
La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea

vol. I
Tra Seicento e Settecento

a cura di
Carlo Altini



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Indice

Introduzione. Appunti sulla ricezione di Spinoza nella modernità CARLO ALTINI	7
Spinoza e Blijenberg. L'impossibilità di una «filosofia cristiana» FILIPPO MIGNINI	23
Uno spinozista <i>malgré lui</i> ? Il caso Malebranche MARIANGELA PRIAROLO	39
Spinoza in Bayle. L'ateo di sistema GIANLUCA MORI	57
Leibniz lettore di Spinoza STEFANO DI BELLA	73
Spinoza e Maometto nel Settecento deista LUISA SIMONUTTI	97
Spinoza nella letteratura clandestina francese FEDERICO LODOLI E PAOLO QUINTILI	115
«Se Dio non esistesse, bisognerebbe inventarlo». Lo Spinoza di Voltaire MARIA LAURA LANZILLO	133
Deschamps <i>contra</i> Spinoza? La <i>Réfutation simple et courte</i> e il <i>Vrai système</i> FRANCESCO TOTO	151

Spinoza e la materia. Totalità, organismo e libertà nello <i>spinosisme</i> di metà Settecento MATTEO MARCHESCHI	167
Le idee e le cose. Note sullo Spinoza di Vico EMMA NANETTI	189
Christian Wolff, Spinoza e lo spinozismo PAOLA RUMORE	199
Lessing, Mendelssohn e Jacobi. La disputa sul panteismo WILLI GOETSCHEL	223
L'immagine di Spinoza nella critica di Kant ANSELMO APORTONE	255
Spinoza in Schleiermacher JULIA A. LAMM	295

Introduzione.

Appunti sulla ricezione di Spinoza nella modernità

1.

Per oltre tre secoli la figura di Bento/Baruch/Benedictus d’Espinoza (Spinoza, 1632-1677) è stata al centro sia di profonda ammirazione che di feroce critica. Amici e nemici si sono alternati sulla scena della filosofia per pronunciare elogi eterni o per emettere condanne senza appello. I primi hanno eretto a Spinoza una statua nel *pantheon* dei filosofi per i suoi meriti – anche come antesignano dell’illuminismo – a favore della libertà della filosofia, della democrazia liberale, della ragione, dell’ermeneutica biblica e della libertà di pensiero contro ogni forma di superstizione, di intolleranza religiosa e di fanatismo politico. I secondi hanno gettato Spinoza nella polvere, o anche nel fango, per le eresie metafisiche e morali derivanti dal suo determinismo e dal suo panteismo – accuse costate condanne non solo a Spinoza, ma anche a tutti coloro che, nel corso del tempo, sono stati etichettati con l’infamante accusa di *spinozismo*, spesso considerato sinonimo di materialismo e ateismo. Che i classici della filosofia abbiano il destino di essere interpretati in modi diversi, e persino opposti, non sorprende; anzi, questa contraddittorietà è proprio il segno della loro classicità, cioè della loro capacità di parlare attraverso i tempi e a contesti diversi grazie alle parole eterne che risuonano nei loro scritti. Ma non è facile trovare filosofi che, come Spinoza, abbiano sollevato gli animi di amici e nemici con una tale profonda, assoluta passionalità. Sicuramente Machiavelli e Marx, probabilmente Giordano Bruno e Darwin, forse Epicuro e Averroè, Descartes e Hobbes hanno goduto di tanto favore da parte degli amici e, contemporaneamente, di tanto disprezzo da parte dei nemici, come è capitato a Spinoza. Ma non solo. Ebreo di nascita, espulso – in quanto considerato eterodosso – dalla comunità ebraica di Amsterdam nel 1656 senza aver mai abbracciato il cristianesimo, amico dei fratelli de Witt prima sconfitti politicamente e poi trucidati nel 1672 da una folla di calvinisti e monarchici, Spinoza non ha mai confidato nell’appartenenza a un gruppo politico e religioso e ha sempre anteposto la propria indipendenza di pensiero e di giudizio

ai vantaggi della vita pubblica, agli onori e al denaro, anche quando nel 1673 rifiutò la cattedra di filosofia all'Università di Heidelberg. Tutto ciò non gli è valsa, né in vita né da morto, l'universale ammirazione per la sua scelta di vita e per la sistematicità del suo pensiero, né una valutazione distaccata e serena, magari critica ma non polemica. Si tratta di un destino davvero bizzarro per colui che aveva fatto della *tranquillitas animi* uno dei caposaldi della propria filosofia, che viveva in condizioni modeste, quasi misere, appartato rispetto ai circoli eminenti della cultura europea del XVII secolo ma che era del tutto consapevole – come il suo amato Machiavelli – dell'alea, della fortuna e della vanità che caratterizzano le vicende umane. Di questa alea Spinoza era tanto consapevole da delineare una filosofia che – senza escludere la passionalità da molte pagine dell'*Etica*, del *Trattato teologico-politico* e del *Trattato politico* chiaramente connotate dalla comprensione verso la fragilità umana, dalla simpatia nei confronti della libertà politica e dalla vicinanza alla concretezza dell'esistenza – esplicitamente mirava all'abbandono di ogni punto di vista *particolare* per fondare un sistema della natura *sub specie aeternitatis* caratterizzato da una strutturale esigenza di assoluto e di universalità, tanto sul piano metafisico e ontologico (evidente nel rapporto tra la sostanza e i modi della sostanza) quanto sul piano etico-politico (evidente nella sua concezione del diritto naturale). Proprio a causa di (o grazie a) questa complessità *geometrica*, eppure *vivente* del pensiero spinoziano – e dunque orientato alla costruzione di una visione *sistematica* capace di tenere insieme l'universale e il particolare, il contingente e il necessario, la ragione e le passioni, la libertà e il governo – sono allo stesso tempo adeguate e inadeguate le parole che l'imperatore Adriano, nel romanzo di Marguerite Yourcenar, pronuncia nei confronti della letteratura e della filosofia:

