ciò non risulta semplicemente l'impossibilità, nelle *cose finite* , di ogni riduzione gerarchica di un attributo all'altro; ma, ove gli attributi compresenti in ogni finito siano espressione di una e una sola sostanza, risulta anche l'annientamento di ogni minima traccia di dualismo metafisico⁴¹.

Spinoza aveva combattuto i contrari e sodali *riduzionismi* materialistici e idealistici ma, pure, aveva saputo concepire l'inerenza di elemento psichico e materiale all'unica sostanza infinita in una prospettiva senz'altro monistica. La filosofia spinoziana nel 1794 si rivelava comunemente agli occhi di Schleiermacher all'altezza dei tempi, giacché la sua concezione metafisica conteneva un sistema deterministico perfettamente coerente:

Questo mondo non può essere migliore né peggiore di com'è, perché ogni cosa diverrà davvero reale se potrà divenirlo, e in nessun tempo potrebbe essere migliore di quello in cui essa si trova. Così ogni cosa attraversa quei momenti che può attraversare, e non può esserle risparmiato nessuno dei mutamenti che essa deve attraversare; l'idea di fine, scopo e bene qui non ha affatto luogo, all'infuori di un bene metafisico che consiste soltanto nella completezza che è comunque essenziale all'infinito⁴².

4. Il principio d'inerenza

Lo studio della dottrina di Spinoza fu motivato inizialmente dal bisogno avvertito da Schleiermacher di mettere alla prova la propria concezione etica con le prospettive emerse nel dibattito postkantiano. Al fine di difendere la filosofia morale esposta nelle «rapsodie», doveva essere respinta l'*equiparazione* del determinismo al fatalismo materialistico, che Jacobi estendeva dal sistema razionalistico di Spinoza alle dottrine degli illuministi, per mostrare che soltanto la *fede* nella *libertà assoluta* può fungere da fondamento dell'etica.

Nei manoscritti spinoziani, l'intenzione morale s'intreccia però ad alcuni problemi di filosofia teoretica. Il *trait d'union* tra i due piani è offerto dai riferimenti incrociati a diversi libri di Jacobi. Nell'appendice *Sull'idealismo trascendentale* del David Hume (1787), in particolare, è messa a fuoco la contraddizione per cui non si può entrare nel sistema kantiano senza il presupposto di un «oggetto reale» capace di colpire i nostri sensi; eppure con tale presupposto non si può restare al suo interno, giacché l'oggetto che si vuole *precedente* alla sintesi conoscitiva deve esserne il risultato⁴³. Schleierma-

⁴⁰ *Kurze Darstellung des Spinozistischen System*, p. 577.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibi*, p. 534.

⁴³ F.H. JACOBI, *Ueber den transcendentalen Idealismus*, in *Id.*, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Loewe, Breslau 1787, pp. 209-230, in particolare 220 e ss.; tr. it. di G. Sansonetti, *Scritti kantiani, Morcelliana*, Brescia 1992, pp. 67-78. (In *Id.*, *Idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, Francesco De Silva, Torino 1948, non è data la traduzione dell'*Anhang* sull'idealismo trascendentale). Per un inquadramento critico cfr. in proposito G. SANSONETTI, *Introduzione a JACOBI, Scritti kantiani*, pp. 33 ss.; IVALDO, *Introduzione a Jacobi*, pp. 86 ss. e W. METZ, *Die Objektivität des Wissens. Jacobis Kritik an Kants theoretischer Philosophie*, in B. SANDKAULEN - W. JAESCHKE (hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der*

cher non si sofferma su questi passaggi, ma ricopia da *Idealismo e realismo* un dialogo che li anticipa: «Dunque Ella ha la sensazione di una causa in quanto causa? Mi dica allora donde Ella sa che la sensazione di una causa in quanto causa è “in sé”; che “in sé” è la sensazione di una causa *esterna*, di un oggetto reale *al di fuori della vostra* sensazione, di una cosa?»⁴⁴. Si tratta anche per Schleiermacher di un nodo teoretico intricatissimo, che è possibile sciogliere solo integrando la prospettiva trascendentale con alcuni principi della metafisica spinoziana.

Kant, non diversamente da Leibniz, di cui l'autore ricorda la teoria delle monadi infinite extramondane, ipotizza una cosa in sé, un oggetto reale *separato* dalla serie dei condizionati⁴⁵. Spinoza, contrariamente a entrambi, ritiene non possa esservi alcun incondizionato se non come quintessenza e fondamento immanente dei condizionati. «Mi pare che il kantismo,» – osserva in proposito l'autore – «quando si comprende, sia dalla parte di Spinoza»⁴⁶.

È Spinoza (prima di Jacobi) a insegnare che l'infinito non può essere determinato secondo i predicati delle singole cose o degli oggetti, altrimenti la sua essenza coinciderebbe con la successione e il divenire. Al contempo, però, l'infinito deve essere *immanente* al flusso delle cose finite, altrimenti o 1) le cose finite non potrebbero sussistere in ragione del fatto che la loro causa di esistenza si perderebbe in un regresso interminabile; oppure 2) le cose finite dovrebbero essere state create da una *causa esterna* alla serie, pertanto inadeguata al loro ordine di realtà, secondo il principio *ex nihilo nihil*⁴⁷. Ne deriva che bisogna cogliere l'infinito *nella serie delle cose*, ma senza applicarvi direttamente le categorie proprie del finito. Spinoza,

sospinto dal bisogno di trovare la causa ultima delle cose finite, trova un infinito la cui essenza è la mera esistenza e, sospinto dal principio che la causa ultima delle cose finite non può essere loro esterna, scopre che quell'infinito non è l'infinito intero e perfetto, ma che le cose finite devono stare per lo meno in un rapporto di inerenza mediata con quell'essenza⁴⁸.

A essere coerenti, bisogna respingere l'affermazione metafisica secondo cui l'infinito è «uno» giacché «de eius essentia universalem non possimus formare ideam»⁴⁹, pertanto l'errore di Spinoza «su cui poggia l'unica differenza tra lui e Kant» sta proprio nell'«affermare un'unità e infinitudine positiva»⁵⁰. Liberato da questa ipoteca metafisica, tuttavia, il *principio d'inerenza* non inficia il limite posto alla conoscenza nella filosofia trascendentale, perché induce a pensare l'incondizionato solo all'interno della serie dei condizionati, escludendone la separatezza, l'interezza e la perfezione.

La poderosa concezione dell'inerenza aiuta così a eliminare «l'inconsequente residuo del vecchio dogmatismo» annidato nel concetto kantiano di una *causa noumenica extramondana*, senza rimettere in circolazione le strutture concettuali della

Zeit, Meiner, Hamburg 2004 pp. 3-18.

⁴⁴ JACOBI, *David Hume über den Glauben*, p. 20; tr. it., pp. 85-86, ricopiato da Schleiermacher in *Über dasjenige in Jacobis...*, pp. 595-596.

⁴⁵ *Kurze Darstellung des Spinozistischen System*, p. 569-570.

⁴⁶ *Ibi*, p. 570.

⁴⁷ *Ibi*, pp. 564-565.

⁴⁸ *Ibi*, p. 567.

⁴⁹ *Ibi*, p. 569.

⁵⁰ *Ibi*, rispettivamente pp. 575 e 574.

metafisica precritica. Permette – all’indietro – di risolvere l’aporia ravvisata da Jacobi, che denunciava la problematicità della nozione di un «oggetto reale» separato dal fenomeno. Secondo l’integrazione proposta da Schleiermacher, la *causa* [*Ursache*] di un ente finito deve essere rintracciata negli elementi delle serie appartenenti al medesimo ordine di realtà, mentre l’infinito costituisce il *fondamento* trascendentale [*Urgrund*] di tutti gli enti del mondo sensibile ed è ontologicamente prioritario rispetto ai rapporti fenomenici («totum parte prius esse necesse est»)⁵¹.

D’altro canto, se l’infinito può essere tematizzato *solo in rapporto alle cose*, la teologia è legata indivisibilmente alla cosmologia e alla storia⁵². I fenomeni naturali e gli eventi storici continuano a esser soggetti alle categorizzazioni del pensiero discorsivo ove se ne vogliono indagare le cause, ma sono oggetto di un’intellezione immediata qualora se ne colga il nesso d’inerenza con la totalità e la divinità. La religione è immessa sin nel centro segreto di ogni realtà e le censure di Bayle, Leibniz e Jacobi contro l’ateismo spinoziano risultano infondate. Assieme all’interpretazione storiografica dettagliata e personale dei manoscritti, concreseva così il primo nucleo della concezione religiosa antidogmatica svolta consapevolmente nei *Discorsi* ed era accolto il giudizio goethiano di uno Spinoza pensatore *theissimum* e *christianissimum*.

Già in questa fase, peraltro, il principio d’inerenza non era sviluppato da Schleiermacher in una filosofia dell’identità e della coincidenza assoluta. L’infinito – si preoccupava di precisare – rimane qualcosa di diverso dal *collectivum* o dalla «riunione del limitato»⁵³. «Nulla sussiste al di fuori delle cose finite e pur tuttavia esiste solo l’infinito», che deve essere pensato «ora separato dalle cose finite, ora nuovamente in una connessione indivisibile con esse, tanto che di esso possa dirsi: sia che non ha alcuna rappresentazione, sia che tutte le rappresentazioni vi sono contenute, sia che non ha alcun movimento, sia che ogni movimento è contenuto in esso».⁵⁴ Il rapporto d’identità e distinzione, immanenza e trascendenza, per cui «non si dà finito se non nell’infinito e, tuttavia, l’infinito non si dà soltanto nel finito, ma anche autonomamente e per sé»⁵⁵ proietta Schleiermacher nella temperie del primo Romanticismo con un equipaggiamento categoriale originale e spesso frainteso, in cui Spinoza è accostato a Kant ma distanziato dall’idealismo fichtiano e dalle filosofie dell’identità⁵⁶.