La parola scritta mi ha insegnato ad ascoltare la voce umana, press'a poco come gli atteggiamenti maestosi e immoti delle statue mi hanno insegnato ad apprezzare i gesti degli uomini. Viceversa, con l'andar del tempo, la vita mi ha chiarito i libri. Ma questi mentono, anche i più sinceri. I meno abili, in mancanza di parole e di frasi nelle quali racchiuderla, colgono, della vita, un'immagine povera e piatta; altri [...] l'appesantiscono, l'ammantano di una dignità che non possiede. Altri ancora, al contrario [...], l'alleggeriscono, ne fanno una palla vuota e saltellante, che è facile prendere e lanciare in un universo senza peso. I poeti ci trasportano in un mondo più vasto, o più bello, più ardente o più dolce di quello che ci è dato; per ciò, appunto, diverso e, in pratica, pressoché inabitabile. I filosofi sottopongono la realtà, per poterla studiare allo stato puro, press'a poco alle stesse trasformazioni che subiscono i

corpi sotto l'azione del fuoco o del macero: di un essere o di un avvenimento, quali li abbiamo conosciuti noi, pare non sussista nulla in quei cristalli o in quella cenere. Gli storici ci propongono una visione sistematica del passato, troppo completa, una serie di cause ed effetti troppo esatta e nitida per aver mai potuto esser vera del tutto [...]. I narratori, gli autori di favole milesie altro non fanno che appendere in mostra sul banco, a guisa di macellai, piccoli pezzi di carne graditi alle mosche. Mi troverei molto male in un mondo senza libri, ma non è lì che si trova la realtà, dato che non vi è per intero¹.

In verità lo sappiamo: i libri hanno una storia che sfugge alla volontà dei loro autori da vivi, tanto più da morti. Il lettore dell'*Etica*, o del *Trattato teologico-politico*, nell'Ottocento – o in altra epoca – ha generalmente problemi diversi da quelli di Spinoza e si avvicina a questi testi con scopi diversi, facendoli dunque diventare strumenti per i propri fini e non fini in sé. Ecco allora che allo storico della filosofia si pone almeno un problema, tra i molti. È possibile studiare il pensiero di Spinoza utilizzando e attraversando le principali interpretazioni filosofiche che del suo pensiero sono state date dalla fine del XVII secolo a oggi? Ha senso farlo in questi termini e servirsi di questi strumenti? Oppure la storia della fortuna di Spinoza è altro rispetto alla filosofia di Spinoza? Sembra evidente dire che le interpretazioni spinoziane fornite da un Voltaire o da un Nietzsche utilizzano il testo spinoziano come un *pre-testo* per il proprio discorso filosofico. Ma rispondere univocamente a queste domande significherebbe dare una risposta definitiva alla domanda: che cos'è la storia della filosofia? Risposta impossibile, in quanto dipendente da una domanda fondamentale, quella dei rapporti tra filosofia e storia della filosofia. La storia della filosofia è una disciplina filosofica? O è una disciplina storica? Si occupa della (ricerca della) verità eterna? O della verità contingente, particolare, di un fatto storico? O di entrambe? Che la filosofia abbia una storia non è ovvio: prima di Hegel esistono solo dossografie, biografie di filosofi ed elenchi compilativi di opinioni dei filosofi (esiste cioè una propedeutica filosofica senza valore filosofico). Esiste dunque una storia della filosofia con significato storico, ma non esiste una storia della filosofia con *significato filosofico* per la filosofia. Un tale significato è ben diverso da quello rappresentato dalla storia della scienza per la scienza: anche senza considerare la difficoltà teoretica connessa al riconoscimento della filosofia come oggetto della ricerca storica, la storia della filosofia

¹ M. YOURCENAR, *Memorie di Adriano*, Torino, Einaudi, 1988, p. 22.

non può essere, come invece la storia della scienza, una *paleontologia* filosofica o una storia del progresso dello spirito umano. Naturalmente sarebbe semplicistico voler risolvere il problema rappresentato dal *significato filosofico* dei rapporti tra *filosofia* e *storia della filosofia* senza aver prima definito che cosa si intende per *filosofia* (per esempio, della sua essenza) da un lato e *storia della filosofia* (per esempio del suo oggetto) dall'altro. Tutto ciò comporterebbe una diretta ricaduta sui compiti, per esempio, dell'ermeneutica filosofica. Tuttavia questa semplice notazione dimostra quanto sia *infinito* il compito in questione (che, nel riflettere sul significato filosofico della storia della filosofia, dovrebbe tenere presente le opposte interpretazioni presentate da Hegel e Dilthey, da Heidegger e Collingwood, da Croce e Gramsci, da Gentile e Dewey, da Strauss e Gadamer, da Lovejoy e Garin)². Inoltre sembra necessario notare il problema di fondo che caratterizza la difficoltà della storia della filosofia. Lo storico della filosofia deve infatti considerare il valore filosofico delle dottrine del passato, ma allo stesso tempo non può attribuire a nessuna di queste un grado assoluto di verità, pena l'abbandono del mestiere di storico: sembra pertanto che