Dopo aver ricopiato le XLIV tesi jacobiane sulla dottrina di Spinoza, Schleiermacher aveva individuato tre punti principali dell’esposizione: «1. La dottrina dell’infinito in sé; 2. La dottrina del rapporto delle cose finite con l’infinito; e 3. La dottrina

⁵¹ Cfr. SORRENTINO, *Filosofia trascendentale e dialettica nella cultura romantica*, pp. 92-98.

⁵² «La dottrina di Dio» – scrive al riguardo Meckenstock – «non può alimentarsi da fonti diverse da quelle che l’hanno chiamata in vita. La teologia ha soltanto il compito di permettere un’interpretazione soddisfacente dell’esperienza mondana». Per questo Schleiermacher «assegna a Spinoza una riformulazione della teologia plasmata da un’idea guida cosmologica». Cfr. G. MECKENSTOCK, *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794*, de Gruyter, Berlin - New York 1988, pp. 202 e 204.

⁵³ Così aveva frainteso Moses Mendelssohn la dottrina di Spinoza, cfr. JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, p. 93; tr. it., p. 97.

⁵⁴ Citazioni rispettivamente da *Spinozismus*, p. 535 e da *Kurze Darstellung des Spinozistischen System*, p. 567.

⁵⁵ Cfr. GIACCA, *La formazione del pensiero etico di Schleiermacher*, pp. 112-113.

⁵⁶ Cfr. VERRA, *F. H. Jacobi. Dall’illuminismo all’idealismo*, pp. 246-259.

del rapporto dell'estensione e del pensiero nelle cose finite»⁵⁷. Abbiamo visto come l'autore abbia risolto il problema ermeneutico posto con i primi due punti, opponendosi all'accusa di ateismo invalsa contro Spinoza nella tradizione filosofica cristiana, mentre nell'ultimo paragrafo ci occuperemo del problema dell'individualità con cui Schleiermacher obietta indirettamente contro l'accusa di acosmismo. Nella *Kurze Darstellung*, i tre punti principali dell'esposizione sono discussi con l'obiettivo di proporre alcuni raffronti tra la filosofia di Spinoza e quelle di Leibniz e Kant.

Schleiermacher mostra anzitutto che molti errori della concezione metafisica di Leibniz dipendono da un grado insufficiente di concettualizzazione dei problemi posti da Spinoza. Il principio della molteplicità delle monadi a fondamento del mondo sensibile, ad esempio, deve essere necessariamente un'indebita applicazione di categorie dell'estensione all'ordine metafisico della realtà⁵⁸. D'altro canto, come è già stato accennato, la stessa dottrina spinoziana va abbandonata quando l'autore oltrepassa il principio d'inerenza e tenta una determinazione positiva dell'esistenza immutabile, priva di generazione e distruzione. In ciò Spinoza è inferiore a Kant e la sua opera è pervasa dal punto di vista della metafisica classica. Dopo la svolta trascendentale, infatti, gli attributi non possono essere considerati qualità del divino ma forme soggettive della conoscenza⁵⁹.

5. Autocoscienza immediata

Un'altra questione di grande rilievo per gli svolgimenti del pensiero di Schleiermacher rimanda al *tipo di conoscenza* che possiamo avere dell'infinito e del rapporto d'inerenza. In proposito, la filosofia della fede di Jacobi, che invero ben si riallaccia alla teoria del sentimento morale, spiana la strada alle riflessioni schleiermacheriane e ne detta almeno la direzione, come più tardi egli stesso avrebbe riconosciuto, convenendo con l'amico Friedrich Schlegel nel considerare Jacobi il «punto elastico» del loro *symphilosophieren*⁶⁰.

Contro la pretesa del razionalismo, Jacobi stigmatizza la volontà di «spiegare ciò che è incomprendibile». Per lui, lo scopo ultimo della filosofia è pervenire a ciò «che non si può spiegare: l'insolubile, l'immediato, il semplice»⁶¹. Il maggior merito dell'indagatore è «svelare e rivelare l'esistenza [...] irriducibile a puro rapporto predicativo», ma ciò è possibile solo attraverso un'esperienza viva che precede la rappresentazione⁶². Al riguardo, lo studioso sviluppa il fortunato motivo di un «salto

⁵⁷ *Spinozismus*, p. 523.

⁵⁸ *Kurze Darstellung des Spinozistischen System*, pp. 571-572.

⁵⁹ *Ibi*, p. 575.