² Il dibattito teorico sul rapporto tra storia, filosofia e storia della filosofia è naturalmente vastissimo. Per i primi riferimenti cfr. A. MASSOLO, *La storia della filosofia come problema*, Firenze, Vallecchi, 1967; O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e Pensiero, 1970; M. GUEROULT, *Dianoématique*, II, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1979; *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, hrsg. von R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979; D. LACAPRA, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, Ithaca, Cornell University Press, 1983; J.J.E. GRACIA, *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*, Albany, State University of New York Press, 1992; M. RICHTER, *The History of Political and Social Concepts*, New York, Oxford University Press, 1995; M. DAL PRA, *Storia della filosofia e della storiografia filosofica*, a cura di M.A. Del Torre, Milano, Franco Angeli, 1996; H. LEHMANN, M. RICHTER, *The Meaning of Historical Terms and Concepts*, Washington, German Historical Institute, 1996; *L'oggetto della storia della filosofia*, a cura di R. Racinaro, Napoli, La città del sole, 1998; *La trasmissione della filosofia nella forma storica*, a cura di L. Malusa, 2 voll., Milano, Franco Angeli, 1999; P. ROSSI, *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1999; Q. SKINNER, *Visions of Politics*, I, *Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; *Le nuove frontiere della storiografia filosofica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003; G. DUSO, *Storia concettuale: critica o filosofia?*, «Filosofia politica», 29, 2015, pp. 493-512; M. MORI, *Storia della filosofia e storia delle idee*, «Rivista di filosofia», 106, 2015, pp. 147-74; *Relations de la philosophie avec son histoire*, éd. par H. Hohenegger et R. Pozzo, Firenze, Olschki, 2017.

lo storico della filosofia debba considerare il proprio oggetto di studio – le filosofie del passato – come non filosofiche, cioè non debba considerare la loro specifica natura. Si ritrovano qui le tracce di un'ulteriore difficoltà, quella relativa al rapporto tra storia (intesa come ricerca di verità particolari) e filosofia (intesa come ricerca di verità universali). Il metodo storico, attento all'originalità e alla specificità del *fatto*, non può, da solo, fornire la chiave per la comprensione della conciliazione tra filosofia e storia della filosofia; ma la riflessione filosofica non può interessarsi, in linea di principio, alla dimensione storica in quanto tale, visto che la filosofia si occupa della verità universale. Contenendo al proprio interno un'intima contraddizione, la storia della filosofia costituisce dunque un problema filosofico che ha per oggetto non l'essere, ma la filosofia stessa, di cui mette involontariamente in crisi la pretesa di universalità attraverso la soggettivazione di ciò che, per sua natura, pretende di essere oggettiva, cioè la verità filosofica. Di fronte a tale difficoltà sono state date risposte diverse e contrastanti: per esempio, Hegel approda all'idea di una storia non soggettiva risolvendo la storia della filosofia in filosofia; Collingwood, al contrario, approda all'idea di una radicale condizionatezza storica della filosofia (la filosofia è storica perché l'uomo è storico e dunque la storicità è la condizione di possibilità del discorso filosofico). Malgrado tutte queste difficoltà, rimane la consapevolezza di un complesso rapporto tra filosofia e storicità, ovvero: il discorso filosofico come forma di comprensione e di sapere sembra richiedere necessariamente l'assunzione di questioni divenute ormai *storiche*, cioè legate non solo all'*essere* ma anche all'*esistenza* – e tutto ciò indipendentemente da un approccio al problema dettato da argomentazioni tipiche dello storicismo o del materialismo storico. Il sapere filosofico, quando agisce, sembra inoltre agire in maniera mediata, visto che la filosofia prepara un'interrogazione essenzialmente e necessariamente *inattuale*:

E questo sia perché la filosofia si spinge molto più avanti del suo presente attuale, sia perché essa ricongiunge il proprio presente al suo remoto e principale passato. In ogni caso la filosofia permane un genere di sapere che non solo non si lascia attualizzare ma, al contrario, sottopone alla propria misura il tempo. La filosofia è, per sua essenza, inattuale: essa appartiene infatti a quel genere di cose il cui destino è di non trovare mai un'immediata risonanza nel presente, e anche di non doverla mai incontrare³.

³ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1968, p. 20.

Tuttavia, continua Heidegger, «quanto è ora inattuale avrà il suo tempo adatto». Solo così le filosofie del passato, che nascono *nel* tempo ma che vanno *al di là* del tempo, possono essere allo stesso tempo passate e presenti.

Lo scopo di questi due volumi collettanei sulla fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea non è certo quello di affrontare sistematicamente tali problemi, sebbene il loro contenuto si collochi nell'orizzonte dei rapporti tra filosofia e storia della filosofia. Nonostante non manchino studi di grande rilievo sulla ricezione spinoziana nella modernità⁴, è sembrato importante tornare – in modo

⁴ Per i primi riferimenti bibliografici utili alla ricostruzione della ricezione di Spinoza cfr. P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 vols., Paris, PUF, 1954; E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 43, 1963, pp. 339-62; S. ZAC *et al.*, *Lo spinozismo ieri e oggi*, Padova, Cedam, 1978; R. CIAFARDONE, *L'illuminismo tedesco*, Rieti, Il Velino, 1978; H. MARTI, *Philosophische Dissertationen deutscher Universitäten, 1660-1750*, München, Verlag Saur, 1982; C. SANTINELLI, *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino, Università degli Studi, 1983; *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, hrsg. von K. Gründer und W. Schmidt-Biggemann, Heidelberg, Lambert Schneider, 1984; D. BELL, *Spinoza in Germany From 1670 to the Age of Goethe*, London, Institute of Germanic Studies, 1984; F. BIASUTTI, *Ricerche sulla fortuna di Spinoza nel Settecento italiano*, Trento, Verifiche, 1984; W. SCHRÖDER, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987; H. HAN-DING, *Spinoza und die deutsche Philosophie. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wirkungsgeschichte des Spinozismus in Deutschland*, Aalen, Scientia, 1989; F. BIASUTTI, *Prospettive su Spinoza*, Trento, Verifiche, 1990; *Spinoza au XVIII^e siècle*, Actes du colloque (Paris, Sorbonne, 6 et 13 décembre 1987), présentation par O. Bloch, Paris, Klincksieck, 1990; W.I. BOUCHER, *Spinoza in English*, Leiden, Brill, 1991; *Spinoza au XX^e siècle*, Actes du colloque (Paris, Sorbonne, 14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990), présentation par O. Bloch, Paris, PUF, 1993; *Spinoza y España*, Actas del Congreso (Almagro, 5-7 noviembre 1992), por A. Dominguez, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1994; M. WALTHER, *Das Leben Spinozas. Eine Bibliographie*, «Studia Spinozana», 10, 1994, pp. 209-317; P.-F. MOREAU, *Spinoza's Reception and Influence*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. by D. Garrett, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 408-34; *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, a cura di V. Morfino, Milano, Unicopli, 1998; *Spinoza. Critical Assessments, IV, The Reception and Influence of Spinoza's Philosophy*, ed. by G. Lloyd, London-New York, Routledge, 2001; *Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books*, ed. by F. Akkerman and P. Steenbakkers, Brill, Leiden, 2005; *Lectures de Spinoza*, sous la direction

sistematico, per quanto possibile – su un lungo capitolo di storia della cultura attraverso cui sia possibile leggere in controluce alcune tracce del pensiero del filosofo olandese e, allo stesso tempo, cercare di individuare – attraverso le loro letture spinoziane – alcune caratteristiche del pensiero di molti filosofi che, da fine Seicento a oggi, si sono confrontati con Spinoza. Ma non solo. In quest'opera di ricostruzione – che è priva, evidentemente, di molti filosofi che potrebbero essere aggiunti, da Newton a Herder, da Goethe a Schiller, da Schopenhauer a Feuerbach, da Marx a Hartmann, da Cassirer a Jonas – si è tentato anche di illuminare, seppure in modo intermittente, i problemi, le ragioni e i fini che ogni interprete si è posto nelle sue indagini, spesso nate indipendentemente dal riferimento a Spinoza, ma che hanno trovato un ulteriore terreno di riflessione proprio nel confronto con Spinoza. Dal dialogo con questi interpreti di Spinoza non emergerà dunque il *vero* Spinoza, perché – al di là del fatto che si tratta di un'operazione in sé impossibile – a nessuno di loro probabilmente interessava individuarlo, mentre erano interessati a utilizzarlo come pietra

de P.-F. Moreau et C. Ramond, Paris, Ellipses, 2006; *Spinoza au XIX^e siècle*, Actes du colloque (Paris, Sorbonne, 9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997), sous la direction de A. Tosel, P.-F. Moreau et J. Salem, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007; *Spinoza: ricerche e prospettive per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 2007; P.-F. MOREAU, *Spinoza e lo spinozismo*, a cura di F. Tomasoni, Brescia, Morcelliana, 2007; *L'abisso dell'unica sostanza. L'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, a cura di G. Battistel, F. Del Lucchese e V. Morfino, Macerata, Quodlibet, 2009; M. WALTHER, *Suppress or Refute? Reactions to Spinoza in Germany around 1700*, in *The Use of Censorship in the Enlightenment*, ed. by M. Laerke, Leiden, Brill, 2009, pp. 25-40; *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, a cura di G. D'Anna e V. Morfino, Milano, Mimesis, 2012; W. VAN BUNGE, *Spinoza Past and Present. Essays on Spinoza, Spinozism and Spinoza Scholarship*, Leiden, Brill, 2012; F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2012³; J.-H. WULF, *Spinoza in der jüdischen Aufklärung*, Berlin, Akademie-Verlag, 2012; O. PROIETTI, G. LICATA, *Il carteggio Van Gent-Tschirnhaus (1679-1690). Storia, cronistoria, contesto dell'editio posthuma spinoziana*, Macerata, EUM, 2013; *Essentia actiosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, a cura di A. Sangiacomo e F. Toto, Milano-Udine, Mimesis, 2016; F. CERRATO, *Liberare la modernità. Spinoza in Italia tra Risorgimento e Unità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016; V. MORFINO, *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Hildesheim, Olms Verlag, 2016; F. BENIGNI, *Itinerari dell'antispinozismo. Spinoza e le metafisiche cartesiane in Francia (1684-1718)*, Firenze, Le Lettere, 2018.

di paragone, come oggetto di critica o come modello di riferimento. I metodi analitici, le prospettive, gli strumenti, le categorie, gli interessi degli autori dei saggi contenuti in questi due volumi sono diversi e nessun tentativo di sistematicità organica è stato pensato dal curatore dell'opera, che ha mirato a coinvolgere studiosi specialisti dei filosofi oggetto di indagine, senza riguardo alla loro inclinazione storica o teoretica. Anzi, al contrario, il tentativo è stato quello di coinvolgere studiosi provenienti da tradizioni differenti, proprio per costruire un caleidoscopio di metodi, linguaggi e temi che arricchissero la pluralità e la contraddittorietà delle immagini di Spinoza, quasi a costruire una *costellazione* in grado di mettere in connessione fonti, autori, testi, lettori, concetti, trasformazioni lessicali, circolazione delle idee, influenze ed effetti – cercando dunque di far convergere *intentio auctoris* e *Wirkungsgeschichte* in un'unica rete concettuale.