⁶⁰ F. SCHLEGEL, *Kritische Ausgabe seiner Werke, Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, hrsg. von H. Eichner, Ferdinand Schöning, Paderborn 1967, p. 69. Cfr. A. ARNDT, *Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie. Jacobi im Spannungsfeld von F. Schlegel und Schleiermacher*, in SANDKAULEN - JAESCHKE, *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, p. 126. Nel 1796 Friedrich Schlegel scrive una recensione del *Woldemar* di Jacobi, in cui approva la critica all'idolatria della ragione ma, al contempo, stigmatizza la natura personalistica della filosofia jacobiana. Cfr. F. SCHLEGEL, *Schriften zur kritischen Philosophie 1795-1805*, hrsg. von A. Arndt und J. Zovko, Meiner, Hamburg 2007, pp. 31-53 e A. MUZELLE, *Friedrich Schlegel lecteur critique de Jacobi*, «Études Germaniques», 277 (2015), 1, pp. 71-80.

⁶¹ JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, p. 42; tr. it., p. 76.

⁶² Si veda la lettera di Jacobi a Hamann del 13-VI-1783, qui ripresa da Verra, *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, p. 162.

mortale» [*Tiefsinn*], con cui viene superato d'un solo colpo il livello delle scienze [*Scharfsinn*] per attingere a qualcosa di primordiale e precategoriale⁶³. Se si parte dalla mediazione del pensiero e ci si muove sempre al suo interno, si rimane imprigionati nella gabbia d'oro di relazioni fondate sull'io e ogni accesso alla realtà *in sé e per sé* è precluso. Il problema dell'esistenza può essere risolto solo da una rivelazione fondata sull'intuizione immediata⁶⁴. Di fronte al kantismo, commenta Giovanni Moretto

Jacobi era preoccupato di trovare una via non meccanico-sillogistica, ma misteriosamente viva, che conducesse alla conoscenza della realtà noumenica. A tale conoscenza non avrebbe potuto condurre il *Verstand*, incapace sia di offrire una spiegazione dell'esistenza che di fondare le proprie possibilità. Vi avrebbe condotto invece la coscienza immediata della propria esistenza e dell'esistenza delle cose da essa distinte⁶⁵.

Proprio così Jacobi – ha osservato Denis Thouard – propone «un ribaltamento di tutti i presupposti del progetto di emancipazione dell'Illuminismo» basato sul controllo razionale dell'esperienza⁶⁶.

Nei suoi appunti, Schleiermacher riporta alcuni passaggi della gnoseologia intuizionistica della rivelazione. «La via alla conoscenza» – ricopia da *La dottrina di Spinoza* – «è una via piena di mistero», la «filosofia vivente» non può essere nient'altro che «storia», la conoscenza è prodotto delle inclinazioni, delle passioni e delle azioni, ogni dimostrazione deve essere preceduta da una rivelazione capace di attingere l'essere⁶⁷. Da tali considerazioni si evince che per Jacobi l'essere immediatamente svelato nell'intuizione non è altro che l'insieme delle cose individuali, dei soggetti morali creati dal Dio personale. Gli oggetti della percezione comune non sono, insomma, apparenze o costruzioni della soggettività, sì bene sostanze in senso proprio. Il «salto mortale» al di fuori delle categorie conoscitive rivela che il contenuto delle conoscenze comuni è dotato di esistenza e realtà. Schleiermacher respinge questo «realismo ingenuo», ma sviluppa in proprio una critica del pensiero razionalistico e una concezione mistica, che – come ebbe a esprimersi più tardi in una lettera a Brinkmann – tocca tangenzialmente e senza contraddizione la filosofia⁶⁸.

Spinoza – scrive – è consapevole che «le cose finite non sono percepite nel modo in cui ineriscono [all'infinito] in senso proprio e, per come sono percepite, non sono

⁶³A ciò Mendelssohn ribatteva: «mi pare che Lei faccia un salto nel vuoto» quando «vuol pensare qualcosa che è prima di ogni pensiero, e che perciò non può essere pensabile dall'intelletto perfettissimo» (JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, pp. 88-89; tr. it., p. 95).

⁶⁴Nello svelare l'esistenza – si legge ancora nella lettera a Hamann – «noi possiamo disporci come vogliamo, ma rimaniamo sempre esseri passivi che non possono darsi nulla. E anche ammesso che produciamo le nostre idee come idee, in virtù delle nostre forze, però non possiamo avere alcuna idea che non sia stata una rappresentazione, e quindi che non implichi una passività». Citazione tratta da VERRA, *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, p. 15. Si veda in proposito anche R. PETTOELLO, *Idealismo e realismo. La formazione filosofica di J.F. Herbart*, La Nuova Italia, Firenze 1986, pp. 4-12.

⁶⁵MORETTO, *Etica e storia in Schleiermacher*, p. 152.

⁶⁶THOUARD, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, p. 87.

⁶⁷*Über dasjenige in Jacobis...*, pp. 585-586.