2.

Ognuno dei saggi contenuti in questi volumi costituisce un frammento della fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea. Proprio in quanto frammenti, essi non hanno un organico collegamento interno, nonostante alcuni rimandi siano ovviamente presenti. Senza alcuna pretesa di esaustività, viene allora proposta in questa introduzione una breve storia della ricezione spinoziana nelle sue linee più generali, in modo che i saggi qui presentati possano essere inseriti in una cornice più ampia, seppur provvisoria e introduttiva.

La ricezione e la storiografia spinoziana hanno una lunga storia che risale fin all'*Epistolario*, all'interno del quale possono essere individuate almeno due linee interpretative. Da un lato, nei dibattiti tra Spinoza e i suoi corrispondenti emergono questioni di carattere teoretico quali la definizione della sostanza (e dei suoi modi), il rapporto tra la definizione di Dio e la sua esistenza, la relazione tra l'unità della sostanza e l'infinità degli attributi (si tratta di questioni che vengono discusse soprattutto da Simon de Vries, Henry Oldenburg ed Ehrenfried Walther von Tschirnhaus). Dall'altro lato, emergono problemi di carattere morale e religioso, spesso oggetto di vere e proprie accuse: si tratta di problemi – il determinismo, l'ateismo, la negazione dell'immortalità dell'anima, del carattere soprannaturale delle Scritture e dei miracoli – a lungo presenti nella letteratura spinoziana che nell'*Epistolario* vengono sollevate da Willem van Blijenbergh, Hugo Boxel, Albert Burgh e Lambert van Velthuysen,

oltre che da Oldenburg. È tuttavia ovvio che le reazioni critiche alla filosofia spinoziana si moltiplicano e si accentuano con la pubblicazione del *Trattato teologico-politico* (1670) e delle *Opere postume* (1677), che rappresentano uno *scandalo* per le autorità politiche e religiose, promotrici di persecuzioni e censure a carico di Spinoza e degli spinozisti. Tra i molti attacchi, è sufficiente qui accennare a *La religion des Hollandois* (1673) di Jean-Baptiste Stoupe – che accusa Spinoza di distruggere tutte le religioni per introdurre l'ateismo e il libertinismo – e all'*Anti-Spinoza, sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza* (1690) di Christoph Wittichius – che si concentra sulle critiche alla concezione anticristiana di Dio elaborata nell'*Etica*. Ma ovviamente molte altre opere meriterebbero una citazione per il loro essere testimonianza diretta del clima antispinoziano diffuso e dominante in Europa alla fine del Seicento: tra queste, *Philosophia theologica* (1680) di Johannes Fridericus Helvetius, *L'impïété convaincue* (1681) di Pierre Yvon, *L'impie convaincu* (1684) di Noël Aubert de Versé e *Le nouvel athéisme renversé* (1696) di François Lamy. Ma, al netto di posizioni filosoficamente rilevanti come quelle di Nicolas Malebranche e Gottfried Wilhelm Leibniz, è evidente che il momento centrale di questa prima fase della fortuna di Spinoza è costituito dall'articolo *Spinoza* pubblicato da Pierre Bayle nel suo *Dictionnaire historique et critique* (1697, 1702²): pur in presenza sia di ambigue contraddizioni dal punto di vista teoretico (per esempio intorno all'unicità della sostanza), sia di significativi riconoscimenti morali (la virtù come caratteristica fondamentale della vita di Spinoza), Bayle contribuisce a diffondere in tutta Europa l'immagine di Spinoza come *ateo sistematico* – immagine che sarà alla base di persecuzioni e censure, per sfuggire alle quali i simpatizzanti dello spinozismo dovranno nascondere le proprie opinioni sotto schermi di reticenza e dissimulazione.

Il dibattito su Spinoza si espande fin da subito a tutti i principali paesi europei. In Inghilterra John Toland (*Letters to Serena*, 1704) e Samuel Clarke (*A Demonstration of the Being and Attributes of God*, 1705) combattono l'ateismo, il materialismo e il determinismo della filosofia di Spinoza, a proposito della quale Toland conia il termine *panteismo*. Un capitolo importante della ricezione di Spinoza è quello rappresentato dal primo illuminismo tedesco, all'interno del quale – con l'eccezione di Christian Wolff, che con Spinoza intrattiene un rapporto critico, ma complesso – sono numerosi gli autori che rifiutano Spinoza a causa del suo ateismo, del suo metodo geometrico e del suo fatalismo/determinismo: in quest'epoca, in Germania, la trasmissione della filosofia spinoziana avviene – con l'eccezione del