⁶⁸Lettera a Brinkmann del 19/7/1800 (n. 916), in F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, V/4, *Briefwechsel 1800 (Briefe 850-1004)*, hrsg. von A. Arndt und W. Virmond, de Gruyter, Berlin - New-York 1994, p. 170.

parte dell'infinito»⁶⁹. Benché possano essere avvertiti solo singoli concetti e manifestazioni della volontà [*Willensäußerungen*], «il propriamente vero e reale nell'anima è il sentimento dell'essere [*Gefühl des Seyns*], il concetto immediato»⁷⁰. Ne risulta che il piano della riflessione è secondario e preceduto dal rapporto *immediato* della coscienza con la sostanza. Sulla base di questa gnoseologia, lo studioso accoglie dunque alcuni principi della *Philosophie des Gefühls*, riconnettendoli alla teoria del sentimento elaborata nelle «rapsodie» e avanzando nuovi svolgimenti. Di certo, la funzione del concetto immediato non è quella di attestare la sostanzialità dei singoli contenuti percettivi e delle esistenze individuali, come pretendeva Jacobi, ma quella di promuovere un realismo più alto, che attinge direttamente l'essere come fondamento delle cose finite.

L'approfondimento gnoseologico, cui la concezione jacobiana della fede ha spianato la strada, si riallaccia alla teoria della «coscienza immediata», esposta in una lettera al conte Wilhelm Dohna scritta certamente prima del 1796⁷¹.

Credere – vi si legge – è un tener per vero per ragioni *sogettive*, in modo tale che io assuma l'esistenza o la qualità di un oggetto fuori di me, non perché io lo *conosca* per se stesso o, in modo mediato, attraverso altri *oggetti*, ma perché vi è o *deve esservi* qualcosa in me stesso che sta in un rapporto necessario con quello. L'oggetto o l'idea di questa ragione sogettiva è l'interesse su cui è fondata la fede. Vi è un tener per vero per ragioni sogettive ancora superiore, il quale pertanto non si rapporta a un oggetto esterno, ma al soggetto che ritiene per vero. Ciò è l'*autocoscienza immediata*. Su questa deve sempre basarsi l'interesse che contiene il fondamento della fede e poiché questa autocoscienza è di due tipi, essa è una volta il fondamento della fede e una volta la fede stessa⁷².

La seconda parte dell'argomentazione di Schleiermacher ci dice che vi è un modo di credere sogettivo «superiore» che non ritiene per vero un oggetto esterno in ragione di un legame con qualcosa che si trova all'interno, ma che si rapporta direttamente al soggetto e ritiene per vero (*für wahr halten*) ciò che si manifesta in tale relazione. Ora, l'autocoscienza immediata, attraverso cui avvertiamo qualcosa di noi come necessario e non semplicemente contingente o possibile, è proprio *la struttura cognitiva* con cui «intuiamo l'essere», una *disposizione* radicata nella natura umana in generale. Equivale, potremmo dire, al «concetto immediato» o al *Gefühl des Seyns* di Spinoza. L'autoriferimento, infatti, non coincide con l'autoponimento idealistico del soggetto, ma indica il ricongiungimento del soggetto per via regressiva con l'essere. «L'autocoscienza immediata» – scrive Thouard – «non può *conoscere* se stessa, ma appare a se stessa come *donata*»⁷³ e dunque *dipendente* dall'essere.

Al sentimento con cuiogliamo la nostra *inerenza* all'essere infinito, in ultimo, non possiamo nemmeno attribuire carattere «oggettivo», giacché lo stato della natura ama-

⁶⁹ *Kurze Darstellung des Spinozistischen System*, p. 575.

⁷⁰ *Spinozismus*, p. 535. In proposito cfr. O. BRINO, *L'architettura della morale. Teoria e storia dell'etica nelle Grundlinien di Schleiermacher*, Editrice Università degli Studi di Trento, Trento 2007, p. 94 e ss.

⁷¹ Alla lettera è stato attribuito il titolo *Wissen, Meinen, und Glauben*, Lettera a Wilhelm von Dohna scritta prima del 1796 (n. 326), in KGA V/1, pp. 424-428. Al riguardo cfr. E. HERMS, *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, Mohn, Gütersloh 1974, pp. 137-140 e THOUARD, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, pp. 97-102.

⁷² *Wissen, Meinen und Glauben*, pp. 424.

⁷³ THOUARD, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, pp. 106-107, corsivi miei.

na è modificato in modo peculiare in ogni individuo. La sua viva concretezza precede tutte le distinzioni che valgono nel mondo della mediazione, costituendo la base di ogni esperienza e delle opposizioni interne all'esperienza⁷⁴. Con il concetto di autocoscienza immediata, Schleiermacher ha così proposto un tentativo di delucidazione filosofica dell'atto stesso di comprensione mistica, che mira a scongiurare le secche dell'irrazionalismo e dell'oscurantismo in cui Jacobi, con il suo salto «mortale», rimane impaludato.

6. *Persona e individuo*

Nella IV appendice della *Dottrina di Spinoza*, Jacobi accusa Herder d'aver commesso un errore capitale attribuendo al panteismo spinoziano un significato religioso. Ove non si dia personalità bisogna negare anche l'unità dell'autocoscienza e quindi Dio stesso, sempre che non si voglia credere inferiore la divinità agli individui portatori di coscienza e libertà o precipitare nell'abisso di pensare una libertà assoluta priva d'intelligenza e consapevolezza⁷⁵.

La riflessione sul Dio-persona della IV appendice è ricopiata, assieme a enunciati affini, in una pagina di *Spinozismus*, cui Schleiermacher fa seguire un lungo *excursus* sul concetto stesso di personalità. Poco prima, l'autore constatava che il «vero passaggio dal leibnizismo allo spinozismo» sta proprio nell'aver sottratto al concetto di Dio il carattere di un «individuo assoluto»⁷⁶.

Secondo Schleiermacher, bisogna anzitutto distinguere tra lato soggettivo e oggettivo del concetto di persona. Nel primo senso parliamo della «consapevolezza soggettiva dell'identità senza una reale o oggettiva identità»; nel secondo attribuiamo *sostanzialità* a tale autocoscienza. Ora, la persona è «consapevolezza della propria identità associata alla realtà di tale identità», unione del lato soggettivo e oggettivo. Ma, precisa l'autore, «nella misura in cui la cosa si pensa in quanto soggetto e l'unità dell'autocoscienza si relaziona solo a ciò, non si può decidere se possieda un'identità della coscienza sostanziale o effettiva». Mentre la vecchia scuola faceva un salto e diceva «dove questa unità trascendentale è identica, anche il suo sostrato, la sostanza, deve essere identica», è d'obbligo ritenere che il concetto dell'unità dell'autocoscienza è meramente formale e non è concesso per nulla identificare l'io trascendentale con il sostrato reale o con la sostanza⁷⁷. Il piano epistemologico-fenomenologico dell'autocoscienza e quello noumenico-metafisico rimangono pertanto separati.

⁷⁴ In merito all'opposizione tra concretezza dell'autoriferimento individuale e soggettività trascendentale cfr. P. GROVE, *Schleiermachers Postulatenlehre. Reflexionen zu »Wissen, Glauben und Meinen«*, «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 42 (2000), 1, pp. 43-65 e A. KRICHBAUM, *Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff*, de Gruyter, Berlin - New York 2008, pp. 186-188 e 223-246. Per l'aporia insita nella duplice connotazione del sentimento dell'essere, cfr. S. SORRENTINO, *Filosofia trascendentale e dialettica nella cultura romantica*, in S. SORRENTINO - T.N. TICE, *La dialettica nella cultura romantica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996, pp. 97 e ss.

⁷⁵ «Di un'intelligenza senza personalità io non avevo nessun concetto [...] L'unità dell'autocoscienza costituisce la personalità, e ogni essere che abbia la coscienza della sua identità, è una persona [...] della personalità di Dio e della sua verità universale io non posso mai dubitare se a Dio attribuisco la coscienza» (JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, p. 337; tr. it., p. 196).

⁷⁶ *Spinozismus*, p. 532.

⁷⁷ Tutte le citazioni su riportate sono tratte da *ibi*, pp. 539-541.

L'unità dell'autocoscienza, la si concepisca come causa o come conseguenza della coscienza, si relaziona sempre e soltanto al fenomeno, l'identità della sostanza, al contrario, si relaziona al noumeno, e proprio per questo è un concetto vuoto. Jacobi afferma invero che noi dovremmo ascrivere l'identità della sostanza (con il nome di principio della personalità) a ogni individuo dotato di coscienza, ma Kant nega ciò, perché noi riconosciamo una cosa come individuo solo nella misura in cui essa è un fenomeno e solo in quanto tale gli pertiene la coscienza, ma da quanto può valere per lui quale fenomeno non si può trarre alcuna conclusione su ciò che possa essere in quanto noumeno⁷⁸.

Poiché vi può solo essere un concetto fenomenico di personalità, all'idea di Dio come persona «noumenica» non deve essere assegnata alcuna evidenza razionale universale⁷⁹. Così, Schleiermacher respinge le teorie della «persona divina» proposte da Leibniz e Jacobi, e accoglie le idee religiose di Spinoza, Goethe e Herder.

Un altro capo d'accusa tradizionalmente rivolto al pensiero spinoziano era quello di acosmismo. Spinoza non si era, infatti, limitato alla demolizione del Dio-persona ma, divinizzando panteisticamente la natura, minacciava l'individualità e la singolarità stessa delle cose. Anche in proposito, Herder si era opposto all'interpretazione di Jacobi, tendendo «a scorgere proprio nella presenza di Dio nel mondo, nella sua continua e operante efficacia, la miglior garanzia non solo della positività del finito, ma della sua stessa individualità»⁸⁰. Mentre nel § 50 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* Hegel dava il massimo rilievo alla religiosità spinoziana, ma ne indicava la difficoltà a spiegare il particolare senza gettarlo nell'abisso dell'annullamento.