caso dei *Philosophische Gespräche* (1755) di Moses Mendelssohn, che tende a rivalutare l'Etica – attraverso il modello della confutazione, visto che lo spinozismo viene considerato un modello di errore teoretico, di eresia teologica e di decadenza morale. Christian Thomasius (*Einleitung zu der Vernunftlehre*, 1691), Andreas Rüdiger (*De sensu*, 1709, 1722²) e Christian August Crusius (*De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, 1743) considerano infatti l'ateismo come la conseguenza dell'applicazione della ragione matematica a una filosofia che si è colpevolmente allontanata dall'esperienza sensibile, negando ogni sussistenza al finito. Le reazioni critiche, soprattutto in merito al concetto di sostanza e al determinismo geometrico, non mancano nemmeno in Italia: tra i numerosi autori che si confrontano con Spinoza – spesso senza un diretto riferimento ai testi spinoziani, ma utilizzando manuali e testi di studiosi antispinoziani – possiamo citare Giuseppe Valletta (*Istoria filosofica*, 1716), Antonio Genovesi (*Elementa metaphysica*, 1743), Tommaso Vincenzo Moniglia (*Dissertazione contro i fatalisti*, 1744; *Dissertazione contro i materialisti*, 1750), Antonino Valsecchi (*Dei fondamenti della religione*, 1765) e Appiano Buonafede (*Restaurazione di ogni filosofia*, 1785). È però evidente che il paese che vede la maggiore diffusione delle idee spinoziane nella prima metà del Settecento è la Francia: qui le difese di Spinoza si accompagnano alle accuse, sia nella letteratura a stampa, sia nella letteratura clandestina. Insieme al testo di Bayle, il volume che alimenta maggiormente il dibattito francese è *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza* (1731), che contiene tre saggi, tra loro molto diversi e non necessariamente critici (come invece vorrebbe far pensare il titolo della silloge), di François Fénelon, François Lamy e Henri de Boulainvilliers. Tra i critici dello spinozismo possiamo annoverare Voltaire (*Dictionnaire philosophique*, 1770), che accusa Spinoza di ateismo, mentre tra i simpatizzanti di Spinoza – soprattutto del suo monismo, materialismo e determinismo – troviamo Diderot (*Pensées philosophiques*, 1746; *Principes sur la matière et le mouvement*, 1770), de la Mettrie (*Homme-machine*, 1747), Maupertuis (*Système de la nature*, 1751) e d'Holbach (*Système de la nature*, 1770).

Dopo Bayle, il momento più importante della fortuna di Spinoza è rappresentato dal *Pantheismusstreit*. La pubblicazione di *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785) di Friedrich Heinrich Jacobi avvia un lungo dibattito – tedesco in particolare, ma più in generale di respiro europeo – sul rapporto tra filosofia e religione, tra ragione e fede, che si condensa proprio nell'interpretazione del pensiero di Spinoza. Jacobi esprime la

propria sorpresa di fronte alla confessione di spinozismo da parte di Gotthold Ephraim Lessing e discute quale risposta fornire alla ragione geometrica e deterministica dell'*Etica*, riconosciuta inconfutabile ma insufficiente per i bisogni della vita umana, visto che conduce a esiti nichilistici: Jacobi sceglie il *salto* dalla ragione alla fede e critica così Leibniz e Wolff, che – nelle loro interpretazioni spinoziane – avevano invece tentato una conciliazione tra filosofia e religione. Contro Jacobi, Moses Mendelssohn (*Morgenstunden*, 1785) cerca di reinterpretare il panteismo spinoziano, mostrando come in esso possa trovare spazio una teoria della libertà compatibile con le esigenze della religione e della morale. Si apre qui una serie infinita di letture del *Pantheismusstreit* – e in particolare del testo di Jacobi – che coinvolge l'intera cultura tedesca, da Johann Georg Hamann a Immanuel Kant, da Friedrich Christoph Oetinger a Friedrich Hölderlin, da Karl Heinrich Heydenreich ad August Wilhelm Rehberg, chiamati a prendere posizione, con ovvie cautele, sullo spinozismo. Sulla scia di Mendelssohn si inseriscono le interpretazioni spinoziane di Johann Gottfried Herder (*Gott*, 1787) ma, più in generale, devono essere lette alla luce del *Pantheismusstreit* le letture dell'*Etica* proposte in ambito romantico, con evidenti simpatie spinoziane, da Friedrich Schiller (*Philosophische Briefe*, 1786), Friedrich D.E. Schleiermacher (*Spinozismus*, 1793-94; *Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems*, 1793-94) e Johann Wolfgang Goethe (*Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*, 1811 sgg.). Sempre in ambito romantico, in Inghilterra – ma senza riferimenti al sapere filosofico in senso stretto, né al *Pantheismusstreit* – sono importanti le suggestioni che il panteismo spinoziano fornisce a poeti come Samuel Taylor Coleridge e Percy Bysshe Shelley. Critica risulta invece la lettura dello spinozismo proposta in ambito idealistico da Johann Gottlieb Fichte (*Wissenschaftslehre*, 1794 sgg.), Friedrich W.J. Schelling (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799; *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809) e Georg W.F. Hegel (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1816 sgg.) che, in modi diversi, accusano Spinoza di presentare una natura inanimata, esclusivamente meccanicistica, e una sostanza inerte, priva di ogni attività e incapace di distinguere tra finito e infinito: l'*Etica* presenta una metafisica della sostanza e dell'infinito da cui è impossibile dedurre il finito che, al contrario, viene completamente annullato nella sostanza stessa.

Nel contesto filosofico europeo dopo Hegel è più difficile rintracciare tradizioni interpretative compatte e omogenee che si fronteg-

giano su Spinoza da sponde contrapposte, anche perché diminuisce la pressione sociale e religiosa intorno a questioni come l'ateismo e il materialismo: il pensiero di Spinoza diventa allora materia di studio distaccato e oggettivo, sul quale non è necessario fare esercizi di ortodossia o di eterodossia. Naturalmente ciò non significa che cessino le critiche radicali e le accuse, ma significa che gli studi spinoziani iniziano a essere caratterizzati da nuove esigenze di carattere storico e filologico, e non da appartenenze filosofiche, politiche o religiose di tipo preventivo. Un ulteriore impulso alla ricezione spinoziana viene dato dalla scoperta e dalla pubblicazione, nel 1862, della *Korte Verhandeling* (*Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, composto nel 1660-61) e dalla preparazione di numerose edizioni di opere complete, realizzate da Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1802-03), August Friedrich Gfrörer (1830), Hermann Bruder (1843-46), Johannes van Vloten e Jan Pieter Nicolaas Land (1882-83). Il dibattito tra gli studiosi si concentra progressivamente su questioni specifiche (il rapporto tra sostanza e attributi, la teoria del diritto naturale, il metodo di interpretazione della Bibbia, ecc.), che vedono formarsi antagonismi di tipo scientifico e non più partiti in lotta reciproca. Gli autori che si confrontano con Spinoza appartengono ora a due categorie: da un lato, filosofi che considerano l'*Etica* un punto di riferimento critico per le loro ricerche teoretiche (Johann Eduard Erdmann, Kuno Fischer, Antonio Rosmini, Bertrando Spaventa, Richard Avenarius e John Caird); dall'altro lato, studiosi che hanno come loro missione la ricostruzione storica e analitica di alcuni aspetti del pensiero spinoziano (Christoph Sigwart, Adolf Trendelenburg e, soprattutto, Jacob Freudenthal, autore di importanti lavori quali *Spinoza und die Scholastik*, 1887, e *Die Lebensgeschichte Spinozas*, 1899). Sul finire dell'Ottocento si avviano anche alcune ricerche sulle fonti ebraiche del *Trattato teologico-politico*, in particolare grazie a Manuel Joël (*Zur Genesis der Lehre Spinoza's*, 1871), che saranno poi ulteriormente sviluppate nel Novecento. Ma è particolarmente significativa un'altra direzione della fortuna di Spinoza, quella avviata sul terreno delle scienze naturali: proprio grazie al monismo che caratterizza l'*Etica*, lo spinozismo diventa un punto di riferimento privilegiato per i biologi, gli psicologi e i chimici che si confrontano con i problemi filosofici e metafisici soggiacenti alle loro ricerche sperimentali in chiave antidualistica. Per certi aspetti, questa direzione non costituisce una novità assoluta: è sufficiente infatti richiamare le letture spinoziane di Schelling (improntate alla filosofia della natura), di Maine de Biran (orientate alla psicologia) e di Jean-Marie Guyau (plasmate sulla filo-

sofia della vita) per verificare che interessi scientifici sono già presenti tra gli interpreti di Spinoza che discutono di determinismo e finalismo, di materialismo e vitalismo. Tuttavia, è degno di nota che tali interessi assumano spessore di tipo specialistico e siano utilizzati in chiave sperimentale, come nelle ricerche di Johannes Müller, Gustav Theodor Fechner ed Ernst Haeckel. La filosofia di Spinoza, così compatta nelle sue interne articolazioni, sembra dunque andare incontro, nel corso dell'Ottocento, a processi di dispersione e di settorializzazione, favoriti probabilmente anche dalla progressiva specializzazione delle discipline: le idee spinoziane si propagano così nelle più diverse direzioni, sedimentandosi non soltanto negli scritti dei filosofi, ma anche nelle opere dei letterati e nelle indagini degli scienziati.

Con l'inizio del Novecento questo pluralismo interpretativo e storiografico diventa ancora più accentuato. In quest'epoca assume un carattere centrale l'analisi delle fonti (medievali, rinascimentali, ebraiche, teologiche, scientifiche, ecc.) cui Spinoza ha attinto per la costruzione del suo sistema filosofico: inoltre vengono pubblicati contributi di alto profilo grazie al lavoro storico e analitico di studiosi quali Léon Brunschvicg (*Spinoza*, 1894, 1923²), Victor Brochard (*L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza*, 1901), Victor Delbos (*La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza*, 1908; *Le spinozisme*, 1916), Augusto Guzzo (*Il pensiero di Spinoza*, 1924), Stanislas von Dunin-Borkowski (*Spinoza*, 4 voll., 1933-36) e Harry A. Wolfson (*The Philosophy of Spinoza*, 2 voll., 1934). Sempre in questi anni prosegue la pubblicazione di importanti strumenti di studio intorno alla genesi, alla storia, alla costituzione e alla struttura dei testi spinoziani. Infatti nel 1901 Harold H. Joachim pubblica un primo commento dell'*Etica*; nel 1925 Carl Gebhardt presenta una nuova edizione delle opere complete; tra il 1921 e il 1927 a Den Haag viene pubblicato il *Chronicon Spinozanum*, una raccolta di contributi dei maggiori studiosi spinoziani dell'epoca; nel 1928 Louis Robinson cura un nuovo commento dell'*Etica*.

Un capitolo specifico, nella storia della fortuna di Spinoza, è costituito dall'ebraismo tedesco tra le due guerre. A inizio Novecento la figura di Spinoza è al centro degli interessi della comunità ebraico-tedesca: invece di vedere in Spinoza l'apostata dell'ebraismo e l'ateo per eccellenza, gli ebrei tedeschi lo considerano il simbolo della loro emancipazione. Spinoza è infatti il fondatore della democrazia liberale, cioè della situazione politico-culturale che ha permesso l'emancipazione degli ebrei nella modernità e che, nel mondo contemporaneo, indica la via verso una nuova religiosità universale, perché il suo fondamento

non è una rivelazione positiva ma una religione naturale senza dogmi e sacramenti che non distingue più tra ebrei e cristiani. Una voce autorevole e forte si alza però contro queste celebrazioni spinoziane per ribadire la condanna della sinagoga di Amsterdam al filosofo olandese: Hermann Cohen, tra il 1910 e il 1915, pronuncia un'implacabile accusa, umana e scientifica insieme, contro Spinoza, che dà avvio a un lungo dibattito all'interno del mondo ebraico-tedesco e che coinvolge numerosi pensatori, tra cui Franz Rosenzweig, Martin Buber e Leo Strauss.