Al concetto di individualità, Schleiermacher dedica il secondo ampio *excursus* di *Spinozismus*. «Mi ricordo» – scrive – «che anche per me, già dalle mie prime meditazioni filosofiche, il *principium individuationis* appariva come il primo punto critico della filosofia teoretica»⁸¹.

Come per Spinoza, anche per Leibniz le «singole cose finite» hanno sostanza, ma non sono sostanza. Ciò significa che in quanto individui partecipano dell'essere, ma non possono ritenersi cose per sé sussistenti, sottratte al cambiamento e alla morte. Se fossero tali, come né Leibniz né Spinoza sono disposti ad ammettere, allora la loro individualità dipenderebbe dalla possibilità stessa che si diano molteplicità e separazione nella «sostanza» e il problema sarebbe pertanto risolto sul piano metafisico. Dato il riferimento all'esperienza, invece, non interessa «come il *principium individui* sia ricavabile dal concetto di sostanza», ma come e perché gli oggetti esterni si presentino quali entità separate, «come giungo a connettere in una obiettiva unità la molteplicità di esse, e da cosa dipende che io metta insieme siffatta e proprio siffatta molteplicità». Sia Spinoza sia Leibniz avrebbero dovuto spiegare come la coscienza trasforma il flusso di sensazioni e stimoli mutevoli in divisioni, gerarchie e termini fissi dal punto di vista esclusivamente fenomenologico-percettivo.

In Leibniz troviamo invece la spiegazione metafisica della molteplicità della sostanza, ma non la ragione per cui «siamo obbligati a fare una tale distinzione anche

⁷⁸ *Ibi*, p. 542.

⁷⁹ *Ibi*, pp. 542-543.

⁸⁰ VERRA, F.H. *Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, p. 123.

⁸¹ *Spinozismus*, p. 546.

nell'esperienza»⁸². Egli non procede oltre Spinoza nell'assunto che le singole cose *hanno* sostanza sul piano fenomenico e, peraltro, anche sul piano oggettivo la sua «soluzione è imperfetta e ambivalente», giacché «il *vinculum* delle monadi è qualcosa di interamente ignoto e indeterminato»⁸³.

Schleiermacher obietta poi contro le soluzioni adottate nella filosofia trascendentale. Secondo la concezione moderna, non è possibile dare alcuna spiegazione dell'individualità sul piano noumenico, mentre su quello percettivo, i kantiani ricorrono «all'immaginazione che conferisce unità alla molteplicità» con una spiegazione completamente arbitraria⁸⁴.

La terza dottrina dell'individuazione presentata è quello di Spinoza stesso, che nega la pluralità delle sostanze dal punto di vista oggettivo, ma poi avanza una spiegazione insufficiente sul piano percettivo. Dell'individuo concepito come punto d'unione di più modificazioni, infatti, non è possibile avere un concetto preciso, giacché le masse di queste modificazioni sono soggette al cambiamento continuo. «L'utilizzazione esperienziale conferma che il concetto [...] è soltanto un concetto probabilistico» e «si utilizza per lo più in modo unilaterale»⁸⁵.

In sintesi, Schleiermacher sembra preferire la spiegazione metafisica di Spinoza a quella di Leibniz, pur considerando le loro diverse deduzioni insoddisfacenti sul piano fenomenologico. Mentre Kant lascia intentata la deduzione metafisica, ma con la teoria dell'immaginazione non coglie nel segno. A propria volta, l'autore propone un'integrazione della filosofia spinoziana con i principi della deduzione trascendentale. Secondo la nostra struttura fisiologica, la separazione degli oggetti segue i modi della percezione (vedere-ascoltare); secondo la struttura della conoscenza, essa segue l'intreccio dell'apriori temporale e dell'apriori spaziale. Il molteplice dello spazio infatti è riunito quando è creata una discontinuità tra il prima e il dopo; mentre il continuo temporale è interrotto quando entra in rapporto con una molteplicità di spazi. La connessione regolare di catene di mutamenti sarebbe pertanto l'unico canone per l'individuazione soggettiva di oggetti.

La provvisorietà della soluzione di Schleiermacher non ne occulta gli obiettivi critici. Da un lato, ha scritto Meckenstock, l'autore «vuole sottolineare e mettere in evidenza un punto debole della teoria kantiana [la sintesi immaginativa], dall'altro vuol difendere Spinoza dal rimprovero mosso contro di lui da Jacobi, secondo cui lo spinozismo non conosce nessuna individuazione e perciò nessuna individualità morale»⁸⁶. Il significato critico dell'*excursus* è altresì evidente quando lo si metta in rapporto al dissenso con Jacobi sul significato del realismo. La personalità della divinità, l'individualità delle cose, la separatezza dei singoli enti sono prodotti soggettivi, attinenti esclusivamente alla sfera percettiva e conoscitiva: nessuna metafisica e nessuna rivelazione per fede può garantirne la realtà sostanziale.