A partire dalla metà del Novecento la storiografia spinoziana diventa sempre più copiosa ma abbandona, nella maggioranza dei casi, ipotesi interpretative generali, preferendo concentrarsi su settori specifici (l'ontologia, la teoria della conoscenza, la filosofia politica, la psicologia, ecc.) e su temi particolari (il rapporto tra libertà e necessità, il concetto di potenza, la teoria delle passioni, la concezione dell'organismo, ecc.), oltre che su dettagliate indagini storico-testuali (il ruolo del pensiero spinoziano in Leibniz e in Hegel, la fortuna di Spinoza nella Rivoluzione francese, il rapporto tra la teoria politica spinoziana e la formazione della società borghese, ecc.). Un elenco esaustivo di questi lavori è qui impossibile e, per i primi riferimenti bibliografici e storiografici in vista di un'ampia ricostruzione degli studi spinoziani, si rimanda ai titoli citati nella nota 4 di questa introduzione. Solo come indicazione preliminare, possono essere qui citate alcune monografie di carattere generale (Stuart Hampshire, *Spinoza*, 1951; Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, 1963; Robert Misrahi, *Spinoza*, 1964; Martial Gueroult, *Spinoza*, 2 voll., 1968 e 1974; Edwin Curley, *Spinoza's Metaphysics*, 1969; Manfred Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie*, 1971; Pierre-François Moreau, *Spinoza*, 1975) e alcuni studi su aspetti specifici della fortuna di Spinoza (Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, 2 vols., 1954; D. Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, 1984), sui rapporti di Spinoza con altri filosofi (ai quali sono dedicati molti numeri della rivista internazionale *Studia Spinozana*, pubblicata a partire dal 1985), sulla teoria politica (Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, 1969; Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Spinoza*, 1981) e sul problema teologico-politico (Stanislas Breton, *Spinoza. Théologie et politique*, 1977; Sylvain Zac, *Philosophie, théologie et politique dans l'œuvre de Spinoza*, 1979). Ma molti altri studiosi – tra cui Antonio Banfi, Paolo Cristofolini, Michael Della Rocca, Piero Di Vona, Emilia Giancotti, Jonathan I. Israel, Sergio Landucci, Christian Lazzeri, Pierre Macherey, Robert J.

McShea, Filippo Mignini, Pierre-François Moreau, Steven M. Nadler, Richard H. Popkin, Jean Preposiet, Emanuela Scribano, André Tosel, Yirmiyahu Yovel e, più recentemente, Saverio Ansaldi, Roberto Bordoli, Daniela Bostrenghi, Riccardo Caporali, Giuseppe D'Anna, Filippo Del Lucchese, Chantal Jaquet, Matthew J. Kisner, Marco Messeri, Vittorio Morfino, Omero Proietti, Andrea Sangiacomo, Cristina Santinelli, Pina Totaro e Stefano Visentin – meriterebbero di essere citati più diffusamente in questa galleria di interpreti spinoziani. Anche in questo periodo non manca la pubblicazione di importanti strumenti di lavoro quali bibliografie e lessici, tra cui si segnala il *Lexicon Spinozanum* (2 voll., 1970) di Emilia Giancotti Boscherini. Allo stesso modo si segnala la pubblicazione di nuove edizioni critiche filologicamente accurate (a cura di Filippo Mignini, Omero Proietti, Fokke Akkerman e Piet Steenbakkens) e di nuove traduzioni, concettualmente più avvertite, che vedono la luce in numerosi paesi, non solo occidentali. Tutto ciò naturalmente non impedisce che intorno a Spinoza continuino a condensarsi interpretazioni filosofiche politicamente impegnate, quali quelle di Louis Althusser (*L'objet du Capital*, 1965; *Éléments d'autocritique*, 1974) e Gilles Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*, 1968; *Spinoza*, 1970; *Spinoza: philosophie pratique*, 1981). Su questa scia, proprio negli ultimi anni, soprattutto in Italia e in Francia si è sviluppata una linea interpretativa che legge Spinoza come teorico della democrazia radicale fondata sul concetto di *moltitudine* e caratterizzata dal *general intellect* di ascendenza averroista e marxiana: tra gli autori che hanno fornito le basi storiche e teoriche per una tale interpretazione troviamo Alain Badiou, Étienne Balibar, Augusto Illuminati e Antonio Negri, oltre a Laurent Bove e Frédéric Lordon (e ai già citati Del Lucchese e Morfino). Nonostante siano passati oltre tre secoli dalla pubblicazione delle sue opere – e nonostante si sia realizzata una lunga tradizione di studi storico-filosofici e filologici che ha favorito una valutazione più distaccata dello spinozismo, ormai libero da persecuzioni di tipo politico e religioso – nel nome di Spinoza i filosofi continuano a schierarsi, a dividersi e ad assumere posizioni socialmente impegnate, proprio perché nel suo pensiero convivono universale e particolare, ragione e passioni, virtù e utile, potenza e libertà, contingenza e necessità, cioè la dimensione insieme *geometrica* e *vivente* dell'essere e dell'esistere.

CARLO ALTINI