⁸² Le due citazioni precedenti tratte da *ibi*, p. 548.

⁸³ *Ibi*, pp. 548-549. Sul concetto di sostanza in Leibniz si veda ora M.R. ANTOGNAZZA, *Leibniz's theory of substance and his metaphysics of the Incarnation*, in P. Lodge - T.W.C. Stoneham (eds.), *Locke and Leibniz on Substance and Identity*, Routledge, Abingdon - New York 2015, pp. 231-252.

⁸⁴ *Spinozismus*, p. 550.

⁸⁵ *Ibi*, pp. 551-552.

⁸⁶ MECKENSTOCK, *Deterministische Ethik und kritische Theologie*, p. 198.

In conclusione, mentre gli idealisti traevano dalla metafisica di Spinoza l'indicazione per una *scienza dell'assoluto* e i filosofi della fede quella di un *salto mortale* al di fuori del sapere capace di catapultare l'uomo nell'infinito, i principi elaborati da Schleiermacher nelle *Spinoza-Studien* rappresentano uno svolgimento della filosofia trascendentale. Contro il salto «oltre» la dimensione cosmologica, lo studioso propone la concezione dell'*inerenza del finito all'infinito*, e contro la «scienza» dell'assoluto valorizza il *sentimento* immediato dell'essere. Così egli giunge a considerare l'«incondizionato» inscindibile dai fenomeni ma non interamente riducibile a essi; presente al sentimento eppure sottratto a ogni forma di categorizzazione⁸⁷. I *Discorsi sulla religione* (1799) e i *Monologhi* (1800), secondo Eilert Herms, risultano dallo «stesso contesto scientifico del lavoro» su Spinoza, fortemente innovativo rispetto ai lineamenti di etica e teologia consegnati alle «rapsodie filosofiche»⁸⁸.

Abstract

Il saggio propone una disamina di tre manoscritti composti da F.D.E. Schleiermacher tra il 1793 e il 1794 a commento de *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, data alle stampe da F.H. Jacobi nel 1785. Nell'interpretazione di Schleiermacher, è dato scorgere da un lato un momento decisivo dello svolgimento intellettuale dell'autore, dall'altro un contributo originale al dibattito tedesco proromantico sulla religione. Infatti, mentre gli idealisti traggono dalla metafisica di Spinoza l'indicazione per una *scienza dell'assoluto* e Jacobi quella di un *salto mortale* al di fuori del sapere, Schleiermacher elabora a contatto con essa un approfondimento della filosofia trascendentale. Contro il salto «oltre» la dimensione cosmologica, propone la concezione dell'*inerenza del finito all'infinito*, e contro la «scienza» dell'assoluto valorizza il *sentimento* immediato dell'essere. L'etica deterministica messa a punto nelle «rapsodie» del 1789-1793 viene così accordandosi con l'intuizione metafisica dell'unità di infinito e finito.

Parole chiave: determinismo perfetto, inerenza del finito all'infinito, sentimento dell'essere

The essay deals with the *Spinoza-Studien* (1793-4) redacted by F.D.E. Schleiermacher as a comment on Jacobi's *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785). The Author considers those manuscripts important for both Schleiermacher's intellectual development and the German romantic debate on atheism and religion. If the idealist thinkers try to theorize, from Spinoza's metaphysics, a science of the absolute, and Jacobi elaborates a doctrine of «salto mortale» beyond science, Schleiermacher believes that Spinoza's philosophy can help to develop the transcendental perspective. Instead of Jacobi's «salto mortale», he proposed the conception of the *Inerenza* of finite to infinite, and instead of the idealistic science of the absolute, he emphasises the immediate feeling of being. The deterministic ethic theorized in the «Rapsodien» (1789-93) can be in this way accorded to a mystic doctrine of the infinite.

Keywords: Perfect Determinism, 'Inherent' of Finite to Infinite, Feeling of Being

⁸⁷ L'idea che gli studi spinoziani s'innestino nel troncone della filosofia trascendentale è condivisa da MECKENSTOCK, *Deterministische Ethik und kritische Theologie*, pp. 184 ss.; J.A. LAMM, *The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza*, Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 1996, pp. 5 ss. e SORRENTINO, *Filosofia trascendentale e dialettica nella cultura romantica*, pp. 99 ss.

⁸⁸ Cfr. HERMS, *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, p. 168. La tesi che i principi guadagnati con le *Spinoza-Studien* siano alla base delle *Reden* è stata dettagliatamente argomentata da ELLSIEPEN, *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva*, pp. 311-496 e sostenuta anche da CRAMER, „*Anschauung des Universums*“, pp. 120 ss.